Migrations et mobilité dans le bassin du lac Tchad

Actes du XIIIe colloque international du Réseau Méga-Tchad

Maroua, 31 octobre-3 novembre 2005

Migrations et mobilité dans le bassin du lac Tchad

Éditeurs scientifiques
Henry Tourneux et Noé Woïn

IRD Éditions
INSTITUT DE RECHERCHE
POUR LE DÉVELOPPEMENT

Collection Colloques et séminaires

Marseille, 2009

Mise en page
François Gautier – Écriture Paco Service

Traduction
Raymond Boyd

Fabrication
Catherine Plasse

Maquette de couverture
Michelle Saint-Léger

Maquette intérieure
François Gautier – Écriture Paco Service

Photo de couverture
IRD/C. Lévêque : « Éleveur peul et son troupeau,
en déplacement au pont de Farcha à N'Djaména (Tchad) ».

La loi du 1er juillet 1992 (code de la propriété intellectuelle, première partie) n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article L. 122-5, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans le but d'exemple ou d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants ou ayants cause est illicite » (alinéa 1er de l'article L. 122-4).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon passible des peines prévues au titre III de la loi précitée.

© IRD, 2009

ISSN : 0767-2896
ISBN : 978-2-7099-1677-6

À la mémoire de Mohammadou Eldridge
(1934-2004)

Remerciements

Nous remercions l'Agence universitaire de la Francophonie (AUF), le Service de coopération et d'action culturelle de l'ambassade de France au Cameroun, le Pôle régional de recherche appliquée au développement des savanes d'Afrique centrale (PRASAC) et l'Institut de recherche pour le développement (IRD), pour le soutien financier qu'ils ont apporté à l'organisation du XIIIe Colloque international du Réseau Méga-Tchad « Migrations et mobilité spatiale dans le bassin du lac Tchad », Maroua (Cameroun), 31 octobre-2 novembre 2005. Cette manifestation était dédiée à la mémoire de Mohammadou Eldridge, le grand historien camerounais récemment disparu (1934-2004).

Comité scientifique du colloque

Un comité scientifique, constitué de dix spécialistes de la région, a permis de sélectionner soixante communications sur les cent vingt qui nous avaient été soumises :

– Guy-Florent ANKOGUI-MPOKO, maître-assistant, chef du Département de Géographie, Université de Bangui ;
– Mahamat Moukhtar DJIBRINE, coordonnateur de l'Observatoire du Foncier au Tchad ;
– Hubert GUÉRIN, coordonnateur scientifique du PRASAC (N'Djaména) ;
– IYA Moussa, doyen de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences humaines de l'Université de Ngaoundéré ;
– Olivier IYÉBI-MANDJEK, maître de recherche à l'INC, Comité national de Géographie (Yaoundé) ;
– Géraud MAGRIN, chercheur au CIRAD (alors en poste à Dakar) ;
– Christian SEIGNOBOS, directeur de recherche à l'IRD (France/Maroua) ;
– SEÏNY Boukar Lamine, coordonnateur général du PRASAC (N'Djaména) ;

– Henry TOURNEUX, directeur de recherche, IRD / CNRS-LLACAN (Maroua) ;
– Noé WOÏN, chef du Centre IRAD de Maroua, chef de Centre provincial de la Recherche et de l'Innovation.

Déroulement du colloque à Maroua

Localement, l'organisation matérielle du colloque a été assurée par une équipe formée d'Henry Tourneux, Noé Woïn, Fadimatou Bogno Tourneux, Patrick Mounoumeck et Assia Tourneux. La salle de conférences de la Caisse nationale de prévoyance sociale (CNPS) a accueilli les participants et le centre de l'Institut de recherche agricole pour le développement les a hébergés sur son site pour les repas. Plusieurs sociétés ou entrepreneurs de la région nous ont aidés à assurer un accueil agréable à nos hôtes : la Société de développement du coton du Cameroun (SODÉCOTON), le Relais Porte-Mayo, l'hôtel Le Sahel, la Boulangerie Délice, la Boulangerie Nouvelle, les Boulangeries SMEC, les Établissement A.A.I. Super-Market, la Société AYABÉ & Fils, la Compagnie sucrière du Tchad, le PMUC, les Établissements M@X INFO (matériels informatiques et consommables). Nous remercions aussi l'ensemble des musiciens, danseurs et danseuses de Mayo-Ouldémé, qui nous ont offert un superbe échantillon de leur répertoire lors du dîner de clôture. La dernière journée du colloque a été consacrée à une visite guidée sur le terrain des monts Mandara (Mokong, Mokolo, Rhumsiki), sous la houlette de Christian Seignobos, géographe, et d'Olivier Langlois, archéologue.

Édition des actes

Sur les soixante communications sélectionnées par le comité scientifique du colloque, trente-huit ont été retenues par le comité éditorial, constitué des personnes suivantes :

– Philippe BOUMARD, coordonnateur scientifique du PRASAC (N'Djaména) ;
– Géraud MAGRIN, chercheur au CIRAD (PRODIG) ;
– Christian SEIGNOBOS, directeur de recherche à l'IRD (France) ;
– SEÏNY Boukar, coordonnateur général du PRASAC (N'Djaména) ;
– Henry TOURNEUX, directeur de recherche au CNRS-LLACAN (France/ Maroua) ;
– Noé WOÏN, chef du Centre IRAD de Maroua, chef de Centre provincial de la Recherche et de l'Innovation.

Nous avons ajouté à cette sélection un article ancien, difficilement accessible, d'Igor de Garine (Migrations et traditions orales au Mayo-Kebbi), qui constitue le chapitre 28 du volume.

Signalons le rôle important qu'a joué Géraud Magrin lors de la première lecture des épreuves de l'ouvrage. Tous nos remerciements vont également à François Gautier, à qui est revenu la redoutable tâche de réaliser la mise en page finale, à partir de fichiers très variés.

Légende des sigles

CIRAD	Centre de coopération internationale en recherche agronomique pour le développement
CNRS	Centre national de la recherche scientifique
INC	Institut national de Cartographie
IRAD	Institut de recherche agricole pour le développement
IRD	Institut de recherche pour le développement
LLACAN	Langage, langues et cultures d'Afrique noire
PRASAC	Pôle régional de recherche appliquée au développement des savanes d'Afrique centrale

Henry TOURNEUX
et Noé WOÏN

Sommaire

☞ Bref historique du Réseau Méga-Tchad 15

☞ Avant-propos, *par H. Tourneux et N. Woïn* 19

☞ Hommage à MOHAMMADOU Eldridge (1934-2004), *par C. Seignobos* ... 21

PREMIÈRE PARTIE

LES MIGRATIONS ANCIENNES

☞ **1.** Migrations au Diamaré (Cameroun) : de la Préhistoire à l'Histoire, *par A. Marliac* 33

☞ **2.** Migrations dans la Préhistoire : comparaison entre le bassin méridional du lac Tchad et le delta intérieur du Niger, *par S. MacEachern* 69

☞ **3.** Un probable afflux de populations septentrionales aux alentours de Maroua (400-500 après J.-C.), *par O. Langlois* 73

☞ **4.** Comparing migratory traditions, archaeological and ethnographic findings in the Mandara mountains, *par G. Müller-Kosack* 97

☞ **5.** Caste, hairlocks and charcoal burials : migration and diffusion in and around the Mandara mountains, *par J. Sterner et N. David* 115

☞ **6.** Les migrations anciennes dans le bassin du lac Tchad : temps et codes, *par C. Seignobos* 135

☞ **7.** Kanuri village histories and their relationship to So-traditions, *par E. Rothmaler* 163

☞ **8.** La chefferie de Gudur (monts Mandara, Cameroun) : une hypothèse minimaliste, *par N. David et J. Sterner* 175

☞ **9.** Les migrations du peuple gude, *par S. Kamougnana* 197

☞ **10.** Du nubien au tama : le chaînon manquant tounjour, *par C. Rilly* 213

☞ **11.** Entre lac Albert et lac Tchad : l'expansion sara-bongo-baguirmienne, *par P. Boyeldieu* 239

☞ **12.** The pattern of migrations of the Chadic groups in the western and south-western parts of Chad basin, *par I. M. Waziri* 253

☞ **13.** An account of frontiers and the resurgent Gamergu, *par A. I. Tijani* 271

☞ **14.** L'énigme des origines *tupuri* : contribution à leur histoire, *par S. Ruelland* 283

DEUXIÈME PARTIE

LES MIGRATIONS ET DÉPLACEMENTS À L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE

☞ **15.** Le rôle des étrangers dans le commerce au Tchad (1890-1960), *par C. Arditi* 301

☞ **16.** Pétrole et migrations : la ruée vers l'or (noir) du Tchad a-t-elle eu lieu ? *par G. Magrin* 315

☞ **17.** Transmigration des bandes armées, prises d'otages et renouveau de la criminalité transfrontalière aux confins du Cameroun, de la Centrafrique et du Tchad, *par Saïbou Issa* 337

☞ **18.** Les Woɗaaɓe du Niger vendeurs de bijoux en France, *par M. Lassibille* 363

☞ **19.** Migrations et problématique d'installation récente des paysans toupouri dans la vallée de la Bénoué (Nord-Cameroun), *par B. Gonné* 379

☞ **20.** Les pêcheurs immigrés haoussa de Fouli, au bord du lac de Léré (Tchad), *par Ngaressem Goltob M.* 395

☞ **21.** L'espace de la mobilité pastorale des Dazagada du Bahr-el-Ghazal (Tchad), *par M. Wiese, I. Yosko et M. Donnat* 417

☞ **22.** Mobilité de la faune sauvage et mouvements humains dans l'Extrême-Nord du Cameroun, *par C. Wowé* 437

☞ **23.** Mobilités spatiales et transformations agricoles dans la plaine du Diamaré (Nord-Cameroun) : le cas des terroirs de Mobono et de Foulou, *par F. Watang Ziéba et M. Lieugomg* 451

☞ **24.** Suivi et évaluation par télédétection du parcellaire et des défrichements agricoles dans la haute vallée de la Bénoué entre 2000 et 2004, *par S. Aoudou Doua, Aboubakar Moussa et C. Raimond* ... 467

☞ **25.** Mobilité des éleveurs transhumants, environnement et conflits entre acteurs : méthodes d'enquête, *par A. Lambert* 485

☞ **26.** Le marquage-recapture : une méthode utile pour estimer la taille d'une population mobile, *par Mahamat Abdoulaye, Doumagoum M. Daugla, A. B. Bechir, Toguina Madjiade, E. Schelling, J. Zinsstag, D. Weibel et B. Bonfoh* 499

TROISIÈME PARTIE

LES DIMENSIONS CULTURELLES DES MIGRATIONS

☞ **27.** Mobilité spatiale et contacts culturels dans les contes peuls du Nord-Cameroun, *par U. Baumgardt* 509

☞ **28.** Migrations et traditions orales au Mayo-Kebbi (Tchad), *par I. de Garine* 519

☞ **29.** Le migrant en pays tupuri (Tchad), *par E. Fiorio* 537

☞ **30.** La notion de migration dans l'aire gbaya, *par P. Roulon-Doko* 543

☞ **31.** Les relations entre les Yédina (ou Boudouma) et les étrangers, *par B. Dehnhard et J. P. Heiss* 555

☞ **32.** Migrations et emprunts musicaux : les luths et leurs instrumentistes dans le bassin du lac Tchad, *par C. Baroin* 569

☞ **33.** Les Monjokay du Nord-Cameroun : de la migration à l'acculturation, *par Bouba Hamman et Mamoudou Ousman* 587

☞ **34.** Migrations et innovations vestimentaires au Nord-Cameroun, *par Bouba Hamman* 601

☞ **35.** Emprunts et mots voyageurs dans le bassin du lac Tchad, *par S. Baldi* 613

☞ **36.** Diffusion spatiale des mots et contacts entre locuteurs à l'ouest du lac Tchad, *par D. Ibriszimow et R. A. Tchokothé* 627

☞ **37.** Les Zaar et leurs voisins, *par B. Caron* 639

☞ **38.** Lake Chad and the migratory routes to Borno: a linguistic trail?, *par D. Löhr* 659

☞ Résumés / Summaries 677

Bref historique du Réseau Méga-Tchad

Le réseau Méga-Tchad (Réseau international de recherches pluridisciplinaires dans le bassin du lac Tchad), créé en 1984, à l'initiative de linguistes (Daniel Barreteau / IRD et Henry Tourneux / CNRS) n'a cessé de se développer depuis cette date. Son objectif est de regrouper tous les chercheurs dont le travail peut aider à comprendre l'homme et les sociétés vivant dans le bassin du lac Tchad et sa périphérie immédiate.

Dès l'origine donc, l'ORSTOM / IRD et le CNRS ont été le moteur principal du réseau. Dès le départ aussi, l'Allemagne a été l'un des pays les plus impliqués dans nos activités (universités de Hamburg, Marburg, Francfort sur le Main, Bayreuth, Leipzig). Les principales autres universités reliées à nous par leurs enseignants-chercheurs sont Calgary (Canada), Naples (Italie), Prague (République Tchèque), Leyde et Utrecht (Pays-Bas), Londres (SOAS, Grande-Bretagne), Maiduguri (Nigeria), N'Djaména (Tchad), Ngaoundéré (Cameroun)...

Le réseau édite depuis 1986, une ou deux fois par an, un bulletin d'information adressé à tous ses membres (répartis dans plus de vingt-cinq pays). Il est maintenant distribué par voie électronique. On peut y souscrire gratuitement, en en faisant la demande à l'adresse suivante :

mega.tchad@mae.u-paris10.fr

De nombreux colloques et séminaires ont été organisés par le réseau. Ils ont débouché sur la publication de treize ouvrages, entre 1987 et 2005. Tous ont été édités dans la collection *Colloques et séminaires* de l'ORSTOM / IRD, sauf le volume du colloque de Maiduguri qui a été publié par l'université de Maiduguri, ainsi qu'un dossier sur « L'enfant dans le bassin du lac Tchad » paru en 2002 dans le *Journal des africanistes* (t. 72, fasc. 1), à la suite d'un colloque organisé en 1999 aux Pays-Bas (Leyde et Utrecht). Les volumes édités par l'ORSTOM / IRD sont disponibles en ligne à l'adresse suivante : http://www.documentation.ird.fr

Voici les références de ces publications :

1987 BARRETEAU Daniel (éd.), *Langues et cultures dans le bassin du lac Tchad*, Journées d'études, les 4 et 5 septembre 1984, ORSTOM (Paris), (Colloques et séminaires), Paris, Éditions de l'ORSTOM, 217 p.

1988 BARRETEAU Daniel & TOURNEUX Henry (éd.), *Le Milieu et les hommes : Recherches comparatives et historiques dans le bassin du lac Tchad*, Actes du 2e colloque Méga-Tchad, ORSTOM-Bondy, les 3 et 4 octobre 1985, (Colloques et séminaires), Paris, Éditions de l'ORSTOM, 355 p.

1990 BARRETEAU Daniel & TOURNEUX Henry (éd.), *Relations inter-ethniques et culture matérielle dans le bassin du lac Tchad*, Actes du IIIe Colloque Méga-Tchad, Paris : ORSTOM, 11-12 septembre 1986, (Colloques et séminaires), Paris, Éditions de l'ORSTOM, 266 p.

1991 MOÑINO Yves (éd.), *Forge et forgerons,* Actes du IVe colloque Méga-Tchad, CNRS/ORSTOM, Paris, du 14 au 16 septembre 1988, vol. 1, (Colloques et séminaires), Paris, ORSTOM Éditions, 385 p.

1991 ÉCHARD Nicole (éd.), *Les Relations hommes-femmes dans le bassin du lac Tchad*, Actes du IVe colloque Méga-Tchad, CNRS/ORSTOM, Paris, du 14 au 16 septembre 1988, vol. 2, (Colloques et séminaires), Paris, ORSTOM Éditions, 329 p.

1991 BOUTRAIS Jean (éd.), *Du politique à l'économique : Études historiques dans le bassin du lac Tchad*, Actes du IVe colloque Méga-Tchad, CNRS/ORSTOM, Paris, du 14 au 16 septembre 1988, vol. 3, (Colloques et séminaires), Paris, Éditions de l'ORSTOM, 380 p.

1993 BARRETEAU Daniel & VON GRAFFENRIED Charlotte (éd.), *Datation et chronologie dans le bassin du lac Tchad, Dating and Chronology in the Lake Chad Basin*, Séminaire du Réseau Méga-Tchad, ORSTOM-Bondy, 11 et 12 septembre 1989, (Colloques et séminaires), Paris, ORSTOM Éditions, 291 p.

1995 BAROIN Catherine, BARRETEAU Daniel & VON GRAFFENRIED Charlotte (éd.), *Mort et rites funéraires dans le bassin du lac Tchad, Death and Funeral Rites in the Lake Chad Basin*, Paris, Séminaire du Réseau Méga-Tchad, ORSTOM-Bondy, du 12 au 14 septembre 1990, (Colloques et séminaires), Paris, ORSTOM Éditions, 296 p.

1997 JUNGRAITHMAYR Herrmann, BARRETEAU Daniel & SEIBERT Uwe (éd.), *L'Homme et l'eau dans le bassin du lac Tchad, Man and Water in the Lake Chad Basin*, Séminaire du Réseau Méga-Tchad, J. W. Goethe-Universität Frankfurt, 13-14 mai 1993, (Colloques et séminaires), Paris, ORSTOM Éditions, 487 p.

1997 BARRETEAU Daniel, DOGNIN René & VON GRAFFENRIED Charlotte (éd.), *L'Homme et le milieu végétal dans le bassin du lac Tchad, Man and Vegetation in the Lake Chad Basin*, Séminaire du Réseau Méga-Tchad, Sèvres, du 18 au 20 septembre 1991, (Colloques et séminaires), Paris, ORSTOM Éditions, 394 p.

1999 BAROIN Catherine & BOUTRAIS Jean (éd.), *L'Homme et l'animal dans le bassin du lac Tchad*, Actes du colloque du Réseau Méga-Tchad, Orléans, 15-17 octobre 1997, (Colloques et séminaires), Paris, Éditions IRD, 708 p.

2005 BAROIN Catherine, SEIDENSTICKER-BRIKAY Gisela & Kyari TIJANI (éd.), *Man and the Lake*, Proceedings of the 12th Mega Chad Conference, Maiduguri, 2nd-9th December 2003, Maiduguri, Centre for Trans-Saharan Studies, xxvi-478 p.

2005 RAIMOND Christine, GARINE Eric & LANGLOIS Olivier (éd.), *Ressources vivrières et choix alimentaires dans le bassin du lac Tchad*, XIe colloque international Méga-Tchad, 20-22 novembre 2002 à l'université de Paris X-Nanterre, (Colloques et séminaires), Paris, IRD Éditions / Prodig Éditions, 776 p.

Retour au Sommaire

Avant-propos

Le bassin du lac Tchad est un carrefour. Il n'est que de regarder une carte linguistique d'Afrique pour constater que cette région constitue le point de convergence des trois principaux phylums de langues africaines (Nilo-Saharien, Afroasiatique, Niger-Congo).

Les migrations *lato sensu* contribuent en effet pour beaucoup à la définition du bassin du lac Tchad. Celui-ci apparaît, sur le temps long de l'histoire, comme un échangeur entre Afrique du Nord et Afrique centrale, Afrique orientale et Afrique occidentale. Le brassage qui s'y est opéré a forgé une multitude d'identités, qui se définissent par une grande variété de traditions orales et/ou écrites, de cultures matérielles, d'économies, de systèmes politiques et religieux, etc.

Cet espace est maintenant découpé politiquement en États, qui ont recouvert sans les effacer les anciennes structures précoloniales. Depuis moins d'un quart de siècle, de nouvelles ressources économiques (agricoles, minières, industrielles) mises en exploitation dans cette vaste région créent une nouvelle différenciation de l'espace (des zones anciennement attractives se vident de leurs populations, d'autres, peu valorisées par le passé, deviennent des points de convergence intra et transnationale).

Un numéro récent de la revue *Politique africaine* (n° 94, juin 2004) portant sur « les recompositions du bassin du lac Tchad » vient de nous rappeler combien il serait illusoire d'en rester à une vision figée ou archaïsante de cette région centrale de l'Afrique. Les bouleversements considérables qui s'y produisent actuellement dans tous les domaines sont une incitation pour notre réseau pluridisciplinaire à apporter une contribution qui permette à la fois de rappeler le poids de l'histoire tout en regardant résolument vers l'avenir. Cette dimension prospective doit inclure des réflexions sur l'accompagnement social, environnemental, agronomique et économique qu'il serait souhaitable de mettre en œuvre.

L'étude des migrations (déplacements définitifs de populations qui passent d'un pays / royaume / empire à un autre) et de la mobilité spatiale (déplacements d'individus ou de groupes d'un endroit à un autre, avec éventuellement retour au point de départ) offre une optique de choix, en proposant des thèmes qui intéressent de nombreuses disciplines (histoire, géographie, archéologie, génétique des populations, économie, sciences politiques, sciences du langage, anthropologie, sociologie, sciences des religions, « ethnosciences », agronomie, recherches en santé humaine, sciences de l'environnement, etc.).

Telle était la thématique que nous souhaitions voir illustrer lors de notre colloque. Certains aspects ont été plus développés que d'autres, bien sûr, du fait des spécialités des collègues qui ont pu être présents. La partie concernant la génétique des populations n'a pas pu être éditée ici, malheureusement, et les questions de santé humaine n'ont pas été abordées, mais nous comptons sur un prochain colloque pour revenir sur ces aspects.

Henry TOURNEUX
et Noé WOÏN

Hommage à MOHAMMADOU Eldridge

(1934-2004)

Christian SEIGNOBOS*

Personnage surprenant, Mohammadou Eldridge est devenu une référence obligée dans l'historiographie du Cameroun. Son œuvre particulièrement féconde paraît, au premier regard, étonnante. On n'y relève pas moins d'une vingtaine d'ouvrages pour seulement une trentaine d'articles : Mohammadou estimait en effet que seul le livre fonde le savoir. Son œuvre est celle d'un solitaire. Il n'a jamais eu « d'équipier », presque jamais de cosignataire de ses travaux. Il laisse chez ceux qui l'ont côtoyé l'image d'un moine-soldat de la recherche.

Mohammadou Eldridge est né à Garoua le 15 janvier 1934 d'un père anglais, Georges William Eldridge, et d'une mère peule, Maïrama, Yillaga du lamidat de Mayo-Luwe. Elle le déclare sous le nom de Mohammadou, mais son père l'appellera Maurice. G.W. Eldridge, qui ne supporte de vivre ni en Angleterre, ni dans ses colonies, est un homme violent et fantasque. Il gifle un administrateur à Garoua et doit quitter le Cameroun. En 1941, il s'engage à Fort-Lamy dans la colonne Leclerc. Il laisse Mohammadou à Fort-Lamy avec sa marâtre car, entre-temps, il a divorcé de Maïrama. La guerre du Fezzan terminée, il reprend Mohammadou et descend à Brazzaville. Il va créer au Congo Léopoldville la « société allumettière du Congo ». Il ne sait que faire de son rejeton et le laisse en pension à Brazza. À partir de 1945, Mohammadou suit une scolarité à peu près régulière chez les pères spiritains, qui le remarquent. Il a, au passage, appris le sango et le kikongo. Les pères l'envoient chez les Maristes de Cannes, dès la classe de quatrième, mais il passera son bac philo à Strasbourg en 1954. Hors système scolaire il apprend l'allemand. De là, il part à Bordeaux faire son droit, mais le droit ne l'inté-

* IRD.

Retour au Sommaire

resse pas. Il voyage et apprend l'espagnol, se met à l'anglais – qu'il connaît mal – pour retrouver ses racines britanniques. La famille Eldridge, anglicane de stricte obédience et qui a déjà coupé les ponts avec son père, refuse de le recevoir ; seule une tante fait exception.

Au Cameroun, ce sont déjà les bouillonnements de la pré-indépendance. Il monte à Paris et s'inscrit à l'IHEOM (Institut des hautes études d'outre-mer). Il s'affilie à la FEAN (Fédération des étudiants d'Afrique noire) et intègre la serre chaude des étudiants upécistes[1]. Ils sont pris en mains par le Parti communiste et des tiers-mondistes de tous horizons pour préparer au Cameroun la guerre psychologique et s'initier à la clandestinité. Eldridge devient le représentant des étudiants du Nord-Cameroun. Il écrit un article sur une feuille upéciste : « L'expectative de la jeunesse du Nord-Cameroun ». Le gouvernement camerounais s'en émeut et lui intime l'ordre de rentrer immédiatement. Il ne passera pas ses examens, pourtant proches, et rentrera sans diplôme au Cameroun.

Au moment de son séjour à Paris, il avait tenté de retrouver, après un éloignement de dix-sept ans, ses racines peules. Il recherche sa mère. Maïrama est mariée à un notable du lamido de Garoua.

À Yaoundé, le gouvernement affiche un impérieux besoin de Camerounais bilingues. Il sera affecté en 1961 aux Affaires étrangères. Remarqué par John Ngu Foncha, vice-président et premier ministre du Cameroun occidental, il devient, à 28 ans, son chef de cabinet (1962-1963). Foncha milite pour faire entrer l'ex-Cameroun britannique dans une entité fédérale camerounaise. Mohammadou sera à ses côtés durant toutes ses campagnes qui, parfois, tournent au drame, comme dans l'Ouest où ils échappent miraculeusement à un guet-apens. Il sera donc l'interprète de Foncha, mais aussi du président Ahidjo en Europe, au Moyen-Orient, auprès du groupe de Monrovia... Foncha étant délaissé par Ahidjo, Mohammadou perd son protecteur. Le président se défie de Mohammadou Eldridge, qu'il juge peu fiable, son passé upéciste ne jouant pas en sa faveur. Ahidjo lui propose – pour l'éloigner – d'intégrer le corps des ambassadeurs. Mohammadou démissionne alors de l'administration centrale, en 1964.

En renonçant à toute ambition dans le domaine politique, Mohammadou fera le choix de la culture et des traditions orales, puis passera insensiblement à l'histoire. Il participe à la mise en place des bases de la recherche en sciences humaines au Cameroun et sera le fondateur le plus actif de la revue Abbia. L'UNESCO engage, à ce moment-là, un vaste programme à travers « le Centre fédéral linguistique et culturel » de Yaoundé, que Mohammadou intègre. Il sera de 1964 à 1970, consultant de l'UNESCO sur les langues et traditions

1. De l'UPC (Union du peuple camerounais), parti d'obédience marxisante.

Retour au Sommaire

orales. De 1972 à 1975, il travaillera à la direction de la recherche au ministère de l'éducation et de la culture et enchaînera, de 1975 à 1980, à l'ONAREST (Office national de la recherche scientifique et technique). Mohammadou Eldridge sera le plus souvent sur le terrain. Il va utiliser son atout majeur : sa connaissance du fulfulde, qu'il ne cessera de perfectionner. Il commence à moissonner les traditions orales à travers la cinquantaine de lamidats peuls de l'Adamawa, tout en écumant les archives des sous-préfectures, dont il abritera certaines dans ses placards métalliques, son « trésor de guerre ».

En mal de publications homologuées et de reconnaissance, il soutient, en 1973 auprès de l'École pratique des hautes études à Paris, un travail sur Rey-Bouba. Le CNRS lui publiera deux ouvrages. De 1976 à 2002, l'ILCAA (Institute for studies of languages and culture of Asia and Africa) de Tokyo va reprendre et publier un à un la plupart de ses travaux, en particulier sa série « Traditions historiques des Foulbé de l'Adamawa ».

À Yaoundé, les relations entre Mohammadou Eldridge et ses responsables administratifs sont exécrables. Son départ à Garoua, avec la création au sein de l'ISH (Institut des sciences humaines) en 1974 d'une unité de muséologie, va être pour Mohammadou une libération. Il devient, de 1976 à 1981, le coordonnateur du Musée dynamique de Garoua qui, malheureusement, ne verra pas le jour. Eldridge avoue avoir fait pendant cette période le gros de ses découvertes, celles qui vont l'entraîner hors du monde peul. Par la suite, de 1981 à 1991, il acquiert, en tant que chef de la station ISH, l'image antithétique d'un « chercheur mbororo », comme il aimait à se définir, mais il est aussi le parfait gestionnaire d'un dispositif où se croisent de nombreuses équipes de chercheurs.

Lorsqu'en 1991, l'ISH est supprimé par le gouvernement Biya, qui le considère comme un « nid d'opposants », Eldridge vit un traumatisme. L'Université de Yaoundé refuse de l'incorporer et celle de Ngaoundéré, récemment créée (1992) fait de même. C'est le Nigeria qui l'accueille à l'Université de Maiduguri comme *visiting professor* au *Centre for Trans-Saharan Studies* (1992-2004). Appelé à être cofondateur d'une association norvégienne de l'université de Tromsø, « Anthropos », basée à Ngaoundéré, il aura par ce biais l'occasion de revenir au Cameroun.

Les clercs ont toujours tenu Eldridge pour suspect en ce qu'il n'avait pas suivi un cursus universitaire, son travail était-il celui d'un mémorialiste ou d'un ethnohistorien ? Cet ostracisme n'a fait que renforcer son aura victimaire et le conforter dans sa posture de seul contre tous[2]. Mohammadou, qui n'eut

2. BAH Thierno, 1997, L'œuvre de Mohammadou Eldrige : sa contribution à l'historiographie du Cameroun, in *La recherche en histoire et l'enseignement de l'histoire en Afrique centrale francophone, Colloque international, Institut d'histoire comparée des civilisations*, Aix-en-Provence, p. 41-61.

ni vie sociale, ni véritable vie familiale, n'a cessé de puiser dans son mal-être la force de construire son œuvre.

Toutefois, les critiques de ses contempteurs ne sont pas sans fondement. Eldridge donne à lire directement de l'histoire à partir de sources premières retravaillées sans que l'on puisse distinguer ni l'origine, ni l'assemblage. Il y a là, pour certains, de quoi décrédibiliser l'œuvre. Cette façon d'hybrider les sources peut toucher aux textes primaires donnés en fulfulde. Eldridge s'interroge assez peu sur l'articulation des divers outils de la reconstitution du passé. Il est également accusé de ne jamais s'éloigner d'un parti pris pro-peul et d'avoir quasi ignoré certains sujets, comme l'esclavage au fondement même des principautés musulmanes prédatrices.

Autodidacte très éclairé, plus polyglotte que linguiste, Eldridge se révèle un « passeur » de savoirs historiques. On lui doit la remise à jour du catalogue des archives coloniales allemandes du Cameroun (1970) et des traductions en français de textes allemands fondamentaux : Frobenius, Strümpell, Dominik, Bauer, Passarge...

Eldridge a toujours refusé d'entrer dans le « champ batailleur de l'historiographie », mais il s'exonère par là, à peu de frais, d'une technicisation qu'il estime prétendument scientifique. A ceux qui l'accusent de s'être limité aux histoires dynastiques, il répond que leur recensement est un préalable à toute autre entreprise d'historien car elles impriment un premier cadre chronologique indispensable.

Cet énorme corpus accumulé sur quarante ans confère une indéniable unité et une originalité certaine à l'œuvre d'Eldridge. Et ses chroniques de lamidats comme celles des ethnogenèses créent, mises bout à bout, plus qu'une histoire, un contexte qui donne à penser. Sans doute Eldridge aurait-il pu en tirer plus de sens par quelques synthèses, mais il dit en laisser le soin à d'autres. Sa genèse tâtonnante a continué à infléchir la pratique de sa recherche jusqu'à la fin de sa vie. Toutefois, pendant sa dernière décennie, travaillant enfin dans un milieu universitaire, apaisé par une forme de reconnaissance, il a abordé des thèmes d'études plus théoriques, plus contemporains. Lorsqu'on entre dans l'œuvre de Mohammadou Eldridge, il est utile de garder constamment une clef de lecture, donnée en partie par le personnage lui-même et par les linéaments d'une vie hors du commun.

Curriculum vitae

Qualifications académiques et professionnelles

1954 : Baccalauréat (philosophie).
1973 : Certificat de l'École pratique des hautes études, Paris.
1981 : Directeur de recherche (Principal Research Fellow).
1990 : Visiting Professor (Univ. of Maiduguri, Nigeria).

Fonction publique

1962-1963 : Chef de cabinet du Vice-Président de la République fédérale du Cameroun, Yaoundé.
1963-1972 : Chercheur, Centre fédéral linguistique et culturel, Yaoundé.
1972-1975 : Chef du Département de la Recherche, Section culturelle, Ministère de l'Éducation et de la Culture, Yaoundé.
1975-1976 : Chef de la Section I (Histoire, Langues, Anthropologie), Centre national de la Recherche scientifique et technique, Yaoundé.
1977-1980 : Coordinateur de la Recherche muséale, Secrétariat national à la recherhe scientifique et technique, Yaoundé.
1980-1991 : Directeur, Station du Nord de l'Institut des sciences humaines (ISH), Garoua.
1990-2004 : Visiting Professor (History), University of Maiduguri, Centre for Trans-Saharan Studies.

Autres activités

1963-1965 : Cofondateur et directeur de la revue culturelle bilingue *Abbia*, Yaoundé.
1966 : Consultant UNESCO (Standardisation des alphabets des langues d'Afrique de l'Ouest) Bamako, Mali.
1967 : Consultant UNESCO (Traditions orales), Niamey.
1968 : Consultant UNESCO (Alphabétisation en fulfulde), Niamey.
1969 : Consultant UNESCO (Histoire africaine), Ouagadougou, Haute-Volta.
1970 : Consultant UNESCO (Histoire africaine), Dakar.
1975 : Cofondateur de l'Association des historiens africains.
1975 : Cofondateur d'*Africa Zamani*, la revue de l'Association des historiens africains, Yaoundé.

Bibliographie d'Eldridge Mohammadou

1963, Introduction à la littérature peule du Nord-Cameroun, *Abbia* 3, p. 66-72.
1963, Pour servir à l'histoire du Cameroun : La chronique de Bouba Njidda Rey, *Abbia* 4, p. 17-55.
1964, L'histoire des lamidats foulbé de Tchamba et Tibati, *Abbia* 6, p. 15-158.
1965, Contes foulbé de la Bénoué, *Abbia* 9-10, p. 11-46.
1965, L'Histoire de Tibati, chefferie foulbé du Cameroun, Yaoundé : *Abbia* & Clé, 72 p., 1 carte.
1965 (avec Henriette MAYSSAL), *Contes et poèmes foulbé de la Bénoué (Nord-Cameroun)*, Yaoundé, Clé, 84 p.
1965, Un manuscrit peul sur l'histoire de Garoua, par Mal Hammadou Bassoro, *Abbia* 8.
1965, Compte rendu de *Histoire du Cameroun* par Engelbert Mveng, 1963, Présence Africaine, *Abbia* 8.
1967, Pour une histoire du Cameroun central : les traditions historiques des Vouté ou « Babouté », *Abbia* 16, p. 59-127.
1969, Yeerwa : Poème des Peuls Yillaga de l'Adamawa, *Camelang* 1, p. 73-111.
1969, *Récits peuls du Macina, du Kounari et du Torodi (Mali, Haute-Volta, Niger), recueillis et traduits par Gilbert Vieillard ; présentés et transcrits par Eldridge Mohamadou (Fonds G. Vieillard de l'IFAN, Dakar)*, Niamey, Centre régional de documentation pour la tradition orale, 253 p.
1969, Les Peuls du Niger oriental : groupes ethniques et dialectes, *Camelang* 2.
1970, *L'histoire des Peuls Feroobe du Diamaré : Maroua et Pétté. Les Traditions historiques des Peuls de l'Adamaua 1, recueillies, traduites et éditées par Eldridge Mohammadou*, Niamey : Centre régional de documentation pour la tradition orale, 482 p. (rééd. 1976, Tokyo : ILCAA).
1970, *Lexique fulfulde comparé* – Tome 1 (A – D), Yaoundé, Centre fédéral linguistique et culturel, 324 p.
1971, *Lexique fulfulde comparé* – Tome 2 (F – K), Yaoundé, Centre fédéral linguistique et culturel, 258 p.
1971, MOHAMMADOU Eldridge, SOW Alfâ Ibrahîma, LACROIX Pierre-Francis et ARNOTT David W., *Dictionnaire élémentaire Fulfulde-francais-English*, Niamey, Centre régional de documentation pour la tradition orale, 166 p.

1971, *Lisez et écrivez le fulfulde*, Yaoundé, Direction des Affaires culturelles, 123 p.

1971, ABBO Mohammadou et MOHAMMADOU Eldridge, Un nouveau manuscrit arabe sur l'histoire du Mandara, *Revue camerounaise d'Histoire* 1, p. 129-169.

1972, *Lexique fulfulde comparé* – Tome 3 (L – S), Yaoundé, Centre fédéral linguistique et culturel, 294 p.

1972, *Ray ou Rey Bouba, Cameroun*, ONAREST, 599 p. + cartes et photos (2e éd. 1979, Paris, CNRS).

1972, *Le catalogue des archives coloniales allemandes du Cameroun. Katalog des deutschen Kolonial-Archivs in Kamerun, Yaoundé : Service des archives nationales de Yaoundé*, Société camerounaise d'Histoire, 284 p. (2e éd. 1978, Tokyo, ILCAA).

1972, Les recherches sur les traditions orales : Cameroun, in *La Tradition orale*, Niamey, p. 41-44.

1972, *Notes sur les Tikar et les Mambila*, Yaoundé, Société camerounaise d'Histoire 1.

1974, De la Bénoué à Bamenda : la chevauchée fantastique des Bali-Tchamba, *Cameroun-Dimanche*, n° 13-14, Yaoundé.

1975, *Le Royaume du Wandala, ou Mandara, au XIXe siècle* [Bamenda, Cameroun], ONAREST, Institut des sciences humaines, 302 p. (rééd. 1982, Tokyo, ILCAA).

1975, Kalfu or the Fulbe Emirate of Bagirmi and the Toorobbe of Sokoto, *in* USMAN Y.B. (éd.), *The Sokoto Seminar Papers*, ABU, Zaria.

1975, Kalfu ou l'émirat peul de Baguirmi et les TooroBBe de Sokkoto, *Afrika Zamani* 4, p. 67-114.

1976, *L'Histoire des Peuls Férôbé du Diamaré : Maroua et Pétté*, Tokyo, ILCAA (Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa), 409 p. (1re éd. 1970, Niamey).

1977, *L'Histoire de Garoua, cité peule du XIXe siècle, Cameroun*, ONAREST, 296 p. + cartes (2e éd. 1980, Paris, CNRS).

1978, *Traditions historiques des Foulbe de l'Adamaoua. Vol. 4. Fulbe hooseere : les Royaumes foulbe du Plateau de l'Adamaoua au XIXe siècle : Tibati, Tignère, Banyo, Ngaoundéré*, Tokyo, ILCAA, 439 p.

1978, *Catalogue des Archives coloniales allemandes du Cameroun*, Tokyo, ILCAA, 282 p. (1re éd. 1972, Yaoundé).

1978, Introduction à l'histoire des Yillaga de Bindir, *in* SEIGNOBOS Christian et TOURNEUX Henry (éd.), *Chronique des Peuls de Bindir*, N'Djaména, Université du Tchad, p. 6-14.

1978, La région de la Haute-Bénoué avant le XIXe siècle, communication au séminaire « L'Histoire du Soudan central avant 1804 », ABU, Zaria.

1979, MOHAMMADOU Eldridge et HAMADJODA Abdoullaye, *Les Yillaga de la Bénoué : Ray ou Rey-Bouba*, Paris, CNRS, et Garoua (Cameroun), Musée dynamique du Nord-Cameroun, (Traditions historiques des Foulbé de l'Adamâwa 2), 376 p.

1979, *Ray ou Rey-Bouba*, Paris, CNRS (1re éd. 1972, Cameroun, ONAREST).

1980, MOHAMMADOU Eldridge et Modibbo A. BASSORO, *Garoua, tradition historique d'une cité peule du Nord-Cameroun*, Paris, CNRS, 197 p. (1re éd. 1977, Cameroun).

1981, L'implantation des Peuls dans l'Adamawa : Approche chronologique, in TARDITS Claude (éd.), *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, Paris, CNRS, vol. 1, p. 229-247.

1982, *Le royaume du Wandala ou Mandara au XIXe siècle*, Tokyo, ILCAA, 333 p. (1re éd. 1975, Cameroun).

1983, *Idriss Aloma, ou l'apogée du Kanem-Bornou (XVIe siècle)*, coll. « Grandes figures africaines », Libreville, Édition Lion, et Dakar, Les Nouvelles Éditions Africaines, 125 p.

1983, *Peuples et royaumes du Foumbina*, Tokyo, ILCAA, 307 p.

1984, Approche historique au problème du peuplement des monts du Mandara, in *Sudan Sahel Studies* I, Tokyo, ILCAA, p. 139-166.

1985, Les invasions Pa'are ou Baare-Tchamba et l'émergence du royaume bamoun au XIXe siècle. Communication à la Table Ronde organisée à l'occasion du centenaire de la naissance du Roi Njoya, Foumban, 14-16 février 1985, 37 p. multigr.

1986, *Traditions d'origine des peuples du Centre et de l'Ouest du Cameroun*, Tokyo, ILCAA, 207 p.

1986, Envahisseur du Nord et Grassfields camerounais aux XVIIIe et XIXe siècles ; le cas du Bamoum, *Sudan Sahel Studies* 2, Tokyo, ILCAA, p. 237-273.

1987, Traduction de FROBENIUS Leo : *Peuples et sociétés traditionnelles du Nord-Cameroun*, Stuttgart, Steiner, 175 p.

1988, *Les Traditions historiques des Foulbe de l'Adamawa, vol. 6 : Les lamidats du Diamaré et du Mayo-Louti au XIXe siècle (Nord-Cameroun)*, African Languages and Ethnography, Tokyo, ILCAA, 324 p.

1989, Islam et urbanisation dans le Soudan central au XIXe siècle : la cité de Maroua (Nord-Cameroun), in *The Proceedings of International Conference on Urbanism in Islam*, vol. 4, Research Project « Urbanism in Islam » and the Middle Eastern Culture Center in Japan, Tokyo, p. 118-154.

1990, *Traditions historiques des peuples du Cameroun central, vol. 1 : Mbere et Mboum, Tikar*, Tokyo, ILCAA, 414 p.

1990, *Lexique fulfulde comparé : parler des Jallinko'en de l'Ader (Niger central)*, Yaoundé, Ministère de l'Éducation et de la Culture, Centre fédéral linguistique et culturel, 19 v. ; 21 x 31 cm.

1991, *Traditions historiques des peuples du Cameroun central*, *vol. 2 : Ni-zoo, Voute et Kondja*, Tokyo, ILCAA, 302 p.

1991, Northern Cameroon or the Camerounian section of the Emirate of Adamawa, *Borno Museum Newsletter*, vol. 6 & 7, p. 39-41.

1992, Le soulèvement mahdiste de Goni Waday dans la Haute-Bénoué (juillet 1907), Osaka, *Senri Ethnological Studies* 31, p. 423-464.

1992-1993, The International Conference on the Sokoto Caliphate and the Europeans. 1890-1906, *Borno Museum Society Newsletter* 13/14, p. 54-60 [compte rendu].

1994, Les sources de l'exploration et de la conquête de l'Adamaoua et du Bornou allemands (1893-1903) : Passarge, Dominik, Bauer, *Paideuma* 40, p. 37-66.

1996, L'empreinte du Borno sur les Foulbe de l'Adamawa et leur langue, *Ngaoundéré-Anthropos* 1, Ngaoundéré, p. 90-113.

1997, Kanuri imprint on Adamawa Fulbe and Fulfulde, *in* CYFFER Norbert et GEIDER Thomas (éd.), *Advances in Kanuri Scholarship*, Cologne, Rüdiger Köppe, p. 257-311.

1999, De St. Croix' Fulfulde-English Dictionary and recent Fulani lexicography, *Borno Museum Society Newsletter* 38-39, p. 114-123.

1999, Nouvelles perspectives de recherche sur l'histoire du Cameroun central au tournant du XVIIIe siècle (c. 1750-1850) : l'invasion Baare-Tchamba, *Ngaoundéré- Anthropos* 4, p. 53-98. (Communication présentée au colloque du FENAC à Ngaoundéré, 7-9 décembre 1996).

1999, Le poney conquérant des savanes du Cameroun central (c. 1750-1850), *in* BAROIN Catherine et BOUTRAIS Jean (éd.), *L'Homme et l'animal dans le bassin du lac Tchad, Actes du colloque du Réseau Méga-Tchad, Orléans, 15-17 octobre 1997*, Paris, IRD, p. 81-106.

1999, Fulani Lexicography (continued). A Dictionary of Verb Roots in Fulfulde Dialects, Fulfulde-French-English / Dictionnaire pluri-dialectical des racines verbales du peul, peul-français-anglais, *Borno Museum Society Newsletter* 40 & 41, p. 88-90 [compte rendu].

1999, The Fulbe of Eastern Niger. Ethnic groups and dialects, *Borno Museum Society Newsletter* 40-41, p. 31-58.

2001, Chronique royale versus histoire : le facteur Baare et le Bamoum au XIXe siècle (Cameroun), in IBRISZIMOW Dymitr, LEGER Rudolf, SEIBERT Uwe (éd.), *Von Ägypten zum Tschadsee, Eine Linguistische*

Reise durch Afrika (Festschrift für Herrmann Jungraithmayr, zum 65. Geburtstag), Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Würzburg, Ergon, p. 273-287.

2001, Environnement-esclavage-ethnogenèses-invasion Baare-Tchamba dans le contact forêt savane au sud et sud-ouest du plateau bamiléké (c. 1750-1850), Colloque : « Écologie humaine et gestion du milieu dans l'écozone forêt savane de l'Afrique centrale », MINREST-IRD, Yaoundé, 13-15 novembre 2001, 38 p. multigr.

2002, MOHAMMADOU Eldridge (éd. et trad.), BAUER Fritz, *L'expédition allemande : Niger, Bénoué, lac Tchad (1902-1903)*, Paris, Karthala, 186 p.

2004, Climate and History in Central Sudan, l8th-19th centuries : Baare-Chamba expansion from upper Benue Region (Nigeria, Cameroon, Chad, Central African Republic, Gabon), *in* IBRISZIMOW Dymitr and ROTHMALER Eva (éd.), *Tesserae of Borno : In memory of Wilhelm Seidensticker (1938-1996)*, Cologne, Rüdiger Köppe, p. 51-76.

(2009), (éd. et trad.) PASSARGE Sigmund, *Adamawa*, Paris, Karthala.

Retour au Sommaire

PREMIÈRE PARTIE

LES MIGRATIONS ANCIENNES

Retour au Sommaire

1

Migrations au Diamaré (Cameroun) : de la Préhistoire à l'Histoire

Alain MARLIAC*

Le choix est entre une histoire
qui apprend plus et explique moins
et une histoire
qui explique plus et apprend moins.
(P. Veyne).

De quoi parlons-nous ?

Pour un état des lieux plus précis, centré sur le Diamaré et ses lisières, en ce qui concerne les peuples préhistoriques, je renvoie aux quelques rares ouvrages de réflexion ou de synthèse : David 1976, 1981 ; Marliac 1982, 1991 ; Rapp 1984 ; Langlois 1995 ; MacEachern 1996 ; Delneuf *et al.* 1998 ; Marliac, Langlois 2001a et 2001b ; Holl 2002 ; Marliac 2006a. Dans cet ensemble, les chapitres consacrés aux peuplements postnéolithiques – *i.e.* entre le début de l'ère et le XIXe siècle – intéresseront, majoritairement je pense, les collègues du Réseau Méga-Tchad.

* Directeur de recherche honoraire à l'IRD.

Cadres

Premier point : *migration* est – comme tous les mots – ambigu. Certes, les hominidés, puis les *homo erectus-ergaster*, plus tard *homo sapiens*, ont migré à l'intérieur de l'Afrique dans des environnements de savanes plus ou moins boisées, selon les climats et les obstacles... En même temps, ils ont migré vers l'extérieur du continent par les ponts géographiques naturels (Picq et Coppens 2001, tome 1 ; Moncel et Falguères 2004). Je ne ferai ici que les mentionner puis les abandonner rapidement aux spécialistes paléontologues et géomorphologues. Ils en discutent mieux que nous, sous l'angle naturaliste[1].

Deuxième point important : « *Archaeology is anthropology or it is nothing*[9] ». Tout ce qui va être avancé dans mon article procède d'un point de vue anthropologique.

Ce sont, en effet, les modèles adoptés par l'anthropologie en général pour décrire, expliquer puis théoriser le comportement des hommes en sociétés, qui soutiennent l'interprétation en archéologie. Les vestiges analysés par l'archéologie (de même que les relations entre eux), associée à d'autres disciplines, ne parlent pas par eux-mêmes, mais prennent sens, le plus souvent comme hypothèses plutôt que comme démonstrations, grâce à l'anthropologie. Ainsi, ce sont les « migrations » connues, analysées, théorisées par l'histoire, l'anthropologie, et plus ou moins solidement définies par elles, qui servent ici de modèles (Anthony 1990).

Troisième point : les « faits » sont présentés sous la classification : pré-Acheuléen / Acheuléen / post-Acheuléen / post-Acheuléen-Final ou Late Stone Age / Épipaléolithique avec ou sans poterie, puis Néolithique / post-néolithique, sans séparer ces périodes en blocs distincts et imperméables.

Quatrième point : seront oubliées dans le raisonnement, les frontières politiques actuelles au profit d'un secteur plus large mais assez imprécis allant des rives du lac Tchad à la moyenne Bénoué, mais *se centrant* sur la plaine du Diamaré (cartes 1 et 2).

Cinquième point : les données préhistoriques ou paléogéographiques recueillies et analysées sont à mon sens encore insuffisantes pour l'essai de modèles précis tirés des travaux sur la migration en général.

1. Nous avons déjà parlé, ailleurs, des répercussions que les découvertes en paléontologie humaine ont au regard de l'Histoire ou de l'Évolution telles que certains les définissent (Marliac 2006b). La recherche archéologique camerounaise dans ce domaine préhistorique dispose de pistes porteuses d'espoirs raisonnables de découvertes...

Retour au Sommaire

Terrain

Globalement, et techniquement pour les préhistoriens, on ne peut passer sous silence que l'histoire géologique remuante de la région (paléoclimats, volcanisme, transgressions, remblaiements, alluvionnements, tectonique, etc.) a amassé, répandu, puis déblayé, fossilisé et emporté d'énormes masses de sédiments (Morin 2001) dans lesquels se trouvaient les vestiges (naturels ou culturels) sur lesquels nous nous appuyons pour raisonner.

On peut simplifier le tout par la formule 'Gavaud-Brabant' (1985) : les bas-bassins répondent par l'accumulation de matière aux arrachements de matière des hauts-bassins, l'ensemble tendant ainsi vers un équilibre, souvent remis en cause par la tectonique, les climats et les morphopédogenèses.

Les résidus du Pléistocène ancien sont rares, probablement abîmés, et de plus enfouis, profondément ou pas, dans les bas-bassins, dont celui en subsidence du lac Tchad, ou piégés selon leur âge dans de rares dépôts, parfois haut perchés par les inversions de relief dans la région de la Haute-Bénoué (Marliac 2006a, chap. I). Ils continuent d'être, dans ce dernier cas, en voie d'érosion et même éventuellement, avoir été déplacés et repositionnés sous les poussées d'une tectonique toujours vivante (subsidence du bassin lui-même) et sous l'action de morphopédogenèses ultérieures. Toutes les formations du Pléistocène sont à prospecter, comme par exemple, les argiles sableuses des terrasses de la Bénoué considérées Pléistocène final (14 000 BP) par P. Brabant et M. Gavaud (1985) ou les hauts glacis cuirassés du bassin de la Vina (Haute-Bénoué), en commençant, par économie de moyens, par les sites exposés (Marliac et Brabant 2007).

Ce que j'appelle ici préhistoire récente, se caractérise par l'état de sécheresse générale établi depuis le dernier Méga-Tchad, malgré quelques sautes humides bien relatives, associé aux activités agricoles, pastorales et architecturales des peuplements traditionnels néolithiques puis surtout post-néolithiques, qui a contribué à l'érosion des sols et, partant, à la disparition totale ou partielle de nombre de sites. En même temps, on doit rappeler que – localement – la subsidence toujours active du bassin a pu – dans la zone des yaérés par exemple[2] fossiliser des sites du néolithique au postnéolithique ancien (devinés grâce à des sondages hydrogéologiques profonds anciens), qu'il faudra un jour fouiller et exhumer[3].

2. Ainsi le dépôt des argiles noires à nodules carbonatés dans les yaérés se passe après 10 000 BP et celui des argiles vers 3 500 BP, (*cf.* Fig. 11, *in* Marliac 2006a).
3. Nous proposerions de porter la profondeur des fouilles à 10/12 m, principalement dans la plaine transdunaire à partir des buttes anthropiques repérées au NNW de Mongossi, mais avec les moyens techniques adéquats car la dangerosité augmente avec la profondeur.

On entrevoit mieux pour ces périodes de quelles migrations on peut parler mais on saisit aussi dans le même temps, plus on s'approche de l'actuel, combien le terme pose problème : comment parler de migrations sans définitions d'icelles et dénominations de différentes natures de ce qui migre, à quelle échelle, sous quelle forme, de quelle façon et pourquoi ?

Positions

Je terminerai cette introduction :

1) en me positionnant à l'écart des habituelles querelles qui s'éternisent inutilement, à propos de termes publiés en paires d'opposés : diffusion/invention, local/global, néolithique/postnéolithique, naturel/culturel, scientifique/non scientifique, etc. Je considère ces paires comme obstacles à la recherche au sens large du terme dans la mesure où elles obligent à basculer d'un absolu à un autre alors que tout se passe au milieu, entre eux et ne débouche – sous la pression de la *Constitution moderne* (Latour 1991) – sur eux qu'au terme d'une purification traduite dans des mots, supposés porter avec eux leurs propres bornes (Latour 1991). La tendance réductrice des terminologies (illustrée dans les sciences dites « dures »), doit être reconnue par les analystes afin d'être surmontée, surtout dans le domaine des sciences humaines (*cf*. le *principe d'irréduction* proposé par B. Latour).
   Ces oppositions – filles de la séparation ontologique Nature/Culture de la *Constitution moderne* (Marliac 2005b), fonctionnent toujours cependant, ne serait-ce que par auto-reproduction, par inertie, comme objectifs et repères pour la recherche, ou outils d'autres constructions théoriques, anthropologiques mais aussi politiques, et je ne saurais donc les passer sous silence totalement.
2) en rappelant que je ne fais qu'effleurer ici la *pratique* de ma discipline, la « théorie » de celle-ci ayant été discutée ailleurs (Marliac 2006b) et par d'autres, et étant réexaminée dans une autre publication.

Les migrations préhistoriques très anciennes

Pour la préhistoire la plus reculée, pré-Acheuléen/Early Stone Age, pas d'indices de migration, même si rien ne l'exclut au Cameroun du Nord. Des objets couramment associés aux plus anciens hominidés (australopithécinés)

Retour au Sommaire

ou aux singes anthropoïdes (Beaune 2004), ont été découverts un peu partout en surface : sphéroïdes et subsphéroïdes piquetés, et galets cassés patinés dans des positions géomorphologiques indicatives parfois de périodes très anciennes.

La découverte récente au Tchad central, d'un australopithéciné (*Australopithecus bahrelghazali*) puis d'un hominidé (*Sahelanthropus tchadensis*) – controversé – du Miocène supérieur au Djourab : l'homme de Toumaï (Brunet *et al*. 1995, 2002), détrônant la Rift Valley de sa place de *berceau de l'humanité*, relance l'intérêt de nouvelles prospections par mes successeurs camerounais, associées aux sciences de la Terre, sur certaines aires de ce pays déjà classées au Pléistocène ancien sous divers critères disciplinaires (Marliac 2006a, chap. 1, § *Suggestions*, Marliac et Brabant 2007).

En ce qui concerne ces très anciens hominidés – entre pré-Acheuléen et Acheuléen – des migrations entre les divers milieux que les paléoclimats établissaient dans notre région ont eu lieu très probablement. Au niveau continental on peut inclure le bassin du lac Tchad où nous nous trouvons, sur la base de l'ouvrage de référence de P. Picq et Y. Coppens (éd., 2001, tome 1, p. 343-347 et chap. 8), dans la première migration signalée par les préhistoriens, géologues et paléontologues : celle d'*homo ergaster*[4] sortant d'Afrique entre 2 et 1,5 M.A. Je ne discuterai donc pas outre, chaque sous-continent tirant à soi, selon le hasard des découvertes, le fameux 'berceau de l'humanité' (ouv. cité, tome 1, chap. 8).

Acheuléen

Plus fréquents, des objets de l'Acheuléen ancien (galets aménagés très patinés de Kontcha, Roum, Mokorvong, à revoir) ont été découverts *in situ* ou en surface, eux aussi dans des situations géomorphologiques souvent caractéristiques (Marliac 2006a, chap. I).

L'Acheuléen moyen est présent avec quelques sites à ré-étudier (Kaewo, Djamboura, etc.) avec nécessairement l'appui des sciences de la Terre. Un seul indice (encore bien solitaire...) de l'Acheuléen final exhibant la technique Levallois, me permettrait de proposer un rattachement des sites de surface de Sanguéré, près de Garoua, aux « atériens » du Sahara oriental tout en suggérant que leur supposée migration a pu aussi bien être Sud>Nord qu'inversement Nord>Sud... (Marliac 2006a, chap. I). L'atérien – faciès oriental – daté entre

4. On réserve désormais l'appellation *homo erectus* plutôt aux fossiles d'Asie (Chine, Indonésie). Certains d'ailleurs mettent désormais en cause l'origine uniquement africaine des *homo ergaster/ erectus*.

Retour au Sommaire

40 000 et 20 000 BP au Niger (Tillet 1983) – peut être venu au Sahara depuis le Sud avant l'aride Kanémien comme il a pu quitter le Sahara et se diriger plein Sud dès l'installation de cette phase sèche. Rien n'empêche – sur ces vastes espaces et immenses durées, immensément vides de données – d'inverser le scénario traditionnel N>S, comme le suggérait déjà J. D. Clark en 1962 : "*The general trend appears to have been for peoples to move down in the subcontinent, at least in historic or protohistoric times, though this does not exclude the fact that important movements have taken place in the opposite direction, especially during the warmer and wetter climate that followed the end of the Pleistocene in the Sahara*" (ouv. cité : 2) ou encore : "*Relationships between the Aterian groups in the southern and eastern Sahara /…/ were probably with populations in the northern savannas of Equatoria (Cameroon and Central African Republic)*" (Clark 1980, p. 548).

Post-Acheuléen

Le Pléistocène supérieur-final voit apparaître, mais assez maigrement, des industries (paléolithique final) avec discoïdes et éclats, parfois laminaires, comme à Figuil (daté ≈ 15 000 BP ; Marliac 1973, 1974a et b, 1987 ; encore que l'industrie lithique associée puisse être plus ancienne soit ≈ 50 000 BP), puis des industries à éclats laminaires dispersées en surface sur les glacis douroumiens érodés (Douroum, Paha, Djokoli Louvar, Otéré), ce sont les « ensembles douroumiens ». Les « ensembles GK » en plaine, sur les surfaces érodées antérieures à la formation de Golonghini et les « ensembles HT » collectés sur les très hautes terrasses caillouteuses ou les rares résidus conglomératiques des hauts bassins des Mandara : (vallée N>S des mayos Louti, Tiel, Oulo et leurs affluents de rive D) (Marliac 2006a, chap. 1, § 1.2), relèveraient aussi de cette période en attente de nouvelles études. Allsworth-Jones (1986) propose, après collationnement des publications, que le Nord-Nigeria et le Nord-Cameroun constituent une même « province » du Middle Stone Age/post-acheuléen.

Nous proposons en l'état actuel des connaissances de fixer momentanément la date de passage au Paléolithique final/Épipaléolithique (Late Stone Age), aux alentours de 10 000 BP/BC, fin assez probable du grand aride Kanémien et début des dernières grandes transgressions tchadiennes (11 000-10 500 BP et, plus tard, 7 000-6 000 BP).

Retour au Sommaire

Les migrations préhistoriques anciennes

Sous ce titre nous rassemblons ce qui peut être dit grâce à l'archéologie, la stratigraphie, le 14 C, la linguistique, à des degrés divers, des peuples qui ont occupé le bassin du lac Tchad, entre la date conventionnelle de 10 000 BP/BC qui correspondrait, par exemple, au dépôt des argiles noires à nodules calcaires des yaérés[2] et la date de 3 200 BP du dépôt des argiles[2], dans la même sous-région. Ils devinrent, avec ou sans migrations, à une date imprécise à partir de cette datation, des « néolithiques ». Plutôt qu'une démonstration *stricto sensu*, nous faisons un exposé des « faits », plus ou moins solides qui, agrégés, suggèrent à une certaine date encore discutable, un changement dans le mode de vie : le passage à une économie de production.

Pour l'Holocène inférieur-moyen, les objets toujours rares, en surface, le plus généralement non datés, ne sont guère plus explicites en termes de migrations. On constate simplement l'apparition d'éléments d'industries épipaléolithiques microlithiques (Late Stone Age) par-ci par-là au Cameroun du Nord, à différentes dates plutôt vers l'Holocène moyen-final. On peut dire que les cultures porteuses ont été – localement – conditionnées par les paysages que les paléoclimats et les sols formaient de siècles en siècles selon le fameux binôme Aride/Pluvial et les innombrables variétés de sols et microclimats.

Au nord du Cameroun on peut citer ainsi :

– en surface, sans dates et sans liens entre elles : Poukloukou près de Gaschiga, Sénabou dans la Haute-Bénoué, Djodjong, Gouroum sur la rive du Mayo-Boula, (Marliac 1987, 2006a, Chap. II) ;
– *in situ* à la base du site de Tchoukol (Langlois 1995, II, p. 268) ou de celui de Moundour I (ouv. cité) ;
– *in situ* à GY 35 (daté du début du IIe millénaire BC), avec tessons non décorés et microlithes sur quartz ;
– *in situ* à Sou Blama Rajil daté entre le milieu du IIe millénaire BC et la fin du Ier millénaire BC (Rapp 1984) ;
– *in situ* dans la grotte de Sumpa près de Garoua (David 1981, p. 82) avec microlithes sur quartz, un peu de poterie et des rares broyeurs. Pas de *H*[5].

Au Bornou du Nigeria, limitrophe :

– Dutsen Kongba *in situ* avec une pointe de flèche « Saharan type » (*sic*), à la phase A (IVe millénaire BC). Au site B apparition de « haches[5] » polies au début du IIe millénaire BC ;

5. Le terme de « hache » est un raccourci pour trois possibilités d'outils : hache, houe ou herminette... Il sera dans la suite symbolisé par *H*.

– Ugwuagu *in situ* avec industrie de type LSA sans céramique entre le début du IVe millénaire BC et Ier millénaire BC ;
– Rop Rock Shelter *in situ* avec microlithes, sans, puis avec poterie ; mal daté vers ≈ 500 BC ;
– Konduga (au sommet du cordon) *in situ* avec microlithes et tessons datés de la fin du VIIe millénaire BC (Breunig *et al.* 1996a, 1996b) ;
– Bama road site : plusieurs occupations *in situ* avec tessons de poterie, matériel de broyage et *H* polies datées entre IVe millénaire BC et fin du Ier millénaire BC ;
– Kursakata *in situ*, où les inventeurs placent les spits 17 à 11 à l'épipaléolithique (figurines, objets de pierre) (Breunig *et al.* 1992).

Au Tchad :
– Mdaga révèle *in situ* un épipaléolithique de la fin du IIIe millénaire BC avec sépultures allongées NE-SW et deux tessons à décor de rayures croisées (Lebeuf *et al.* 1980 ; Holl 2002).

Commentaires

Il y a bien sûr une certaine ambiguïté de définition entre épipaléolithique/prénéolithique/néolithique, ce qui n'est pas pour nous étonner étant donnés :
1) la rareté des vestiges lithiques (et des restes ostéologiques, phytologiques, zoologiques, céramiques) et des datations ;
2) la nature du changement socioéconomique envisagé, soit comme changement abrupt (ce que nous repoussons), soit comme intrusion, soit que tel ou tel fait nouveau permette de proposer la date du basculement si basculement il y a. Attendons de nouvelles fouilles pour décider.

La présence de *H* de pierre dès le IVe millénaire BC (Bama road) ou du IIe millénaire BC (Dutsen Kongba), pourrait désigner une relation avec les sites-ateliers Tsanaghiens au Diamaré si l'analyse pétrographique le confirmait.

Durant l'Holocène, il faut aussi garder à l'esprit que les transgressions connues (*cf.* plus haut) ont pu recouvrir ou déblayer un grand nombre de sites en zone transdunaire et, de même, les accumulations en zone cisdunaire. "*In areas of aggradation, materials from early in these periods (e.g. around 7 000 yr. ago and 4 000 yr. ago would tend to be buried and then selectively obscured*" (Wilson 1988, p. 43).

Enfin on peut avancer l'hypothèse que les locuteurs de langues prototchadiques qui proviennent localement plus du nord du lac Tchad/Soudan occidental, que de l'est du Tchad selon Ehret (2002, p. 78), après avoir suivi *l'inter-saharan corridor* Est-Ouest selon Blench (1999, p. 47) étaient présents

Retour au Sommaire

aux alentours du lac après 4 000 BP ; "*The links between Cushitic and Chadic would then be the result of a migration of cushitic speakers westward*" (ouv. cité, p. 70). Les langues comparables au *tchadique* actuel ont dû être remplacées ensuite par les Nilo-sahariens s'installant à l'est du lac Tchad. Dire des tchadiques qu'ils fabriquaient la poterie *leiterband* (Kuper 1981), que Keding (1993) relie au néolithique de Khartoum débutant vers 5 700 BP et associe à des pasteurs est possible mais la simple comparaison des cultures en cause dans la région ici étudiée avec les illustrations de la *leiterband culture* n'étaye pas cette hypothèse.

Les branches, Ouest, Centre et Est de ce proto-tchadique se seraient séparées selon les linguistes (Barreteau 2001), il y a 3 700 ans (≈ 1 700 BC).

Au niveau sous-continental (zone sud du bassin du Tchad), les hypothèses restent placées dans la théorie générale actuellement reçue qui veut qu'en Afrique subsaharienne, le *néolithique* (stade des producteurs) se soit installé à partir du Nord, du Sahara qui allait se désertifier continuement après 8 000/ 6 000 BP, soit après l'*Humide néolithique* ou l'*Optimum climatique holocène*. Nous ne rediscuterons pas ici la notion même de néolithique sauf à demander au lecteur de ne surtout pas la considérer figée.

Définition locale du néolithique

En conformité avec l'ensemble des hypothèses régionales actuelles appuyées sur les quelques sites disponibles, un néolithique ancien, à préciser, a pu apparaître à l'Holocène supérieur/final au Diamaré, durant la période 2 000 à 1 000 BC. Des indices culturels ont été collectés au fond de nos fouilles : Salak révélerait ainsi un néolithique dès la deuxième moitié du IIe millénaire BC. En général, il aurait été fossilisé par l'évolution morphologique ultérieure : subsidence et alluvionnements (Marliac 2006a, chap. 2, § 1 et 3) et les anciens sondages hydrogéologiques profonds des yaérés désigneraient cette présence (matériel perdu ? levé des sondages ?)[6], sans encore la dater.

Les sites du Diamaré

Citons les ateliers de taille de Maroua *in situ* (Marliac 2005a, chap. 3 ; § *Cultures néolithiques*) : Tsanaga, CFDT, plus Galdima, Godola, auxquels il faut ajouter les ateliers de surface localisés sur les pentes des monts Mogazang

6. *Cf.* le Service des Mines à Yaoundé ?

Retour au Sommaire

(montagnes de Maroua, Makabaï, Mirjinré, etc.). Ces sites fournisseurs de *H* taillées et d'outils sur éclats dans d'énormes tas de déchets de débitage, de tessons de poterie, objets sur os et objets de fer – à mon avis intrusifs – sont regroupés sous le terme *Tsanaghien*, culture préhistorique, étudiée et définie aux sites de Tsanaga II et CFDT (Marliac 1975, Quéchon 1974), le premier daté entre 1 800 BC et 600 AD (Gif 2232 et OBDY 125)[7].

Les quelques armatures de flèche sur calcédoine trouvées à Djodjong, à Viri (surface) et *in situ* à Tsanaga II (Marliac 2006a, photo 8).

Les rares *H* polies ou semi-polies trouvées *in situ* à Salak niveau I (le plus ancien du sondage, daté par la même terrasse à Goray entre 940 ± 245 BC et > 1 310 BC (ORSTOM 50 ; Hv 12299, soit 3 500-3 000 BP) ou en surface érodée à Béembel.

Les centaines de *H* courtes à biseau poli sur roches vertes diverses, trouvées en surface sur toute la région, vestiges – à vérifier par analyses pétrographiques et fouilles ultérieures – d'une distribution régionale, étendue même au-delà du Cameroun (Dutsen Kongba) qui évoquerait plus des circuits d'échanges/micro-migrations que des migrations en masses.

Sous réserve d'une analyse pétrographique, la présence de *H* dans un site daté du IVe millénaire, permettrait de reculer la date présumée du Tsanaghien (fournisseur) d'environ deux millénaires BC.

Blabli, qui nécessite une nouvelle étude, désignerait un néolithique à *H* polies, modelage de *Bos* à la fin du Ier millénaire BC, d'autres datages désignant le Ve millénaire BC ne sont pas retenus par les inventeurs (David et Sterner 1989, p. 7), mais doivent être gardés en mémoire... compte tenu des hypothèses avancées ici.

Les sites du Bornou oriental

Au Nigeria limitrophe dans la plaine dite transdunaire (entre le lac et le cordon) :

– Bornu 38, daté entre le IIe millénaire BC et la fin du Ier millénaire BC contient des *H* polies et une poterie pauvre ;
– Kursakata-Bornu 24, va du IIIe millénaire BC au milieu du Ier millénaire BC, installé sur un passage sableux (vieille dune exondée ?) puis argileux, a fourni des graines de Paniceae, du *Pennisetum americanum* et de riz attribuable à une des deux espèces sauvages encore existantes (*cf.* plus haut). Le *Pennisetum* est différent de l'espèce sauvage et sera domestiqué vers 2 800 BP. Il y a donc au moins collecte pendant 1 000 ans (on peut y ajouter

7. OBDY/ORSTOM = Laboratoire 14C de l'ORSTOM aujourd'hui fermé.

Retour au Sommaire

les fruits de *Ziziphus*, *Celtis* et *Vitex*) puis disparition de *Pennisetum*. On y a trouvé dix corps en décubitus fléchi, sur le côté sans orientation privilégiée ;
– *Gajiganna*, installé directement sur le *firki* est daté du IIe millénaire BC au Ier millénaire BC et a fourni des restes de bovins, caprins et ovins, des pointes de flèche à base concave et des *H* sur roches vertes (Tsanaghien ?), parures sur os et figurines anthropomorphes et zoomorphes sur terre cuite. On pourrait avoir affaire à des pasteurs possédant des vases globulaires et des bols décorés au peigne en bandes horizontales. Gajiganna pourrait être le site éponyme d'une culture s'étendant au nord de la Bama Ridge (Breunig *et al.* 1993a et b ; Breunig et Neumann 1996b) ;
– *Daïma I*, placé entre 550 BC et 50 AD serait un néolithique final avec harpons à barbelures sur os, haches polies, meules, broyeurs, figurines de terre jamais anthropomorphes. *Sorghum spp.* est supposé présent. Faune d'animaux domestiques sans chien, poissons. Sépultures sans mobilier, décubitus latéral, fléchi, plié ou même forcé sur côté droit mains sur le visage ou sous la tête dirigée au Sud le plus souvent. L'auteur, G. Connah (1976), suggère que les occupants venaient du Mandara, bien au Sud ;
– *Bornu 70* (Shilma), placé entre 1 000 BC et 500 BC s'apparente à Daïma en présentant une occupation allant de 700 BC à 1 200 AD, l'Âge du fer débutant vers les Ve-VIe siècles AD ;
– Mege, serait l'équivalent de Daïma I, occupation allant du IIIe millénaire BC au Ier millénaire BC ;
– Ngala, est plus récent selon les datations allant du Ier millénaire BC au VIIe siècle AD.

Les migrations néolithiques

Nous avançons deux hypothèses de peuplement pré-néolithiques/ néolithiques fondées sur l'état du lac lui-même à différentes dates (Marliac 2006a). En effet si celui-ci est en expansion, il peut constituer un obstacle géographique considérable entre le Nord et le Sud, l'Est et l'Ouest. Mais, selon les périodes, cet obstacle peut-être un grand plan d'eau ou la coalescence de lacs ou un immense marécage où, si passages il y a, selon d'éventuelles sautes climatiques ou déficits d'apports hydrologiques, il faut les connaître et savoir qu'ils sont sous la dépendance d'inondations aussi brutales et imprévues que fortes selon les volumes apportés par le Chari-Logone depuis les plateaux de la Centrafrique, l'intensité des pluies et les ressauts tectoniques toujours actifs. La découverte d'une pirogue taillée dans un tronc, enfouie à Dufuna (Nigeria) au sud du cordon dunaire du Méga-Tchad et datée de 7 670 ± 110 BP (Breunig 1993) peut laisser imaginer des

peuples capables de se déplacer sur les eaux et donc de traverser, comme par capillarité, par petits groupes, les étendues aquatiques tchadiennes plus ou moins coalescentes, aussi les étendues péritchadiennes et les exploiter (pêche, gibier d'eau, refuges, plantes comme *Brachiaria deflexa*, *Oryza barthii*, *O. longistaminata* ou d'autres mal connues). Ils constitueraient l'*aquatic civilization*, jadis proposée par J.E.G. Sutton (1974 ; Ehret 2002, p. 78, carte 7) peut-être représentée au maigre site de GY 35 (microlithes sur quartz et poterie ; Marliac 2006a, § II.2). L'échelle chronologique distendue et maigre dont nous disposons, nous interdit d'oublier que des phases plus ou moins longues et plus ou moins fortes de régression ou de transgression, pour le moment indétectables, ont pu constituer des paysages stables et utilisables à l'échelle des siècles pour les populations de l'époque dans la plaine trans-dunaire. Particulièrement par des pasteurs épousant les montées et reculs des plans d'eau tchadiens pour leur bétail. Paysages donc parfaitement habitables ou vides... ou alternativement les deux, ou encore les deux en même temps, selon la paléogéographie du bassin, la cote du plan d'eau et l'inventivité des occupants (*cf.* les digues provisoires actuelles autour des villages sur buttes des yaérés lors de maxima transgressifs).

Pour la savane soudanienne et donc aussi soudano-sahélienne plus au sud (entre 300 et 500 mm de pluies) l'hypothèse qu'elle est le fruit des activités anthropiques (nomades puis sédentaires) est rejetée par Salzmann *et al.* (2002) après étude palynologique du site du lac Tilla (par 10° 23' N au Nigeria). Ils attribuent les restes charbonneux trouvés à la fréquence des feux de brousse dont l'origine remonte, comme on le sait, au Pléistocène.

Nous proposerions ainsi deux hypothèses générales de « néolithisation » de notre région sous forme de « migrations » (Marliac 2006a) :

– *Hypothèse dite septentrionale* plus conforme à l'accord actuel entre archéologues africanistes et selon laquelle ce sont des migrations venant du nord du lac Tchad (Sahara oriental) qui apportèrent le mode de subsistance économique – dit néolithique – au sud du lac. On considère acceptée l'hypothèse d'un grand plan d'eau vers 8 000-7 000 BP, soit 6 000 BC, plan aux abords duquel des épipaléolithiques-néolithiques migrant depuis le Sahara de plus en plus sec, s'installent. Personne n'occupe le cœur du lac et ces peuplements de pasteurs contournant la masse d'eau par le Nord-Ouest ou le Sud-Est, profitant du recul saisonnier des eaux (reculs exploités pour le bétail), occupent les yaérés peu à peu définitivement dégagés avec le retrait général des eaux, sauf les zones inondées permanentes. La poterie découverte à Konduga (Nigeria) le confirmerait car elle est déclarée similaire à celle de sites datés du Sahara central (Breunig et Neumann

1996). Puis ces peuplements se mélangent avec des cultures locales épipaléolithiques/(néolithiques à poterie ?).

– *Hypothèse dite méridionale* sur la base d'indices encore fragmentaires et même discutables en eux-mêmes qui s'oppose au schéma admis d'une néolithisation venant du « Nord », s'installant *après* le retrait des eaux, grosso modo après 6 000 BC et s'enfonçant ensuite vers le Sud, le Diamaré. Un néolithique local serait déjà présent au sud du lac comme au nord, peut-être jusqu'au Diamaré central (pointes de flèches de Viri, Tsanaga et Djodjong), installé *avant* la dernière grande transgression vers 8 000-7 000 BP (6 000 BC). Il « remonterait » ensuite vers le Nord au fur et à mesure du retrait des eaux et les suivant pour leurs troupeaux, sous la forme des cultures de Blabli, Gajiganna et Daïma I, ce qui serait corroboré par les liens de ces cultures avec le Sud (inhumations) et la présence des *H* sur roches vertes venant probablement des monts Mogazang et abords (Tsanaghien) au cœur du Diamaré, intervient de plus, la similarité – encore insuffisamment établie faute de codes identiques entre chercheurs et faute de publications illustrées –, entre les poteries.

La fin du néolithique est régionalement et provisoirement datée des environs du début de l'ère, entre 500 BC et 0 (Marliac 2006a). Son début pourrait être reculé dans la région jusqu'aux IIIe et IVe millénaires BC, compte tenu de certains sites du Bornou. Le Tsanaghien pourrait être plus ancien que présumé s'il apparaît comme le fournisseur d'outils de ces sites septentrionaux.

Les migrations préhistoriques récentes

Si l'on prend la période des XVIe-XVIIe siècles comme frontière entre Histoire et Préhistoire au nord du Cameroun (Marliac 2005a), la notion de *migration* concernera essentiellement une période où l'archéologie règne d'abord majoritairement même si c'est silencieusement, par rapport aux disciplines plus bavardes de l'ethnohistoire, de la linguistique ou même de l'anthropologie physique : celle des peuples de l'Âge du fer jusqu'au XVIe AD. À partir de cette limite encore floue, des éléments rassemblés par l'ethnohistoire (traditions orales, toponymie, linguistique), l'anthropologie culturelle (les cultures matérielles, rites, paysages, architectures), puis l'histoire classique (chroniques, mémoires européens), font peu à peu entrer la région dans l'Histoire telle que nous la concevons.

Retour au Sommaire

Archaeology is anthropology

Un tel sous-titre[8] souhaite faire ressortir l'obligation où sont les ethnohistoriens d'utiliser des unités différentes des leurs et construites par différentes disciplines dans les deux cas pour faire de l'histoire, donc ici pour parler de migrations.

La première discipline – l'archéologie – ne fournit que des unités archéologiques, c'est-à-dire ce que O. Langlois (1995), par exemple, appelle des unités céramiques (UC) formant ou pas selon l'analyse, des traditions céramiques (TC) expliquées par différents modèles (qui ne sauraient être qu'anthropologiques !) Si, dans la deuxième période, ces unités sont rendues commensurables aux unités provenant des autres disciplines pour bâtir telle ou telle histoire, c'est au prix de traitements assez rarement décortiqués ni expliqués et pour cause, puisque ces traitements se font au prix d'une perte d'information, d'un changement d'échelle, et de la mise en place ou présupposition d'une commensurabilité : « La traduction par la figure médiatrice modifie toujours ce qui est traduit » (Hennion et Latour 1993, p. 22). Les discussions (ou leur absence), entre disciplines parentes comme l'anthropologie culturelle et l'archéologie en sont l'exemple le plus frappant. On y trouve en même temps des raccordements à grande échelle sous les termes de paléo X et ethnie X, ou une atomisation des ethnies traditionnelles, la reconnaissance d'ethnies disparues (Zumaya, Mbana)[9] parfois même leur disparition toute simple comme « illusions », sans parler de la naissance de nouvelles (les Murgur, Seignobos 1991), de mariages nouveaux ou de fixation des ethnies par cartographies anciennes (cartes Moisel, Atlas ORSTOM de 1975, carte XI), ou récentes (Seignobos et Iyébi-Mandjek 2001, pl. 7, ou chaque ethnologue pour sa propre ethnie à l'étude)...

Il est étonnant de constater que malgré l'ambiance actuelle fortement déconstructionniste et anti-identitaire en anthropologie, les dénominations ethniques apparaissent toujours, peu modifiées depuis soixante ans. Les traditions recueillies sont d'ailleurs racontées sous des noms et grâce à eux. L'absence de scientificité des sciences humaines enferme celles-ci dans un jeu permanent de déconstruction/existence où, actuellement, c'est le premier terme qui domine même si on utilise et manipule le deuxième terme, pour satisfaire le premier (Marliac 2006a, chap. III).

Il est extrêmement révélateur à ce sujet que des chercheurs expérimentés, archéologues ou d'autres disciplines, m'aient demandé de dépasser les

8. "*Archaeology is anthropology or it is nothing*", Willey G. et Phillips Ph., 1958.
9. « Mbana » serait selon Mohammadou (1983, p. 248) l'ancien ethnonyme des actuels Moundan ; il n'a donc rien à voir avec le mot *mbana* « buffle » en langue peule.

symbolisations présentes dans mon dernier travail de synthèse (2005a) et empruntées à O. Langlois (1995) : les UC et TC. Si N. David (Marliac 2006a, Préface) dit judicieusement : – "What is the ethnographic counterpart of a Unité Céramique ?", il pose en même temps – involontairement ? – le problème de la nature des unités à comparer donc de la nature des savoirs qui les construisent, en l'occurrence ici l'ethnographie et l'archéologie. Il va falloir donc se demander comment sont faites les unités à comparer donc comment est faite, après mise en commensurabilité entre les deux disciplines en question, la scientificité dont nous parons nos discours. La non-scientificité va alors émerger et trouver sa place : tout ce qui n'est pas enfermé dans la « démonstration scientifique ». Il n'y a pas, à mon sens, de véritable contre-partie à une Unité Céramique mais plusieurs réponses partielles ou plausibles. Nous reprenons ailleurs la discussion générale de ce problème (Marliac 2005c, 2005d).

Comment traitons-nous des migrations, nous archéologues, sinon avec les concepts anthropologiques et historiques bien connus, plus ou moins additionnés ou teintés d'idéologie personnelle ? Quand on voit comment, en Europe, pour le Bas-Empire/Très Haut Moyen Âge, il faut rediscuter l'image des migrations celtes, romaines, germaniques, avares, ou autres qui traversèrent l'Europe à des moments divers, sous des formes différentes avec des fortunes diverses, comment ne pas se sentir mal à l'aise pour parler de migrations ici, au nord du Cameroun, où les événements sont beaucoup moins bien nourris en informations ?

Les peuples de l'Âge du fer

Pour le nord du Cameroun, nous appelons peuples postnéolithiques ou de l'Âge du fer, les peuples préhistoriques connus depuis le début de l'ère chrétienne environ, jusqu'au XVIe siècle, peuples justiciables uniquement de l'archéologie, *i.e.* dont la définition dépend des modèles, méthodes et techniques de notre discipline associée à d'autres. Il faut bien se souvenir que tout le reste n'est qu'interprétations, analogies et rapprochements plus ou moins bien construits : les seuls que nous puissions faire à différents niveaux de généralité (Langlois 2002). Au-delà du XVIe siècle, traditions orales et rares écrits s'ajoutent aux classifications archéologiques pour que l'on parle – à l'image de l'Europe romanisée – de peuples postnéolithiques, protohistoriques.

À compter des alentours du début de l'ère chrétienne, convenons – dans l'attente de nouvelles recherches et sans trop de risques – que la technologie du fer est maîtrisée.

Les cultures

L'étude des poteries montre une certaine continuité avec les cultures néolithiques connues précédentes dont le Tsanaghien, encore que de nouvelles analyses soient recommandées.

Nous avons appelé « premiers postnéolithiques » entre 500 BC et 300 AD (Marliac 2006a), ces cultures surtout visibles au nord des Mandara, d'après les sites de Doulo Igzawa I, Manawatchi et Ghwa-Kiva (MacEachern 1996), les sites classés pré-Sao ancien, moyen, récent (Rapp 1984).

Les « postnéolithiques anciens », de 300 AD au VIIe siècle AD, contemporains probables des premiers postnéolithiques, seraient représentés par TC 7 (pré-Mongossien) qui apparaît aussi à Salak et Mowo (TC 7). Culturellement variés, ils apparaissent aussi à Bibalé (TC 4), Moundour (TC 13), Tchoukol et Tagamré (quelques UC). A noter, les similitudes avec le Tsanaghien/TC 2 et le Tsanaghien/TC 5 du site CFDT. Selon O. Langlois (1995) deux traditions décoratives cohabitent : les impressions-incisions (TC 5-TC 7, les plus anciennes), et les impressions roulées (TC 4, TC 13, UC Ba II-1).

Ceci laisse la place à des interprétations en migrations plutôt locales liant le Diamaré central au nord des Mandara, aux montinsules de l'Est des Mandara selon un premier axe chronologique éventuel : Nord-Est > S. Ces postnéolithiques possèdent le fer comme en témoignent les restes corrodés et, probablement, en maîtrisent la fabrication (tas de scories hors des habitats parfois). Ce nouvel outillage, plus efficace, a pu accélérer une déforestation relative déjà entamée au Néolithique et favorisée par la péjoration générale sèche des climats après 500 AD.

> « On peut considérer qu'il y a 1500 ans, le domaine soudanien à karité [*Vitellaria paradoxa*], (si l'on veut bien prendre ce marqueur en dépit de sa sélection anthropique) et à *Afzelia africana* remontait plus au Nord que sa position actuelle. Le retrait vers le Sud de cette végétation confère aux monts Mandara un rôle de refuge de flore soudanienne orographique » (Fotius 2001, pl. 5, p. 29. Ex. : *Isoberlinia doka*, rabougri par les feux systématiques).

Les parures sont en perles céramiques, sur calcédoine rose ou sur fragment d'os et de coquillages. Une figurine zoomorphe de Moundour rappelle les figurines pré-sao de Daïma et Sou Blama, plus au nord.

Retour au Sommaire

Au pré-Sao contemporain, elles sont abondantes et tendent à la figuration. Les harpons sont toujours là mais les architectures divergent à Daïma (circulaires avec pavage de tessons sur chant) comme les inhumations qui continuent à être sur le dos à Mdaga et, ailleurs, en décubitus latéral plié semblable aux inhumations du Salakien des postnéolithiques classiques.

Les « postnéolithiques classiques » qui couvrent la période du VIIe siècle au XIIIe siècle sont définis plus nettement. Ce sont les deux traditions repérées puis prospectées et étudiées entre 1973 et 1982, et baptisées alors Salakien (TC 2) qui occupe le Diamaré central (Salak, Goray, Mowo) et apparaît dans les montinsules (Moundour, TC 6) et le Mongossien (TC 9) qui occupe la partie nord du Diamaré et le sud de la plaine transdunaire (Tagamré) plus quelques indices à Tchoukol. Elles ont été confirmées, quoique affinées dans le détail par O. Langlois (1995), et toujours distinguées par lui entre traditions à impressions-incisions et traditions à impressions roulées.

Ces cultures « au contact », ont échangé tout en restant elles-mêmes, TC 5 apparaîtrait à Mowo et TC 6, 8, 9 à Tchoukol. Maigre indice de migrations ou de relations : présence de grès à Mongossi[10] ! Les modes d'inhumations opposent encore le sud du Diamaré au nord. Le *Sorghum durra* est attesté à Goray entre XIe et XIVe AD (Marliac 1991, p. 376), le *Sorghum caudatum* à Daïma III aux IXe-X^e AD (Connah 1967, p. 25).

Pour Stemler *et al.* (1975) les sorghos *caudatum*, *durra* et *durra-caudatum* viennent du Nord-Est où ils existaient dès 1000 AD chez les agropasteurs entre Tchad et Éthiopie (Nilo-Sahariens ? Lugan 2001, p. 68). Ces sorghos habitués aux situations précaires, faciles et de bonne production sont bien adaptés aux éleveurs qui peuvent ainsi s'adonner à d'autres activités motivantes et valorisées. Adaptés aussi aux peuples pêcheurs de milieu ripuaire et amphibie comme les peuples dits « Sao », qui ont pu introduire le sorgho *caudatum* au sud du lac.

Ces sorghos peuvent avoir induit la prise en compte de nouvelles terres à hydromorphie remontante permettant des récoltes désaisonnées et donc fournir une des raisons des immigrations venant du Nord-Nord-Est. C'est ce qui semble s'être passé associé à une sécheresse locale des XIIe-XIIIe AD centrée sur le lac au Nord (r^1 de Maley 1981). Aux rives du lac fleurissent avant cet épisode climatique, la culture de Daïma III (graines signalées par Connah 1985, à 900 BP), puis le *Sao ancien*.

Les « postnéolithiques nouveaux », du XIIIe AD au XVIIe AD, poursuivent les traditions précédentes selon la même répartition spatiale en les diversifiant et en complexifiant les stratigraphies des niveaux dans les sites fouillés.

10. Le grès, à notre connaissance, n'apparaît qu'à Garoua (massifs du Tinguelin, Kangou, région de Sanguéré) de part et d'autre de la Bénoué à ≈ 400 km au sud.

O. Langlois différencie le post-Salakien (TC 1) du Salakien. Le Mongossien (TC 9) se maintient avec la tradition à impressions roulées, TC 10, TC 7, 8, 9, 12 apparaissent dans des UC de Tchoukol, Mowo. Les traditions à impressions-incisions du Sud sont remplacées par les traditions à applique. Voilà une annotation qui permettrait de supposer une ou des migrations... continuant celles supposées déjà démarrées avec la péjoration sèche r[1].

En commentaire de Seignobos (Seignobos et Iyébi-Mandjek 2001, pl. 7), qui place le premier mouvement migratoire séculaire identifié vers cette date du XIIIe, c'est à lui que j'attribue – dans le cadre de la phase sèche r[2] qui survient alors (le lac est à la cote 283) –, la transformation de nombreux sols du Diamaré en sols hardé, actuellement stériles (Marliac 2006a, chap. 4, § *Anthropisation*), en décrivant les éléments de ces déplacements comme migrants venant de l'Est et du Nord-Est surtout, fuyant la péjoration climatique et l'installation de l'empire esclavagiste du Baguirmi (XVe-XVIe AD) comme la migration des Shuwa du XVIe AD venue jusqu'à Goudour, et ses mouvements divers, mais aussi le Bornou, et le Mandara naissant au Nord (ouv. cit., chap. 4, § *Migrations*). Ces migrants portent une technologie culturale sommaire, destructrice de sols fragiles dégagés par les déforestations et phases arides précédentes. Ils induisent la déforestation aussi des sols argileux à bonne hydromorphie des sorghos *caudatum*. À l'arrivée des sorghos *durra* l'attention se portera sur les sols argileux lourds (*karal*) autorisant la culture désaisonnée des sorghos (*muskuwaari*). Le défrichage des karals a dû commencer ou s'accélérer à cette époque. L'identification de parcs arborés (*Ficus* et *Borassus*) désigne une (ou des) pénurie(s) alimentaire(s) liée(s) à la fois aux pressions esclavagistes, au poids des immigrés, aux groupes peu organisés et plus ou moins errants, aux périodes sèches, toutes forces qui, parfois, étaient concomittantes.

Cette hypothèse s'appuierait sur l'idée que l'*hardéisation* n'a pu se produire avant ou dès le début de l'ère, la phase humide du début du Ier millénaire s'y opposant et les faibles densités humaines ne poussant pas à la chasse aux sols. Dans le même temps, une partie non négligeable de ces migrants devait pénétrer dans les massifs, connus dès le XVIe comme anciennement bien peuplés.

Cette interprétation n'entraîne pas pour autant l'assimilation du mouvement général à des déplacements ethniques de masse mais plutôt, au regard des parentés et similarités trouvées archéologiquement entre différents sites et différentes traditions culturelles historiques comme les lits de bois brûlés sous les corps (inhumation à Mowo, Goray (S8) ≈ sépultures des chefs mabas, hidé, zoumaya, des forgerons kapsiki), elle sous-entend des déplacements par de nombreux petits groupes probablement déjà parents par les langues (groupe tchadique) et les cosmogonies, groupes réciproquement

assimilables, remodelables et remodelant les groupes d'accueil[11]. Il est très différent de devenir *Erketse* dans un groupe montagnard tel l'ensemble dit *Mofou* et de se déclarer *Moundan* dans le grand groupe rassembleur focalisé en plaine entre Léré (Tchad) et Lara (Cameroun), sous cet autonyme, mais ces postnéolithiques semblent y avoir réussi.

Aux parages du lac lui-même, c'est le développement du Sao classique qui a tant impressionné ses contemporains et ses découvreurs : emmuraillement des villages regroupés devenant des cités ou peut-être même des principautés indépendantes mais fragiles, face aux climats et aux puissants voisins : Bornou, Mandara et Baguirmi...

Les « postnéolithiques historiques » qui du XVIIe au XVIIIe s. AD, succèdent, dans une phase toujours sèche, ne divergent pas beaucoup sauf que de nouvelles informations (chroniques impériales, Léon l'Africain, traditions orales, *tarikh*), les nomment, les situent, les différencient, très inégalement d'ailleurs sur l'ensemble de la région et que des analogies peuvent être tissées avec les cultures matérielles traditionnelles actuelles. Malheureusement, les érosions naturelle et anthropique associées (pastoralisme, techniques architecturales, invasions baguirmiennes au milieu du XVIIe AD, travaux d'équipement actuels) ont bien abîmé nombre de sites à commencer par les buttes anthropiques, tronquées de leurs niveaux supérieurs (Mongossi, Goray, etc.)[12]. C'est durant cette période mal connue que se met en mouvement la migration des peuples de langue adamawa (Toupouri, Moundan) venant du Sud-Sud-Est vers le Nord où elle rencontre les peuples autochtones ou migrants de langue tchadique.

Le contact, à petite échelle, des deux mouvements migratoires peut-être visualisé par la cartographie des techniques d'amorçage des poteries (O. Langlois 2001, p. 232). Il semble s'être réalisé sans heurts grâce à des mécanismes d'ethnicisation/nationalisation adaptés. Les peuples des Mandara déjà nombreux restant plus à l'écart, chacun sur son massif, et sensibles à toute surpopulation rapidement menaçante sur des terroirs très limités.

Les colonisations

Les colonisations débutèrent, si l'on veut parler de grands mouvements migratoires entraînant des prises de pouvoir, au début du XIXe siècle avec les

11. Belle leçon politique donnée par des non-modernes à nos politiques immigrationistes contemporains et leurs affidés aussi ignorants et mercantiles qu'imprévoyants ou calculateurs...
12. Ou parfois oblitérées en quelques jours par les engins lourds, comme la bien nommée Djiddel, au nord de Bogo, et celles des yaérés, détruites chaque année pour la réfection des pistes...

Peuls dont certains étaient déjà présents dans le bassin tchadien depuis des siècles (en particulier au Bornou au XIIIe siècle). L'infiltration des pasteurs peuls, démarrée pour certains par leurs *riimaayɓe* deux siècles avant, s'alourdit aux XVIIIe-XIXe siècles pour déboucher sur la prise de pouvoir à la fin du XVIIIe siècle, par la conquête de Maroua, (puissante chefferie guiziga Bwiy-Marva), en 1792 et celle de Mindif en 1824. Cette « guerre de cent ans » (*dixit* Seignobos) entre Peuls et *haaɓe* (singulier *kaaɗo)*, ceux-ci parfois organisés en chefferies dotées de cavalerie (*e.g.* Moundan), prolongement de la guerre incessante avec le Bornou et le Mandara (Wandala), guerre qui voyait razzias esclavagistes contrées par des incursions *haaɓe* coupant les routes et razziant les troupeaux, vit la défaite des Zumaya et des Guiziga. Elle fut interrompue par l'arrivée des Allemands au début du XXe siècle (prise de Maroua en 1902 par von Dominik). Lors de l'indépendance du Cameroun, Allemands, Français et Anglais n'avaient laissé aucune occupation, seuls restèrent les Peuls.

L'état d'insécurité dont les anciens parlaient encore lors de mes années de terrain, lié aussi à l'impossibilité de certains groupes à s'organiser sur un territoire, était la source aussi de mini-migrations entre ethnies et vers les zones refuges traditionnelles : les marécages et les montagnes.

Les migrations postnéolithiques

Elles ont été abordées pour la première fois par les ethnologues, historiens et géographes, sur la base des traditions orales, donc autrement qu'en archéologie (Tardits 1981 pour une synthèse ; Seignobos *in* Seignobos et Iyébi-Mandjek (éd.) 2001, pl. 10, pour une présentation cartographiée) puis de la linguistique historique. Ceci a permis de suggérer l'existence d'anciennes migrations datant des XIIe-XIIIe AD en provenance du NE, des alentours sud du lac Tchad, autour de la confluence Chari-Logone, aire de départ imprécise mais privilégiée, car elle le redeviendra ultérieurement.

Interprétation générale

Léon l'Africain parle déjà du peuplement important du nord des monts Mandara aux XIIIe-XIVe siècles (Rauchenberger 1999). Les postnéolithiques qui s'établirent, pour partie, sur ce château d'eau où l'harmattan perd son pouvoir desséchant, sauront ensuite opérer une sélection parmi les essences

Retour au Sommaire

soudaniennes qu'ils utiliseront de façons variées (*Sclerocarya birrea* – oléifère ; *Sterculia setigera* – graines et fourrage ; *Acacia polyacantha* – fertilisateur et bois de bas-fourneaux ; espèces toujours présentes, aujourd'hui négligées), tandis que ceux des plaines façonneront par leurs agrosystèmes variés (Seignobos 2001, pl. 6, p. 1) cet aspect complexe des paysages, trop unanimement vus comme dégradés aujourd'hui.

À petite échelle, cette direction des peuplements anciens rappelle les cartes linguistiques où tels ou tels locuteurs vinrent butter sur ou contourner le lac Tchad (Ehret 2002). Selon sa dimension et son état, ce dernier a dû jouer le rôle – selon les capacités et la compétence technoculturelle des groupes – de répartiteur de migrations : les unes passant au Nord, d'autres bifurquant au Sud, Sud-Ouest, certaines 'percolant' à travers lui, transformé momentanément en vaste marécage.

À l'échelle de l'Ouest africain on peut avancer, à partir des comparaisons d'O. Langlois (2002) et des dates similaires,

1) des changements dans la boucle du Niger aux alentours du XIVe (abandon de Jenné Jenno au Mali),
2) l'apparition au nord du Cameroun entre XIIIe et XIVe des postnéolithiques nouveaux,
3) l'existence d'une phase aride (dernier delta du Chari ; Mathieu 1978),

qu'il y aurait eu un mouvement généralisé contemporain de populations du Sud-Sahara vers les forêts-savanes sahélo-soudaniennes méridionales engendrant un retrait des autochtones déjà là, sur des positions refuges (plateau de Jos, monts Mandara), parallèle au confinement d'espèces soudaniennes vers les hauteurs (*Afzelia africana*, *Isoberlinia doka*, *Sclerocarya birrea, Sterculia setigera, Acacia polyacantha, Antiaris africana*).

Migrations ?

L'exposé résumé – dans les paragraphes précédents – des civilisations des peuples de l'Âge du fer au nord du Cameroun – dans le cadre des connaissances archéologiques actuelles – laisse place à des interprétations des changements culturels en termes de migrations que nous verrions :

1) traduites par des changements culturels visibles sur les poteries ou dans leurs techniques de fabrication, cadrés par des datations absolues et répartis sur certains espaces ;
2) interprétables plutôt comme groupales, familiales que massives et, sous l'exigence de la vie quotidienne de ces « familles » – par petits dépla-

cements lents réitérés peut-être sur les axes connus et immémoriaux, ceux que certains ethnologues font naître – involontairement parfois – en désignant des zones et points de départ... ou en transcrivant directement (?) le dit des concernés actuels à ce sujet...

3) coextensives à des personnalisations locales, sous contrainte parfois de tel ou tel facteur local comme l'absence d'eau dans l'ouest du Diamaré (majorité de sols argileux ou argilo-sableux) et sa présence, profonde, dans l'est (présence de sols sableux épais) (Fotius 2001, pl. 5, p. 3). Ou aussi de tel ou tel choix culturel/cultural. On voit ainsi que chaque butte anthropique des yaérés, quoique bien dévastée aujourd'hui, présente un couvert végétal différent (ouv. cité, p. 16), et que chaque peuple montagnard développe et protège ses propres espèces (Seignobos 2001, pl. 6, p. 3).

Émerge donc – plutôt que des invasions massives, massacrantes et occupantes – une histoire de migrations complexes « locales » mal discernables sur l'ensemble territorial du nord du Cameroun divisé entre deux civilisations assez nettes : Salakien et Mongossien. On note leur persistance sur plusieurs siècles (postnéolithiques classiques), puis la différentiation relative du Salakien s'opposant à l'identité prolongée du Mongossien. L'immigration supposée plus lourde qui est à l'origine des postnéolithiques nouveaux semble bien avoir eu plus d'impact dans le domaine salakien, ce qui voudrait dire en corollaire qu'elle aurait évité le domaine mongossien ou l'a peu influencé. Peut-être l'a-t-elle contourné par le sud ? Peut-être aussi que ce site était englobé dans une principauté suffisamment connue des migrants – qui ne constituaient jamais de grandes masses par ailleurs – pour être évitée ou que peu de sites disponibles (réduits aux buttes exondées dans cette zone) s'offraient encore. Mais il reste beaucoup d'inconnues dans la recherche archéologique locale...

Certaines de ces migrations vues à une autre échelle et superposées dans le temps, dessinent des axes géographiques préférentiels. Cette image répondrait à un stade socio-économique de petites communautés réceptrices acéphales partageant la même cosmogonie et très probablement des langues apparentées (tchadiques centrales), plus ou moins différenciées entre elles en direction d'ethnicisations (territoriale, culturelle, linguistique, cultuelle), impliquant des échanges (matrimoniaux en particulier), ethnicisations dont nous ignorons les autres emblèmes, dont de possibles ethnonymes. Ainsi « Mbana » qui ne désigne plus personne aujourd'hui apparaît dans les traditions peules, comme « Maya » et « Sao », retrouvés dans des toponymes jusque sur la moyenne Bénoué au Sud. Ce furent peut-être des entités sociopolitiques momentanées et plus ou moins solides.

Les migrations décrites par Seignobos et Iyébi-Mandjek (2001, pl. 1), ne concernent que les postnéolithiques historiques. Elles se continuent à la même

échelle, plutôt familiale/clanique déjà soulignée, aux derniers siècles par la constitution/complexification des entités politiques : au Nord, des groupes plus ou moins structurés autour de cités ; au Sud, des sociétés acéphales. En même temps, ces entités se réservent un terroir plus ou moins nettement séparé des autres par des vides géographiques tout à fait visibles (Seignobos, *in* Seignobos et Iyébi-Mandjek 2001, pl. 10, p. 5-6), parfois équivalents (Marliac 2006a, chap. 4.2., § Paysages et installations), et des traits, souvent légers, de leurs cultures matérielles... Les individus gravitent et se déplacent autour de ces pôles qui sont dans un cas, les cités, dans les paysages découverts, les grands groupes acéphales (Massa, Toupouri) en pays amphibies ou les groupes ethnicisateurs fortement centripètes (Moundan entre Léré, Libé et Lara), enfin les chefs de massifs dans les montagnes. Sur ces dernières, la pression démographique interne inévitable sur de petits terroirs superbement aménagés, déclenche des « migrations de délestage démographique », c'est-à-dire refoulement local de quartiers entiers (guerres entre massifs) et même vente d'enfants aux éleveurs-cultivateurs des plaines.

Dans ce descriptif encore insuffisant où pénètrent de temps à autre les expéditions des empires esclavagistes du Nord, puis du Mandara, au XVIe siècle, les Peuls figurent de plus en plus nombreux au début XVIIIe siècle jusqu'à leur affirmation politique comme dominants après la défaite des Guiziga et celle des Zoumaya (quasiment expulsés de l'Histoire), puissantes chefferies du centre Diamaré, mais où le paysage ne pouvait pas exercer cette sorte de défense passive efficace que constituent les yaérés marécageux, les massifs ou les chaos rocheux pour d'autres peuples.

Nous touchons là la frontière indécise entre les domaines archéologiques et les domaines historiques et anthropologiques. La jointure se passe quelque part grâce à la localisation géographique (toponymes + traditions et traditions peules) et grâce à la comparaison des cultures matérielles. Mais contrairement à ce qu'on pourrait croire, les cultures matérielles des peuples qui entraient dans l'histoire sont au nord du Cameroun, mal connues, pour autant qu'elles représentent un domaine comparable au domaine archéologique et pour autant qu'elles soient identifiées par des peuples parfois déjà fortement acculturés, islamisés au point de rejeter leur propre passé, car devenu pour eux, malheureusement païen, et donc (momentanément ?) indéfendable...

Conclusion

« *La plus grande partie*
de ce qu'on pourrait savoir de l'homme
– la plus intéressante peut-être –
il ne faut pas le demander à l'histoire »
(Paul Veyne 1971, p. 15).

Ce dont l'Histoire n'est pas capable, il ne faut pas le demander non plus à l'archéologie, d'ailleurs. Au fil des siècles et des informations de plus en plus nombreuses et variées, on entre dans l'Histoire. Ceci se fait de différentes façons selon l'histoire à laquelle on s'adresse et selon celui qui parle d'histoire. De nouveaux enregistrements sont mis à notre disposition au sujet des peuples anciens dont nous découvrons les traces : corpus d'objets classés, datations, objets uniques... Elle est constituée par des récits argumentés plus ou moins solides comme celui qui précède. Mais tout autant des traditions orales parfois de deuxième main et construites par l'enregistrement lui-même fût-il des plus scientifiques. Ils diffèrent les uns des autres. Il importe donc à mon avis de revenir sur ce terme à partir de plusieurs points de vue.

Histoires

L'histoire telle qu'elle est fournie par les sciences sociales, fruit de réductions et d'interprétations associées à des controverses entre disciplines relevant de postulats différents ou traitant d'objets différents ou encore à des échelles discordantes, est le produit :

– des historiens, linguistes, anthropologues et géographes fabriquant des « faits » de nature variée, à des échelles différentes, tous élargissant et modifiant éventuellement leurs visions (que cela intéresse les concernés ou pas) ;
– des archéologues limités par leurs conditions de fabrication de « faits » et à des échelles particulières (que cela intéresse les concernés ou pas).

Ces disciplines, attelées à la fabrication de faits (lesquels et comment ?), sont à la base, gouvernées par la constitution moderne d'un Temps universel se déroulant en étapes homogènes s'annihilant l'une après l'autre au fur et à mesure du « progrès ». Le passé est à chaque fois définitivement passé. C'est dans ce mode de pensée qu'il faut placer le débat sur l'ethnonyme qui a servi, et sert toujours, à discuter d'histoire et de migration ; plus précisément du

Retour au Sommaire

problème de l'ethnicité, définie comme « globalisée » car apparaissant sur toute la planète (*cf.* § *Positions*). Mais la paire global/local, comme nous le disions, est une conception inadaptée, dérivée de la *Constitution moderne* qui ne peut saisir les « réseaux » qui mènent du local au global et réciproquement (Marliac 2006d).

Si à l'origine de la découverte « scientifique » des Autres, les dénominations ethniques furent utilisées c'est, en même temps, pour identifier (savoir, contrôler) et parce que l'anthropologie dépendait à la fois d'une vision moderne triomphante (la science) qu'elle reproduisait (Marliac 2004, p. 16) et où il fallait nommer. Si ces dénominations ethniques furent plus tard ardemment déconstruites, cette déconstruction oblitéra en même temps cette réalité difficile et toujours présente : que les groupes souvent se dénomment et s'entre-nomment. Et, de plus, s'il y a déconstruction, c'est qu'il y a construction (Marliac 2006d). Cet ethnonyme fut qualifié d'illusion. Or l'ethnonyme servait aux populations à s'identifier comme groupe et dans un groupe afin de mieux pouvoir vivre, par une sorte de paramétrage (un *ethnométrage* ? Marliac 2006b). Mais dans les deux cas, la vision moderne ne permettait pas de saisir le réel ou de l'entendre (Girard 2002).

Dès lors que l'objet cesse d'appartenir à l'un des deux piliers de la *Constitution moderne* : Nature/Culture-social, mais devient une création fabriquant les deux dans diverses conditions et négotiations et selon tel médiateur, il cesse d'être gênant. Et sa dénomination – qui augmente la gêne en restant la même à travers les siècles (mais pour des raisons pragmatico-politiques simples) – révèle sa fonction de traduction-représentation et devient le masque de réalités complexes – masque voulu peut-être par les interessés. Cet objet doit être prouvé parfois par une argumentation solide. Comme tout autre objet qualifié de social ou naturel, son existence dépend de sa fabrication et son essence tient pour autant que les conditions le permettent, y compris la volonté des intéressés. Elle tient à sa récalcitrance à tout ce qui la menace y compris les entreprises des anthropologues...

Mais « l'individualisation des faits historiques (archéologiques A.M.) ou géographiques par le temps et l'espace n'est pas contredite par leur éventuelle subsumption sous une espèce, un type ou un concept » (Veyne 1971, p. 19). L'un n'efface pas l'autre comme on le déclare : il suffit d'ailleurs d'explorer, analyser ce qui se passe pour s'en apercevoir.

L'histoire telle qu'elle est fournie et vécue par les concernés, leur passé, hors tout décodage anthropologique, nous n'y avons accès que par analogie empathique et souci de justice, en réfléchissant à notre propre passé en nous, tel que chaque activité le sollicite, le modifie ou le renforce chaque jour, tel

que nos institutions et lois le convoquent, l'encadrent, l'enseignent ou, comme actuellement, en répriment une grande part.

Les produits de ces histoires – représentations et dénominations – entrent en conflits complexes de deux façons différentes :

– du fait de leurs différentes conditions de fabrication dans chaque domaine des sciences sociales, quoique dans l'ensemble dépendant de la même vision du monde rassemblée sous l'expression *Savoir scientifique occidental* (la *Constitution moderne* selon Latour (1991) ;
– du fait de la rencontre des savoirs scientifiques et des savoirs traditionnels.

Les mélanges éventuels qui en résultent requièrent bien plus qu'une vérité dans les termes du SSO, mais une vérité dans les termes du ST, c'est-à-dire une correspondance avec le monde vécu, une satisfaction. Il est ainsi inutile de chercher des UC dans le monde ethnographique en dehors de sa description par les ethnologues puisque le travail scientifique – dont les deux disciplines se recommandent – consiste justement à fabriquer des objets généraux réduisant/résumant les objets en évolution constante de la réalité ethnographique, en créant en fait des objets invisibles, à moins de chercher à combler l'abîme entre ST et SSO.

Quel est l'effet produit par les nouveaux enregistrements[13] à notre disposition au sujet des peuples anciens dont nous découvrons les traces : traditions orales (de deuxième main souvent), rares manuscrits (*tarikh*, carnets de voyage européens), corpus d'objets classés, corpus datés ?

Histoire de noms

Tandis que tous, depuis les premiers ethnologues – à travers vallons, montagnes et plaines du Diamaré – nous étudions et cherchons, interrogeons et notons, puis interprétons, voilà qu'un jour, ont surgi, comme d'un brouillard, des noms : Zoumaya, Mbana, Maya, Sao, Mofou, Massa, Mousgoum, Guidar, dont le nom de baptême linguistique passant de mains en mains, entraîne en quelque sorte qu'ils se réapproprient – s'ils existent toujours sous ces ethnonymes – un passé jusqu'ici inexistant et même inconcevable pour ceux qui ne sombreront pas dans l'oubli en devenant autre chose... En ce qui me concerne, ces dénominations avaient déjà été posées par nos prédécesseurs peuls (*e.g, in* Mohammadou 1976), allemands ou français... Elles continuent de guider la recherche locale en sciences sociales aujourd'hui...

13. Enregistrements, parce que dépourvus de toute vérité absolue et construits par l'enregistrement lui-même, fût-il, – croit-on quelquefois –, des plus « scientifiques » !

Retour au Sommaire

Si les unités construites par l'archéologie sont introduites, dans les reconstructions historiques indigènes, exogènes ou scientifiques, c'est qu'elles changent de contenu sous le même nom ou en s'en débarrassant, comme le souhaitaient certains après avoir lu ma synthèse (Marliac 2006a). Comment se passe cette introduction ? Pourquoi changer de termes, sinon parce que certains sont définis scientifiquement au mieux et ne sauraient honnêtement accepter soit d'être grossis d'autres caractéristiques non prévues dans l'analyse qui les a fait naître, soit d'être utilisés dans d'autres champs que celui où ils ont été définis ?

La situation se complique quelque peu dans la mesure où la réappropriation se poursuit dans l'actuel en travaillant à reculons dans le temps à partir de cet ethnonyme et tendant à reconstruire des identités absolument immuables et parfois même nommées malgré l'absence de toute preuve dans le champ des sciences historiques.

Il n'existe bien sûr aucun peuple pur (non plus qu'impur) tel que prophètes (Esd. 9, 1-2 ; Néh. 13, 23-30), griots, chroniqueurs, historiographes, propagandistes, anthropologues, archéologues et légendes les veulent, les rêvent et les dépeignent (même en bandes dessinées), sauf à se poser la question de la pureté (terminologique, linguistique, ethnique, anthropologique, biologico-physiologique = raciale ?)

Comment renaît-on à l'Histoire comme les Hébreux et qu'est-ce qui renaît ? Comment persévère-t-on dans l'Histoire comme les Grecs ? Ce problème recoupe celui des migrations dont il importe lors de leur utilisation dans le monde, de savoir qui elles concernent pour les autochtones, résidents, émigrants et immigrants eux-mêmes. Les migrations sans nom pèsent moins lourd que les migrations valablement ou exagéremment nommées comme pour figer l'exception qui jamais ne se modifierait.

Les hommes ont tenté ainsi de conjurer le temps en forgeant des noms, leurs noms, hissant leurs emblèmes et étendards dans une Histoire qui sans cesse les grignote de partout et rend leurs civilisations, mortelles quoique espèrent contradictoirement prophètes, princes, grands, peuples et individus de ce monde.

Remerciements

Mme Marie-Odile Schnepf du Service cartographique de l'IRD à Bondy.

Pour les illustrations, voir Marliac 2006, *Archéologie du Diamaré au Cameroun septentrional*.

Bibliographie

ALLSWORTH-JONES P., 1986, Middle Stone Age and middle paleolithic : the evidence from Nigeria and Cameroon, *in* Bailey G.N. et Callow P. (éd.), *Stone Age Prehistory*, Cambridge University Press, p. 153-168.

ANTHONY D.W., 1990, Migration in Archaeology : the baby and the bathwater, *American Anthropologist* 92, p. 895-914.

BARRETEAU Daniel et DIEU Michel, 2001, Linguistique, *in* SEIGNOBOS Christian et IYÉBI-MANDJEK Olivier (éd.), pl. 11.

BLENCH Roger, 1999, The westwards wanderings of Cushitic pastoralists, *in* Baroin Catherine et Boutrais Jean (éd.), *L'Homme et l'animal dans le bassin du lac Tchad*, coll. « Colloques et séminaires », Paris, ORSTOM, p. 39-80.

BRABANT P. et GAVAUD M., 1985, *Les sols et les ressources en terres du Nord-Cameroun*, ORSTOM-IRA, coll. « Notice explicative », n° 103, Paris, ORSTOM, 285 p., 2 cartes hors texte 1/500 000.

BREUNIG Peter, 1993, Archäologische Untersuchungen zur Besiedlungsgeschichte Nordost-Nigerias, *Arbeits und Zergtebnisbericht SFB* 268, p. 229-272.

BREUNIG Peter, GARBA Abubakar, WAZIRI Ibrahim, 1992, Recent archaeological surveys in Borno, Northeast Nigeria, *Nyame Akuma* 37, p. 10-17.

BREUNIG Peter, BALLOUCHE A., NEUMANN K., ROSING F.W., THIERMEYER H., WENDT K.P., VAN NEER W., 1993a, Gajiganna. *Berichte des SFB* 268 II. Frankfurt SFB, p. 51-74.

BREUNIG Peter, GARBA A., GRONENBORN D., VAN NEER W., WENDT K.P., 1993b, Report on excavations at Gajiganna, Borno State, NE Nigeria, *Nyame Akuma* 40, p. 30-41.

BREUNIG Peter, NEUMANN Katharina, VAN NEER Wim, 1996a, New research on the Holocene settlement and environment of the Chad basin in Nigeria, *African Archaeological Review* 13, p. 111-145.

BREUNIG Peter et NEUMANN Katharina, 1996b, Archaeological and archaeobotanical research of the Frankfurt University in a West African context, (*Berichte des SFB* 268, 8), Frankfurt SFB, p. 181-191.

BRUNET Michel, BEAUVILAIN Alain, COPPENS Yves, HEINTZ E., MOUTAYE Alhaji H.E., PILBEAM D., 1995, The first australopithecine 2 500 km west of the Rift Valley (Chad), *Nature 378*, p. 273-274.

BRUNET Michel, GUY F., PILBEAM D., MACKAYE Hassan Taisso, LIKLUS A., AHOUNTA D., BEAUVILAIN A., BLONDEL C., BOCHERENS H., BOISSERIE J.-C., DE BONIS L., COPPENS Y., DEJAX J., DENYS C., DURINGER Ph., ELSENMANN V., FANONE G., FRONTY P., GERAADS D.,

LEHMANN T., LIHOREAU F., LOUCHART A., MAHAMAT A., MERCERON G., MOUCHELIN G., OTERO O., CAMPOMANES P.P., PONCE DE LEON M., RAGE J.-C., SAPANET M., SCHUSTER M., SUDRE J., TASSY P., VALENTIN X., VIGNAUD P., VIRIOT L., ZAZZO A., ZOLLIKOFER C., 2002, A new hominid from the Upper Miocene of Chad, Central Africa, *Nature* 418, p. 145-151.

CLARK J.-D., 1962, Africa south of the Sahara, *in* BRAIDWOOD R.J. et WILLEY G.R. (éd.), *Courses toward urban life*, Aldine Publishing C[y], p. 1-33.

———, 1980, Human population and cultural adaptations in the Sahara and Nile during prehistoric life, *in* Williams M.A.J. et Faure H. (éd.), *The Sahara and the Nile : quaternary environments and prehistoric occupation in Northern Africa*, Rotterdam, A.A. Balkema.

CONNAH Graham, 1976, The Daima sequence and the prehistoric chronology of the lake Tchad region of Nigeria, *Journal of African History* 18, p. 321-352.

———, 1981, *Three Thousand Years in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.

DAVID Nicholas, 1976, History of crops and peoples in North-Cameroon to A.D. 1900, *in* Harlan J.-R., De Wet J.M.J. et Stemler A.B.L. (éd.), p. 223-267.

———, 1981, The archaeological background of Cameroonian history, *in* TARDITS Claude, p. 79-98.

DAVID Nicholas et STERNER Judith, 1987, Mandara archaeological Project, 1984-87, *Nyame Akuma 29*, p. 2-8.

DELNEUF Michèle, ESSOMBA Jean-Marie et FROMENT Alain (éd.), 1998, *Paléoanthropologie en Afrique centrale : un bilan de l'archéologie au Cameroun*, Paris, L'Harmattan.

DODS R.R., 2004, Knowing ways/Ways of knowing : reconciling science and tradition, *in* ROWLEY-CONWY P. (éd.), p. 547-557.

EHRET Christopher, 2002, *The civilizations of Africa*, Oxford, James Currey.

FOTIUS Georges, 2001, *Phytogéographie*, *in* Seignobos Christian et Iyébi-Mandjek Olivier (éd.), pl. 5.

FROMENT Alain, 1998, Le peuplement de l'Afrique centrale : contribution de l'anthropobiologie, *in* Delneuf Michèle, Essomba Jean-Marie et Froment Alain (éd.), Paris, L'Harmattan, p. 13-90.

GIRARD R., 2002, *La voix méconnue du réel*, Paris, Grasset.

HARLAN J.-R., DE WET J.M.J. et STEMLER A.B.L. (éd.), 1976, *Origins of African Plant Domestication*, La Haye, Mouton.

HENNION A. et LATOUR Bruno, 1993, Objet d'art, objet de science : Note sur les limites de l'anti-fétichisme, *Sociologie de l'Art* 6, p. 7-24.

HOLL Augustin 2002, *The Land of Houlouf : Genesis of a Chadic Polity, 1900 BC-AD 1800*, Memoirs of the Museum of Anthropology 35, University of Michigan.

KEDING B. 1993, *Leiterband* sites in the Wadi Howar, North Sudan, *in* KRZYZANIAK (éd.), *Environmental Change and Human Culture in the Nile Basin and Northern Africa Until the Second Millenium BC*, Poznan Archaeological Museum, p. 371-380.

KUPER R., 1981, Untersuchungen zur Besiedlungsgeschichte der östlichen Sahara, *Beitrage zur Allgemeinen und Vergleichenden* 3, p. 215-275.

LANGLOIS Olivier, 1995, *Histoire du peuplement postnéolithique du Diamaré (Cameroun Septentrional)*, 4 vol., thèse de doctorat, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, Paris.

———, 2001a, La distribution des techniques de façonnage de la poterie au sud du bassin tchadien : un outil pour la recherche historique régionale, *Journal de la société des africanistes* 71, 1, p. 225-256.

———, 2001b, Interprétation et pertinences des variations décoratives observées sur la céramique archéologique du Diamaré (Nord-Cameroun), *Afrique Archéologie et Arts* 1, p. 40-58.

———, 2002, Analogies des productions céramiques actuelles du plateau de Jos et des monts Mandara : L'indice d'un éclatement d'une ancienne aire culturelle ?, in *Environmental and cultural dynamics in the West African* savanna, Colloque de Maiduguri (Nigeria), *ms* 38 p.

LEBEUF Jean-Paul, 1969, *Carte archéologique des abords du lac Tchad (Cameroun, Nigeria, Tchad)*, vol. 1, texte ; vol 2, cartes en 6 feuilles à 1/300 000, Paris, CNRS.

LEBEUF Jean-Paul, TREINEN-CLAUSTRE Françoise, COURTIN Jean, 1980, *Le gisement sao de Mdaga (Tchad)*, Afrique ancienne 2, Paris, Société d'ethnographie.

LUGAN Bernard, 2001, *Atlas historique de l'Afrique des origines à nos jours*, Paris, Éditions du Rocher.

MACEACHERN Scott, 1991, Les gens de Ngolele : An examination of prehistoric ethnic relations in the North Mandara mountains, *in* VIe Colloque international de Méga-Tchad, Paris 14-16 décembre 1988, coll. « Colloques et séminaires », Paris, ORSTOM, p. 165-192.

———, 1996, Iron Age beginnings north of the Mandara Mountains, Cameroon and Nigeria, *in* Pwiti et Soper, p. 489-496.

MALEY Jean, 1981, *Études palynologiques dans le bassin du Tchad et paléo-climatologie de l'Afrique nord-tropicale de 30 000 ans à l'époque actuelle*, Travaux et Documents 129, Paris, ORSTOM.

MARLIAC Alain, 1973, Prospection archéologique au Cameroun, *Cahiers de l'ORSTOM*, Série Sciences Humaines X, 1, p. 67-95.

——— , 1974a, Prospection archéologique des dépôts douroumiens, *Bulletin ASEQUA* 41, p. 89-92 (Dakar, Sénégal).
——— , 1974b, Prospection archéologique au Cameroun septentrional, *WAJA* IV, p. 83-92 (Ibadan).
——— , 1982, *Recherches ethno-archéologiques au Diamaré (Cameroun Septentrional)*, Travaux et Documents 151, Paris, ORSTOM.
——— , 1987, Introduction au Paléolithique du Cameroun septentrional, *L'Anthropologie* 91, 2, p. 521-558.
——— , 2005c, Archéologie et actualité dans l'Extrême-Nord camerounais, *Africa* LX (3-4), p. 444-473.
——— , 2005d, Les racines de l'ethnicité : Archéologie locale ou globale ? *La Critica sociológica* 156, p. 33-50.
——— , 2005e, Scientific discourse and local discourses : The case of african archaeology, *International Journal of History and Archaeology* 9 (1), p. 57-70.
——— , 2006a [2005a], *Archéologie du Diamaré au Cameroun septentrional : Milieux et peuplements entre Mandara, Logone, Bénoué et Tchad pendant les deux derniers millénaires*, B.A.R. Cambridge Monographs in African Archaeology 67, BAR International Series 1549, Oxford.
——— , 2006b [2005b], *De l'Archéologie à l'Histoire : La fabrication des « histoires » en Afrique subsaharienne et au-delà*, Paris, L'Harmattan.
MARLIAC Alain, LANGLOIS Olivier et DELNEUF Michèle, 2001, *Archéologie de la région Mandara-Diamaré*, *in* Seignobos Christian et Iyébi-Mandjek Olivier (éd.), pl. 12.
MARLIAC Alain, et BRABANT P., 2007, Y a-t-il des outils du paléolithique ancien et des restes hominidés au Nord du Cameroun ? *Bulletin Méga-Tchad 2006*, p. 67-70.
MATHIEU Philippe, 1978, Découvertes d'oolithes ferrugineuses en stratigraphie sous le delta actuel du Chari (Tchad). *Cahiers de l'ORSTOM*, *Série Géologie* X (2), p. 203-208.
MOHAMMADOU Eldridge, 1976, *Histoire des Peuls FerooBe du Diamaré : Maroua et Petté*, African Languages and Ethnography III, ILCAA, Tokyo, Japon.
——— , 1983, *Peuples et royaumes du Foumbina*, African Languages and Ethnography XVII, ILCAA, Tokyo, Japon.
MORIN Serge, 2001, *Géomorphologie*, *in* Seignobos Christian et Iyébi-Mandjek Olivier (éd.), pl. 1.
PICQ P. et COPPENS Yves (éd.), 2001, *Aux origines de l'humanité*, 2 vol., Paris, Fayard.

PWITI G. et SOPER R. (éd.), 1996, *Aspects of African Archaeology*, X^th^ Congress of the Panafrican Association for Prehistory and related Studies, Harare, University of Zimbabwe Publications.

RAPP J., 1980, Fouilles 1980 dans le gisement de Sou Blama Radjil (Nord-Cameroun), *Bulletin de la société d'anthropologie du Sud-Ouest* 15 (France) n° 4, p. 219-228.

———, 1984, *Quelques aspects des civilisations néolithiques et postnéolithiques à l'Extrême-Nord du Cameroun : étude des décors céramiques et essai de chronologie*, 2 vol., thèse de doctorat, Université de Bordeaux I, n° 2032.

RAUCHENBERGER D., 1999, *Johannes Leo der Afrikaner : Seine Beschreibung des Raumes zwischen Nil und Niger nach dem Urtext*, Orientalia Biblica et Christiana 13, Wiesbaden, Harassowitz.

ROWLEY-CONTI P. (éd), 2004, Debates in *World Archaeology*, *World Archaeology* 36, p. 4.

SALZMANN U., HOELZMANN P., MORCZINEK I., 2002, Late quaternary climate and vegetation of the sudanian zone of Northeast Nigeria, *Quaternary Research* 58, p. 73-83.

SEIGNOBOS Christian, 1991, Les Murgur ou l'identification ethnique par la forge (Nord-Cameroun), (IVe Colloque international Méga-Tchad, Paris, 1988), *in* Moñino Yves (éd.), « *Forge et forgerons* », coll. « Colloques et séminaires », Paris, ORSTOM, p. 43-195.

———, 2001, *L'héritage historique précolonial*, *in* SEIGNOBOS et IYÉBI-MANDJEK (éd.), pl. 10.

SEIGNOBOS Christian et IYÉBI-MANDJEK Olivier (éd.), 2001, *Atlas de la province Extrême-Nord Cameroun*, IRD-MINREST, Paris + CD-Rom, PC-Mac.

STEMLER A.B.L., HARLAN J.R., DE WET J.M.J., 1975, Caudatum sorghums and speakers of Chari-Nile languages in Africa, *Journal of African History* 16, 2, p. 161-183.

SUTTON J.E.G., 1974, The aquatic civilization of middle Africa, *Journal of African History* 15, 4, p. 527-546.

TARDITS Claude (éd.), 1981, *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, Colloque international du CNRS n° 551, 2 vol., Paris, CNRS.

TILLET Thierry, 1983, *Le Paléolithique du bassin tchadien septentrional*, Paris, CNRS.

WILLEY G. et PHILLIPS Ph., 1958, *Method and Theory in American Archaeology*, Chicago University Press.

WILSON M.C., 1988, Geoarchaeological and archeological visibility in the Northern Mandara mountains and Mora plain (Cameroon). Preliminary

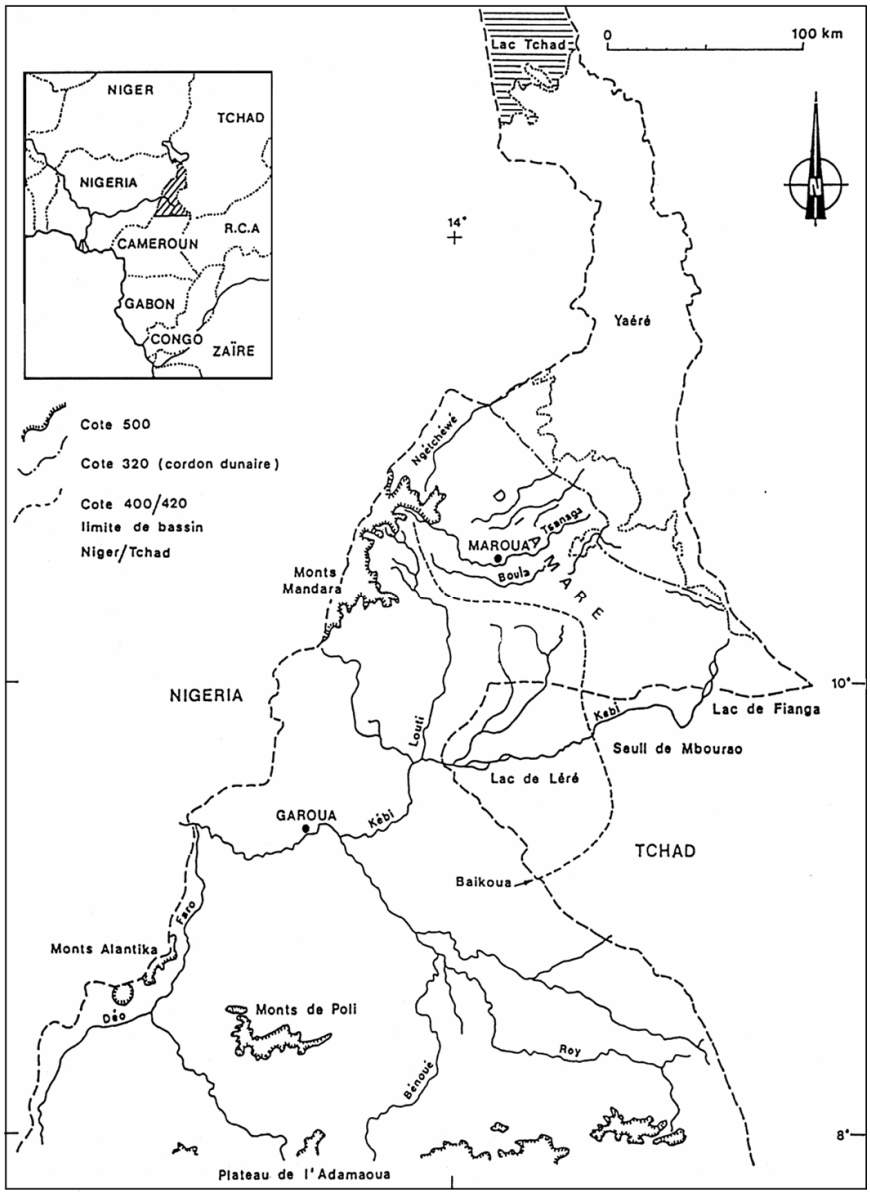
Retour au Sommaire

results, *in* Actes du IIe Colloque international Méga-Tchad, ORSTOM-Bondy, 3-4 octobre 1985, coll. « Colloques et séminaires », Paris, ORSTOM, p. 9-50.

Retour au Sommaire

Carte 1

Carte 2


Lac Tchad
0
100 km
NIGER
TCHAD
NIGERIA
R.C.A
CAMEROUN
GABON
CONGO
ZAÏRE
14°
Yaéré
Cote 500
Cote 320 (cordon dunaire)
Cote 400/420
limite de bassin
Niger/Tchad
Ngétchéwé
Tsanaga
MAROUA
Boula
DIAMARE
Monts Mandara
NIGERIA
Louti
Kebi
Lac de Fianga
10°
Seuil de Mbourao
Lac de Léré
GAROUA
Kebi
TCHAD
Baikoua
Monts Alantika
Faro
Déo
Monts de Poli
Roy
Bénoué
8°
Plateau de l'Adamaoua

Retour au Sommaire

2

Migrations dans la Préhistoire : comparaison entre le bassin méridional du lac Tchad et le delta intérieur du Niger

Scott MACEACHERN*

La majeure partie des recherches sur les processus culturels de l'Holocène récent dans les zones sahélienne et soudanienne d'Afrique occidentale s'est concentrée sur deux régions : le delta intérieur du Niger et le bassin du lac Tchad. Sur le plan environnemental et culturel, ces deux régions sont largement comparables. Dans les deux cas, il y a eu colonisation par des populations d'éleveurs-chasseurs-cueilleurs venant du Sahara méridional, suivant le recul des cours d'eau et des lacs pendant les périodes d'aridité croissante des derniers millénaires avant J.-C. Ces populations ont donc occupé de nouveaux territoires, précédemment inondés durant les périodes plus humides (autour des lacs Paléo-Debbo et Méga-Tchad, tous deux en cours de rétrécissement).

Dans les deux régions, des villages importants se sont développés pendant le premier millénaire avant J.-C., et l'on trouve des groupes de hameaux similaires. Dans les deux cas, des systèmes sociopolitiques complexes se sont mis en place par la suite. Chaque région est devenue un centre de grands réseaux commerciaux et politiques, ce fut le cas notamment du Kanem et de Jenné-Jeno, par exemple. Le système des castes lui-même, qui est un élément très significatif dans l'ethnographie ouest-africaine, est apparu dans les deux

* Département de Sociologie et d'Anthropologie, Bowdoin College, Brunswick (USA).

Retour au Sommaire

régions, avec toutes les implications que cela peut avoir pour les rapports sociaux et politiques.

En général, on ne compare pas les modèles archéologiques de ces deux régions, malgré toutes leurs similitudes, et les interprétations historiques que l'on donne relativement aux dynamiques des migrations et des colonisations sont tout à fait différentes. Autour du delta intérieur du Niger, les reconstructions archéologiques (*cf*. McIntosh 1998) avancent que des groupes de spécialistes (chasseurs, pêcheurs, agriculteurs, etc.), habitués à collaborer, ont émigré ensemble du Sahara. McIntosh croit que c'est cette spécialisation qui a contribué fondamentalement, pendant le premier millénaire après J.-C., au développement de systèmes sociaux plus égalitaires, moins hiérarchiques (voire hétérarchique), représentés par les castes. Il pense que l'origine de ces systèmes de spécialisation provient de la nécessité de s'adapter dans un environnement riche mais imprévisible.

Dans le bassin du lac Tchad, en revanche, les archéologues considèrent les populations sahariennes qui sont entrées dans la région au cours des derniers millénaires avant J.-C., comme des généralistes, exerçant simultanément des activités économiques diverses (élevage, pêche, chasse, agriculture) (Breunig *et al*. 2001 ; Breunig *et al*. 1996 ; Klee and Zach 1999 ; Neumann 1999, 2003). Les populations modernes de cette zone ayant des activités économiques plus spécialisées (sans toutefois atteindre le degré de différenciation que l'on trouve chez les populations du delta intérieur du Niger), l'hypothèse est donc que les descendants des premiers colonisateurs se sont spécialisés progressivement avec le temps. On suppose que les groupes immigrés avaient des appartenances ethniques unitaires et qu'ils avaient établi des systèmes sociaux beaucoup plus hiérarchiques. L'origine des États, dans cette région, est considérée en termes hiérarchiques (Gronenborn 2001), et les systèmes de spécialisation et de castes ne jouent aucun rôle essentiel dans les reconstructions de l'histoire du bassin du lac Tchad.

Les archéologues ont donc des hypothèses très différentes sur les processus sociaux dans les deux régions. Nous devrions peut-être prêter plus d'attention à la possibilité d'adaptations généralisées et de relations sociales hiérarchisées dans le delta intérieur du Niger, et, corrolairement, à la possibilité d'adaptations plus spécialisées et hétérarchiques dans le bassin du lac Tchad.

Retour au Sommaire

Bibliographie

BREUNIG Peter, GARBA Abubakar et HAMBOLU Musa, 2001, From ceramics to culture. Studies in the Final Stone Age Gajiganna Complex of NE Nigeria, *Berichte des Sonderforschungsbereichs* 268, 14, p. 45-53.

BREUNIG Peter, NEUMANN Katharina et VAN NEER Wim, 1996, New research on the Holocene settlement and environment of the Chad Basin of Nigeria, *African Archaeological Review* 13, p. 111-143.

GRONENBORN Detlef, 2001, Princedoms along the lakeshore. Historical - archaeological investigations on the development of complex societies in the southern Lake Chad Basin, *Berichte des Sonderforschungs-bereichs* 268, 14, p. 55-69.

KLEE Marlies et ZACH Barbara, 1999, The exploitation of wild and domesticated food plants at settlement mounds in north-east Nigeria (1800 cal BC to today), *in* van der Veen M. (éd.), *The Exploitation of Plant Resources in Ancient Africa* [L'exploitation des ressources végétales en Afrique ancienne], New York, Kluwer Academic/Plenum Publishers, p. 81-88.

MCINTOSH Roderick, 1998, *The Peoples of the Middle Niger: the Island of Gold* [Les peuples du Moyen-Niger : l'Île d'Or], Oxford, Blackwell Publishers, 384 p., 22 fig., 20 cartes.

NEUMANN Katharina, 1999, Early plant food production in the West African Sahel, *in* van der Veen M. (éd.), *The Exploitation of Plant Resources in Ancient Africa* [L'exploitation des ressources végétales en Afrique ancienne], New York, Kluwer Academic/Plenum Publishers, p. 73-80.

——— , 2003, The late emergence of agriculture in sub-Saharan Africa: archaeobotanical evidence and ecological considerations, *in* Neumann K., Butler A. et Kahlheber S. (éd.), *Food, Fuel and Fields: progress in African archaeobotany* [Nourriture, bois et champs : progrès en archéo-botanique africaine], Köln, Heinrich-Barth-Institut, p. 71-92.

Retour au Sommaire

3

Un probable afflux de populations septentrionales aux alentours de Maroua (400-500 après J.-C.)

Olivier LANGLOIS

Parmi toutes les régions du bassin tchadien pour lesquelles nous disposons d'informations archéologiques, celle de Maroua se singularise par la pérennité de l'industrie lithique qui perdure un millénaire après les premiers signes de production du fer dans les régions plus septentrionales. Dans la région de Maroua, ce millénaire est ainsi marqué par le déclin d'une industrie lithique autrefois florissante et, pour partie, destinée à l'exportation vers les plaines alentour (Quéchon 1974, Marliac 1975). Longtemps favorisés par l'abondance de matériaux clastiques rares ou absents dans les régions périphériques, les tailleurs de la région de Maroua semblent avoir maintenu leur production aussi longtemps que possible, malgré la diminution des besoins des populations périphériques (Langlois 1995 : 720-721). Mais ce tableau général ne peut guère être précisé car les données concernant cette période charnière sont rares. L'essentiel de l'information disponible porte en fait sur les derniers siècles où l'on assiste à l'abandon de la taille lithique, au développement de nouvelles cultures matérielles et, finalement, à un redéploiement du peuplement régional. Ces différents changements marquent une rupture majeure que l'on peut situer vers les IVe-Ve siècles après J.-C. Quel événement a-t-il entraîné cette rupture ? L'explication pourrait être apportée par un type particulier de matériel céramique qui se répand alors dans la région de Maroua et marque vraisemblablement l'implantation de populations post-néolithiques venues du nord (Langlois 1995 : 724-725).

Pour en arriver à cette hypothèse, il nous faudra présenter les différentes productions céramiques datées du premier millénaire après J.-C. qui furent reconnues dans la région de Maroua. Nous examinerons ensuite celles représentées dans les régions environnantes au tout début du premier millénaire après J.-C. Nous constaterons d'importantes similitudes entre les productions des premiers Post-néolithiques installés dans la région de Maroua et celles des Post-néolithiques implantés dans les régions septentrionales depuis plusieurs siècles, ce qui nous conduira à formuler l'hypothèse d'une migration depuis ces régions. Nous nous intéresserons ensuite aux conséquences majeures de cette « migration » sur les plaines et les piémonts du Diamaré, puis nous envisagerons les causes du courant migratoire initial. Cela nous amènera à regarder en direction du nord où les données tendent, à l'inverse, à indiquer un afflux de populations méridionales. Si les deux mouvements proposés dans cette étude sont confirmés, et s'ils s'avèrent réellement contemporains, cela signifierait qu'une redistribution globale du peuplement du bassin tchadien méridional est intervenue au milieu du second millénaire après J.-C., peut-être à la faveur d'une modification des conditions climatiques.

Les occupations de la région de Maroua au début du premier millénaire après J.-C.

Six sites de la région de Maroua ont révélé des occupations que l'on peut dater ou estimer des premiers siècles après J.-C. (Fig. 1). Deux d'entre eux sont des ateliers de taille, les quatre autres des habitats.

Les ateliers lithiques de « Maroua plaine »

CFDT, Tsanaga I, II et III dénomment des ensembles d'ateliers lithiques localisés sur la rive nord du mayo Tsanaga, au sud de la ville de Maroua. CFDT a été sondé à la fin des années 1960 (Quéchon 1974), tout comme Tsanaga II (Marliac 1975) dont l'étude fut ensuite reprise par C. Digara (1998). Ces deux ensembles produisaient surtout de grosses pièces bifaciales en roches vertes, mais leurs volumes respectifs, sans commune mesure, pourraient marquer une différence d'intensité, voire d'orientation, des productions : CFDT, qui regroupe deux grosses accumulations d'éclats, témoigne d'une forte activité, vraisemblablement orientée vers l'exportation

Figure 1
Carte des sites de la région de Maroua et principales techniques décoratives représentées (*cf.* Fig. 2)

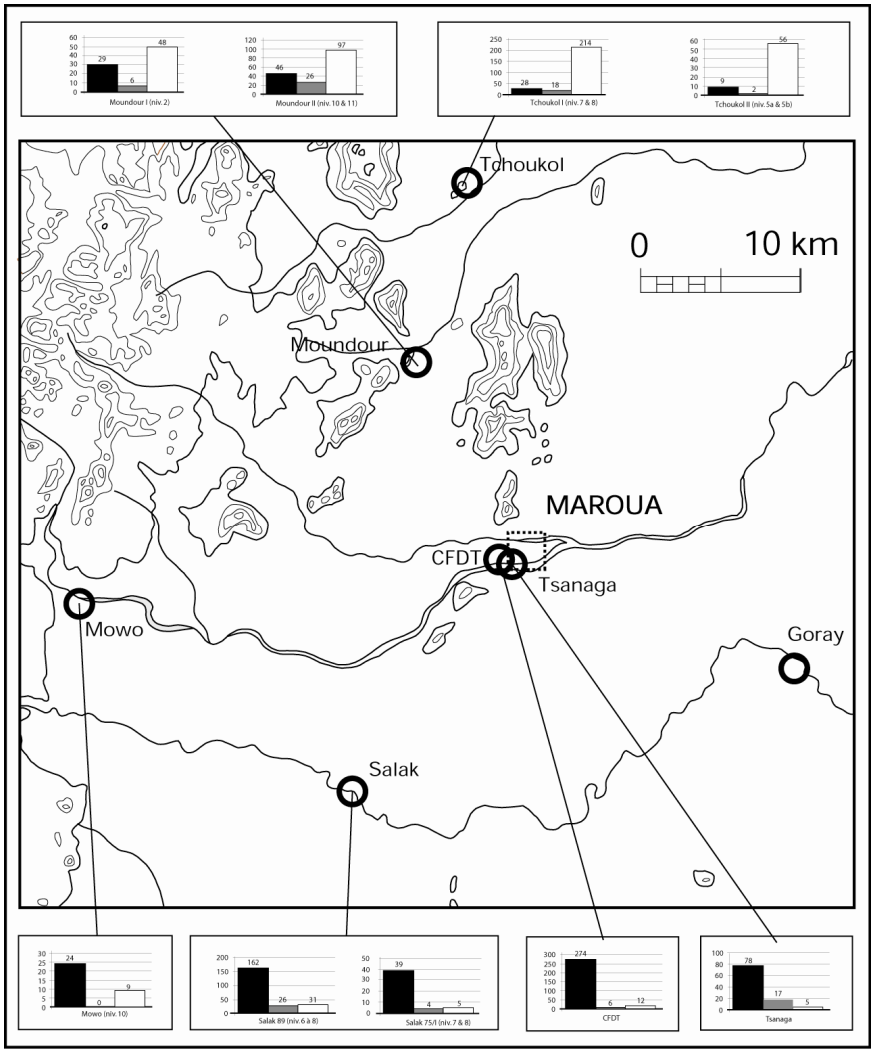
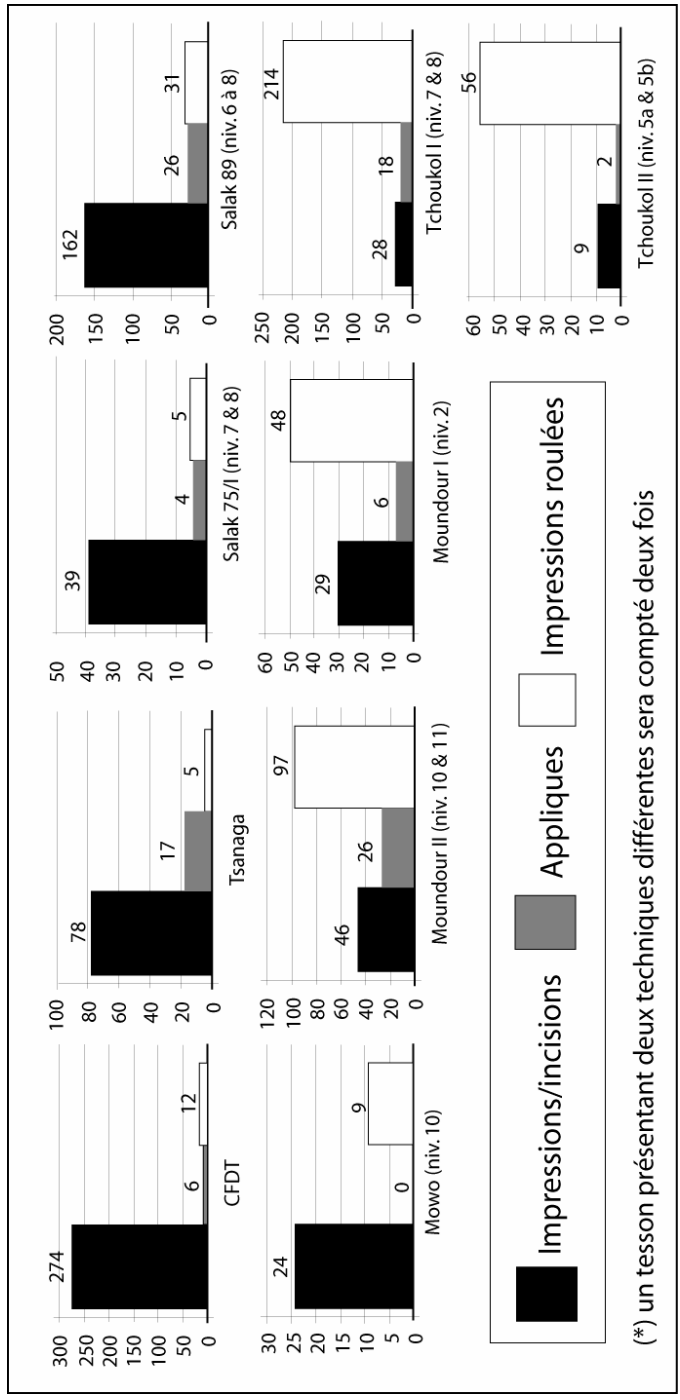


Figure 2

Principales techniques décoratives représentées dans les niveaux les plus anciens des sites de la région de Maroua (par nombre d'occurrences)*

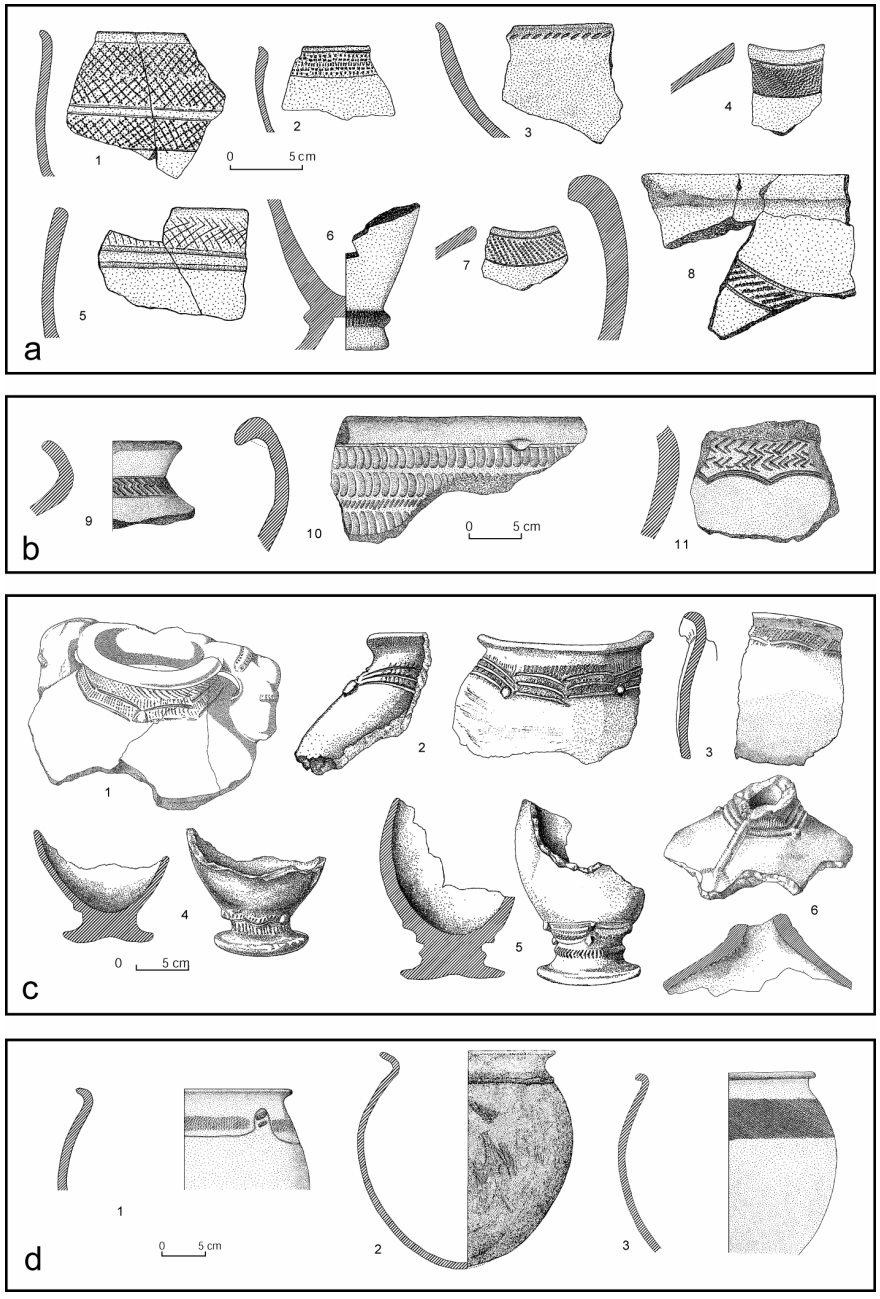


(Quéchon 1974 : 34). Tsanaga II, composé de nombreuses lentilles, nous semble plutôt rendre compte d'une activité limitée, répondant aux seuls besoins des tailleurs (Langlois 1995 : 720-721). Ces différences étant notées, on remarquera la découverte, à CFDT comme à Tsanaga II, d'objets en fer qui révèlent à la fois le caractère tardif des ateliers et un usage du métal par les tailleurs[1]. Bien que rien ne permette d'exclure la possibilité que ces objets aient été fabriqués par les tailleurs eux-mêmes, la présence de métallurgistes dans la région (cf. *infra*) laisse plutôt penser qu'ils ont été obtenus par échange. D'un point de vue strictement technologique, nos tailleurs sont donc plutôt à considérer comme des « Néolithiques » qui utilisaient des objets en fer.

Les assemblages céramiques extraits des deux ateliers présentent d'évidentes analogies : presque tous les décors sont incisés ou obtenus par impression (simple ou pivotante) d'un peigne et les *impressions roulées*[2] sont très rares (Fig. 2, Fig. 3a et 3b). En cela, ce matériel se rapproche d'autres productions néolithiques du bassin tchadien méridional, telles celles observées à Babli (David et MacEachern 1988 : 59, Wahome 1989 : 189), à Gajiganna (Breunig *et al*. 1992 : 12-13, 1993 : 32, 38), à Bornou 38 (Connah 1981 : 88), à Gréa Twin Peaks (Bourges 1996 : 229) et dans les niveaux anciens de Daima (Connah 1981 : 118-119) et de Doulo Igwaza (MacEachern 1996 : 492). On notera également la présence, à CFDT comme à Tsanaga, d'incisions en arc, un motif que l'on retrouvera par la suite (Fig. 3a n° 8, Fig. 3b n° 11). Entre les assemblages de CFDT et de Tsanaga, des différences peuvent tout de même être constatées : le matériel de CFDT est constitué essentiellement de bols peu épais (ép. moyenne : 6,6 mm) alors que le matériel de Tsanaga est surtout composé d'épaisses formes fermées à lèvre éversée (ép. moyenne : 9,1 mm) (Langlois 1995 : 595, Langlois 2005b : 372). Cette différence pourrait ne traduire qu'une variation d'ordre fonctionnel : pour des raisons indéterminées (une plus ou moins grande proximité de l'habitat, par exemple), les céramiques apportées à CFDT et à Tsanaga auraient répondu à des fonctions différentes. Nous pensons pourtant qu'elle traduit surtout une variation diachronique (Langlois 1995 : 603-607). Tsanaga II

1. Le caractère intrusif de ces objets fut autrefois envisagé par A. Marliac (1991 : 101). Toutefois, G. Quéchon (*comm. pers*.) nous ayant assuré de la position *in situ* du bracelet découvert dans l'atelier CFDT II, nous ne retiendrons pas cette hypothèse. Notons qu'une utilisation conjointe d'outils métalliques et taillés durant des siècles n'est pas rare, en particulier au sud et à l'ouest du Cameroun (Lavachery *et al.* 2005 : 183).
2. Les impressions roulées sont obtenues en roulant un objet souvent cylindrique (une roulette) sur la pâte fraîche.

Figure 3 : **Planches céramiques**



Retour au Sommaire

est daté de la première moitié du premier millénaire après J.-C.[3], tandis que l'ancienneté de CFDT demeure inconnue. Les assemblages céramiques permettent pourtant d'avancer une chronologie. La céramique extraite de CFDT se rapproche en effet beaucoup de celle issue de certains sites néolithiques régionaux (Blabli, Bornou 38...). En revanche, comme nous le verrons, la céramique extraite de Tsanaga est semblable à celle retrouvée dans les niveaux de la seconde moitié du premier millénaire après J.-C. de plusieurs sites du Diamaré. On peut donc penser que les ateliers de CFDT précèdent d'un ou plusieurs siècles ceux de Tsanaga. Les premiers illustreraient une période durant laquelle l'industrie lithique était encore florissante, tandis que les seconds ont certainement précédé de peu l'abandon de la taille lithique, peut-être vers le IIIe ou le IVe siècle après J.-C. (Langlois 1995 : 721).

Mowo

À une vingtaine de kilomètres à l'ouest de Maroua, adossée à un petit massif rocheux qui surplombe le mayo Tsanaga, la butte de Mowo atteint six mètres de stratigraphie (Langlois 1995). À sa base, un niveau d'habitat (niv. 10) a livré plus de 400 tessons, dont une trentaine d'exemplaires décorés. Les deux tiers de ces tessons n'ont révélé que des *impressions/ incisions*[4], le tiers restant étant orné d'*impressions roulées* (essentiellement de type *TGR*)[5] souvent accompagnées d'*impressions/incisions* (Fig. 2). Aucune trace de métallurgie n'est à signaler, mais les éclats sur roches vertes sont trop rares pour que cette occupation, non datée, ait été celle d'un groupe qui utilisait couramment de l'outillage taillé. La présence d'une communauté « post-néolithique » nous paraît donc plus vraisemblable.

3. Nous nous fondons sur les résultats de deux analyses publiées par A. Marliac (1991 : 1101) : 1770 ± 210 BP (OBDY 125), soit ca. 350 BC- 660 AD et 1720 ± 90 BP (Gif 2232), soit ca. 50-540 AD. Une troisième analyse, réalisée plus tardivement par C. Digara, est divergente : 2730 ± 280 BP (Ly-5200), soit ca. 1350-422 BC. L'échantillon à la base de cette dernière datation aurait été « prélevé à une profondeur de 80 cm, correspondant au premier niveau archéologique. » (Digara 1998 : 186). La basse terrasse sur laquelle reposent les ateliers ayant été datée de 2890 ± 245 BP (Marliac 1991 : 101), on peut se demander si l'échantillon analysé n'est pas intrusif.
4. Nous dénommons « impressions/incisions » les incisions et les impressions simples ou pivotantes d'objets pointus, tranchants ou de peignes. Cette catégorie générique s'oppose ici aux « impressions roulées » (*cf.* n° 2).
5. L'impression TGR (Twisted strinG Roulette) est obtenue en roulant une simple cordelette (Soper 1985).

Retour au Sommaire

Salak

La butte de Salak, localisée à une quinzaine de kilomètres au sud de Maroua, sur la berge nord du mayo Boula, a été sondée par A. Marliac (1991), puis par T. Otto (1993). Ce lieu semble avoir été occupé dès les Ve-VIe siècles par une population qui ne faisait déjà plus usage d'outils taillés[6] et qui nous a laissé une céramique décorée presque exclusivement d'*incisions* et d'*impressions simples* souvent exécutées à l'aide d'un peigne (Fig. 2 et 3). Les *impressions roulées* sont ainsi présentes mais très rares. Les motifs les plus caractéristiques sont composés de lignes arciformes, associées à des séries de tirets incisés ou exécutés au peigne (Fig. 3c, n° 3, 4 et 5). Rappelons que de tels motifs ont été reconnus dans les ateliers de CFDT et Tsanaga.

Moundour

Le site de Moundour est installé au pied d'un petit massif granitique qui se dresse à une vingtaine de kilomètres au nord de Maroua (Langlois 1995). Ce site qui a fait l'objet de deux sondages stratigraphiques semble occupé à partir du Ve siècle après J.-C. par une population qui utilisait couramment des outils de fer[7]. Une production locale du fer est vraisemblable, même si le risque d'intrusion nous empêche d'associer formellement à cette période les deux scories exhumées des niveaux anciens du sondage II. Selon le sondage considéré, entre la moitié et les deux tiers de la céramique décorée découverte dans les niveaux anciens a nécessité l'usage d'une roulette, en particulier d'une *cordelette enroulée* (Fig. 2 et 3)[8]. Les *impressions/incisions*, notamment les impressions simples de peigne, n'y sont toutefois pas rares.

6. Une quinzaine de datations furent obtenues à Salak : 5 datations par dosage du radiocarbone et 8 par quantification de la thermoluminescence dans le cadre du sondage 75 ; 2 datations par dosage du radiocarbone dans le cadre du sondage 89. Les résultats montrent que le site fut occupé dès le milieu du Ve siècle après J.-C. (niv. 9 du sondage de 75).
7. Le niveau basal du sondage II de Moundour est daté de 1470 ± 220 BP (OBDY 1163), soit, après calibration, entre le milieu du IVe siècle et la fin du VIIIe siècle après J.-C. Considérant le matériel archéologique, seule la partie ancienne de cette séquence nous semble à retenir.
8. Cet outil (parfois improprement dénommé « peigne fileté souple ») est composé d'une cordelette enroulée autour d'un support plus ou moins rigide. Roulé, il laisse des impressions parfois difficiles à distinguer des impressions de cordelette.

Retour au Sommaire

Tchoukol

Ce site occupe le pied sud-est du massif de Dogba. Les niveaux inférieurs des deux sondages semblent remaniés (Langlois 1995). Néanmoins, et malgré l'homogénéité du sédiment, le sondage II laisse percevoir une évolution du mobilier. Au contact avec le niveau stérile, le matériel découvert (niv. 5c) est exclusivement composé d'éclats de quartz et de roches vertes, alors que le niveau sus-jacent (niv. 5b) a livré, outre un matériel lithique peut-être résiduel, de la céramique décorée d'*impressions roulées* et des scories en abondance. À une période ancienne mais non datée, le pied (et/ou les pentes) du massif de Dogba fut donc occupé par une population de métallurgistes qui utilisait une céramique essentiellement décorée d'impressions de roulettes *TGR* et, dans une moindre mesure, de *cordelette enroulée* (Fig. 2). Les impressions de peigne et autres *impressions/incisions* sont également courantes.

En résumé, dans la région de Maroua, durant la première moitié du premier millénaire, deux grands types de traditions décoratives étaient représentés (Fig. 1) :

1) des traditions décoratives fondées sur l'*impression/incision* (en particulier sur l'*impression de peigne* et sur l'*incision*) représentées sur les ateliers de tailles de CFDT et de Maroua, ainsi que sur les habitats de Salak et de Mowo ;
2) des traditions décoratives fondées sur la technique de l'*impression roulée* de cordelettes, simples (*TGR*) ou enroulées autour d'une armature, représentées à Moundour et à Tchoukol.

Considérant la présence des mêmes incisions arciformes à Salak et dans les ateliers lithiques de Tsanaga et de CFDT, il est clair que les différentes productions céramiques fondées sur les *impressions/incisions* représentées sur ces sites sont apparentées. Une filiation entre le néolithique final local (le Tsanaghien) et la culture de l'Âge du fer découverte à Salak (le Salakien) est en effet évidente.

Quoique les ateliers de CFDT et Tsanaga aient tous deux livré quelques tessons décorés à l'*impression roulée*, aucune tradition néolithique locale n'a jusqu'ici révélé un usage courant de cette technique décorative. On peut donc penser que les traditions décoratives que nous avons repérées à Moundour et à Tchoukol qui, elles, reposent sur cette technique ont une (ou des) origine(s) exogène(s)[9].

9. Ceci d'autant plus qu'une partie du matériel décoré d'*impressions roulées* découvert à CFDT pourrait être exogène (*cf.* note n° 12).

À la recherche de cette (ou ces) origine(s), nous allons maintenant nous intéresser aux traditions céramiques datées des premiers siècles après J.-C. qui ont été reconnues dans les régions périphériques.

Les traditions céramiques dans les régions périphériques au début du premier millénaire après J.-C. (Fig. 4)

La tradition de Bibalé-Tchuin

Le site de Bibalé-Tchuin (massif de Lara), localisé à une cinquantaine de kilomètres au sud-est de Maroua, fut occupé au Ier siècle après J.-C. par une communauté agraire qui n'utilisait déjà plus d'outils taillés (Langlois 1995). Les poteries, de formes globulaires, sont presque exclusivement décorées à l'aide d'un *scoubidou cylindrique*[10].

Les traditions de la plaine péritchadienne

À la période considérée, la plaine péritchadienne est occupée par des communautés d'agropasteurs sédentarisés qui, produisant du fer depuis plusieurs siècles, ont probablement sérieusement réduit leur l'usage de la pierre taillée (Connah 1981 ; Rapp 1984 ; Gronenborn 1998 ; Holl 2002). Au Nigeria (à Daima, à Kursakata et à Mege), comme au Cameroun (à Sou Blama Radjil et à Hamei), le matériel céramique découvert dans les niveaux de cette période paraît relativement homogène. Les formes, simples, sont souvent globulaires, tandis que la décoration repose surtout sur l'usage de la *cordelette simple* (ou TGR). On notera que sur certains sites, tels Sou-Blama-Radjil (Rapp 1984) et Mege (Wiesmüller 2003), cet outil succède à la *cordelette enroulée*.

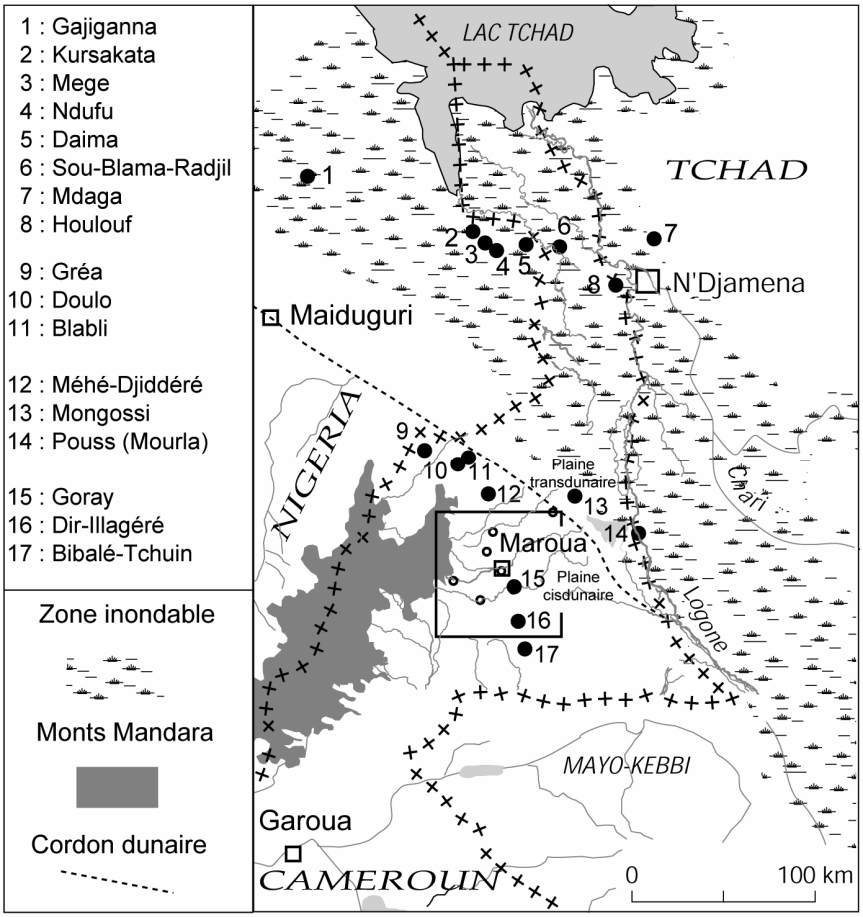
Les traditions du nord des monts Mandara

Comme la région précédente, le nord des monts Mandara est alors occupé par des populations qui produisent du fer depuis un demi-millénaire et décorent leurs poteries à l'aide de *cordelettes simples*. À Manaouatchi-Gréa

10. Cette roulette réalisée selon la technique du scoubidou n'est plus utilisée dans la région. Elle est en revanche courante en Afrique de l'Ouest.

Figure 4

Carte des sites du bassin tchadien méridional mentionnés dans le texte



(PMW 602), site qui a fait l'objet de cinq datations réparties entre 2150 ± 80 BP et 1420 ± 50 BP[11], comme à Doulo-Igwaza (PMW 636), daté de la seconde moitié du premier millénaire av. J.-C., les impressions de *cordelettes simples* dominent (MacEachern 1996 ; Bourges 1996). Les mêmes impressions semblent également orner une large partie du matériel céramique extrait des niveaux de Ghwa Kiva (PMW 744) antérieurs à la seconde moitié du premier millénaire après J.-C. (MacEachern 1996). À Manaouatchi-Gréa (Unit 2), on notera une évolution de la morphologie des récipients (Bourges 1996 : 227) : les formes complexes, telles les poteries tripodes, à fond plat ou à base annulaire, semblent beaucoup plus rares dans les niveaux inférieurs (de 28 à 13) que dans les strates plus récentes (de 10 à 1). Cela semble montrer que les poteries les plus anciennes (antérieures au milieu du premier millénaire après J.-C.) étaient de formes simples, tendant vers la sphère.

Une migration nord-sud ?

Si l'on s'en tient à la morphologie des récipients, on constate une relative uniformité des productions des premiers groupes post-néolithiques installés dans le bassin tchadien méridional : à Bibalé-Tchuin, comme à Moundour (Fig. 3d) et à Tchoukol, et comme dans les régions plus septentrionales, les formes sont simples, souvent sphéroïdes ou en demi-sphère. Les décors paraissent plus discriminants. Ainsi, l'utilisation du *scoubidou cylindrique* à Bibalé-Tchuin ne permet pas d'envisager la région de Lara comme lieu d'origine des traditions découvertes à Moundour et Tchoukol. En revanche, les populations septentrionales, tout comme les premiers occupants de Moundour et de Tchoukol, décorent leurs poteries avec des cordelettes (simples ou enroulées). La morphologie et les décors permettent donc d'envisager une parenté entre les productions des populations post-néolithiques septentrionales et celles découvertes dans les niveaux anciens de Moundour et de Tchoukol.

On remarquera pourtant une différence d'ordre technologique puisque le matériel issu de la plaine péritchadienne est couramment dégraissé avec de la chamotte (Rapp 1984 : 269 ; Holl 2002 : 243) alors que le matériel exhumé à Moundour et à Tchoukol n'en contient pas[12]. Cette différence nous paraît

11. Un sixième échantillon probablement pollué ou intrusif a été daté « moderne ».
12. On notera à ce sujet que 2 des 12 tessons décorés d'impressions roulées issus de l'atelier de taille de CFDT (soit 16,7 %) incluent de la chamotte (aucun à Tsanaga). Or, sur les 373 tessons observés, seuls 13 renfermaient un tel dégraissant (soit

Retour au Sommaire

toutefois secondaire car elle pourrait bien être liée au contexte environnemental. À l'échelle du bassin tchadien méridional, la chamotte semble en effet surtout utilisée dans les basses terres, où elle est associée à des argiles grises, alors qu'à proximité des massifs la présence d'argiles détritiques, couramment utilisées en mélanges, dispense souvent les potières d'ajouter un quelconque dégraissant (Langlois 2001 : 249 ; 2002 : 55 ; 2005a : 48). Les disponibilités en argiles n'ayant guère changé, il est logique que la composition des pâtes des céramiques produites dans la plaine péritchadienne et dans la région de Maroua diffère[13]. Même si l'analyse de quelques tessons (Walde *et al*. 2000) permet de penser que la céramique ancienne extraite des sites implantés sur le pied nord des monts Mandara n'était pas chamottée, les données manquent pour l'affirmer.

Considérant les données aujourd'hui disponibles, nous ne pouvons que constater les analogies entre la céramique qui apparaît à Moundour et à Tchoukol au milieu du premier millénaire et celle produite depuis plusieurs siècles dans les régions plus septentrionales : au nord des monts Mandara et dans la plaine péritchadienne. La découverte à Moundour d'une petite figurine de terre cuite (représentant un bovidé ?) nous renvoie également vers les régions septentrionales (Langlois 1995 : 524). De telles figurines sont effectivement courantes dans les sites de la plaine péritchadienne, notamment à Daima (Connah 1981), à Sou-Blama-Radjil (Rapp 1984) et à Kursakata (Gronenborn 1996). Elles semblent également avoir été présentes au nord des monts Mandara : une vingtaine de figurines « roughly humanoid or bovin in form and resembling specimens discovered at Daima and other plains sites to the north » (MacEachern 1996 : 493) furent en effet retrouvées à la base du sondage « Unit 2 » de Manaouatchi-Gréa.

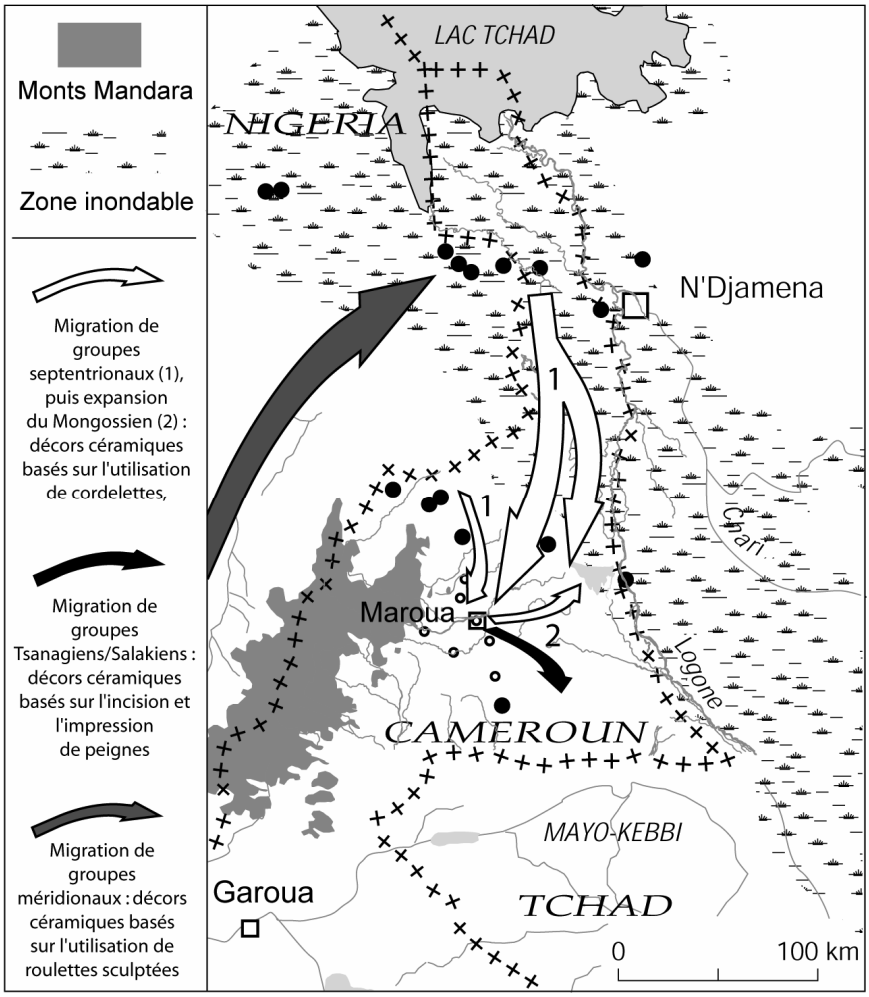
Ces différents éléments permettent donc d'envisager sérieusement l'installation, dans la région de Maroua, de populations venues de contrées plus

---

seulement 3,5 %). Cette différence statistique laisse envisager une association privilégiée entre la technique décorative de l'impression roulée et l'adjonction de chamotte. On peut également penser que ce matériel, qui présente conjointement deux caractéristiques inhabituelles, est exogène. La céramique produite à la même période dans la plaine péritchadienne présentant précisément de telles caractéristiques, on peut même se demander si le matériel chamotté et décoré à la roulette qui fut découvert à CFDT n'a pas été obtenu auprès de groupes installés dans les plaines du Nord. Cela serait un argument en faveur d'échanges (commerciaux ?) entre les tailleurs de CFDT et les peuples des plaines alentour, à une période antérieure à la migration étudiée ici.

13. Inversement, le même constat permet d'interpréter l'apparition (entre le XIIIe et le XVIIe siècles après J.-C.) d'un matériel chamotté dans la plupart des sites de pied de massif sondés (Mowo, Moundour, Tchoukol, Balda-Tagamré) comme la marque de l'arrivée de populations issues de basses terres : de la plaine péritchadienne ou, plus probablement, de l'interfluve Logone-Chari, confortant ainsi une hypothèse déjà émise (Langlois 1995 : 716-17).

Figure 5
Flux migratoires déduits des traditions décoratives céramiques (milieu du premier millénaire après J.-C.)



« nordiques » à une période que l'on peut situer entre le IIIe et le Ve siècle après J.-C. (Fig. 5).

Il convient donc de se demander si, à la période considérée, des événements susceptibles d'entraîner un tel déplacement de populations sont intervenus dans la plaine péritchadienne et dans le nord des monts Mandara.

Concernant la plaine péritchadienne, les informations sont contradictoires, mais s'accordent sur le fait que le milieu du premier millénaire après J.-C. est une période de rupture. J. Rapp (1984 : 297-298), considérant la rareté des niveaux datés des premiers siècles après J.-C., envisagea l'existence d'un « hiatus d'occupation » de la périphérie du lac qui aurait couvert un ou plusieurs siècles. A. Holl, qui n'envisage pas la présence d'un tel hiatus, apporte néanmoins du crédit à cette hypothèse lorsqu'il écrit à propos de Mdaga : « le point IV compte onze niveaux d'occupation parmi lesquels les niveaux 10-11 (4,40 m-5 m) appartiennent à l'occupation néolithique. Le niveau 9 (4,20 m) est daté de 690 ± 100 AD (Gif 741), soit une importante lacune chronologique qui peut s'expliquer par une faible densité de peuplement de la région et une forte mobilité des différentes communautés » (Holl 1988 : 102). Pourtant, les études les plus récentes entreprises au Cameroun et au Nigeria ne font plus état de cette hypothèse[14]. En revanche, partout le milieu du premier millénaire après J.-C. semble le cadre de changements suffisamment sensibles pour générer des ruptures au sein des séquences chronoculturelles régionales. À Mege et à Ndufu (Nigeria), la seconde moitié du premier millénaire semble s'ouvrir avec l'apparition de nouveaux types d'impressions roulées (réalisées à l'aide de *carved roulettes*, de *cord wrapped stick 2* et de *canaux filetés*), marquant ainsi l'entrée dans le *Late Iron Age*. D'autres sites, voisins des précédents, semblent occupés (Ngala) ou abandonnés (Kursakata) à partir de cette période (Gronenborn 1998). Plus au sud-est, dans la région de Houlouf (Cameroun), le milieu du premier millénaire après J.-C. correspond au passage de la *phase Krenak* [0-500 après J.-C.] à la *phase Mishiskwa* [500-1000 après J.-C.], elle aussi caractérisée par l'apparition de nouveaux décors, notamment des *carved roulettes* (Holl 2002 : 207). Là également un redéploiement de l'occupation régionale fut remarqué, les implantations s'étendant aux terres argileuses inondables (Holl 2002 : 206). Notons toutefois que, selon les auteurs et les chronologies – peut-être en raison des marges d'incertitude des datations radiométriques –, ces événements s'étendent sur trois siècles (de 500 à 800 après J.-C.), voire davantage, si l'on considère la chronologie de Houlouf.

14. Un hiatus d'un ou plusieurs siècles interviendrait en revanche vers le milieu du premier millénaire av. J.-C., entre le *Late Neolithic* et l'*Early Iron Age*. Il serait particulièrement manifeste dans les séquences établies à Mege et à Ndufu (Brunk et Gronenborn 2004 : 110).

A. Holl (2002 : 205) signale en effet la présence de *carved roulettes* sur ce site dès la première partie (A) de la phase Krenak, soit entre 0 et 250 apr. J.-C. Pour les autres auteurs, l'apparition des roulettes sculptées serait nettement plus tardive. J. Rapp (1984 : 294), se fondant sur les datations de Sou, situe « les vestiges les plus anciens d'un ensemble Sao... vers le VIe siècle de notre ère ». Selon B. Wiesmüller (2003 : 20), le *Late Iron Age*, période notamment marquée par l'apparition des *carved roulettes*, débuterait vers 500 apr. J.-C., coïncidant ainsi avec le début de la *phase Mishiskwa* définie par A. Holl (2002). En revanche, K. Brunk et D. Gronenborn (2004 : 111) datent la fin de l'*Early Iron Age* de 700 apr. J.-C., tandis que G. Connah et S.G.H. Daniels (2003 : 49) n'envisagent l'apparition des *carved roulettes* que vers 800 apr. J.-C. à l'ouest de la plaine *firki* et 1100 apr. J.-C. plus à l'est. À partir des données publiées, il est donc bien difficile de préciser l'ancienneté du *Late Iron Age* et des roulettes sculptées en périphérie du lac Tchad. Notons, à ce sujet, que la diversité des « subtraditions » céramiques représentées dans la seule région de Houlouf au début de la *phase Mishiskwa* (Holl 2002 : 206-207) laisse envisager une forte variabilité de la séquence chrono-culturelle à l'échelle de la plaine péritchadienne.

Dans une moindre mesure, dans les monts Mandara, le milieu du premier millénaire apr. J.-C. se présente également comme une période charnière. C'est ainsi à partir de cette période que semblent s'élever la plupart des buttes (MacEachern 1996 : 494), ce qui pourrait révéler une sédentarisation croissante.

Finalement, l'installation dans la région de Maroua de populations vraisemblablement venues du nord paraît donc plus ou moins contemporaine de changements importants intervenus dans les zones de départ supposées.

La « conquête de l'Est »

Sur les vastes plaines qui s'étendent des piémonts orientaux des monts Mandara, jusqu'au Logone, (à l'exception de Bibalé-Tchuin qui, étant localisé au pied d'un massif, ne peut pas être considéré comme un véritable site de plaine), aucune occupation « post-néolithique » reconnue ne précède la seconde moitié du premier millénaire apr. J.-C. Durant les siècles précédents, si les plaines orientales sont occupées, ce fut probablement de manière extensive. Considérant la rareté des sites stratifiés datés de cette période, il se pourrait même que les communautés qui y vivaient aient été mobiles. Au milieu du premier millénaire apr. J.-C., on assiste manifestement à une

intensification de l'occupation des plaines et à une sédentarisation croissante des populations qui y vivent. Ainsi, la plupart des buttes sondées commencent à s'élever au cours de la seconde moitié du premier millénaire : à partir du Ve siècle à Salak et à Mongossi (Marliac 1991), du Xe siècle à Goray (Marliac 1991) et du XIe siècle à Mourla (David 1981)[15]. Seul Méhé-Djiddéré, dont les datations sont problématiques, pourrait avoir été occupé dès le IIe siècle après J.-C. Sur l'ensemble des plaines, du nord des monts Mandara au sud du Diamaré, la seconde moitié du premier millénaire semble donc marquée par un fort accroissement démographique.

Or, nous avons vu que le matériel céramique découvert à la base du site de Salak était très proche de celui extrait des ateliers de taille de Maroua, ce qui nous a permis d'envisager une filiation culturelle entre les tailleurs « Néolithiques » de CFDT et de Tsanaga – ou Tsanaghiens – et les groupes « Post-néolithiques » de Salak – ou Salakiens (Langlois 1995 : 605, 725). Cette filiation semble pouvoir être étendue à toutes les communautés post-néolithiques installées dans la plaine cisdunaire (*cf.* Fig. 4) durant la seconde moitié du premier millénaire, notamment à Goray et à Dir-Illagaré. En outre, tous les sites de piémonts fouillés aux environs de Maroua rendent compte d'une influence salakienne au terme de l'occupation des lieux par les populations supposées venues du Nord. À Moundour, à Tchoukol et à Mowo, dans les niveaux immédiatement susjacents à ceux précédemment évoqués, apparaît un matériel salakien[16]. Cela semble indiquer que la tradition céramique des derniers tailleurs « néolithiques » de la région de Maroua a non seulement survécu à l'arrivée des populations « post-néolithiques » exogènes, mais que les descendants des tailleurs ont prospéré au point de gagner la plaine cisdunaire, de s'y sédentariser, et d'investir des espaces précédemment occupés par les populations d'origines septentrionales. On peut ainsi penser que l'abandon de la taille lithique a permis aux « Tsanaghiens » de s'affranchir des liens qui les retenaient au voisinage des gisements de matières clastiques et de s'établir où bon leur semblait, en particulier dans la plaine cisdunaire.

On peut s'étonner du caractère éphémère des traditions à impressions roulées qui, dans la région de Maroua, semblent rapidement laisser la place au Salakien. Il est toutefois impossible d'affirmer que nous assistons partout à une substitution de populations. À Moundour et à Tchoukol, cette évolution pourrait résulter d'un simple accroissement de l'influence salakienne. Toujours est-il que, dans la région de Maroua, quelque temps après l'arrivée

15. Excessivement imprécise, la datation obtenue à partir d'un échantillon de charbon de bois issu du niveau basal de Balda-Tagamré (650 ± 800 BP ; OBDY 747) ne permet pas d'estimer l'ancienneté de l'occupation de ce site.
16. Salakien est ici compris dans une acception large : des différences existent en effet entre le Salakien typique reconnu à Mowo (ou TD-2) et l'assemblage d'affinité salakienne observé à Moundour (ou TD-6).

des groupes que nous pensons venus du Nord, il n'y a plus guère qu'à Tchoukol que la céramique présente encore des analogies avec celle des groupes post-néolithiques installés au nord des monts Mandara et dans la région péritchadienne.

De ce point de vue, Tchoukol, localisé au nord de Maroua, se rattache aux sites de la plaine transdunaire où les « buttes » sondées, toutes occupées dès la seconde moitié du premier millénaire après J.-C., ont livré des productions céramiques décorées essentiellement d'impressions de cordelettes (Mongossien ou TD-9). On peut donc se demander si ces tertres n'ont pas été érigés par des groupes issus, eux aussi, du nord des monts Mandara ou de la plaine péritchadienne, culturellement apparentés à ceux qui atteignirent la région de Maroua. Considérant le caractère éphémère des traditions céramiques à impressions roulées dans cette dernière région, on peut même penser que certains de leurs auteurs ont rapidement abandonné ce secteur et contribué à peupler la plaine transdunaire. Cela pourrait d'autant plus facilement se concevoir que le milieu naturel des zones de départ supposées (la plaine péritchadienne en particulier) est proche de celui de la région transdunaire : ces espaces sont ennoyés une partie de l'année, ce qui suppose des ressources et des contraintes environnementales analogues.

Un épiphénomène à intégrer dans un cadre général ?

Nous avons vu qu'au milieu du premier millénaire après J.-C. le bassin tchadien méridional avait été le théâtre de divers changements : de nouveaux décors céramiques (telles les impressions de *carved roulettes*) apparaissent dans la plaine péritchadienne où de nouveaux espaces sont occupés (région de Houlouf) ; au nord des monts Mandara et au Diamaré les plaines se couvrent de buttes, rendant compte d'une sédentarisation sur des espaces auparavant faiblement peuplés. Une redistribution générale du peuplement semble perceptible à travers ces diverses manifestations. Celle-ci pourrait même s'étendre à d'autres régions, notamment à la région du Koro-Toro où, aux Ve-VIe siècles, lors d'une pulsation sèche, les populations semblent se rassembler, avant de se disperser à la faveur de la longue période d'*optimum* climatique qui s'engage (Treinen-Claustre 1982 : 178).

Au milieu du premier millénaire après J.-C., notre région semble à peine sortir d'une longue période de sécheresse pour entrer dans une phase plus clémente qui se maintiendra jusqu'au XIIIe siècle après J.-C. On peut supposer qu'une amélioration sensible des conditions climatiques a ouvert de nouveaux

Retour au Sommaire

espaces aux communautés humaines, tout en en condamnant d'autres. Les abords immédiats du lac Tchad durent être particulièrement sensibles à de tels changements climatiques. Il y a plus de vingt ans, J. Rapp (1984 : 298) proposait déjà d'expliquer son « hiatus », qu'il situait aux premiers siècles après J.-C., ainsi que la nature argileuse des sédiments du « pré-sao récent » (pourtant perchés à 3 mètres au-dessus de la plaine environnante) fouillés à Sou-Blama-Radjil, par « des phénomènes naturels, peut-être les contrecoups d'une transgression du lac Tchad ». Plus récemment, selon J. Maley (2004 : 205), durant les mêmes siècles, « après une période de faibles écoulements il y aurait eu un retour soudain d'apports fluviatiles considérables qui auraient d'abord rempli le lac Tchad et fait monter brutalement son niveau jusqu'à la rupture d'un ou de plusieurs seuils sableux dans le secteur NE du lac Tchad (entre Nguigmi et Massakory), entraînant alors une masse liquide énorme à travers le Bahr et provoquant l'érosion considérable qui a été observée à Salal ».

Relier les différentes évolutions enregistrées dans la partie méridionale du bassin tchadien vers le milieu du second millénaire après J.-C. relève encore de la conjecture. Ce n'est donc qu'au seul titre d'hypothèse de travail que nous allons maintenant tenter cette liaison.

Les données exposées laissent envisager un déplacement de populations installées dans la plaine péritchadienne et/ou du nord des monts Mandara en direction du sud, en particulier de la région de Maroua, peut-être suite à une modification sensible des conditions climatiques. Dans la plaine péritchadienne, à la même période, une nouvelle céramique apparaît, sur laquelle on observe, notamment, des impressions de roulettes sculptées (ou *carved roulettes*). À l'échelle du bassin tchadien et de ses environs, c'est en direction du Sud qu'il faut chercher les plus anciennes occurrences d'impressions de ce type : les *carved roulettes* auraient en effet été utilisées dès le 1er, voire le 2e millénaire avant J.-C., dans la région de Bouar, en RCA (Zangato 2000 : 68), et dès le 1er millénaire avant J.-C. dans la région de Nok, au Nigeria (Rupp *et al.* 2005 : 284) et dans les Grassfields au Cameroun[17] (Lavachery 1996 : 270-271). Leur apparition aux abords du lac Tchad au milieu du 1er millénaire après J.-C. laisse donc envisager une influence méridionale, voire un afflux de populations soudaniennes dans la région subtchadienne[18]. Ce type d'outil semblant

17. Les roulettes sculptées semblent également présentes au sud du Cameroun (entre Kribi et Yaoundé) dès la première moitié du premier millénaire (Lavachery *et al.* 2005 : 185-186).
18. À ce sujet, G. Connah a déjà suggéré que l'occupation « Daima III », caractérisée, notamment par l'usage de la roulette sculptée, était le fait d'une population exogène : « Very likely, the peoples concerned were Chadic speakers with a long ancestry in the area but, so far as Daima is concerned, some of the cultural characteristics of the third phase suggest that there may perhaps have been some

Retour au Sommaire

inconnu entre les monts Mandara et le Logone, une remontée de populations méridionales jusqu'au lac, *via* les piémonts orientaux ou le Diamaré, paraît très improbable. Une telle migration est d'autant moins envisageable qu'elle serait intervenue à la même période que celle qui se manifeste dans la région de Maroua, dont l'orientation est inverse. Une remontée de populations méridionales le long du versant occidental des monts Mandara paraît en revanche beaucoup plus vraisemblable (Langlois 2006)[19]. Deux phénomènes auraient ainsi pu conduire des groupes « pré-sao » installés abords du lac Tchad à se déplacer vers le Sud, en longeant le versant oriental des monts Mandara : un changement des conditions climatiques qui aurait rendu les abords du lac ponctuellement inhospitaliers et un afflux de groupes issus des savanes soudaniennes de l'actuel Nigeria. Peut-être ces nouveaux groupes se sont-ils installés à la faveur d'une désertion partielle de la zone subtchadienne par ses précédents occupants qui, pour certains, se seraient dispersés sur les plaines (transdunaires) alentour où ils se seraient sédentarisés, entraînant la formation de buttes, et pour d'autres, auraient poursuivi leur route jusqu'à la région de Maroua ? Là, mettant un terme à la taille lithique et rompant ainsi le lien qui maintenait les Tsanaghiens auprès de leur massifs-carrières, ils auraient ouvert l'accès à la plaine cisdunaire à ceux qu'il conviendra ensuite d'appeler « Salakiens ».

Selon ce schéma qui, en l'attente de nouvelles informations, est davantage un « scénario » qu'une page de l'histoire du peuplement régional, la brève occupation de la région de Maroua par des populations que nous pensons venues du Nord au milieu du premier millénaire ne serait qu'un épiphénomène participant d'une redistribution générale du peuplement du bassin tchadien méridional, phénomène qui serait intervenu au milieu du premier millénaire après J.-C.

---

change in population. One of the most characteristic features of Daima III is the use of carved roulette decoration on pottery, a decorative technique previously unknown at the site, and one that David and Vidal (in press) have treated as an indicator of population change in other context. » (Connah 1981 : 196). *Cf.* également, Connah 1981 : 113 et Wiesmüller 2003 : 23.

19. Un tel circuit migratoire pourrait d'ailleurs expliquer que les impressions de roulettes sculptées apparaissent plus précocement à l'ouest qu'à l'est de la plaine péri-tchadienne (Connah et Daniels 2003 : 49).

Retour au Sommaire

Conclusion

Sur la base d'une étude de la poterie, nous avons pu envisager l'existence d'une migration de populations qui, venant du Nord, s'installèrent dans la région de Maroua vers le milieu du premier millénaire apr. J.-C. Nous avons alors pu détailler les conséquences importantes de cet afflux de populations septentrionales aux environs de Maroua, ainsi que dans les plaines du Diamaré. Partant de cette zone, nous avons progressivement élargi notre horizon à l'ensemble du bassin tchadien méridional où, partout, d'importantes évolutions sont intervenues, peut-être en relation avec un changement des conditions climatiques. Le milieu du premier millénaire apr. J.-C. apparaît ainsi comme une période charnière qui mérite de plus amples travaux. Il serait en particulier nécessaire d'affiner les chronologies dans les différentes régions concernées par l'étude, de manière à s'assurer de la synchronie des diverses évolutions envisagées. Seul ce travail pourra permettre d'établir un lien sérieux entre des phénomènes aujourd'hui isolés, et ainsi de confirmer ou d'invalider le tableau général que nous venons de proposer.

Bibliographie

BOURGES Claire, 1996, *Ceramic ethnoarchaeology and historical process: the case of Gréa, North Cameroon*, M.A. Thesis, Univ. of Calgary, 265 p.

BREUNIG Peter, GARBA Abubakar, WAZIRI Ibrahim, 1992, Recent archaeological surveys in Borno, Northeast Nigeria, *Nyame Akuma* 37, p. 10-16.

BREUNIG Peter, GARBA Abubakar, GRONENBORN Detlef, VAN NEER Wim, WENDT P., 1993, Report on Excavations at Gajiganna, Borno State, Northeast Nigeria, *Nyame Akuma* 30-41, p. 10-41.

BRUNK Karsten, GRONENBORN Detlef, 2004, Floods, droughts, and migrations, the effects of late holocene lake level oscillations and climate fluctuations on the settlement and political history in the Chad basin, *in* M. Krings & E. Platte (éd.), *Living with the Lake*, Köln, R. Köppe, Cologne, p. 101-132.

CONNAH Graham, 1981, *Three Thousand Years in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 267 p.

CONNAH Graham, DANIELS Stephen G.H., 2003, Mining the archives : a pottery sequence for Borno, Nigeria, *Journal of African Archaeology* 1 (1), p. 39-76.

DAVID Nicholas, 1981, The archaeological background of cameroonian history, *in* Tardits Claude, *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, vol. 1, Paris, CNRS Éditions, p. 79-98.

DAVID Nicholas, MACEACHERN Scott, 1988, The Mandara Archaeological Project: preliminary results of the 1984 season, *in* Barreteau D. & Tourneux H. (éd.), *Le milieu et les hommes, recherches comparatives et historiques dans le bassin du lac Tchad*, Paris, ORSTOM Éditions, p. 51-80.

DIGARA Claude, 1998, Étapes du peuplement préhistorique du Nord-Bénoué à la plaine de Maroua, *in* Delneuf M., Essomba J.-M., Froment A. (éd.), *Paléo-anthropologie en Afrique centrale, un bilan de l'archéologie au Cameroun*, Paris, L'Harmattan, p. 177-191.

GRONENBORN Detlef, 1996, Kundiye: archaeology and ethnoarchaeology in the Kala-Balge area of Borno State, Nigeria, *in* Pwiti G. & Soper R. (éd.), *Aspects of African Archaeology*, Harare, University of Zimbabwe Publications, p. 449-460.

———, 1998, Archaeological and ethnohistorical investigations along the southern fringes of lake Chad, 1993-1996, *African Archaeological Review* 15 (4), p. 225-259.

HOLL Augustin, 1988, Transition du néolithique à l'âge du fer dans la plaine péritchadienne : Le cas de Mdaga, *in* Barreteau D. et Tourneux H. (éd.), *Le milieu et les hommes, recherches comparatives et historiques dans le bassin du lac Tchad*, Paris, ORSTOM Éditions, p. 81-110.

———, 2002, *The Land of Houlouf, Genesis of a Chadic Polity. 1900 BC-AD 1800*, Memoirs of the Museum of Michigan, 35, Michigan, Ann Arbor Editions, 271 p.

LANGLOIS Olivier, 1995, *Histoire du peuplement post-néolithique du Diamaré (Nord-Cameroun)*, thèse de l'Université de Paris I, sept. 1995, 3 vol. (+ code des décors), 797 p.

———, 2001, Distribution des techniques actuelles de façonnage céramique au sud du bassin tchadien : un outil pour la recherche historique régionale, *Journal des africanistes* 71 (1), p. 225-256.

———, 2002, Interprétation et pertinences des variations décoratives observées sur la céramique archéologique du Diamaré (Nord-Cameroun), *Afrique, Archéologie et Arts* 1, Nanterre, p. 40-58.

———, 2005a, Analogies des productions céramiques actuelles du plateau de Jos et des monts Mandara : l'indice d'un éclatement d'une ancienne

Retour au Sommaire

aire culturelle ?, *in* Baroin C., Seidensticker G. et Tijani K. (éd.), *Man and the Lake*, Maiduguri, Centre for Trans-Saharan Studies, p. 43-73.

———, 2005b, Aliments solides, aliments liquides : un regard ethno-archéologique sur la poterie ancienne du Diamaré (Nord-Cameroun), *in* Raimond C., Garine E. et Langlois O. (éd.), *Ressources vivrières et choix alimentaires dans le bassin du lac Tchad*, Paris, Éd. IRD-PRODIG, p. 349-375.

———, 2006, Distributions ancienne et actuelle des décors imprimés au Diamaré (Nord-Cameroun) et à ses marges, *Préhistoire Anthropologie Méditerranéennes*, 13, (2004) : 109-126.

LAVACHERY Philippe, 1996, Shum Laka rock shelter late Holocene deposits: from stone to metal (North Western Cameroon), *in* Pwiti G. & Soper R. (éd.), *Aspects of African Archaeology*, Harare, University of Zimbabwe Publications, p. 265-279.

LAVACHERY Philippe, MACEACHERN Scott, BOUIMON Tchago, GOUEM GOUEM Bienvenu, KINYOCK Pierre, MBAIRO Jean, NKONKONDA Olivier, 2005, Komé to Ebomé : archaeological research for the Chad Export Project, 1999-2003, *Journal of African Archaeology* 3 (2), p. 175-193.

MACEACHERN Scott, 1996, Iron Age beginnings north of the Mandara Mountains, Cameroon and Nigeria, *in* Pwiti G. & Soper R. (éd.), *Aspects of African Archaeology*, Harare, University of Zimbabwe Publications, p. 489-495.

MALEY Jean, 2004, Le bassin du Tchad au quaternaire récent : formations sédimentaires, paléoenvironnements et préhistoire. La question des paléotchads, *in* Sémah A.-M., Renault-Miskovski (éd.), *L'évolution de la végétation depuis deux millions d'années*, Artcom'/Errance Éditions, Guides de la préhistoire mondiale, p. 179-217.

MARLIAC Alain, 1975, *Contribution à l'étude de la préhistoire au Cameroun septentrional*, Paris, ORSTOM Éditions, 104 p.

———, 1991, *De la Préhistoire à l'Histoire au Cameroun septentrional*, coll. « Études et Thèses », Paris, Éd. ORSTOM, 2 vol. (+ 1 carte h. t.), 944 p.

OTTO Thierry, 1993, *Phyto-archéologie des sites archéologiques de l'âge du fer au Diamaré, Nord du Cameroun : Le site de Salak. Étude de bois et de graines carbonisées*, thèse, 2 vol., Université Montpellier II, 187 p. (+ annexes).

QUÉCHON Gérard, 1974, Un site protohistorique de Maroua, Nord-Cameroun, *Cahiers ORSTOM*, *série Sc. Humaines*, vol. XI, n° 1, p. 3-46.

RAPP Jean, 1984, *Quelques aspects des civilisations néolithiques et post-néolithiques de l'Extrême-Nord du Cameroun. Étude des décors*

céramique et essai de chronologie, thèse de 3e cycle, 2 vol., Université de Bordeaux I, 399 p.

RUPP Nicole, AMEJE James, BREUNIG Peter, 2005, New studies on the Nok Culture of Central Nigeria, *Journal of African Archaeology* 3 (2), p. 283-290.

SOPER Robert, 1985, Roulette decoration on african pottery: technical considerations, dating and distributions, *The African Archaeological Review* 3, p. 29-51.

TREINEN-CLAUSTRE Françoise, 1982, *Sahara et Sahel à l'Âge du Fer, Borkou, Tchad*, Paris, Mémoires de la société des africanistes, 213 p.

WAHOME Ephraim Wachira, 1989, *Ceramics and History in the Iron Age of North Cameroon*, thèse, Université de Calgary, Calgary Alberta, 226 p.

WALDE Dale, DAVID Nicholas, MACEACHERN Scott, 2000, Style and the identification of artefact-production systems: an explicitly scientific approach, *in* Roy D. Christopher (ed.), *Clay and Fire : Pottery in Africa*, Iowa City, School of Art and Art History, University of Iowa, p. 77-108.

WIESMÜLLER Birgitt, 2003, Late Stone Age and Iron Age settlement mounds in the firki plains south of Lake Chad, *Nyame Akuma* 60, p. 20-26.

ZANGATO Étienne, 2000, *Les occupations néolithiques dans le Nord-Ouest de la République Centrafricaine*, Montagnac, Monique Mergoil, 114 p.

4

Comparing migratory traditions, archaeological and ethnographic findings in the Mandara mountains

Gerhard MÜLLER-KOSACK

Introduction

These are some of my research results from my participation in the surveying and excavating of the DGB sites between 2001 and 2003, together with the Mandara Archaeological Project. The leader of the project is Professor Nicholas David from the University of Calgary. He invited me to participate and I would like to thank Nic for letting me work on the ethnography of the sites. Together with Nic and his wife, Judith Sterner, and the other members of the international team, we had a very inspiring time. I am very grateful for this opportunity to publish my thoughts on the social and historical function of the sites[1].

1. The views I express in this article are not necessarily shared by other members of the DGB research team. They are essentially of a preliminary nature and intended to inspire discussions. Almost all of the ethnographic data used here are taken from my own field notes. I have decided to take a rather selective view in order to put my main arguments across. Some of the important ethnographic and archaeological details available have been omitted and therefore remain to be discussed. I have also decided not to discuss the literature, for example, on migration, linguistics, architectural traditions and pottery since this is not possible in the context of this article but I have listed relevant examples in the bibliography.

DGB stands for *diy-ged-biy*, meaning "eye of the chief on top", and is the Mafa name for a group of ancient stone platforms found on their lands. The project has identified eighteen sites in a local radius of 5 km between 700m and 1300m at the northern slopes of Mount Oupay. The Mafa state that they were not the builders of the sites but have two local traditions referring to them: (a) that the original inhabitants of the sites were the *ndodiy*, a word which literally means "man eater", and who were also seen as slave hunters, and, (b) that it was not the *ndodiy* but the *Godaliy* who were the original occupiers of the sites – meaning that the so-called Godaliy are seen as the first settlers and not intruders. *Godaliy* is the Mafa name for the Dghwede of the Gwoza hills. No literal translation is known. The Dghwede live across the international boundary, in Nigeria, to the north of the DGB sites. Tradition has it that they moved on to the Gwoza hills a long time ago, before, or perhaps, during the early days of the formation of the Mafa.

The Dghwede do not know of this tradition but, as this paper aims to show, provide us with relevant ethnographic information when trying to analyse, understand and interpret the DGB sites. Two types of archaeological findings were of particular interest for the ethnographer: (a) the smooth façades of the DGB architecture and (b) the specifically small apertures of a certain type of funnel pot which is the main pottery found at the DGB sites. It was found on all the eighteen sites but we are, as yet, uncertain as to its function. Not only the Dghwede, but also their ethnic neighbours in the Gwoza hills have a particular liking for smooth stone façades and pots with very small apertures.

The fact that the Dghwede and their Gwoza hill neighbours combine smooth walling and small apertures in one ethnographic context thereby giving us important clues as to the possible function of the DGB sites might not be coincidental. References to migratory traditions prior to the formation of the Mafa inform us of a northerly migration along the higher slopes of the western ranges of the Mandara mountains. In the context of such a general northerly migratory route in the west, the so-called Godaliy tradition might only be an instance of a local variation.

The fact that the DGB sites give us an absolute date[2] in the centre of the Mandara mountains also gives us the opportunity to examine the relative chronology of migratory traditions in the light of such a date. The quality and size of some of the DGB sites further encourages us to challenge our existing views regarding the image of montagnard identity. This is of particular importance when we try to interpret the function and historical significance of

2. The radiocarbon dates point to the late 14th and early 15th century AD as the period when the two sites we excavated (DGB8 and DGB2) were built (this preliminary assessment follows verbal and email communications with Nicholas David).

Retour au Sommaire

the sites in the light of the early date of their existence. So far the first half of the 15th century has always been seen as a period of early State formation and expansion in which the montagnards feature mainly as victims of an emerging slave economy. This passive historical image of montagnard identity might need to be revised.

Features of the DGB complex

As already mentioned above, the Mandara Archaeological Project discovered altogether eighteen sites. Please visit www.mandaras.info and click on 'research' to find three slideshows documenting the progress of our work[3]. The location of the sites is on top and around the lower northwestern slopes of Mount Oupay which is, at 1494m, the highest elevation in the Mandara mountains. Their location and distribution suggest that they were built for surveillance. Overlapping viewsheds seem to further suggest that sites supported each other and formed a single entity, perhaps not necessarily the same polity. There can be little doubt that surveillance of both the locality and the more distant surroundings was one of the functions of DGB sites.

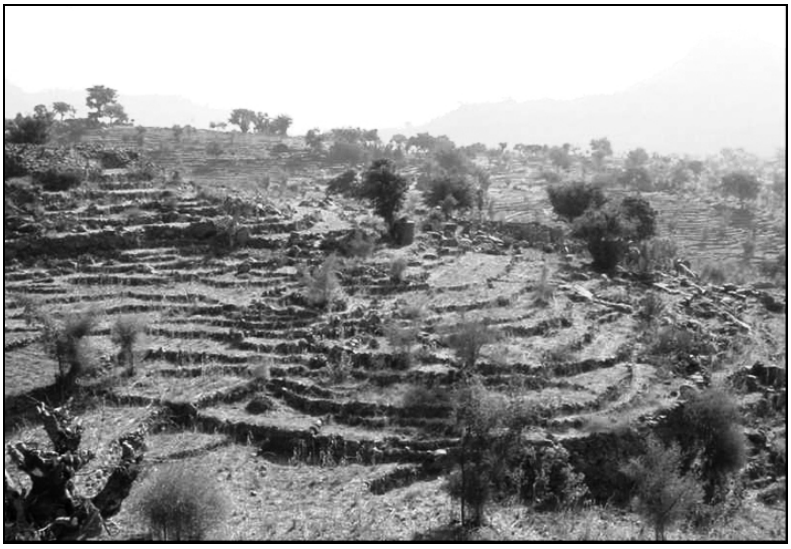
When considering surveillance, the historical slave trade springs to mind. Mainly the plains, but also parts of the mountains were subjected to slave raids by the neighbouring Wandala and later, the Fulbe. The Mafa tradition which claims that the *ndodiy* were not only "man eaters" but also slave raiders (they even wore shiny armour and rode on horses) also seems to suggest this. The Mandara mountains were a regional resource for capturing and purchasing slaves only during the 18th and 19th centuries. However, none of the DGB sites shows evidence of domestic occupation. No debris or burial sites were found and no evidence of battle or warfare could be discovered. The absence of domestic occupation, the geographical positioning and architectural structure therefore strongly suggest a ritual function.

In 2002/2003 the Mandara Archaeological Project excavated two of the sites, DGB8 and DGB2. DGB8 is only small but DGB2 is the second largest site. DGB8, as well as DGB2, are good examples of sites situated very close to each other. Coupling of sites occurs in over two thirds of all DGB sites. This becomes particularly obvious when we look at DGB1 and DGB2, which are the two largest ones (see fig 1 and 2 below).

3. I also consulted the research reports written by Nicholas David and Judith Sterner (in particular the MAP Research Reports 2002-2003, 2003-2004, unpublished), but have not particularly referred to the intricacies of the arguments raised there.

Figure 1
DGB1 photographed from the NE, near DGB2 (photo by Nic David)

Figure 2
Retaining wall at the bottom right and DGB2 at upper left of the image, photographed from top of DGB1 (photo by Nic David)



Retour au Sommaire

Does the large retaining wall (which is about 3m high at the lower right of figure 2) indicate terrace agriculture?[4] Considering the quality of the walling, there is no doubt that the large retaining wall is an original part of the DGB complex although we do not know its chronological place. Interpreting it as a terrace wall, in relation to the two largest sites, might be somewhat speculative but its positioning as a single wall strongly suggests that such a function was indeed intended by the architects and builders of the sites. However, whether it is an architectural statement referring to sorghum cultivation remains to be seen.

Figure 3
Smooth façade and pots with small apertures at DGB2 (photo by Nic David)

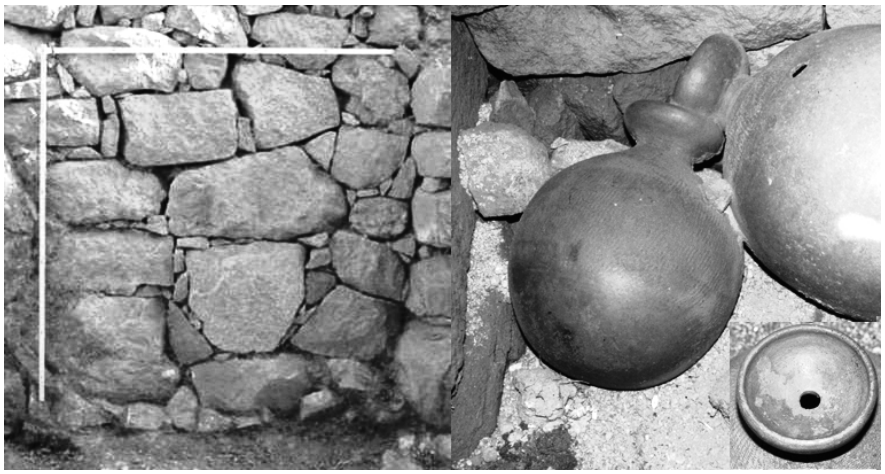


Figure 3 consist of two parts. To the left we see the quality of the walling at DGB2 and to the right we see two funnel pots found in a chamber at DGB2. The small aperture of such funnel pots is visible at the bottom right of figure 3. The project has experimented with local Mafa potters, all women, but they had no knowledge of a traditional technique for producing small apertures. This changed when I carried out experiments with Dghwede potters. They have knowledge of a technique to make them by placing a disk

4. Some of the other sites (DGB10 and DGB7 according to Nic David) also show evidence of agricultural terraces as part of the DGB complex. However, this is difficult to ascertain since all sites are covered by contemporary terracing.

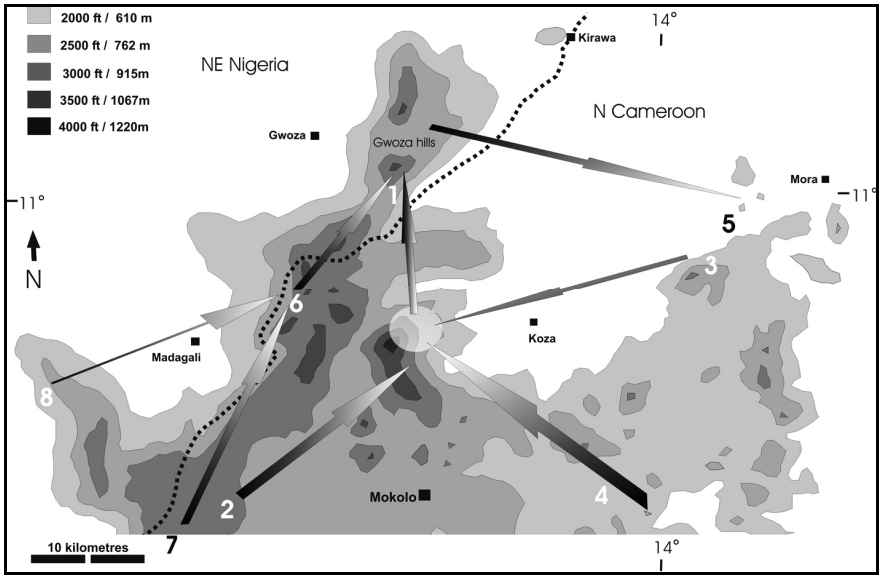
Retour au Sommaire

over the opening at the top of the pot body, and then piercing the disk to form the small aperture before adding the rim (see figure 6).

Migratory traditions in relation to the DGB sites

Figure 4 below shows the various migratory traditions in relation to the DGB sites and the wider region. We can clearly see the positioning of the DGB complex north of the Ziver-Oupay massif. The Ziver-Oupay massif forms a neighbouring unit with the heights of Tourou in the west (6), overlapping the international boundary. Together with the Gwoza hills this region forms the highest mountainous complex in the whole of the Mandara mountains.

Figure 4
Migratory traditions in relation to the DGB sites



The highest DGB site is found at over 1200m, almost on top of Oupay. From there the whole of the wider region can be observed, as far as Tourou and the Gwoza hills (1) including Kirawa, the ancient city of the Wandala state, which might already have existed when the DGB sites were built. We also oversee the plain of Koza and the Podoko (5) and the Muktele massifs

Retour au Sommaire

(3) on the other side of the plain. This gives a perfect view at the highest point, allowing one to survey the whole of the northern Mandara mountains.

The eight arrows at figure 4 indicate the migratory traditions important for our understanding of the geographical directions of the main pre-historical population movements in relation to the DGB sites. The list below explains these main movements in relative chronological sequence as indicated by oral tradition:

(1) The so-called Godaliy tradition of the Mafa. This tradition was first identified in Kuva, where DGB1 and DGB2 are situated, and could also be confirmed in Oupay, Moudoukwa and Mondousa. Informants in Kuva also indicated that the *Godaliy* of today have pots with small apertures. The tradition claims that the *Godaliy* were the original occupants of the sites but that they had moved on to the Gwoza hills before the Mafa dominated the region. *Godaliy,* as a reference to the Dghwede, is also known in Moskota.

(2) The so-called Sakon tradition of the Mafa. This tradition exists throughout the DGB region, including the area of Gouzda and Ziver. They are considered as the first major wave of incoming groups before the formation of the Mafa. They are sometimes also referred to as Wula-Sakon, for example, in Mtskar. They originate from the Wula-Hanko and Wula-Mango region to the southwest of the DGB area (east of Sukur). The Wula speak a language of the *kamwe* cluster. The Sakon or Wula-Sakon moved further north into the DGB area once they had crossed Mount Ziver[5].

(3) The so-called Mahtal and Podoko tradition of the Mafa. These two traditions exist throughout the DGB area. Mahtal is the Mafa word for Muktele but they are locally referred to as members of the Gozla clan. The chief rainmaker of the whole of the northwestern Mafa is a Gozla. He resides in Moudoukwa. The Mafa of Pokoko origin are locally referred to as members of the Zaruwa clan. It seems to be clear from both traditions that they arrived, at least in part, before the formation of the Mafa. Both groups settled first in the north of the DGB area but the Gozla are generally more numerous and wider spread towards the south.

(4) The so-called Mafahay[6] tradition. This is the most recent wave of incoming groups coming from the southeast, for example, Soulede and Roua

5. For more detailed information on this tradition, see Müller-Kosack 2003, p. 300 *ff*.
6. The Mafa like to refer to those Mafa who came from Soulede as Mafahay or true Mafa. They increased in number and eventually formed what we call the Mafa today by ethnically incorporating all other groups already residing in the region.

Retour au Sommaire

at the border to the Mofu-Diamare. They represent the largest population group in our area. Only about half, if not less, of all Mafa in the DGB region are of Mafahay origin. We can only speculate when the formation of the Mafa took place. However, the absolute date of the DGB sites around the first half of the 15th century suggests that the Mafa formed when the DGB sites had already lost their original function. The Mafa uniquely declare that they were not the builders or occupiers of the sites. They respect the sites because they were there before them and use parts of them in the context of their ritual activities.

(5) The so-called Padakwa tradition of the Gwoza hills. The Dghwede, Chikide and Guduf share the tradition which links them with the ethnic Podoko across the plain of Koza. Members of the Padakwa clan separated from the Dghwede and Guduf and moved across the plain of Koza a long time ago. This link is supported by linguistic evidence. The languages spoken by the Mora and Podoko (the latter speak *parəkwa*) belongs to the *wandala* and not the *mafa* cluster and so do the languages of the Gwoza hills. The Wandala dynasty moved their capital from Kirawa to Doulo (north of Mora) during the second half of the 17th century (around 1675), quite some time after (maybe 150 years) the DGB complex had been abandoned by its builders. We can assume, with good reason, that during this time the formation of the Mafa was already unfolding.

(6) The so-called Tur tradition. All groups of the Gwoza hills, the Dghwede, Guduf, Chikide-Chinene, and Zelidva, derive themselves from an ancestor named Mbra who allegedly came from the Hide area of Tur. Also Padakwa (Padakwa-Mbra) is said to have originally derived from this tradition. The Wandala too are part of the Tur tradition (Wandala-Mbra) although they themselves deny being of montagnard origin, so we need to distinguish between the ethnic and the dynastic Wandala. The ethnic Wandala have incorporated many montagnards over the centuries while the Wandala dynasty allegedly emerged from a link with the Malgwa or Gamergu.

(7) The Dghwede claim that they originally came from even further south than Tur and point to the volcanic remains of Rhumsiki (Kamwe) which can be seen from Dghwede. They call this *uva'i*. The Gvoko confirm this tradition but refer to it as *kwir urawa* (*kwir* refers to rock). The Hide (Hde) or Tur are also known as Ngra which is a synonym of Mbra, meaning friend or generally man in *hdi*. They claim to have descended from Matsa who was one of twelve sons of Kdere. Matsa's son Gulo came from Gulak (8), a Margi place

Retour au Sommaire

northwest of Sukur. Other sons of Kdere are said to have connections with Kamwe.

The above migratory traditions, although quite generalised and patchy, point to a migratory route northwards across the heights of Tur (7, 6 and maybe 8) into the Gwoza hills and across the Ziver massif into the DGB area (2) and from there also into the Gwoza hills (1). However, only the Wula-Sakon tradition (2) into the DGB area can be clearly identified as relatively early, at least in relation to the incoming Mafahay (4). The Padakwa tradition (5), from the Gwoza hills across the plain of Koza into the Podoko area of today, and the Podoko and Mahtal tradition (3) into the DGB area are equally difficult to link. However, it seems that the Mahtal and Podoko tradition (3) is, like the Wula-Sakon tradition (2), also early in the DGB area, meaning before the formation of the Mafa. We now aim to test this migratory scenario against the distribution of stone architecture and pots with small apertures in the region. We are particularly interested to see whether we find any evidence which would support the Mafa tradition that the so-called Godaliy left the DGB area for the Gwoza hills before the northwestern Mafa formed.

Comparison of architectural styles

In comparison to the DGB sites, stone buildings in the Mandara mountains are not only physically much smaller, in particular in comparison to DGB1 and 2, but usually also of much lesser quality. In terms of function, larger stone structures are generally related to the 3 main chiefly residences in the Mandara mountains: (a) the palace of the Podoko chief of Oudjila, (b) the chiefly residences of the Mofu-Diamaré (Douvangar and Wazang) and (c) that of the chiefly enclosure of Sukur.

In all of these chiefly structures stone is used as a symbol of prestige, for example, there is a massively high perimeter wall in Oudjila, but one which lacks any smooth surface. The stone architecture of the Mofu-Diamaré chiefs is of better quality but in comparison with DGB1 and 2 is somewhat smaller and different in style. The large enclosure of the chief of Sukur is large in diameter but in terms of achieving a smooth façade is of much lesser quality than that of the DGB sites.

A similar trend can also be observed if we compare chiefly and ordinary stone architecture among the Mafa. They generally build with sand and clay and only when there is rock around they use it and plaster with daub. They

also build their houses on stone platforms in higher altitude and their bull pens and forges tend to be in stone. However, the traditional Mafa chief of Moskota (known as *biy vreke*) lives in a large compound built entirely of stone. This indicates that a more sophisticated stone architecture here is also linked to chieftaincy.

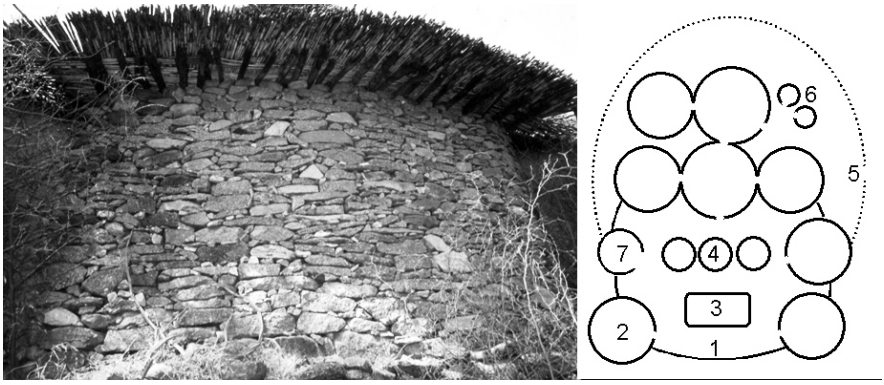
Stone as the main building material in the context of non-chiefly residences is only found in certain areas in the Mandara mountains. Quite extensive non-chiefly stone architecture can be found in Muktele land but is more prominent along the western ranges of the Mandara mountains and on parts of the plateau. The Kamwe (Kapsiki and Higi) have a great liking for huge and very well built stone enclosures. Part of my research was to hike from the Gwoza hills almost as far as Mubi to compare stone architecture and pottery. The hike took seven days and I was particularly impressed by the quality of the enclosure walls of the Kamwe (the Higi) on the Nigerian side of the mountains. These walls are about 2m high and often consist of two layers, an outer smooth façade and an inner less smooth façade while the space in between is filled with rubble. Those walls can be very thick. I was informed that such walls were built in the past with even greater expertise.

Stone enclosures around ordinary compounds is also known among the Wula Hanko and Wula Mango and the Kurang, a very small group high up in the mountains south of Sukur. Like the Wula, the Kurang have no chiefly structures and do not build enclosures. They build walls with very smooth façades to aesthetically enhance their fire places. These fire places face the public sphere outside the compound with low circular stone benches forming a sitting area around the actual fire place. Similar fire places are also built among the Fali groups to the northeast of Mubi. The Fali integrate their fire places into the stone enclosures of their very large compounds. I visited remains of abandoned Higi and Fali settlements higher up in the hills and found that the use of stones and the quality of walling was better in the past.

North of the Wula and Sukur, in the Hide area along the western slopes of the heights of Tur, we see very little stone architecture. Also the Gvoko (also known as Ngoshi), like the Mafa, generally build with sand and clay and not with stone. However, as soon as we come to the Gwoza hills we find a very developed and distinct culture of stone architecture of the non-chiefly type.

Retour au Sommaire

Figure 5
Front enclosure wall of a Chikide house and plan of a Dghwede compound



The layout of Dghwede, Chikide and Guduf compounds are all fairly similar.

The left of figure 5 shows the smooth façade of the front enclosure wall of a Chikide compound. The wall is about 3m long and 2m high. Its general position (1) is visible in the layout of a Dghwede compound at the right of figure 5. To the left and right of the front enclosure are two kitchens, the one at the left (2) is only used for ritual purposes. Immediately behind the front enclosure we always find a large shrine (3) built of stone and plastered with daub. Such shrines always contain beer pots used to celebrate sorghum beer for the ancestors. These ritual beer pots have small apertures. Behind the shrine, which also functions as a dividing structure inside the shrine area, are three granaries (4). The whole of the shrine and granary area is covered with a very large beautifully built thatched roof. The small structures (6) are ritual houses for the deceased father and grandfather. These houses also contain ritual beer pots with small apertures. The room to the left of the granary area is a small kitchen (7) dedicated to the cooking of ritual sauce. A ritual sauce pot is also found inside the shrine mentioned above. The entrance of the compound is through the thorn enclosure around the back of the house (5). All rooms were traditionally built with stone but some of the rooms were later plastered with daub.

There are other places in the compound where beer pots with small apertures are traditionally stored which I have not indicated in figure 5. The

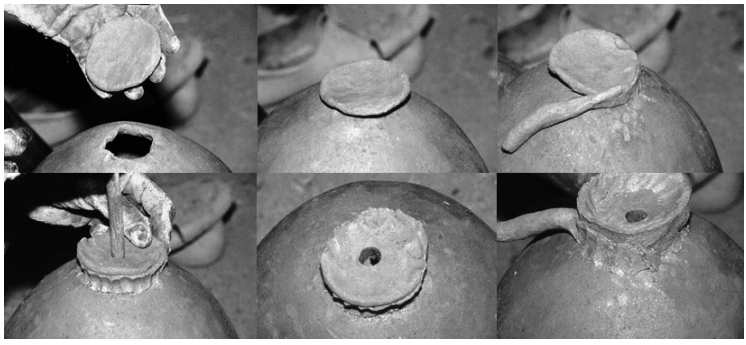
ritual routines to use these pots are very complex. They interlink with the seasonal calendar and the social structure of the people of the Gwoza hills. I have studied the ritual use of pots with small apertures among the Dghwede in great detail. The following section can only give a taste of this complexity.

Comparison of pots with small apertures

As already mentioned, pots with small apertures together with stone architecture can only be found to the north of the DGB sites. This is in keeping with the so-called Godaliy (Dghwede) tradition of the Mafa which points to an early population movement coming the DGB area into the Gwoza hills. Unfortunately, the Dghwede are not aware of this tradition but state that they only came from Tur and possibly from Rhumsiki, which is even further south in the Kamwe area. The Wula-Sakon tradition of the Mafa (see figure 4) also indicates an origin from the Kamwe area but it remains an open question as to whether the two traditions were contemporary. However, the Godaliy tradition of the Mafa and the fact that pots with small apertures are only found to the north of the DGB sites supports such a hypothesis. The fact that stone architecture is particularly prominent in the Kamwe area and in the Gwoza hills is a further argument for this theory. Furthermore, the Gwoza hills are the only place where smooth stone walling and pots with small apertures can be contextualised as part of the shrine area of the house. This throws light on the possible ritual function of the DGB sites.

Before I describe the ritual function of pots with small apertures among the Dghwede, I would like to illustrate how they are made:

Figure 6
Dghwede technique of producing of a small aperture



Retour au Sommaire

Figure 6 shows how the Dghwede place a clay disk between the body and neck of a funnel pot. After the disk is connected to the body a hole is pierced by using a piece of corn stalk. Later the funnel is built on top of that. The insertion of a disk seems to be the common way of making pots with small apertures in the extreme north of the Mandara mountains.

This technique cannot always be easily identified since the funnels built on top of such pots are sometimes so deep that one can only identify the aperture disk with help of a torch light. This was the case with some Muktele pots which I had acquired during the excavation of DGB2. I could only identify the pierced disk after I realised from my Dghwede research that this was a technical possibility. As a result of this discovery I also studied photographs of ritual beer pots from the chief of Oudjila in Podoko and again recognised the insertion of a pierced disk on a pot with a very long and narrow funnel. This shows that the technique of disk insertion for the production of pots with small apertures is not only known to the groups of the Gwoza hills.

The immediate neighbours of the Dghwede, Chikide-Chinene and Guduf, namely the Lamang, Zelidva and Glavda, also recognise pots with small apertures. They live in the adjacent plain and do not build their houses in stone but use clay architecture. The Glavda are known for their thorn enclosures. In the past, the Glavda lived on the Cameroonian side of the mountains, in the northern Moskota hills and we can assume, with good reason, that pots with small apertures were also known there, before the *biy vreke* established his traditional rule over the Mafa. Oral tradition has it that the Mafa and Vreke clans became allies against the Glavda and subsequently drove them out.

I also visited the Wandala in Kirawa, but could not find any memory of such pots. This is not surprising since the Wandala converted to Islam a long time ago. I next tried to examine the finds of MacEachern's archaeological survey at Kirawa hill. The survey took place during the 1990s and was also part of the Mandara Archaeological Project. Unfortunately the bags containing the finds had disappeared from the Centre of Trans-Saharan Studies at the University of Maiduguri. This leaves us with a very important missing link.

At this point it is important to state that all the pots with small apertures I examined are ritual beer pots. Considering the regional migratory and architectural context I have described, I hypothesise that the pots with small apertures at the DGB sites were also ritual beer pots. This leaves aside the form of the flat circular funnel so typical for the DGB pots but only concentrates on the small aperture. My research among the Dgwhede,

Chikide and Guduf gives us some idea why such small apertures might have been used for the consumption of ritual beer.

The culture of making pots with small apertures is now disappearing in the Gwoza hills as is the architectural context which goes along with it. The image below shows a Chikide shrine behind the smooth stone façade of the foyer of a house. It is one of the rare examples found in the Gwoza hills where such a shrine is still intact.

Figure 7
Chikide shrine with ritual pots

The shrine represents a human face and the beer pot is found at the bottom centre in the compartment of the shrine which represents the mouth. Dghwede shrines are less spectacular but serve the same function. A complex setting of ritual sequences celebrates the continuity of the local community in the context of the social structure of the extended family and along specific genealogical connections.

The Dghwede, like the other groups of the Gwoza hills do not have chiefs but only family priests, generally the seventh born son of a man. The pattern of the seventh born is then repeated on the lineage level so that the seventh

Retour au Sommaire

born of the genealogical eldest branch of a local group is considered as the priest of the lineage. These ties are linked to land and terrestrial and human reproduction. It is in the context of such rituals of reproduction that sorghum beer is handled and consumed in order to evoke prosperity as part of the agricultural process. These rituals begin at the main shrine in the foyer of the house and then pass through the various sections of the male and female rooms of a traditional compound, systematically reiterating crucial family ties and lineage relationships. The ritual consumption of sorghum beer from pots with small apertures is at the centre of this. The image below shows a collection of pots with small apertures as they were used by the Dghwede. They are often accompanied by a cooking pot.

Figure 8
Dghwede ritual beer pots with small apertures

The Dghwede say that the function of the small aperture is to preserve the beer. The pots are filled with beer and sometimes kept for several days to perform ancestral rituals with them. In order to preserve the beer, the pots were closed with food. The funnels themselves also served another function. If a man was too poor to brew sorghum beer (maybe as a result of a bad harvest), he would block the aperture and only fill the funnel with water and sorghum flour. However, keeping the beer fresh was allegedly the main purpose of the small aperture. Freshness stands for rain and fertility in the

Retour au Sommaire

context of their rituals of reproduction. It is seen as a gift of God and therefore can only be prayed for.

Conclusion

The successful dating of the DGB sites into the early 15th century gives us a first absolute date in the centre of the northern Mandara mountains which allows us to historically interpret migratory traditions. It has become clear that the Mafa were not the builders of the sites but formed after the sites were abandoned. This can be linked to a local tradition of a first incoming migration from the southwest which was pushed north along the eastern slopes of the Ziver-Oupay massif when the incoming Mafa groups started to dominate the area. As a result small apertures survived in the mountains to the north of the DGB sites which does not mean that the groups of the Gwoza hills are the historical descendents of the builders the DGB sites. This interpretation is in tune with a general migratory tradition across the heights of Tur into the Gwoza hills which might well have been more recent. The large retaining wall between DGB1 and DGB2 strongly links the stone architecture of the DGB complex to the terrace cultivation of sorghum. The fact that the pots with small apertures found in the Gwoza hills are ancestral beer pots suggests that the pots with small apertures found on the DGB sites had a similar function. Such a hypothesis has far reaching implications not only for understanding the ritual function of the sites but also regarding the place of montagnard culture in the context of the history of early State formation south of Lake Chad.

Bibliography

BARRETEAU Daniel, BRETON Roland et DIEU Michel, 1984, Les langues, *in* Boutrais J. (éd.), *Le Nord du Cameroun, des hommes, une région*, p. 159-180, Collection Mémoires, 102, Paris, Éditions de l'ORSTOM.

BEAUVILAIN Alain, 1989, *Nord-Cameroun, Crises et Peuplement*, 2 vol., doctoral dissertation at the University of Rouen (France), copyright Alain Beauvilain.

Retour au Sommaire

CROZIER D.H. & BLENCH Roger M., 1992, *An Index of Nigerian Languages*, Dallas, Summer Institute of Linguistics.

DAVID Nicholas, 1976, History of crops and people in North Cameroun to AD 1900, in *Origins of African Plant Domestication*, p. 223-267, J. de Wet, A. Stemler & J.R. Harlan (eds), The Hague, Mouton Publishers.

DAVID Nicholas & KRAMER C., 2001, *Ethnoarchaeology in Action*, Cambridge World Archaeology, Cambridge University Press.

MACEACHERN A.S., 1993, Selling the iron for their shackles, Wandala-montagnard interactions in northern Cameroon, *Journal of African History* 34, p. 247-270.

MOHAMMADOU Eldridge, 1982, *Le royaume du Wandala ou Mandara au XIXe siècle*, African Languages and Ethnography 14, Tokyo.

MÜLLER-KOSACK Gerhard, 1996, The Dughwede in NE-Nigeria: montagnards interacting with the seasons, in *Berichte des Sonderforschungsbereiches* 268, 8, Frankfurt, p. 137-170.

——— , 2001-2004, http://www.mandaras.info/research.html.

——— , 2003, *The Way of the Beer, ritual re-enactment of history among the Mafa, terrace farmers of the Mandara mountains (North Cameroon)*, London, Mandaras Publishing.

SEIGNOBOS Christian (avec la collaboration de F. LAFARGE), 1982, *Nord Cameroun, Montagnes et hautes terres*, coll. « Architectures traditionnelles », Paris, Éditions Parenthèses (Roquevaire).

SEIGNOBOS Christian, 1982, Note sur « les ruines du Mudkwa » en pays mafa, *Revue Géographique du Cameroun* 3, p. 41-45.

SEIGNOBOS Christian & IYÉBI-MANDJEK Olivier, 2000, *Atlas de la province Extrême-Nord Cameroun*, Paris, Éditions de l'IRD.

STERNER Judith, 2003, *The Ways of the Mandara Mountains. A Comparative Regional Approach*, Westafrikanische Studien, Köln, R. Köppe.

SMITH A. & DAVID Nicholas, 1995, The production of space and the house of Xidi Sukur, *Current Anthropology* 36 (3), p. 441-471.

Retour au Sommaire

5

Caste, hairlocks and charcoal burials: migration and diffusion in and around the Mandara Mountains[1]

Judith STERNER*, Nicholas DAVID**

In order to understand the histories of the many Mandara montagnard groups it is necessary to disentangle the effects of indigenous developments, local innovations and small scale diffusion and migration, from the diffusion and migration at much larger scales that affect all montagnard communities. This involves interdisciplinary study integrating the contributions of archaeology, material culture studies, social anthropology, linguistics and history, to which we might add human biology, botany and many other disciplines. In this manner we may hope to transcend the old-fashioned study of culture traits associated with the *Kulturkreislehre* and concepts such as the Palaeonigritic that confuse heritage with convergence. In the example explored here, we focus on elements of the culture that are fundamental to its social structure, of high political significance and rich in symbolism. In a

1. Our fieldwork in the Mandara mountains has been supported since 1984 primarily by the Social Science and Humanities Research Council of Canada and authorized by the Nigerian Commission on Museums and Monuments and the Cameroonian Ministry of Scientific and Technical Research. We thank these institutions, the administrative and traditional authorities and the peoples of the Mandara mountains for tolerating and befriending us, and Henry Tourneux and Noé Woïn for their exceptional organization of the Colloque.

* Alberta College of Art & Design.
** University of Calgary.

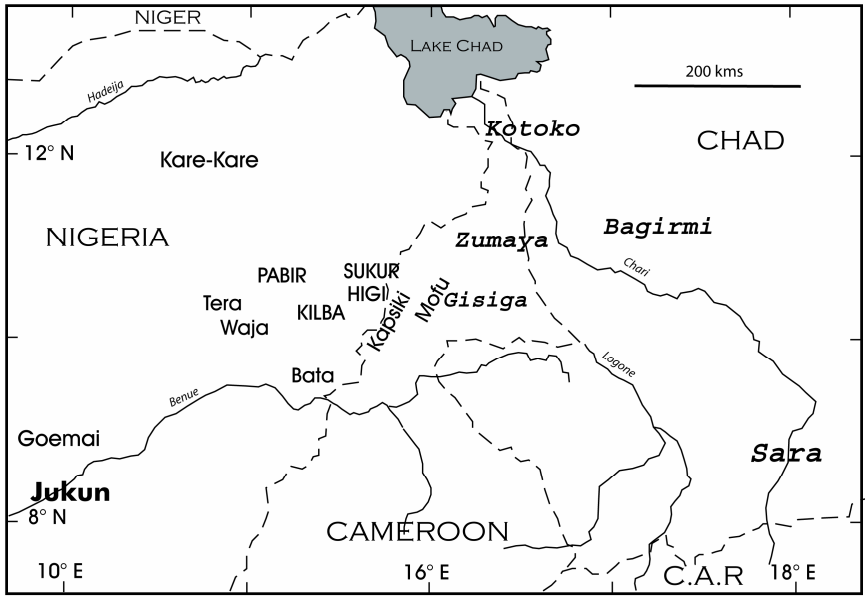
Retour au Sommaire

short paper one is forced to choose only a very few such elements – and to greatly simplify the views of other scholars.

Here we consider the presence or absence of caste and two sets of practices, the wearing by men of hairlocks and the practice of burial involving the use of charcoal, considering them in the general context of Christian Seignobos's views on the culture history of the area (Fig. 1). In a number of papers Seignobos (1991a, 1991b, 2000) has argued for a long term NE-SW migratory flow from the general area of Lac Fitri and Bagirmi towards the Mandara mountains. This flow has in his view been characterized by marked tension between iron workers and the rest of society. Seignobos suggests that over time – some hundreds of years – smith-kings (*rois-forgerons*) have been replaced by non-smith rulers. The smiths have lost power over people, the "*chefferie des hommes*", while sometimes retaining important positions as ritualists, sometimes being isolated from the rest of society as members of an endogamous caste, and in other cases becoming artisans without ritual responsibilities at the scale of the community or polity.

Figure 1

The area considered in this paper and selected ethno-linguistic groups



Fonts suggest the cultural relationships discussed in the text.

Retour au Sommaire

Chiefly power and iron working may no longer be interdependent, but, Seignobos argues, a symbolic association often survived in ritual practice until very recent times or even into the present, and such practices can be decoded and read as history. For example, among the Zumaya, a group reconstructed by Seignobos and no longer existing as a coherent entity, of the plains north and east of the Mandara mountains, during the period of seclusion that preceded the installation of a Zumaya chief, smiths beat their anvils, then taught the new chief how to forge, and carried out a special smelt (Seignobos 1986:14). Bana and Gude have similar practices (*ibid.*). Barkindo (1989:119) notes that following the installation of a Wandala chief when he received his subjects 'an official (Tlagama or Tlubane?) sat beside [him] and answered each greeting by beating an anvil'. Similarly, Cohen (1974:166), observing that chiefly institutions strikingly similar to those of the Pabir are found among Mandara, Margi, Pabir, Tera and Jukun and elsewhere in the greater region, noted two common practices, 'burial in a sitting position in a circular grave filled with materials different to that of the surrounding terrain, and the close affiliation of blacksmith lineages and clans to the chief, especially to his installation and burial'.

Indeed, it is most often the burial of the chief that, in a number of ways, recalls the association of chiefly power and iron working. A frequent theme is the association in the grave or tomb of charcoal with the body of the chief, and sometimes with those of smiths also. Seignobos takes the presence of charcoal as a likely allusion to iron working, and more specific references in the form of iron objects and sometimes smith's tools are quite frequently present.

Sukur: a brief case study

Sukur, a place we know well having lived there for ten months between 1991 and 1996, provides an excellent entry into this topic, for at Sukur one finds casted smith-potters, a chiefly clan that claims it originates from Gudur to the east, charcoal burials of chiefs, and the sacred hairlock that C.K. Meek, British government anthropologist, associated with the Jukun some 400 km to the southwest (Sterner 2003).

As in many of the polities of the Mandara mountains there are competing or at least differing histories of Sukur. Around 1906 Kurt Strümpell was the first European to visit Sukur where he was told of Watsu, an émigré Bornoan prince, who after becoming ruler of Sukur, was said to have conquered and

Retour au Sommaire

controlled the Mandara plateau across to its eastern border (1922/23:57-59). Some 20 years later Meek (1931b I:312) interviewed chief Nzaani of Sukur at Madagali (see http://www.sukur.info/Soc/Xidis.htm). He learned that the 'chiefs of Sukur claim to be descendants of a slave of the Mai of Bornu, ... [who] was given the control of the local cult which had formerly been in the hands of an immigrant family from Mpsakali (Gudur) ...' From this brief encounter Meek became intrigued with what appeared to be the sacred nature of Sukur chiefs, for the chief of Sukur was known to be the subject of certain taboos regarding his person, and was seen by Meek as the embodiment of the health and prosperity of the village. That the chiefs of Sukur and Jukun 'wear a hairlock, which is regarded as sacred' was one of many possible links to the Jukun (Meek 1931b I:253).

Meek, like Strümpell, suggested that Sukur had once had 'considerable territorial authority' (1931b I:315), a theme taken up by Assistant District Officer (ADO) J. Hunter Shaw (1935:44) who suggested that Sukur may be a 'relict of the former kingdom of Haudama' once thought to have extended from Dikwa in the north to Mubi in the south (Palmer 1931:xviii). Palmer equates Haudama with the Jukun Kingdom of Kwararafa (Kororofa). Another ADO, D.F.H. MacBride (1937:6) considered Sukur to have been one of four pre-jihad 'protectorates' that 'once comprised the whole of the lowlands of the upper Yedseram basin'. For none of this is there any substantive evidence. The work that we carried out between 1991 and 1996 revealed that Sukur's status lay not in military might, nor in any magico-religious powers of its misleadingly termed 'divine king', but in its recognized seniority in the sub-region, where Sukur was, and remains, ritual *primus inter pares*, and in its importance as a producer of iron on an industrial scale (David and Sterner 1995, 1996).

In the early 1930s Shaw (1935) collected traditions at Sukur and found that its first rulers were smiths of the Tuva clan who were later replaced by Kulesigi who themselves were supplanted by chiefs of clan Dur, descendants either of a Bornu warrior or of the Gudur 'ruling house'. However, the more popular version placed their original home near Gudur where they had been responsible for fixing the hairlock of the "Priest-Chief" of Gudur (Shaw 1935:44). Inasmuch as the barbing of chiefly hairlocks is now a task performed by a title holder of the smith-potter caste, this would suggest that the Dur chiefs of Sukur were descended from smiths, an association, claim or insult that it is hard to imagine being applied to the Kulesegi or Dur dynasties. The Tuva clan which preceded them have been smiths since time immemo-

Retour au Sommaire

rial, but claim autochthony rather than a Gudur origin[2]. The present chief of Sukur recalled that the chief of Mpsakali (as the Sukur refer to Gudur) was supposed to have sent someone to shave the head of Xidi Sakun, a report that tells us more about behavior considered appropriate to a chiefly relationship linking senior to junior than it does about history. Shaw (1935) and Kirk-Greene (1960:71) also relate a story collected at Sukur of three brothers who left Gudur, one of whom became chief of Sukur. Supposedly they belonged to the Gudur clan responsible for fixing the sacred hairlock of the 'Mboi', the priest-chief of Gudur. While of interest in that it might imply that the new chief was a smith, it is again not clear to which of Sukur's chiefly dynasties this story relates. It was not among the many Gudur origin stories we recorded and, since we found no evidence of hairlocks at Gudur either while working there or in its literature, we believe that Kirk-Greene's informant was once again using local traditional practice analogically to stamp the past in its image.

The hairlock of the chief of Sukur is never to be seen and for this reason the chief always wears a cap. However, in addition to the chief, there are nine other Sukur titleholders with hairlocks: Dalate, a titleholder of the Kulesigi clan acknowledged to have held the chieftaincy before the Dur, Tlisuku (the chief's chaplain), Day Kirba (the smith who buries the chief) and the six Mbusufwoy (priests). While hairlocks of the others are on their foreheads, the chief has his on the top of his head[3].

Both Sukur and Gulak agree that, at some time in the past and in a manner typical of the Mandara mountains and far beyond, a chiefly son of Sukur founded the chiefly dynasty of Gulak, which Vaughan describes as a small 'kingdom' of the mountain Margi (Marghi Dzirngu). From Vaughan (1973: 168-69) we learn that smith elders from Sukur used to come for the installation of a new king. There they were 'feted for several days, after which they shave the new king's head leaving only a single lock of hair, the symbol of royalty. They receive gifts of meat to take back to their homes'. The chief of the smiths ... also 'wears a royal hairlock and has a distinctive bracelet of iron which is symbolic of his office. The position is hereditary in the male line'. There is indeed considerable evidence that the chief of Sukur, on the basis of his acknowledged seniority in the region, at one time played a

2. It is often very difficult to tell to which of the three chiefly dynasties – the sequence of which is not disputed – particular legends should be attributed (see http://www.sukur.info/Soc/Legends.htm).
3. So did, according to our fieldnotes, the chiefs of nearby Wula and, formerly, Gulak, both communities with close traditional ties to Sukur. According to Seignobos (1991b:297) the chief of smiths at Wula wears a hairlock in which he keeps his iron needles. If we are correct in our identification of this person whom we met briefly in 1986, the hairlock is worn on the forehead.

Retour au Sommaire

validating role in the installation of numerous chiefs: Margi of Gulak, Duhu, Maiva-Palam and Dzu, Higi of Kamale, Wula Hangko, Wula Mango, Muduvu, Mabas, Vamay, Vemgo, Vizik, Waga and, far less certainly, the more distant Kilba[4]. The rite took the form of the 'dressing' of their hairlocks by Tlagama, a smith titleholder and the chief's representative. While this increases the area of distribution of the hairlock, it remains restricted to the western edge of the mountains.

It is noteworthy that, since the beginning of the 20th century, the importance of Borno in the origins of Sukur has decreased through time with more emphasis coming to be placed upon the connection with Gudur.

Turning to disposal of the dead, the chief of Sukur is buried in a dug flagon-shaped tomb with a narrow opening and is seated on a low stool made of a single piece of wood, with another under his feet. A shield is placed behind him. The body is propped by forked iron supports under his knees and armpits, a short one to the back of his neck, and a long one in front of his neck that rests on the floor of the burial chamber. Charcoal is poured into the chamber so that it hides the chief and the upper shield and is tamped down[5]. Meek (1931b I:315), who elicited an extraordinary amount of information from his interview with chief Nzaani, seems to have got it slightly wrong: he describes Sukur chiefs as being buried in Pabir fashion, with the body placed on a iron bier. Despite the association of both iron and charcoal with the burial of the chief, our enquiries at Sukur elicited no trace of any smelting metaphor. Rather, we suggest, iron and charcoal are used because of their (relative) permanence; they maintain the chief in the seated posture associated with power while at the same time isolating him from direct contact with the earth.

The evidence from other groups

The majority of the ethnic groups considered in this paper have some form of caste, exceptions being the Kare-Kare, Vizik, Vemgo, Bura, Pabir, Jukun, Tera and Waja. According to Meek (1931b I:8) there is distinct hereditary occupational social group, the Killa, among the Bachama who are smiths;

4. This list is compiled from Kulp (1935), Shaw (1935), Meek (1931b), our interviews with the chief of Sukur and Tlagama (see David & Sterner 1995), and ND's interviews with several of the chiefs listed.
5. This account is based upon an interview in 1992 with the then Tledev of Sukur, a priestly titleholder one of whose responsibilities is to assist in chiefly burials.

Retour au Sommaire

they are also found among the neighbouring Bata. Regarding the Bura, according to Meek (1931b I:146) their smiths were honoured; Cohen (1974:155) suggests that Bura are 'widely believed to have had special blacksmith clans (*e.g.* Mshelia)'.

Besides a tendency to find states and kingdoms where none had existed, early ethnographic work in the British Mandated Territory emphasized layers of culture and migrations. ADO A.B. Mathews (1934) used his own material and Meek's to 'coordinate the racial affinities of the peoples in the area under discussion and in the immediate neighbourhood.' He suggests that four layers of culture may be identified, the most recent, and relevant here, being associated with Divine Kings, including a special reverence for the king's hairlock, and charcoal burials with the corpse seated on bier of iron or wood. This complex is, according to Mathews, characteristic of the chiefs of Pabir, Bura, Kilba, Margi and Sukur. All are found along the western edge of the Mandara mountains and to the west. As noted above, Pabir and Bura do not have caste, while Kilba, Margi and Sukur do.

Palmer's (1931:xxix) introduction to Meek's monograph on the Jukun had them arriving in Nigeria from Mandara 'debouching from the hills in the region of Mubi and Hawal river' (other accounts place the migration via Kilba). Palmer traces this migration backwards from their present location to Mubi, Balda (in Mandara), Musgu country, Bagirmi territory, and finally to Waday. We find a similar connection in Forkl (1983 and 1985:336) who, citing Lukas' 1973 reading of Kirk-Greene, with once again the hairlock as key, suggests a Gudur-Sukur-Jukun link. Forkl's (1983:646-647) map indicates connections from Jukun to Gudur and from Gudur to Sukur and other '*sog. altnigritischen Gruppe[n]*'.

Hairlocks

Evidence of ethnic groups whose kings or chiefs, and sometimes others, wore a hairlock can be found in Meek (1931b). These include Sukur, Margi of Pabir descent, Higi, some Fali, Kilba, Pabir, Cheke/Gude, Nzangi, and previously the Zuma (Bata speakers).

At Sukur, we were informed, when a chief dies his hairlock is shaved off by Tlagama and given to his eldest son or other inheritor. It is kept in the immediate family and, if a member is later installed as chief, the hairlock is tied into his hair. Over a period the dead hair falls out and the new chief grows his own hairlock. Meek (1931b I:140-141) also provides information

Retour au Sommaire

about what happens to the hairlock when the wearer dies. When the Pabir chief dies his 'pigtail' is cut off and kept in a bag with the hairlocks of all previous chiefs. The new Pabir chief 'assumes' the hairlock six months after his royal baptism. Kilba of Pabir origin plait the hair of the late chief into the new chief's hairlock (*ibid*. 184). Cheke/Gude (*ibid*. 297) place the hairlock of the deceased chief against the forehead of the new chief when he is shaved; it is then buried in its owner's grave. The Nzangi do not plait the hairlock of the late chief into that of the new chief (*ibid*. 285).

According to Meek (1931a:174, 136), the Jukun hairlock, 'a circular tuft on the head, rather in the manner of a Chinese pigtail, which every male Jukun wears' was 'characteristic of the tribe' and 'regarded with religious reverence'. When a Jukun man died his hairlock was shaved off and later buried separately from his body (Meek 1931a:219, 255, 288), that of the king being buried with him (*ibid*.173). Ankwe (Goemai) men wore a similar hairlock, described as a 'short pigtail on the crown of the head' (Ames 1972 [1934]:184). (The Ankwe were formerly much under the influence of the Jukun, certain sections intermarrying with them and paying tribute to the Jukun king [Meek 1931a: 41-42]). This type of hairlock is different in form and content from those of the Western montagnards and Shaw (1935:8), perhaps influenced by Meek, is probably wrong in suggesting that the hairlock might indicate a connection between Sukur and the Pindiga Jukun via the Pabir of Kilba and Bui. Cohen (1974:166) also remarks that a link exists between Pabir chiefs and their close neighbours, the Margi, and with the Jukun, in the wearing of 'top-knots representing symbolic continuity to the previous royal office-holders'. He may be mistaken in his interpretation but the Pabir and Jukun lived in related worlds: the Pabir chief of Biu annually exchanged 'symbolic gifts with Jukun, Marghi, Kanuri, Tera, and the other Pabir chiefs' (Cohen 1977:18). Any connection is very distant and very general.

Charcoal burials and associated practices

It is important to stress that charcoal is used in many different ways in so-called charcoal burials and that in some cases other practices associated with them may be considered of as much or more significance. For example, in some societies the body of the chief (or sometimes an elder) has part of his epidermis removed before burial (Otterbein 1967); the body is sometimes

Retour au Sommaire

placed in a sitting position, and the neck, arms and legs and may be supported in some manner.

In the northeastern part of the area considered in this paper, the king of Bagirmi is laid to rest on a bed of charcoal ritually prepared from the desert date (*Balanites aegyptiaca*), a tree associated with the founding of Massenya (Pâques 1967:195). Only smiths may cut this tree with an axe. A titleholder, the Chombolyo, is responsible for keeping this charcoal for the king's burial. An anvil, said to be one of the objects brought from Yemen by the future king, represents the original anvil that, falling from heaven, was instrumental in establishing the first cosmological and social order (*ibid*. 188). A titleholder, the Milma, strikes an anvil during the investiture of the new king, according to some acting out an earlier episode in Bagirmi history when the first king and his brothers were smiths (*ibid*. 195). No Barma other than the king himself is a smith for this would constitute a claim to the throne. The king and his descendants are symbolically also both hunters and smith-kings. Similar myths and practices regarding anvils are found elsewhere in the region, as amongst the Kotoko and Wandala. Eugenia Herbert's (1993:131-163) chapter on 'Le Roi-Forgeron' sets these in a wider context, but it cannot be said that their symbolic significance is fully understood, 'The smelter or smith, then, depending on the culture, shares his exceptionality with the chief or king. He also shares it with the hunter'.

When a Kotoko 'prince' is buried he is placed in a rectangular grave facing east. Small piles of charcoal are placed beneath his shoulders and head. After the grave is closed another pile of charcoal is poured on the middle of the wooden pallet that seals the grave (Lebeuf 1969:232). This charcoal comes from the prince's personal hearth that is lit anew every rainy season by one of his titleholders. Every morning charcoal from this fire is collected and preserved in a calabash for eventual use in the burial of the prince (*ibid*. 287).

Seignobos (1991b:80-81) reports that the Giziga Marva chief is carried to his grave by some 30 master smiths and buried on a bed of charcoal. When his successor is installed smiths beat their anvils for three days. The Giziga Muturwa touch the body of their chief with tongs when his death is announced (*ibid*. 89, citing Pontié 1973:84). Seignobos (1986:6-7, 7-8) reports that similarly among the Zumaya the chief of smiths used to touch the chief's body with tongs; hoes were placed at the chief's neck, armpits, and kidneys to support the body which was sewn into the hide of a bull. The chief was then placed in a huge jar in a seated position on a bed of charcoal, a stone hammer at his side. At Joffa the tomb was filled with charcoal and, remarkably, peanut shells to keep the body from touching the earth.

Meek (1931b I:90) claims 'the charcoal method of burial for chiefs to be typical of the whole of the North-Eastern region of Nigeria'. In the far

Retour au Sommaire

northwest of the region considered here, Kare-Kare chiefs, female shamans and mothers of twins were buried covered with charcoal, their bodies supported by three-forked branches beneath chin and arms. Meek reports that the charcoal protects the body against insects, however he also notes that the Kare-Kare 'nowadays say that the charcoal is symbolical of the fire which will consume the chief in the next life if he had shown a cruel disposition in this' (Meek 1931b II:235-236). Care is taken so that no earth falls on or touches the body. The walls and floors of the graves of Jukun kings were 'liberally coated with charcoal as a protection from termites' (Meek 1931a:173). Termites are of course intimately associated with earth. At Pindiga (and likely in most Jukun polities) the head of the chief, who is seated, is supported with a forked branch, the grave 'lined with charcoal' (Meek 1925 II:122). Pabir chiefs and smiths are buried in a circular grave seated on an iron slab with Y-shaped props beneath neck, arms and knees; charcoal is 'sprinkled freely in the grave and over the body as protection against termites' (Meek 1931b I:171). In an earlier account Meek states that Babur (Pabir) (as well as Waja) chiefs and smiths are also buried seated in charcoal up to the neck (Meek 1925 II:122). The closely related Bura also bury their chiefs in charcoal (Meek 1931b I:252). The Tera (southwest of Biu) bury chiefs and smiths seated on a large stone, with throat, neck and shoulders supported by tongs (*ibid*.). Cohen (1974:166), observing that chiefly institutions strikingly similar to those of the Pabir are found among Mandara, Margi, Pabir, Tera and Jukun and elsewhere in the greater region, noted two common practices, 'burial in a sitting position in a circular grave filled with materials different to that of the surrounding terrain, and the close affiliation of blacksmith lineages and clans to the chief, especially to his installation and burial'.

Some of the Bata-speaking peoples described by Meek (1931b I) bury their chiefs in a seated position in charcoal. The Bulai-Bata seat the dead chief on a stool with his head supported by a stick (*ibid*. 90). The Holma-Bata, who had ceased this practice by Meek's time, had formerly left their chief's body in a cave or rock shelter with the body covered in charcoal and a layer of logs laid over it (*ibid*. 119).

Along the western edge of the Mandara Mountains there is more evidence of charcoal burials. Vizik and Vemgo chiefs were buried lying on a board on which charcoal was spread (Mathews 1934). The nearby chiefs of Mabas were also buried in charcoal lying on their sides (David 1995:89). Wula chiefs are buried like their Sukur neighbours, the charcoal supporting the chief's body and preventing contact with the earth (David 1995:93). However, during fieldwork in Wula in 1996, David (*ibid*.) found no support for the placing of alternate layers of charcoal and iron ore over the body as

Retour au Sommaire

suggested by Seignobos (1991a:262). This weakens his case for a smelting metaphor.

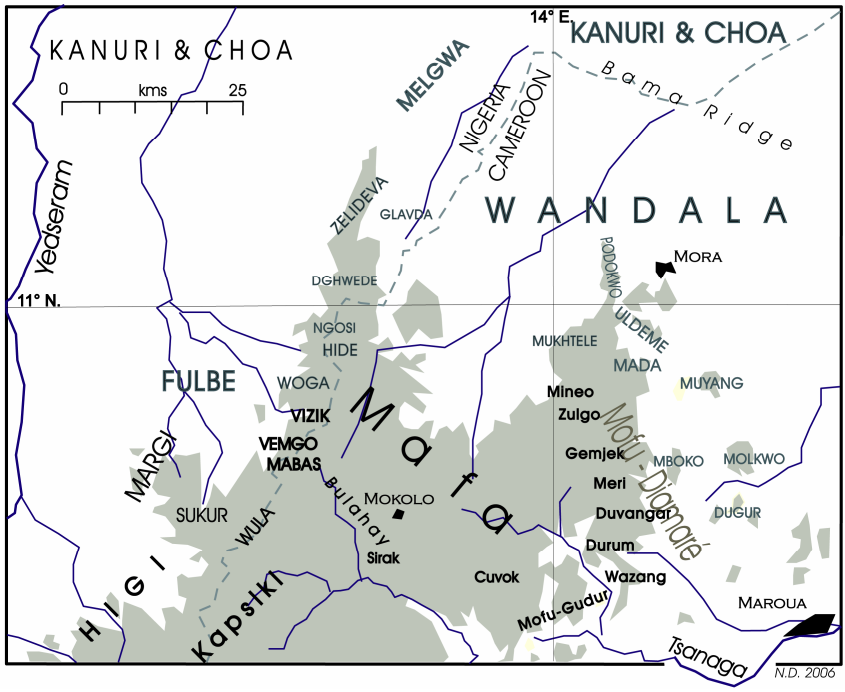
Vaughan (1970:87) comments that Margi (*i.e.*, Gulak and Duhu, both dynastically linked to Sukur) chiefs are buried 'as if they were smiths', both formerly being buried seated on an iron stool and covered in charcoal. Meek (1931b I:219) suggests that only Margi chiefs of Pabir descent were buried in this manner. Some Higi chiefs are buried in a similar manner, however at Moda, a northern Higi village, smiths but not chiefs are buried in charcoal (*ibid*. 258). Fali (Wuba) (*ibid*. 302) and Kilba (*ibid*. 187) chiefs are buried a in similar manner. Nzangi bury their chiefs seated on a stool with a few handfuls of charcoal, along with a smith's hammer and tongs (*ibid*. 284). Meek suggests that the inclusion of a blacksmith's tools 'would seem to imply that originally chiefs belonged to the blacksmiths' caste'. He notes that elsewhere in the region smiths are 'regarded as social inferiors' (*ibid*. 284-285).

Discussion

We now turn to the table showing the distribution of caste, hairlocks and charcoal burials by ethnic group and language family. The data are taken from the research of the Mandara Archaeological Project (1984-present), as well as from Meek and others writing in the 1920s and 1930s, more recent ethnographies, and the writings of Seignobos and others. Data are often fragmentary and not representative of a whole cluster, *e.g.*, Jukun, but only of groups within it. We are forced to use ethnic labels as if they were unproblematic.

There is much variation in the use of charcoal in burials, but also some obvious patterning (Fig. 2). The Bagirmi, Sara and some Kotoko kings are buried lying on beds of charcoal which in some cases at least comes from a sacred fire representative of the polity or of its ruler. While it seems likely that this pattern originated among Central Sudanic speakers and spread to northern Chadic-speakers, this cannot as yet be demonstrated by historical or archaeological evidence (indeed the absence of archaeological evidence from southern Chad is a major problem for historical construction). The Giziga Marva may be part of this "Bagirmi-Kotoko" grouping, while the Zumaya (an entity reconstructed by Seignobos) show a mixture of traits. None of these groups are casted, neither are hairlocks part of their culture.

Figure 2
Ethno-linguistic groups in and around the northern Mandara mountains



Fonts and black type distinguish the Western Montagnard and Mafa-Mofu patterns described in the text. Other groups are in grey type.

A strongly contrasting pattern is evident among many of the casted montagnard groups on the western edge of the Mandara mountains, extending locally westward. Typical of this "Western Montagnard" pattern is the burial of chiefs and some smiths in a seated position, with the head and upper body propped up with sticks or iron bars, and covered up to the neck or entirely by charcoal. Power and permanence rather than a smelting metaphor would seem to be evoked by these arrangements. The weight of this distribution, which is closely paralleled by the wearing of hairlocks by chiefs, some chief smiths and, in some cases, other important title holders, is clearly among Chadic speakers of the Biu-Mandara branch on the Western edge of the mountains. This would suggest that it originated here rather than among the outlying Pabir or Bura. This interpretation contrasts with the very common tendency among many scholars, and particularly those of the first half of the

Retour au Sommaire

20th century, to attribute the distribution of items related to political hierarchy to the more complex cultures in an area.

Departures from the typical Western Montagnard pattern are of interest; thus burial of chiefs lying on charcoal is limited to three groups whose Lamang dialects/languages are more closely related to Wandala than those of the remainder. These three groups, Mabas, Vemgo and Vizik, are among those whose chiefs are said to have been legitimated in office by having their hairlocks dressed by a Sukur smith titleholder. Unfortunately we have no knowledge of how Wandala kings were buried before they converted to Islam.

As van Beek, Jouaux, Vincent and others have pointed out, different metaphors are represented in other montagnard burials. Thus amongst the Mofu-Gudur burial can be considered a form of reverse birth, while among the Kapsiki (and some Higi) a comparable metaphor is one of placing a seed in an underground granary in expectation of its regeneration. While both Mofu-Gudur and Kapsiki are casted, neither form part of the montagnard hairlock distribution, although hairlocks are found among the Higi and Wula, both closely related to the Kapsiki. Mafa, Sirak and other casted groups living west of the Mofu and east of the western edge of the mountains align rather with the Mofu and Kapsiki, constituting a block lacking both charcoal burials and hairlocks. They thus form a "Mafa-Mofu" pattern that intervenes between those of the Bagirmi-Kotoko and the Western Montagnards. This would tend to support the indigenous development of the latter pattern and the absence – at least in these aspects of culture – of a strong migratory influence from the northwest.

The Middle Benue valley is an obvious route both for diffusion and migration and it is therefore not surprising that we find in this region a great mixture of languages, societies and culture traits. The Chadic-speaking Bata, some of whom have elements of caste, align most closely with the Western Montagnard pattern of charcoal burials though they do not have the chiefly hairlock. Amongst some but not all the Benue-Congo-speaking and uncasted Jukun, the chief is seated in his tomb and propped into place, but here charcoal is used in a quite different manner: as an ingredient in the plaster of the wall of the tomb. And while the hairlock was present among the Jukun, it was not especially associated with chiefs and chief-smiths. It does not necessarily or even probably derive from the Western montagnard hairlock – or *vice versa*.

Lastly we should mention two outliers. The Adamawa-Ubangian-speaking Goemai would appear to have picked up hairlocks from the Jukun. Among the Kare-Kare, living some 170 km to the north and west of the Bura, charcoal is used in the burials not only of chiefs but also of mothers of twins

Retour au Sommaire

and female shamans; without further evidence it would be unwise to associate them with any of the patterns detected.

Conclusions

Forkl's work (1983, 1985: English summary 1) theorizes the greater region in terms of 'the diffusion of culture traits from the great Sudanic states [Bornu, Mandara, Kotoko, Bagirmi and Jukun] to "palaeonigritic" societies ... and the evolution of other culture traits within these societies themselves as the result of the slave raiding expeditions of the great Sudanic states ... .' Many of the so-called palaeonigritic societies Forkl refers to are located in the Mandara mountains. He is not alone in seeing cultural influences as flowing from the more complex societies to the more simple. However, the evidence discussed in this paper supports the indigenous elaboration in the Western montagnard area of hairlocks and of one pattern of charcoal burials as part of a complex associated with chiefs and chief smiths. The existence to the east of a Mofu pattern lacking both elements argues against the specifics of Seignobos's reconstruction as it relates to the very obvious tension between smiths and non-smiths that is characteristic of the area, although it certainly does not deny the possibility of a long-term northeast to southwest migratory flow. The Bagirmi-Kotoko pattern of charcoal burials is indeed consistent with such a flow though it can not confirm it.

We hope to have said enough to show that there is a place for the study of culture traits in the reconstruction of culture history, but only if we remain conscious of the dangers inherent in our own analytical categories, "charcoal burials" being a prime example. Second, we have to pay attention to symbolic contexts. In this instance it would seem that while the tension between iron workers and the rest of society is characteristic of the whole area under study, and indeed much of Africa and beyond, an element such as charcoal can be differently conceptualized in different regions. Thus the association of kingship and charcoal in the Bagirmi-Kotoko pattern seems less likely to refer primarily to a transcendent iron working metaphor than to be related to the importance of the sacred fire that, it seems, is symbolically associated with the life force of the ruler and the continuity of the polity. In the Western Montagnard pattern, charcoal does not seem to be related to a smelting metaphor – Seignobos's information from the Wula here conflicts with that gathered by ourselves – so much as to its characteristic of permanence and ability to insulate the deceased from contact with dirty earth, which make it

Retour au Sommaire

suitable for maintaining an important personage in the seated posture associated with seniority and command.

It may be that we have freed ourselves from the theoretical straightjackets of the *Kulturkreislehre* and the migration schools. Unfortunately, in post-colonial Africa and with the passing of time and of old women and men, it becomes ever more difficult to obtain the quantities and richness of ethnographic data necessary to counteract the risks inherent in any form of trait analysis designed to reveal the precolonial past.

Table 1

The distribution of caste, hairlocks and charcoal burials by ethnic group and language family

Region	Ethnic group	Language family	Caste	Hairlocks	Charcoal burials
S Chad	Bagirmi	Nilo-Saharan	N	N	Chiefs
S Lake Chad plains	Kotoko	Chadic	N	N	Chiefs
NW Borno	Kare-Kare	Chadic	N	N	Chiefs, M of twins, female shaman
Diamaré	Zumaya	"	N	N	Chiefs
	Giziga Marva	"	N	N	Chiefs
	Giziga Muturwa	"	N	N	Chiefs
Mandara Mts	Gudur	"	Y	N	N
	Mabas	"	Y	Y	Chiefs
	Vemgo	"	Y	Y	Chiefs
	Vizik	"	Y?	Y	Chiefs
	Sukur	"	Y	Y	Chiefs
	Wula	"	Y	Y	Chiefs
	Kapsiki	"	Y	N	N
	Higi	"	Y	Y	Chief & Moda smiths
	Margi Dzirngu	"	Y	Y	Chiefs & smiths
	Bana	"	Y	N?	Chiefs
	Fali of Wuba	"	Y	Y	Chiefs
	Nzangi	"	Y	Y	Chiefs
	Cheke/Gude	"	Y?	Y	N
SW of Mandara	Kilba	"	Y?	Y	Chiefs
W of Mandara	Pabir	"	N	Y	Chiefs & smiths
	Bura	"	N	Y	Chiefs
	Tera	"	N	N	Chiefs & smiths
	Waja	Niger-Congo	N	N	Chiefs & smiths
Benue Valley	Bata	Chadic	Y (some)	Zuma - formerly	Chiefs
	Jukun	Niger-Congo	N	Y (all men)	Chiefs
	Goemai (Ankwe)	Chadic	N	Y (all men)	N

Retour au Sommaire

References

AMES C. G., 1972 [1934], *The Highland Chieftaincies: Gazetteer of the Plateau Province (Nigeria)* (Gazetteers of the Northern Provinces of Nigeria; IV), London, Frank Cass.

BARKINDO B. M., 1989, *The Sultanate of Mandara to 1902*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

COHEN R., 1974, "The evolution of hierarchical institutions: a case study from Biu", Nigeria, *Savanna*, 3, p. 153-174.

——— , 1977, Oedipus Rex and Regina: the Queen Mother in Africa, *Africa*, 47, p. 14-30.

DAVID N., 1995, "Mortuary practices, ideology and society in the Central Mandara Highlands, North Cameroon", in C. Baroin, D. Barreteau and C. von Graffenried (dir.), *Mort et rites funéraires dans le bassin du lac Tchad* (Séminaire du Réseau Méga-Tchad, ORSTOM-Bondy, sept. 1990), Paris, ORSTOM Éditions, p. 75-101.

DAVID N. and STERNER J., 1995, Constructing a historical ethnography of Sukur, part I: demystification, *Nigerian Heritage*, 4, p. 11-33.

——— , 1996, Constructing a historical ethnography of Sukur, part II: iron and the 'classless industrial' society, *Nigerian Heritage*, 5, p. 11-33.

FORKL H., 1983, *Die Beziehungen der zentral-Sudanischen Reiche Bornu, Mandara und Bagirmi sowie der Kotoko-staaten zu ihren südlichen Nachbarn unter besonderer Berücksichtigung des Sao-problems*, München, Minerva Publication.

——— , 1985, *Der Einfluss Bornu, Mandara, Bagirmis, der Kotoko-Staaten und der Jukun-Konföderation auf die Kulturenwicklung ihrer Nachbarn südlich des Tschadsees*, München, Minerva Publikation.

HERBERT E.W., 1993, *Iron, gender, and power: rituals of transformation in African societies*, Bloomington, Indiana University Press.

KIRK-GREENE A. H. M., 1960, The kingdom of Sukur – a Northern Nigerian Ichabod, *Nigerian Field*, 25, p. 67-96.

KULP H. S., 1935, "Notes taken on a tour in Madagali District in company with the Touring Officer, Mr W.R. Shirley, June 14-22", National Archives of Nigeria, Kaduna, Yolaprof J21.

LEBEUF A.M., 1969, *Les principautés kotoko : essai sur le caractère sacré de l'autorité*, Paris, Éditions du Centre Nationale de la Recherche Scientifique.

LUKAS R., 1973, *Nicht-islamische Ethnien im südlichen Tschadraum*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

Retour au Sommaire

MACBRIDE D. F. H., 1937, "Mandara District, village histories", National Archives of Nigeria, Kaduna, Yolaprof J21.

MATHEWS A. B., 1934, "Madagali district, reorganization of, in conjunction with Bornu Province", National Archives of Nigeria, Kaduna, Yolaprof 2301, 1934.

MEEK C. K., 1925, *The Northern Tribes of Nigeria*, 2 vol., London, Oxford University Press.

———, 1931a, *A Sudanese Kingdom, an ethnographical study of the Jukun-speaking peoples of Nigeria*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd.

———, 1931b, *Tribal Studies in Northern Nigeria*, 2 vol., London, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co. Ltd.

OTTERBEIN K. S., 1967, "Mortuary practices in Northeastern Nigeria", *Bulletin of the West Bengal Cultural Research Institute*, 6, p. 10-18.

PÂQUES V., 1967, « Origine et caractères du pouvoir royal au Baguirmi », *Journal de la société des africanistes*, 37, p. 183-214.

PALMER H. R., 1931, "Introduction", in Meek C. K., *A Sudanese Kingdom, an ethnographical study of the Jukun-speaking peoples of Nigeria*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd, p. xiii-xxxiii.

PONTIÉ G., 1973, *Les Guiziga du Cameroun septentrional*, Paris, ORSTOM.

SEIGNOBOS C., 1986, "Les Zumaya ou l'ethnie prohibée", Manuscript presented at the Colloque Méga-Tchad : 'Relations inter-ethniques et culture matérielle dans le bassin du lac Tchad', Paris, ORSTOM.

———, 1991a, « Le rayonnement de la chefferie théocratique de Gudur (Nord-Cameroun) », in Boutrais Jean (dir.), *Du politique à l'économique, Études historiques dans le bassin du lac Tchad*, Paris, ORSTOM Éditions, p. 225-315.

———, 1991b, « La forge et le pouvoir dans le bassin du lac Tchad ou du roi-forgeron au forgeron-fossoyeur », in Y. Moñino (éd.), *Forges et forgerons* (Actes du 4e Colloque Méga-Tchad, 1988, vol. 1), Paris, ORSTOM Éditions, p. 383-384.

———, 2000, « Mise en place du peuplement et répartition ethnique », in C. Seignobos et O. Iyébi-Mandjek (dir.), *Atlas de la Province Extrême-Nord Cameroun*, Paris, Éditions de l'IRD et Minrest Cameroun, Planche 7, p. 1-30.

SHAW J. H., 1935, "Madagali District", National Archives of Nigeria, Kaduna, 17/3 25073 (3947).

STERNER J. A., 2003, *The Ways of the Mandara Mountains, a comparative regional approach*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag.

Retour au Sommaire

STRÜMPELL K. F., 1922-1923, "Wörterverzeichnis der Heidensprachen des Mandara Gebirges (Adamaua)", *Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen*, 13, p. 47-74, 109-149.

VAUGHAN J. H., 1970, "Caste systems in the Western Sudan", in Tuden A. and Plotnicov L. (eds), *Social Stratification in Africa*, New York, The Free Press, p. 59-92.

——— , 1973, "Engkyagu as artists in Marghi society", in d'Azevedo W. L. (ed.), *The Traditional Artist in African Societies*, Bloomington, Indiana University Press, p. 162-193.

Retour au Sommaire

6

Les migrations anciennes dans le bassin du lac Tchad : temps et codes

Christian SEIGNOBOS*

Parmi ce qu'il a été convenu d'appeler les traditions orales, les récits étiologiques intégrant une migration en constitueraient une quasi-catégorie. Les administrateurs coloniaux y voyaient des « fables », les historiens n'ont perçu qu'étrangeté et singularités éparses, les géographes les ont, pour la plupart, ignorés. Quant aux anthropologues, qui les ont parfois pieusement enregistrés, ils n'ont pas pour autant élargi l'horizon de leur collecte. Ces récits apparaissent comme un gisement dormant de matériaux. En reprenant une analyse de M. de Certeau, on pourrait dire que les différentes disciplines scientifiques qui posent sur l'objet « migration » (dans le bassin du lac Tchad) un regard différent en fonction de leurs pratiques déplacent l'observation plus vers l'objet ou plus vers la pratique afin d'en favoriser l'exploitation dans leur propre champ disciplinaire.

Aussi les récits concernant les migrations sont-ils rarement rapportés dans leur intégralité narrative. La plupart ont subi un élagage à l'exposé, sinon à la collecte. La mise en œuvre de documents « récits de la migration » est délicate. Rien n'est à jeter, « même trier est périlleux et simplifier, c'est amputer ». L'intérêt se cache dans le détail. Nous donnerons ici, non une exégèse de récits types, mais des interprétations pour servir un débat à partir d'un corpus suffisamment large, encore que bien loin d'être exhaustif. Nous voulons souligner que ces récits de migrations entretiennent entre eux des

* Directeur de recherche à l'IRD.

liens et qu'ils représentent un code permettant d'établir des rapports d'apparentement ou de différenciation.

Il s'agit de récits de migrations dans le bassin du lac Tchad, à l'exception de ceux des Peuls et des Arabes Shuwa. Ces groupes s'individualisent fortement par rapport aux populations chez lesquelles ils ont transité et au milieu desquelles ils se sont installés ou qu'ils ont subjuguées. Dissemblables quant à leurs appartenances linguistiques, sans équivalent quant à leur genre de vie d'éleveurs semi-nomades et, plus encore, par leur attachement à l'islam, les histoires de leurs migrations sont par trop différemment construites[1].

Nous prendrons comme exemples les migrations relatives aux grands flux de peuplement qui ont balayé le bassin du lac Tchad. Les premières composantes sont plutôt nord-sud ; les deuxièmes nord-est/sud-ouest connaîtront un infléchissement progressif orienté est-ouest. Une troisième composante fait référence à des remontées méridionales de populations. Les deux premières (XVe-XVIIIe) sont la conséquence de la mise en place des grands centres de pouvoir, d'abord du Kanem-Bornou, ensuite du Baguirmi. Quant aux remontées, elles rendent compte (XVIIIe-XIXe) des contrecoups de la poussée d'est en ouest du bloc sara-ngambay-laka. Nous mentionnerons aussi des mouvements browniens le long du Logone, sur le bastion des monts Mandara et leurs abords.

Les temps de la migration

Les récits de migration peuvent se découper en trois temps : le départ, généralement présenté sur le mode laconique ; la trajectoire, guidée ou non par un élément matériel, égrenant ou non des étapes, et, enfin, l'aboutissement. L'installation dans une région s'opère par le biais d'une rencontre qui instruit une nouvelle charte de cohabitation avec les populations en place[2].

1. Pour les groupes peuls les moins religieux, les Yillaga, dont la composante majoritaire de peuplement est formée d'affranchis *(riimayɓe)*, leurs migrations présentent encore des réminiscences des temps anciens *(kitaaku)*. Ils sont « guidés » par un taureau et c'est lui qui, revenant les pattes humides, a trouvé le point d'eau pérenne près duquel ils s'installeront à Meskine et d'où ils partiront pour le *fommbina*.
2. Nos informateurs appartiennent, pour la plupart, à des aînés de lignages, les plus aptes à exposer les genèses de leurs groupes.

Retour au Sommaire

Les causes de départ

Parmi les causes de départ les plus communes sur la composante nord-est/sud-ouest, on avance un conflit de pouvoir entre aînés et cadets. L'aîné, désavoué dans l'héritage du pouvoir, quitte la place avec ses partisans. Il incarne des clans anciennement établis ; quant aux cadets qui les chassent, ils figurent des hors venus, sans légitimité, mais portés par leur vitalité. Dans ces récits, la métaphore est une constante.

Un autre grand ressort de la migration, la jalousie, n'est pas sans lien avec le précédent. Victime de la jalousie de ses « frères », le héros doit partir. « Jalousie » traduit assez mal la force de ce ressentiment qui ne peut que, fatalement, s'assouvir par le meurtre. Le héros « jalousé » apparaît comme légitime, il est de plus « aimé » de son père pour ses qualités morales et physiques... ce qui en fait déjà un candidat présentable pour une prise de pouvoir ultérieure et en d'autres lieux.

Les départs peuvent avoir pour cause une famine explicitée : sécheresse, épidémie, invasion acridienne... ou non. Il s'agit alors de femmes ou d'enfants qui s'égarent à la poursuite de sauteriaux ou en allant déterrer des tubercules sauvages. À Zulgo, le clan Girgendov descend d'une femme enceinte arrivée derrière un vol de sauterelles dont elle se nourrissait en progressant.

Il peut aussi être déclenché par un pseudo événement d'apparence singulier, comme à Doreisu, où un groupe a quitté les rives du Logone « parce qu'il n'a pu finir la tête d'une carpe » (C. Seignobos, 1986, p. 67). Ce récit est à double entendement. Il traduit un choix économique, selon les intéressés, qui laissent la pêche pour l'intérieur des terres et pour se consacrer à la culture du mil. Selon les voisins, ce groupe a été chassé des rives du fleuve et s'est ainsi trouvé privé de la tête de la carpe, mets de choix des pêcheurs.

On note aussi la fuite après un événement aussi dramatique qu'incompréhensible. Une communauté villageoise, lors d'une fête, danse et la terre se retourne sur elle. D'autres communautés se livrent à une compétition pour voir laquelle est la plus nombreuse en occupant une mare. L'une d'elles, généralement la plus puissante, est alors engloutie (à Ganjam, Bigué-Palam). Dans les deux cas, les rescapés qui ne participaient pas à ces manifestations fuient, mais certains reviendront ensuite. Ce geste « incompréhensible » cache le massacre d'un clan vu comme une menace par les autres. Ce fait reste indicible. On incrimine le sort afin de ne pas troubler la cohabitation des descendants des protagonistes.

Ailleurs, c'est l'irruption, selon toute vraisemblance, d'un conquérant, encore qu'il ne soit jamais désigné comme tel. Les Duuli, au bord de la Bénoué, étaient occupés à tailler leur montagne – dont on montre encore l'entaille monumentale – pour construire une énorme pirogue de pierre qui

battrait toutes celles de leurs voisins lors de guerres ou de chasses à l'hippopotame. Occupés à cette besogne, jugée insensée par leurs voisins, ils furent effrayés par les braiements d'un âne. Ils sautèrent dans leurs pirogues de bois et descendirent la Bénoué. Au moment où les Duuli cherchaient à dominer les rives de la Bénoué, ils furent eux-mêmes subjugués par l'apparition d'un nouveau conquérant.

Les commentaires du mythe varient selon les informateurs ; l'un fait référence à un âne appartenant aux Fulɓe, donc à la conquête peule ; un autre renvoie à « un cheval petit comme un âne » – un poney ? – monté par des Gbata de Demsa ou par d'autres. Ici, le hennissement d'un cheval aurait également fait fuir une grande partie des Fali sur le Tinguelin. Les Duuli se seraient enfuis en direction de l'envahisseur gbata, ce qui semble peu probable... à moins qu'il ne s'agisse de cavaliers venus de l'est ou du Mayo-Kebbi ?

Un jugement inique peut aussi être une cause de départ. Au cours d'une pêche collective sur le Mayo-Bula, les Gerleng et les Atmuko se disputent le plus gros des silures. Le chef zumaya, qui vient de conquérir le pays, donne raison aux Atmuko. Or, le silure devait revenir aux Gerleng, maîtres du fleuve. Ces derniers partent et maudissent le mayo, qui tarira à chaque saison sèche. Selon un mécanisme dont nous aurons à reparler, les Zumaya qui captent la chefferie au détriment des Atmuko vont alors faire d'eux le clan électeur, rôle auparavant dévolu aux Gerleng, qui refusent cette relégation (C. Seignobos, 1989, p. 118-119). Dans la plaine du Diamaré, les maîtres de l'eau, mayos, mares, puits, qui voient leur autorité non reconnue par de nouveaux venus quittent les lieux, entraînant un assèchement des eaux dont ils avaient la responsabilité sacrificielle. Cela signale une sécheresse de la région à laquelle les populations se sont montrées sensibles. Toutefois, cette péjoration climatique ne saurait, ici encore, être datée en raison de la nature gigogne de ces récits.

On observe aussi le départ d'un groupe pour échapper à son statut social. Dans les monts Mandara centraux, les chefs forgerons devaient être enterrés vivants avec le cadavre du chef. Certains réussissent à s'échapper de la tombe en la perçant avec leurs pinces de fer. On enregistre également la migration du maître de la pluie et des siens chassés, après une longue sécheresse, pour insuffisance rituelle. Cela concerne des ritualistes appartenant à la mouvance de Gudur, comme celui de Laamorde Mubi qui a dû fuir chez les Daba de Maday.

Les départs de Gudur prenaient un tour particulier en ce qu'ils touchaient ces faiseurs de pluie, gardiens de criquets, de chenilles perforantes du mil, des panthères, et le déplacement de groupes entiers ébranlait le pouvoir, provoquant des changements de règne, voire de lignée. Ces départs sanctionneraient

l'échec d'une gestion des rituels, à moins que ce ne soit le sort, explication qui prévaut chez G. Lavergne (1990, p. 81)[3].

À cela s'ajoutent les fuites après une rupture d'interdit ou après la mort d'enfants imputée à un énorme chat sauvage (Baguirmi) ou à une panthère (monts Mandara). Les félins cachent un pouvoir prédateur, celui de Massenya ou ceux des chefs de massifs, la panthère étant le double du prince.

Les causes avancées pour les migrations ont toujours semblé suspectes aux différents auteurs qui se sont employés à les collecter. J.-Y. Martin note (1970, p. 37) que « outre les faits de guerre, qui sont rarement notés, ces migrations ont le plus souvent comme origines des faits divers : querelles de famille, échec dans la lutte pour la chefferie, parricide, adultère, morts nombreuses, mauvais sorts, famine provoquée par les criquets ou la terre stérile ou, enfin, la poursuite d'un bœuf égaré qui vous mène trop loin pour retourner en arrière ». J.-F. Vincent (1973, p. 21) le confirme « L'examen des causes de ces migrations – dans le cas où elles sont connues, ce qui est loin d'être général – ne peut que renforcer le sentiment d'une « histoire fermée », sans communication avec l'extérieur. En effet, ces causes sont toujours très banales et les islamisés et leurs poursuites ne sont presque jamais mentionnés ».

Le départ s'effectue le plus souvent sous la contrainte de voisins, de « frères » coalisés ou alors c'est une famine, qui renvoie plus à un non-événement. La sécheresse invoquée ne détermine pas le départ de la population ou, en tout cas, ne le rend pas inéluctable. Cette même population a traversé d'autres périodes sèches. C'est néanmoins une cause compréhensible, à défaut d'être vraie. La sécheresse permet, enfin, de masquer d'autres événements qui sont tus ; c'est une cause neutre. Toutefois, l'enchevêtrement des causes s'avérant infini, seule la monocausalité remplit son rôle explicatif. Par ailleurs, on ne note pas de départs organisés pour une conquête. Dans ces récits des préalables de migrations, la conquête semble être un inavoué.

Le départ est toujours proche de l'énigme. Des dispersions de populations, majeures, peuvent s'énoncer sous couvert d'un motif futile. La dispersion du fond de peuplement mango, sur la Bénoué à la confluence du Mayo-Kebbi, qui va donner la plupart des populations de la région de Poli, s'énonce à partir d'une dispute d'enfants à propos d'œufs, sans que l'on soit en mesure d'en saisir les moindres connotations. Le montage d'un récit sur la raison de cette dispersion était-il à ce point impossible pour devoir ainsi la masquer ? Ou est-ce un « mythe » en fin de vie qui ne se réfère qu'à son terme central ? Nous comprenons mal, en fait, comment se fabriquent ces récits. Comment s'invente l'intrigue qui en forme l'ossature et permettra d'y accrocher plusieurs

3. « Enfin, le sort voulut qu'une terrible disette, consécutive à une invasion de sauterelles, contraignit le grand sorcier Ngom à ordonner des migrations ».

versions ? Comment parvient-on à ce concentré qui s'exprime comme une profession de foi et d'attachement à son groupe ? Il s'agit là d'une forme de quintessence de « traditions orales » qui, pour traverser le temps, doit exprimer dans un minimum de tableaux et de phrases un précipité d'histoire.

Des trajectoires libres ou guidées

Les trajectoires migratoires peuvent être de plus ou moins grande amplitude, mais il s'agit généralement de petits parcours d'un ou deux jours de marche[4].

On identifie des lignes de départ et d'aboutissement de peuplements : le Chari et le Logone sur leurs rives orientales, ou les piémonts des Mandara, sortes de butées en travers du grand flux orienté nord-est/sud-ouest. Certains lieux, revendiqués par de nombreux groupes ont en commun d'être des centres de convergence et d'accumulation de peuplement et, tout à la fois, des plaques tournantes de migrations. De ces lieux « référencés », on peut retenir : Pili, à la confluence Pende-Logone ; Buraw, refuge et véritable nasse à peuplement, avec ses zones amphibies couvertes de rôneraies le long du Guerlew, en retrait du Logone, tout comme Ngam dans l'interfluve Chari-Logone... La référence la plus prestigieuse reste Gudur, à l'entrée des monts Mandara. Mais il en est bien d'autres, comme Balda, massif-île avancé dans la plaine du Diamaré, ou encore Gréa et Waza.

Depuis Pili en passant par les groupes kabalay, kim, masa et jusque chez les Musgum, la migration se déroule sur le mode d'individus portés sur des paquets d'herbes flottants, qui se seraient détachés accidentellement des berges lors d'une crue[5]. Ce mode de déplacement rend compte de groupes minoritaires qui s'intègrent auprès de riverains, comme à Miyogoy, Masa Hara, Doreisu, Murla...

Sur tout le Mayo-Kebbi et la Bénoué, une forte crue inonde le village, contraignant les gens à monter sur les toitures de leurs habitations qui, emportées par le flot, dérivent jusqu'à accoster sur une terre d'accueil. C'est le cas des Ngeewe partis de Beni et de Gebake pour la colline de Fawowe au bord de la Bénoué, et cela avant l'arrivée des Gbata.

4. Pour J.-F. Vincent (1973, p. 16), dans le peuplement du pays mofu et de ses voisins : « Ce qui frappe dans ces récits de migrations, c'est l'origine extrêmement proche donnée le plus souvent – massif généralement, parfois plaine – située à moins de 25 km du massif actuel ».
5. Ces paquets d'herbes d'*Echinochloa stagnina* suivent le cours du Logone, poussés par les courants. Ils peuvent, en effet, porter des personnes et être aménagés à cet effet.

Une grande famille de migrations du Logone vers les monts Mandara s'exprime par le thème d'une cucurbitacée, tout en empruntant différents schèmes narratifs. Passant par Waza pour aboutir en pays podokwo sur les monts Mandara, les Mukulahe ont suivi les linéaments d'une tige de calebasse[6]. Les Makdaf, forgerons muktele de Gwalda, quittent aussi Waza en suivant une calebasse. À chaque étape, elle fructifie, puis repart, sa tige montrant la voie, « comme un serpent », jusqu'à l'installation finale (B. Juillerat, 1968, p. 105). Plus au sud, en provenance du Logone, on évoque une calebasse qui roule et qui contient une tête humaine, à moins que celle-ci ne soit portée dans une calebasse. Il s'agit du dernier avatar d'un culte des crânes que l'on rencontrait dans la région et qui a perduré à Mowo[7], chefferie mère de Gudur[8]. On retrouve sur une courte séquence migratoire de Mowo à Kaliao un clan suivant une tête qui roule.

Depuis le Logone, du « pays muzuk » (Musgum au sens large), vont partir des populations qui suivent une courge qui roule. Ce thème s'hybride ainsi avec les précédentes « figures de mythe ». De fait les départs sont plutôt déclenchés par une querelle à propos du partage d'une courge (*Cucurbita maxima*) ou encore par un conflit sur l'empiétement de cette même courge sur une limite. Elle signera la mise en route de clans paléo-muzuk du Logone vers les contreforts des monts Mandara. Elle sera encore l'élément explicatif du départ de leurs descendants, les Murgur, sur les massifs mêmes, comme à Mboku (C. Seignobos, 1991). La courge fait référence à un fonds commun de peuplement et les différentes modalités de récits renvoient, elles, à des groupes individualisés[9].

On assiste, dans la première partie du XVIIIe siècle, à une substitution de dynastie à Matfay-Marva (Maroua). La lignée de chefs originaire du Logone

6. Il s'agit, en fait, d'une migration jumelée. La calebasse va tracer la voie à un bovin que les gens vont poursuivre de Waza à Vija, Dulo, Nda-Namba sur la montagne et, enfin, Mukulahe. Là, le taureau se couche à côté de la calebasse qui présente la particularité d'avoir un double épicarpe (Hoche Doulouva, 2002).
7. Les tombes, fouillées à Mowo par O. Langlois (2003), présentaient justement un squelette sans tête.
8. La chefferie Mowo-Gudur (Maavaw-Gudal) a été la dépositaire d'attributs anciens de pouvoir, ailleurs disparus. Elle détient encore les derniers petits balafons liés au chef. Les plus proches, mis à part les xylophones sur fosse des Dii, se rencontrent au sud, chez les Mbum de Mana.
9. Les versions de récits des clans mettant en scène une courge sont particulièrement nombreuses. M. Cuingnet (1968) signale chez les Mada une courge qui, en plaine, engendre la famine et pousse les gens à fuir. Elle les poursuit et monte seule de rocher en rocher. De cette courge sortira un enfant. Cette figure de mythe se retrouve chez les Muyang. Toutefois, l'association cucurbitacée/famine semble être le jalon d'une migration autrement plus importante puisqu'elle apparaît dans les cités pré-baguirmiennes de la rive orientale du Chari (à Migri), en passant par la cité musgum de Mala...

cède la place aux nouveaux venus, les Bwi Marva. Le refus du chef Bwi Dugwoy de partager avec ses notables de petites cucurbitacées sauvages de peu de valeur consommées cuites à maturité a entraîné sa destitution et sa place a été offerte à des chasseurs généreux. Ces chasseurs viennent du sud, de Léré via Mijivin, mais ils avaient auparavant atteint Léré par Libé, où ils s'étaient individualisés en tant que groupe, puisque, précédemment encore, ils appartenaient à un ensemble plus vaste se réclamant de l'incontournable Gudur. Ils expriment leur migration sous la figure du mythe de chasseurs qui font des dons de viande, et leur générosité engage les autochtones à choisir parmi eux un chef.

Venue également du Logone et auparavant du Baguirmi, une famille de migrations intéresse l'ancien centre de pouvoir zumaya, au cœur du Diamaré. Elle s'énonce à partir d'un animal emblématique, le batracien. Leurs migrations sont antérieures à celles relevant du « blason » des cucurbitacées, mais le chevauchement ici encore est manifeste et se traduit par une composante qui intéresse et la courge et la grenouille. Les fractions de peuplement pré zumaya : Gerleng, Kerdeng, Zeleng, Atmuko... se réfèrent chacune à un type de batracien. Les Gerleng suivent des *merlekru* jusque sur le Mayo-Gajia ; les Atmuko (forgerons) suivent, eux, *gidigidiiru*, grenouille à flancs jaunes, de karal en karal. Derrière ce batracien se cache le clan des anciens chefs forgerons car sa graisse sert d'onguent rituel indispensable lors des désignations de chefs (C. Seignobos, 1986).

Depuis Gudur et son pendant sur le versant occidental, Sukur, les migrations retiennent des objets très divers : fuite après un vol de pierres de pluie, d'un sorgho... ou poursuite d'un animal, comme, par exemple, la recherche d'un mouton égaré. J. Mouchet (1947, p. 105), après avoir signalé une première migration à la suite d'un mouton depuis Madakoney (Gudur) jusque chez les Mboku, en relève une autre, toujours à la poursuite d'un mouton égaré, de Mada à Mboku. Il en déduit que « ce trait, qui rappelle l'explication de la venue à Gasa de Muno, ancêtre du groupement de ce nom, tendrait à faire penser à une origine commune ». L'administrateur J. Mouchet semble ainsi le premier à entrevoir la signification de ces codes migratoires.

D'autres animaux, comme le bovin, peuvent guider une migration. Depuis Waza, les Zule suivent une vache sur la montagne. Un homme part de Wula et suit les traces de sa vache, qu'il trouve à Mada, sous des épineux cachant une source. Le clan de Ziver découvre Way Ziver, le point d'eau pérenne de la cuvette sommitale, grâce à un bovin. Ce « mythe » est tout aussi commun en plaine : à Ganjam, c'est un taureau qui va donner naissance au Mayo-Danay.

Dans cette figure de mythe archétypale, seuls les détails vont constituer des éléments de différenciation : les pattes du taureau couvertes de boue, de

Retour au Sommaire

petits poisons à épines restés accrochés... À Gudur, encore aujourd'hui, l'emplacement sacrificiel (*yideng bay*) sera indiqué par un taureau qui pénètre dans le sol, les cornes seules sortant de terre[10].

L'enterrement d'un animal signifie souvent une fin de migration parallèlement à l'achèvement d'un genre de vie. C'est le cas du poney de Marsu venu de l'outre-Logone ; on va alors l'enterrer, l'animal que l'on élève et que l'on vénère n'étant plus désormais, chez les Gizey, un équidé, mais un bovin. Les Maya, qui ont précédé les Sankre au Wandala, disposaient de cavaleries de poneys. Vaincus, certains de leurs clans ont quitté Dulo pour rallier les massifs proches[11]. J. Mouchet (1947, p. 104) note que l'ancêtre Meskefé, un Maya, séjourna à Tindermé : « Puis survient l'histoire incertaine d'un cheval dont les uns disent qu'il mourut à Tindermé, mais que son squelette fut emporté plus tard et enterré près de Gasa » (massif de Mboku). D'autres groupes venus du Logone vont également enterrer leurs poneys avant de monter sur la montagne[12], en même temps qu'ils relégueront leurs couteaux de jet comme « fers de sous les greniers », autrement dit en regalia[13] à Bilguim, Mogudi...

Ces mouvements suivent le schéma narratif du fils préféré d'un chef et « jalousé » par ses frères. Il doit être tué lors d'une chasse collective. Son père en étant informé l'aide à s'enfuir et lui confie des médicaments protecteurs. Le fuyard est poursuivi d'étape en étape, par ses frères montés sur leurs poneys, mais il leur échappe. On est ici en présence d'une référence explicite à des refoulements guerriers, avec la monture adaptée aux plaines amphibies

10. Les traditions de Gudur énoncent plusieurs traits culturels à la fois qui se réfèrent, sans doute, chacun à une migration ou à une « dynastie » des *biya gudal* (chefs de Gudur). La première (?) vole les pierres de pluie du chef de Maavaw ; une autre apporte le *slaraway* (sorgho de montagne), présent dans tous les massifs ; une autre encore suit un taureau, et la dernière, enfin, s'impose grâce au sel offert. Ces différents éléments sont généralement regroupés pour expliciter la prise de pouvoir qui écarte l'ancienne chefferie des Ngwaadama devenus par la suite les grands ritualistes de Gudur.
11. La région de Dulo recèle de nombreuses tombes de poneys, fouillées par l'équipe de Scott McEachern (fin 1990).
12. J.-Y. Martin, 1970, p. 33, relate qu'à Duvar : « un homme venu du Bornou avec les siens à la suite de querelles avec sa famille lui demande [au premier venu, Demejene, descendu du ciel grâce à une corde] la permission de s'installer dans le massif voisin de Ldamsay... Comme condition de son installation, il dut sacrifier les chevaux avec lesquels il avait fait son voyage ». Le sacrifice du cheval semble donc un préalable pour être accepté sur les monts Mandara. Pourtant, de nombreux indices montrent que le poney a été élevé sur les massifs, ne serait-ce que par l'existence de ces *cevet plish* (sentiers de cheval) qui signalaient les chemins les plus accessibles pour rejoindre les demeures des chefs.
13. Les couteaux de jet sont les armes des cavaliers de la plaine. Sur la montagne, les armes de base sont l'arc et le bouclier de cuir. Cet abandon prélude à bien d'autres, en particulier ceux des modes d'inhumation, qui signent réellement l'appartenance au monde de la montagne.

des yayrés et du Diamaré. Ces récits, recueillis auprès de clans giziga Bwi Marva, apparaissent légèrement antérieurs au « groupe » des cucurbitacées. Ici encore, dans certaines versions, le cavalier qui fuit est porteur de la tête d'un chef, voire de celle de son père[14], recouverte d'une calebasse.

Sur un tout autre registre, la migration des Zumaya rejetés du pays kargu (interfluve Chari-Logone) s'effectue sur le mode de la traversée d'un fleuve. Le grand notable du clan Murha fait à cheval le tour du peuple rassemblé, chacun portant son bagage sur la tête. Il crache sur sa badine de peau d'hippopotame, dont il frappe l'eau qui s'ouvre devant lui. Les Zumaya traversent à pied sec le lac de Gizey. Auparavant, ces mêmes Zumaya avaient, sans le secours de passeurs, mais « avec leur seul pouvoir », franchi le Chari, puis le Logone.

On relève, tout au long de la ligne de piémont des monts Mandara, des montées de population qui empruntent la fiction d'une prise de pouvoir par la séduction. Le clan séducteur, venant des plaines, propose du sel (Dimeo, Mafaw, Mokong...) et, pour les plus récentes, des vêtements teints à l'indigo. On note, à la même époque, l'arrivée sur la montagne de prétendants écartés du pouvoir à Dulo, qui ont pris la fuite pour ne pas être essorillés et écartés ainsi du pouvoir, comme chez les « Kirdi Mora ».

D'autres migrations se signalent par des thèmes plus particuliers et peu répandus, sans doute parce que les groupes apparentés se sont éteints. Dans les monts Mandara centraux, un clan suit un oiseau. Ce volatile, que l'on sait encore décrire, a disparu. Son plumage, marqué d'un élément rouge, laissait à penser qu'il portait un morceau de viande, il voletait sur de courtes distances... Des rapaces interviennent parfois. Les Jele, disséminés chez les Mafa et les Mofu, sont moins un clan – encore qu'ils conservent des comportements exogamiques – qu'un fond ancien de peuplement, et on ne sait d'où les faire venir. Un épervier volant de la plaine de Mozogoy dépose un enfant, l'ancêtre des Jele au milieu des autres clans mafa.

Les paquets d'herbes flottants, les cucurbitacées, le mouton ou encore le sel font chacun référence sinon à une parenté de départ, du moins à une proximité géographique et, sans doute aussi, à une même époque migratoire. L'habillage de ces trajectoires migratoires peut servir à construire des noms de louange, sortes de devises, pour les hommes comme pour les femmes. Dans le récit des chasseurs Bwi Marva, par exemple, ces derniers sont décrits s'abritant, tels des fauves, sous des *Acacia ataxacantha* (*riya* en giziga), on les appellera le « lion sous le *riya* ». Le nom de louange est connu aussi des

14. On a le sentiment de se trouver en présence de récits anciens. Le départ s'effectue souvent depuis une cité emmuraillée, Mala, Muskum ou, au-delà, sur la rive orientale du Chari, dans les cités du pays banre.

voisins. Il permet de prolonger les liens de parenté, alors que le lignage a éclaté et intégré d'autres groupes, changeant même de langue. Le nom de louange – dont on a le plus souvent oublié le sens – est susceptible de résister aux mutations ethniques. Certains clans peuvent être désignés aussi, parfois exclusivement, par leurs noms de louange.

Les migrations épousent souvent une fausse linéarité. Les rapports entre les différents groupes apparentés, issus d'une même migration, changent en fonction de leurs poids politiques et démographiques. Seuls importent les liens de parenté et ils se réorganisent sans prendre en compte la chronologie de leur installation. Le centre premier sera toujours le plus peuplé et le plus puissant du moment.

Migrants et autochtones, les termes de la nouvelle charte de cohabitation

Il existe une multitude de cas de rencontres. Mais la rencontre est parfois occultée : le pays est vide. À l'ouest du Logone, les groupes musgum actuels trouvent des ruines de villages, des manchons de case, des poteries, des déchets de forge, mais personne. Toutefois, des groupes résiduels de forgerons, les Motokay sont toujours présents, même s'ils semblent avoir été « oubliés ». Ils renvoient à un cycle de civilisation antérieur aboli et ne partagent plus le pouvoir dans les actuelles sociétés musgum, kadey, kalang et mapasay. Il en va de même chez les Masa, avec les paléo-Wina et paléo-Tupuri – Toŋoyna – qui les ont précédés. La fiction ici, c'est que « le » précédent habitant est justement en train de quitter sa terre et la cède contre un cheval. Le Wina, un lépreux, prend le poney et part vers le sud, ce qui signe un changement d'éthique. Il disparaît en même temps que l'ancienne culture du poney qui sera encore très à l'honneur plus au sud, chez les Musey. Pour les Masa, c'est désormais la vache qui organise la société autour d'elle. Il va en être de même avec les Jorok-Venge qui partent avec leur forge à Mulvuday (Tchad). Ici, certains récits « explicatifs » confinent à la narration simple. Tuku, donné comme descendant d'Ali Gosey ou frère de Guémé, selon les versions, doit s'enfuir, devant la menace de son frère et se réfugie auprès de « cousins » à Jo-Venge (emplacement ancien des Venge)[15]. Les Venge les installent sur leurs marges. Tuku est prolifique et n'engendre que des fils, ce qui inquiète les Venge. Ils avancent inexorablement avec leurs *zyna* (concessions) jusqu'à encercler les Venge, qui prennent peur et abandonnent la place (J. Djona,

15. Les Venge (étymologiquement « charbon de bois ») représentent avec les Jorok (forgerons) et d'autres clans l'ancien ordre civilisationnel qui reposait sur un habitat emmuraillé et un pouvoir forgeron (Seignobos, 1986).

1984, p. 5). Certaines familles *venge* seront rappelées pour prendre en charge les sacrifices de la terre.

Ici, la migration recouvre une mutation culturelle qui aboutit à un rejet du mode de vie et des croyances des populations en place. « L'autochtone » est celui qui résiste, il doit fuir ou se « convertir ». Après sa conversion, il est toléré comme maître de la terre, à moins que ces rituels ne soient relégués à quelques captifs. Par la suite, il en ira de même pour les nouveaux venus. Le candidat à l'installation doit changer ses pratiques car elles sont jugées insoutenables pour ceux qui les reçoivent. De la puanteur s'élève du cadavre du cheval de Marsu, et il doit le recouvrir d'un tumulus de terre. Le clan Swala, chez les Podokwo, est parti capturer des grenouilles en plaine qui, lors du retour sur le massif dégagent une puanteur déterminant les Swala à ne plus jamais descendre et à respecter le pacte avec les autres clans en place (Hoche Doulouva, 2002).

Sur les monts Mandara, on peut retrouver ce même pays vide. Les clans Sasak, Gaya, Vuzi et Zlagam quittant Gudur et passant par Sulede découvrent des montagnes avec des terrasses et des ruines (celles de Muldugwa ?), mais pas âme qui vive (J.-Y. Martin, 1970, p. 35). On enregistre d'autres récits dans lesquels l'autochtone n'est pas nié, mais péjoré. Il se cache dans les rochers, puis est capturé selon un stratagème. Les nouveaux arrivants le « civilisent » et lui donnent une femme (Tupuri de Illi, Giziga de Muturwa, Muktele de Gwalda...).

La rencontre de deux personnages (ou groupes) égaux pose le problème du commandement avec la question : qui est arrivé le premier ? À travers diverses ruses, les nouveaux venus vont ravir le pouvoir à ceux qui bénéficient de l'antériorité. Ils vont enterrer nuitamment des cendres et leurs propres tessons de poterie (la poterie signe bien là une identité), qu'ils feront mine de déterrer devant les autres ébahis : « nous étions là avant, voici nos traces ! » Le commandement peut aussi se jouer au sort, mais là encore la fraude va se glisser. Chacun des deux groupes enterre des fruits immatures de *Vitex doniana*. L'emporteront ceux qui déterreront les fruits mûrs, c'est-à-dire noirs. Les nouveaux arrivants substitueront, la nuit, les fruits verts à des mûrs. Le sort confié aux fruits de *Vitex* pour obtenir le pouvoir par la ruse a cours dans les traditions orales sur une ligne qui va des piémonts mofu aux monts Mandara centraux.

Sur le grand flux migratoire nord-est/sud-ouest, se mettent en place des mécanismes que l'on retrouve du pays hadjeray (J.-F. Vincent, 1974) aux monts Mandara et dans une grande partie du bassin méridional du lac Tchad, chez les groupes non musulmans, bien évidemment. Ces mécanismes simples aboutissent à des institutions assez semblables. Un nouveau groupe vient s'installer auprès d'autochtones et quémande une place, à moins qu'il ne soit

sollicité pour grossir les rangs de la communauté d'accueil. Comment alors partager le pouvoir ? Nouveau venu, il ne peut avoir accès aux rituels et au religieux gagés sur la terre. Seul le pouvoir sur les hommes peut leur échoir. Mais alors comment peuvent procéder les autochtones pour ne pas être dépossédés de cette autorité ? La solution est de s'arroger le droit de nommer parmi les nouveaux arrivants le futur chef et de le démettre si cela s'avère nécessaire. Toutefois, devenir un clan électeur et intronisateur impose une légitimité qui ne pourra reposer que sur les rituels. Or, dans cet exercice, la « propriété » était détenue par d'autres clans plus anciens. Ces derniers vont se voir dépossédés par ce nouveau pouvoir bipartite. On leur confiera, comme à d'autres avant eux, des cultes anciens aux confins de l'arsenal des rituels, importants certes, mais auxquels la communauté a plus rarement recours.

Ces clans-là peuvent refuser cette relégation. Avec d'autres mécontents, anciens clans au pouvoir qui ont manifesté leur aversion envers les nouveaux, récusant le statut de gens de la terre qu'on veut leur voir endosser, ils peuvent décider de partir. Ce groupe se mettra en quête de nouveaux espaces vides ou cherchera à s'allier à d'autres communautés et à capter, à son tour, un pouvoir sur les hommes. On peut ainsi postuler que, dans sa vie, un clan aura pu tour à tour disposer d'un pouvoir sur les hommes et de celui sur la terre. On remarque, par là, que la propriété de la terre ne se comprend que dans un rapport de force entre plusieurs groupes. Le concept d'autochtonie se révèle particulièrement labile ; du reste les clans qui ne se réclament pas d'un ailleurs sont très peu nombreux. J.-F. Vincent (1973, p. 17) en relève certains pour les monts Mandara septentrionaux. Chez les Uldeme, les Matsabayam (signalés déjà par A. Hallaire, 1971, p. 13) sont sortis d'un rocher ; chez les Muktele, les Hadoay (B. Juillerat, 1971, p. 63) sont issus d'une mare au pied du massif de Gwalda, un peu comme les Gadaray chez les Muyang. On signale également les Siler de Wazan, les Mokola de Zulgo et les Wilger de Dugur nés d'une termitière en plaine[16]... On peut ajouter des clans sortis des entrailles d'une panthère, voire d'un cynocéphale, à Zidim ou Dimeo (D. Barreteau, 1988, p. 36, 38). Ces « clans » n'en sont généralement pas, ils représentent des fonds de peuplements anciens, de différentes origines qui, partant, ne peuvent en décliner aucune.

Ces mécanismes opèrent sur un couloir migratoire de groupes reconnaissant un certain nombre de règles communes. Ils créent aussi, eux-mêmes, des formes d'apparentement entre foyers de départ et zones d'immigration. On se rend compte qu'il y a des amalgames successifs de gens partageant un fond

16. Les clans se disant sortis d'une termitière font référence à des populations anciennes de la plaine (pays kotoko, groupes paléo-zumaya...). Ces « premiers » habitants sont généralement capturés au sortir de leur termitière et subissent un processus d'humanisation, on leur coupe la queue dont ils sont affublés...

commun de comportements et de croyances qui les met, en dehors même de toutes intercompréhensions linguistiques, en situation d'intelligibilité. Même si le couloir d'appartenance linguistique existe – c'est la même famille de langues tchadiques du Logone aux monts Mandara, depuis les Munjuk aux Mofu en passant par le baldamu et le giziga – il s'agit ici des mêmes règles du jeu social partagées, de façons de se purifier individuellement et collectivement (*takwora* et *madama*), en plaine comme en montagne, de conclure un pacte...

Ainsi peut-on soutenir un parti pris migrationiste, en soulignant le déplacement des populations et c'est souvent ce que retiennent les traditions orales, ou, à l'inverse, un point de vue fixiste retenant un même fond de peuplement à peine renouvelé par quelques apports culturels (A. Marynczak 1992).

Tous les récits font état de personnalisation du groupe. Ce sont deux individus qui se rencontrent, femmes, frères, amis et serviteurs faisant référence à d'autres éléments intéressés par la charte. Cette scène des origines, celle qui fonde les relations des groupes actuels, est jouée avec une grande économie de personnages et recouvre une intrigue simplissime. On y rencontre, comme dans toute genèse, une part d'obscurité propre à créer une adhésion sans faille, ne pouvant être remise en question par quelques interprétations. On présuppose dans la rencontre une intentionnalité qui n'est pas dite. On s'en remet alors au hasard qui la provoque souvent dans un pays quasiment vide : on aperçoit un feu sur la montagne, on rencontre des femmes puisant de l'eau... La scène des origines est ensuite couplée à une série généalogique ne dépassant guère huit niveaux et qui, même si elle est déjà décrochée dans le temps de la scène première, reste mobile.

Elle permet, en remontant, d'élargir les alliances ou, au contraire en descendant, d'évacuer des éléments devenus des horsains, lors de compétitions sur la terre. Autant la phase butoir des origines est figée, autant la partie des généalogies se révèle, pour rester « utile », sujette à manipulation.

La charte crée un premier énoncé, qui ferme le cycle migratoire où le héros qui disparaît venait du Baguirmi ou d'ailleurs. Partant, cette « histoire utile » n'a cure de donner au passé une grande profondeur de champ. A partir de là, on classe à nouveau l'histoire grâce justement à la généalogie sur laquelle vont se greffer des déplacements circonscrits à la même aire de peuplement. Mais, alors qu'on croit passer à un temps historique, il ne s'agit que d'un temps social contemporain. L'objectif principal est de préciser les relations de parenté, les groupes chez lesquels on ne peut prendre femme et avec lesquels on lutte au bâton, et ceux qui sont donneurs d'épouses et que l'on combat par le fer.

Retour au Sommaire

Récits codés, mode d'emploi

Pour répéter ici quelques évidentes vérités, les récits étiologiques, les pseudo-mythes véhiculés par les traditions orales dans le bassin du lac Tchad sont à plusieurs niveaux de lecture et l'on doit bien admettre que les souterrains des non-dits – un peu le code dans les codes – nous auront irrémédiablement échappé, à ceci près que les récits de genèse comportent leur part « d'incompréhensible ». Savoir si les énonceurs de mythes y croient eux-mêmes n'est sans doute pas la bonne question. Il s'agit moins ici de croyance que d'une adhésion à des « paroles cachées ». Sans vouloir verser dans une démarche structuralisante, on peut dire que le schème de chaque mythe ou catégorie de mythe contraint les protagonistes à jouer leurs rôles, toujours les mêmes, car cela fait sens. Nous sommes néanmoins toujours en présence de récits qui fonctionnent comme des événements relatés.

Le récit historique répétitif devient-il un non-événement ?

Des intrigues historiques, dont on a tout lieu de croire qu'elles ont été répétitives comme, par exemple, sur les rives du Logone du XVIe au XIXe siècle, renseignent sur les rapports entre le royaume du Baguirmi et les populations riveraines et elles permettent de construire un récit immédiatement compréhensible pour les intéressés. Événement virtualisé, il fonctionne un peu comme un « idéaltype ». Nulle part historiquement attestée, cette « réalité » construite constitue une clef de compréhension pour tous les autres événements de ce genre. Le mythe de la « vengeance de la mère » semble le plus achevé.

La « réalité » est posée par le cadre géographique, les berges du Logone, pays plat où la fumée se voit de loin, surtout dans ces villages regroupés dans leur muraille. Quant au cadre historique, les colonnes baguirmiennes (*Domo Urana*) conduites par des « traîtres » inféodés à des notables de Masenya, fondent sur un village comme sur une proie. Le moment choisi est une grande pêche collective rituelle, à laquelle personne ne peut se dérober ou une fête des récoltes, où toute la population ivre ne peut résister[17]. Le mythe lui-même fait intervenir une femme dont l'unique fils, qui est aussi l'aîné des enfants, a été tué par les nombreux fils des coépouses, jaloux de lui, et de son statut. Le chef se révèle, en l'occurrence, un acteur secondaire et interchangeable. La

17. Des opérations de police à l'époque coloniale allemande sont intervenues (via des indicateurs) au cours de fêtes, comme à l'encontre des Hina à Mandja, vers 1907, par exemple.

femme crie vengeance et implore l'aide du Baguirmi. C'est elle qui donnera le signal lors d'une fête, en embrasant un énorme bûcher qu'elle aura accumulé et dont on pourra de très loin voir monter la fumée. La cavalerie baguirmienne fera alors irruption massacrant tout, excepté les jeunes emmenés en captivité.

Ce sont donc des groupes légitimes spoliés par de nouveaux venus et qui n'ont alors d'autre choix que de faire appel au Baguirmi et de s'inféoder à lui. C'est l'histoire, entre autres, de toutes ces populations des murailles (appelées *ngulmun*), chassées par les groupes musgum et masa en formation. Elles vont se réfugier sur les rives des deux Ba Illi, ce seront les Mbara, Kargu et Budugur (C. Seignobos 1986). Ce phénomène déclenche une double migration inversée, avec un retour des premiers sur leur propre migration puisqu'ils sont issus du Chari, et une fuite des autres vers l'ouest.

Cet événement est sublimé en même temps que modélisé à partir de faits historiques parfaitement identifiables. Le mythe, nous le savons, sert à l'infini et la « vengeance de la mère » se retrouve à Masa Ika, par exemple, avec comme protagonistes non plus les *Domo Urana*, sortis de la mémoire, mais une section de tirailleurs allemands.

L'élément décepteur, entre fait culturel et trait économique

D. Barreteau (1988, p. 41) pressent que les histoires de clans mofu (*sekway*) véhiculent des traits culturels : « Ces populations ont dû apporter avec elles des éléments de civilisation, comme le bœuf, le cheval ; le sel, les espèces de sorgho et, plus tard, des habits teints à l'indigo ». Plus encore, la courge, le zébu, le mouton ou le sel minéral se présentent comme des marqueurs d'époques. Cette « nouveauté » est-elle une diffusion « index » ? Signale-t-elle une vulgarisation ou ne représente-t-elle qu'un trait remarquable, patrimoine du nouvel arrivant et qui l'identifie ? L'absence de datation n'empêche pas une mise en perspective diachronique et le jeu des antériorités n'entretient pas moins de stimulantes spéculations.

Les courges, en particulier *Cucurbita maxima*, viennent de la plaine, du Logone. Dans un univers indigent en sucre, elle apparaît comme un mets raffiné, notamment additionnée de pâte d'arachide. De plus, cette production est polyvalente, avec ses jeunes feuilles et ses fleurs utilisées comme brèdes et ses graines oléifères. Elle pousse dans les jardins de case et, sur les bords du Logone, elle se développait sur les toitures, suspendues à des paniers tressés à cet effet.

Les plaines recèlent également d'autres traits économiques. Les batraciens ont fourni jusqu'au début du XXe siècle les protéines de base des populations

du Diamaré, au même titre que le poisson sur le Logone. Les vertisols (*karal*) étaient leurs zones de prédilection. Les grenouilles *Ptychadena* (*merlekru*), séchées, sont encore commercialisées, en sac et au tas de la même façon que les poissons sur les marchés. Mais on extrayait une graisse à partir de certaines grenouilles *Pyxicephalus edulis* (*gidigidiiru*), graisse que l'on stockait dans de grosses jarres et qui servait toute l'année. Entre l'huile de poisson sur le Logone et le suif dans les monts Mandara, la graisse de batracien constituait une référence culinaire des anciennes – encore parfois actuelles – populations du Diamaré. Quant aux connotations grenouille/Zumaya, elles sont de toutes les traditions orales, y compris chez les Peuls de la région.

Le mythe du vol de sorgho est courant à Gudur et à Sukur. L'homme cache les graines dans son prépuce ou dans le couvercle de son carquois. Le chef de Gudur, grand dispensateur de nouvelles cultures, testait rituellement sur son domaine les nouveaux sorghos avant d'en distribuer la semence aux pèlerins qui visitaient Gudur. Ceux qui sont venus avec des sorghos ont forcément apporté la variété la plus cultivée, quelle que soit l'époque ; il leur faut bien maintenir leur qualité de clan « civilisateur ». Cela renvoie sans doute à une période plus ancienne où les sorghos des lithosols (*cerge* = *slaraway*) n'existaient pas ou étaient peu répandus. Les massifs suivaient alors une rotation de petits mils/éleusine-niébés, avec, dans certaines parties, l'existence de cultures d'ignames en fosse, de taro et de *Coleus*.

Il existe, à l'inverse, des éléments emblématiques des cultures du vaincu, de celui qui est rejeté, qui le tue ou le chasse. Les Shiler, « aire nouvelle », par exemple, partis de Sukur pour le massif de Magumaz chez les Mafa avec un nouveau sorgho, combattent les Mandambrum autochtones. Ces derniers meurent après avoir consommé de faux épis de petit mil atteints de charbon. Le petit mil fait ici référence à l'ancien agrosystème, sans sorghos, de ces massifs. Les Kwanta, apparentés aux Glavda, qui précédèrent les actuels Podokwo, fuient la montagne et créent une brèche, un talweg étroit vers la plaine, après s'être enivrés d'une bière d'éleusine (*medegwa*)[18]. *Eleusine coracana* était le pivot d'un système cultural qui, ici aussi, s'est effacé devant la diffusion des sorghos de montagne.

Les migrations à la suite d'un mouton font référence à un animal nouveau, venant de la plaine dans un univers montagnard qui ne connaissait que les chèvres et qui était largement cynophage. Aussi, aujourd'hui, élève-t-on encore caprins et ovins dans des bâtiments distincts, et le mouton n'est toujours pas accepté, sauf cas précis lié à l'eau, comme animal sacrificiel.

18. La bière d'éleusine, trop forte, n'est jamais préparée seule, elle est toujours coupée avec une forte proportion de sorgho.

Quant au zébu, aujourd'hui omniprésent, il a fait l'objet d'une diffusion relativement tardive dans les monts Mandara. Le bovin originel était un taurin, encore élevé en pays kapsiki[19]. Les Peuls, de plus en plus nombreux sur les piémonts des monts Mandara (Fulɓe Baamle) à la fin du XVIIe et pendant le XVIIIe siècle, vont favoriser la venue du zébu sur la montagne. La divagation du gros bétail ne sera bientôt plus possible sur des massifs systématiquement aménagés en terrasses et le bovin sera claustré (taureau du *maray*). Les zébus, comme auparavant les taurins, vont d'abord être la propriété des chefs de massifs, puis des notables. Depuis les piémonts, les zébus vont monter, avec dans leur panses, les graines de *Faidherbia albida* qui se multiplieront à partir de leurs fèces, si bien qu'ils resteront longtemps, eux aussi, propriété exclusive des chefs chez les Mofu et les Gemzek. Les *Faidherbia* vont peu à peu remplacer le parc de restitution agronomique précédent des monts Mandara, à base d'*Acacia campylacantha*, que l'on retrouve encore dans certaines vallées hautes. La non-précision de la nature du bovin (hormis vache ou taureau), parfois la couleur de sa robe, fait du mythe du « bœuf égaré » un récit générique qui a perdu de sa pertinence. Tout au plus, la découverte par un taureau d'un point d'eau pérenne toujours masqué par d'épaisses frondaisons buissonnantes, laisse-t-elle entendre que le pays est sinon vide, du moins pas encore totalement défriché.

Les récits mettant en cause les fruits de *Vitex doniana* font également référence à une réalité économique passée. Le *Vitex* était, à cette époque, un arbre à sucre particulièrement sollicité. Les fruits de *Vitex* fournissaient une mélasse qui se conservait sur une année. Elle servait à sucrer boissons et bouillies, celle d'éleusine en particulier. Ici encore, le *Vitex* fait référence à des agrosystèmes anciens. Dans les fouilles archéologiques de la région, les noyaux de *Vitex* sont parmi les macro-restes les plus communs. Les populations des monts Mandara centraux, depuis les Kapsiki jusqu'aux Njeny présentaient, il y a peu, un véritable conservatoire de tous les archaïsmes issus du passé d'une grande partie du bassin du lac Tchad (cultures relictuelles, élevage, encadrements politiques, rituels, poteries...). Chez Les Jimi et les

19. Les Mandzah du massif de Mikiri ont été chassés de Durum à la suite d'un combat de taureaux truqué. Un cadet possédait un taureau qui luttait contre celui de son aîné, le chef, et il avait toujours le dessous. Le cadet attacha une lame de couteau sur une des cornes de son taureau, qui tua celui du chef. La référence à un combat de taurins, animaux vindicatifs, à courtes cornes, semble seule plausible. Nous renvoyons à J.-F. Vincent, (1973, p. 24), qui dans ses « Essais de chronologie du peuplement », situerait cet éclatement des Mandzah vers la fin du XVIIe siècle. Les Mandzah disent avoir, auparavant, quitté la plaine de Makabay, près de Maroua, pour retrouver leur taureau à Durum. Les Zumaya élevèrent tardivement encore des taurins sur les bords du mayo Bula, si bien que les premiers bovins « égarés » et poursuivis sur les reliefs du Mandara pourraient être encore des taurins ou des métis stabilisés de taurins et de zébus.

Retour au Sommaire

Bana, de remarquables parcs de *Vitex* associé au néré perdurent. Dans cette région, la mélasse de *Vitex* est encore en honneur et chaque femme dispose de sa réserve. Les fruits collectés sont mis à mûrir en fosse avant que n'en soit extrait le jus que l'on fait bouillir pour le réduire jusqu'à une consistance sirupeuse. Cette importance se lit également derrière chaque concession jimi, où s'accumulent des dépôts de noyaux.

La présence de sel minéral chez des groupes issus de la plaine, dans la mouvance du royaume du Wandala, détermine sans doute les mouvements les plus récents (fin XVIIe, début XIXe siècle). Ce sel minéral ou minéralisé est présenté à des populations qui ne connaissaient que le sel de potasse liquide issu de la lixiviation de cendres. Ces différents types de sels ou de natron (*kilbu*), noir, blanc, *mannda gongoros, mannda kiiki*, de sel cristallisé de *Salvadora persica*… déterminent, ici encore, une famille migratoire et, sans doute aussi, un type de chefferie où le pouvoir serait mis aux enchères face à l'arrivée de nouveaux venus.

Comment apprendre de ces « mythes » à partir de choses qu'ils ne pensaient pas exposer, de ces habillages jadis communément compris par les intéressés et qui se réduisent pour nous à des indices ? Lesquels indices ne parlent que si on sait les interroger. Toutefois, ils ne sauraient jamais être totalement dessaisis de leur part d'irrésolution et de spéculations.

Migrations forcées, migrations falsifiées et migrations non accomplies

Les chemins de retour des campagnes de razzia, avec leurs colonnes d'esclaves entravés, n'ont-ils pas été ceux de migrations forcées ? D'autres migrations n'ont pas vraiment eu lieu en tant que telles, pourtant des récits aussi répétitifs que peu étayés en font état. L'Histoire est aussi pleine de causes qui n'ont jamais produit de conséquences, ici, en l'occurrence, migratoires. Pointer ces absences ou ces latences permet parfois de limiter le caractère surdéterminé de la mise en marche de certains peuples.

Migrations forcées

L'esclavage a sans doute alimenté les flots migratoires les plus puissants et les plus constants, sans même évoquer pour cela les mouvements de populations qui essayaient de s'y soustraire. Les grands prédateurs que furent le Bornou, le Baguirmi, le Wandala, puis, au XIXe siècle, les principautés

peules, ont soutiré annuellement des milliers de jeunes gens et d'enfants de leurs réservoirs d'esclaves méridionaux. Ces « migrations forcées » opéraient sur des populations ayant pour la plupart fui leurs dominations quelques siècles ou quelques générations auparavant. On a donc affaire à un brassage des mêmes stocks génétiques.

Les couloirs de retour de razzia peuvent être encore partiellement reconstitués. Si les bandes de razzieurs partaient avec leurs caravanes de ravitaillement, chaque notable alimentant sa clientèle (H. Barth, 1861, p. 24) ; rien n'était prévu pour nourrir au retour la colonne d'esclaves. Ils devaient, partiellement détachés au moment de la halte, trouver eux-mêmes leur nourriture. Chaque halte ou presque avait pour site une rôneraie avec, à proximité, une mare. Les captifs déterraient les germes de rônier, les faisaient griller, et ils pouvaient consommer aussi de petits amphibiens, également grillés. Il s'agissait parfois des mêmes rôneraies qui avaient, jadis, jalonné la fuite de leurs parents et qui, dans une marche de retour, leur permettaient de tenir en vie jusqu'aux grands marchés d'esclaves de Massenya, de Dikwa ou même de Maroua. Ces apports constants de peuplement rendent compte de la composition extrêmement mêlée des populations des royaumes sahéliens.

Les populations, sous la menace de ces descentes annuelles, à chaque saison sèche, ont cherché à devancer ou à éviter ces migrations forcées. Les scarifications kanuri (*maami*) ont été adoptées par les groupes musgum, mogulna et kaday, passées respectivement au service du Wandala et du Bornou. Toutefois d'autres groupes musgum les empruntèrent à titre plus individuel sur le visage (*zara*) ou sur les bras et avant-bras. Cette « gravure de l'ethnie », manifeste, dans le cas des Kanuri, une appartenance à un monde, celui des civilisés. Les Baguirmiens les ont copiés, les Mandara aussi et même les Peuls Badaway (Ngara et Mawndin ayant longtemps séjourné au Bornou). Il s'agit donc bien, dans ce cas, d'un marqueur civilisationnel. Pour les Musgum, l'emprunt cherche à exorciser les campagnes de razzia à venir. On prévoit, en se révélant ainsi marqué du sceau kanuri, d'atténuer les effets d'une capture. Réduits en servitude au Bornou, ils intégreraient plus rapidement le fonds commun kanuri. Dans tous les cas, ils devancent ainsi une migration forcée, ou alors une mise sous tutelle de leur futur suzerain. C'est sans doute ce que cette inscription sur le corps traduirait comme « signifiant complexe » dans un bassin du lac Tchad qui se prêtait volontiers à une sigillographie corporelle.

Retour au Sommaire

Migrations fictives via des référents prestigieux, l'exemple kanuri

Le texte d'une conférence donnée par Eldridge Mohammadou pour le 3e Festival culturel kanuri de l'ACKAC[20] à Garoua en 2001 nous servira d'exemple. Il reprend un article de *Ngaoundéré-Anthropos* (1996) « L'empreinte du Borno sur les Foulbé de l'Adamawa et leur langue ». Eldridge y présente une certaine histoire des Kanuri et recense les groupes, pour l'essentiel des chefferies, présentant une version de leur origine qui fait référence au Bornou. Dans le bassin du lac Tchad, le Bornou, par sa longévité et son rayonnement incomparable, reste la plus prestigieuse des origines. Le Bornouan est musulman, celui qui vient du Bornou se présente comme un chasseur, un commerçant ou encore un guerrier à cheval.

Les chasseurs kanuri vont fonder une infinité de groupements, comme Madagali, et d'autres en pays margi, chez les Kilba et les Barabagun. Eldridge rappelle cette descente vers le sud d'une caravane de chasseurs kanuri sur une possible ligne de pénétration du Bornou par Léré, Padermé, Mayo-Loppé, Mbéré. Ils envoient viande boucanée et ivoire vers le nord, puis s'installent et font souche, donnant les Lamé, Pévé, Niok, une partie des Mbéré et les Laka. Or, il est bien connu que la plupart des colonies de chasseurs sirata[21] du Diamaré n'étaient, à l'origine, que des Gamergu qui ont ensuite intégré les différents quartiers Kollere ou Siratare et se sont, dès lors, appliqués à se présenter comme Bornouans. Les Sirata de l'Adamawa ont toujours eu la plus grande difficulté à désigner la fraction kanuri dont ils seraient issus, à moins qu'ils ne déclinent la plus prestigieuse, celle des Magumi ou encore celles des Tera et Nguma.

Des lignées de chefferie auraient également été données par des marchands kanuri. L'un d'entre eux fonda la lignée des chefs Nyam-Nyam (Ni Baari) de Bibémi. D'autres commerçants auraient épousé des filles de *belaka* mbum. Un des fils créera la chefferie tikar de Bankim, ces Tikar eux-mêmes donnant la chefferie bamum... La référence prestigieuse du Bornou semble ne pas avoir de limites. Des cavaliers envoyés à la poursuite de la première épouse (*gumsu*) du *may*, avec l'ordre de ne pas réapparaître sans l'avoir retrouvée, s'enfoncent vers le sud et ne peuvent revenir : ils fondent rien moins que les chefferies vute.

20. Association culturelle kanuri du Cameroun.
21. Les termes de Borno, Kanuri, Kolle, Sirata sont indistinctement utilisés pour nommer les Bornouans dans le nord du Cameroun. « Borno » désignerait plutôt le royaume, « Kanuri » ceux qui l'ont fondé, « Kolle » est l'appellation des Kanuri par les Peuls. Quant à « Sirata », il s'applique aux Bornouans d'origines très mêlées, venus avec les Peuls du Bornou et restés auprès d'eux. Les Kambari sont issus d'un métissage Bornouans-Haoussa.

L'origine géographique va même suffire pour désigner comme Kanuri des proto-Bornouans ou des peuples périphériques comme les Gamergu, Bane, Gurabane, Gizil... qui ont souvent été des peuples d'un double refus, celui d'une « kanurisation » et celui d'une islamisation. Certaines traditions orales préfèrent les englober sinon comme Kanuri, du moins comme Bornouans, si bien qu'Eldridge fait alors des fondateurs de Gudur des Bornouans. De fait, les dynasties les plus anciennes reconnues seraient d'origine maya, fuyant Dulo pour Marva, puis Mowo et, enfin, Gudur. Ce tour de passe-passe confère à chaque centre de dispersion secondaire de Gudur un rôle de propagateur de migrations bornouanes. La majeure partie des peuples des monts Mandara septentrionaux et centraux, de même que bien des populations de plaine jusqu'au Mayo-Kebbi peuvent dès lors se prévaloir d'une origine bornouane.

Cette pratique de l'amalgame et de la mise bout à bout de séquences migratoires, qui nie tous les métissages et les mutations de parcours, s'exprime ici dans le cadre particulier d'une apologie du peuple kanuri lors d'une de ses manifestations culturelles. Eldridge présente plus sa communication comme un « divertissement historique ». Elle ne s'appuie pas moins sur des traditions orales dûment enregistrées.

Dans J.-Y. Martin (1970, p. 35), les gens de Turu s'affirment issus du Bornou. Ils revendiquent même une origine kanémite (Kanoum), leur ancêtre ayant quitté Satambul. Leur dispersion à Gréa les ramène à une dimension plus régionale : Zalidava, Mandara, Vreke, Turu, Sukur et Gudur, « l'aîné de tous ». Ces constructions représentent des tentatives d'explication globale de la part de cercles de lettrés – si l'on peut appliquer ce terme aux détenteurs et arrangeurs de traditions orales. Le discours sur les origines n'est pas univoque. Il recèle plusieurs versions, celles à usage interne et d'autres qui se déterminent par rapport à une superstructure historique régionale. Ces dernières ne sont pas sans utilité.

Le fondateur de la seule chefferie qui émerge parmi les différentes fractions masa, celle de Yagoua, revendique comme ancêtre Ali Gosey (Ali le circoncis), un captif bornouan (I. de Garine, 1981, p. 174) ou un Baguirmien (G. Kouasi, 1988, p. 14). Ce clan (*djaf*) exprime par là sa volonté de domination sur ses voisins, recherchant pour cela l'aide des deux royaumes prédateurs de la région. En fait, les descendants d'Ali Gosey, via Hurfu, ne s'inféoderont qu'aux Fulɓe de Mindif et de Kalfu, qui se livrent ici à des razzias de proximité.

La plasticité de ces raccordements prestigieux des origines se retrouve dans un cas de figure plus probant encore avec la chefferie des Musgum Kalang. Comme les Masa, les Musgum se trouvent ballottés entre ces mêmes royaumes adjacents et cherchent à porter allégeance de protecteur en

Retour au Sommaire

protecteur. Un certain Malum Dardama – ce n'est plus un simple circoncis, mais un *malum* – aurait d'abord été le fils d'un *mbang* du Baguirmi, puis il viendrait du Bornou et, enfin, lors de l'alliance des Kalang avec les Peuls de Bogo contre les Kaday et le Wandala, il serait sorti de Sokkoto via le Bornou. Ces retournements opportuns, dont personne n'est dupe, auraient valeur d'alliance.

Cette origine sert aujourd'hui à mettre en « conformité » l'histoire de dynasties devenues musulmanes, permettant ainsi de mieux escamoter le passé païen, avec cette affirmation d'un antérieur musulman prestigieux dans un environnement fulanisé. Une origine kanuri reste crédible car, comme les Hausa ou les Arabes Shuwa, ils forment un réceptacle pour naturaliser des éléments païens qui se convertissent à l'islam et peuvent, soit conserver leurs activités, chasse, forge..., soit en acquérir d'autres, comme le commerce. Cela permet, pour les gens du commun, de recycler leurs origines et d'en fabriquer de plus présentables.

Pourquoi la migration n'a-t-elle pas eu lieu ?

L'Histoire est pleine de potentialités avortées, d'événements inaboutis, de causes sans effets et de migrations toujours en gésine. On peut, dès lors, s'interroger sur certaines « grandes migrations », sur leurs modalités de départ, leur déroulement et leurs conséquences. Nous prendrons comme exemple l'une des plus fameuses, bien qu'elle se situe hors de la zone du bassin du lac Tchad, celle des Baare-Camba, étudiée par R. Fardon (1983, 1988) et E. Mohammadou (1997).

Les conquêtes baare-camba créent un nouvel « en deçà », sorte de butoir historique tenu auparavant par celles des Peuls. Nous avons là une mise en route de peuples guerriers montés sur leurs poneys. Partis du bas Mayo-Kebbi et des plaines du Faro, ils ont tout ravagé sur leur passage, provoquant en peu de temps de nouvelles recompositions de peuplement et ce jusque sur les hautes terres de l'Ouest *via* l'Adamawa. Au fur et à mesure que ces peuples mêlés avancent, ils découvrent leur force, et leurs actions deviendront de plus en plus dévastatrices. Leur cavalerie, très mobile, leur donne une supériorité absolue ; leur monture, un poney tripano-tolérant, leur permet de traverser sans dommages les galeries forestières[22] (Seignobos, 1995). Ce schéma général demande néanmoins à être décanté et réévalué.

22. Toutefois, de nombreuses zones d'ombre demeurent quant aux tactiques employées et même dans leurs armements. Dans le bassin du lac Tchad, le poney s'est montré peu compatible avec les arcs et les flèches empoisonnées.

Retour au Sommaire

Eldridge procède ici par rétrodiction. Cette mise en scène d'événements historiques majeurs redevables aux Baare-Camba ne peut donc remonter qu'à une explication causale majeure. Ce sera une sécheresse. Il s'agirait d'un épisode climatique, que palynologues et climatologues s'accorderaient non sans mal à situer au milieu du XVIIIe siècle, entraînant des famines, avec tous les effets et comportements inductifs attendus. Si on établit une pluricausalité en plus de cette sécheresse « scientifiquement identifiée » [Eldridge joue souvent sur des arguments d'autorité], il faut rajouter la pression de groupes du nord, comme les Gbata et Bacama. Mais alors, aucun ordre de causes ne s'impose comme plus décisif que d'autres et on est en droit de se demander si toutes les causes possibles ont été épuisées[23].

Mises à part les traditions camba qui renverraient à une « sécheresse », ici comme ailleurs cause de départ suspecte, celles des Ngeewe, avant l'arrivée des Gbata, ne la mentionnent pas, non plus que les traditions orales ndeewe, pourtant fort disertes sur la disparition de leur royaume de Kona.

Pourquoi les Baare-Camba ont-ils opéré cette vaste coulée migratoire dévastatrice et pas d'autres peuples placés dans des situations quasi identiques, nous voulons parler de l'ensemble Marba-Nancere-Lele-Musey des plaines du moyen-Logone ? Pourquoi ces derniers sont-ils restés confinés à leur aire de peuplement sans velléité d'en sortir ?

Cet agglomérat de populations d'éleveurs passionnés d'équidés avait tout pour former un énorme foyer prédateur d'autant que ce bloc cavalier est adossé à une des plus importantes zones de réduction du fer du bassin du lac Tchad, comprise entre les Monogoy et les Kado de Pala. Redoutables sur la périphérie de leur peuplement, ils furent chaque fois en mesure de prouver leur supériorité à leurs voisins. Ils se sont également montrés capables de rassembler des coalitions de plusieurs milliers de cavaliers, comme lors de la prise de Kim[24], principal relais de traite baguirmien sur le Logone.

Ces cavaliers auraient pu sortir de leur aire de peuplement et « défluver » en un flot guerrier qu'aucun groupe voisin n'était en mesure de contenir avant le début du XIXe siècle. Ils se sont vus quelque peu, par la suite, corseté par le Baguirmi au nord-est et les principautés peules à l'ouest. La période antérieure eût été propice et les sécheresses et autres calamités, cautions scientifiques pour une cause de départ, n'ont pas manqué. Pourtant ces groupes sont restés tournés vers eux-mêmes, communiant dans le même genre de vie de guerriers

23. J'ai moi-même souscrit à l'emprise d'une nécessité unique, ici encore la sécheresse, dans l'hypothèse des migrations Fellata-Baguirmi vers le lac Tchad au XVIe siècle, et à peine évoqué une démultiplication causale dans leur départ du lac Tchad (C. Seignobos, 1993).
24. La coalition a « cassé » la muraille de Kim et a renvoyé sa population pour plusieurs années à l'intérieur des terres, à Gono Gono, dans la deuxième partie du XIXe siècle.

Retour au Sommaire

pillards chasseurs, focalisés par l'élevage du poney. Seules comptaient la guerre et la rapine entre égaux, partageant les mêmes valeurs et règles guerrières, tournant ainsi le dos aux voisins, ne pouvant être perçus que comme des barbares. Sortir de leur aire civilisationnelle leur semblait sans intérêt[25].

Le Nord-Cameroun laisse néanmoins entrevoir des chevauchées de guerriers montés, bien avant l'arrivée des Peuls, comme certaines traditions l'ont enregistré dans la région de Gudur. Quant aux systèmes défensifs anti-cavaliers, ils n'ont été, la plupart du temps, que réaménagés lors de l'intrusion peule. Les traditions orales restent toutefois évasives, voire muettes, sur l'origine de ces hordes montées.

La tentation, souvent refoulée, de la démarche d'historien est d'user d'uchronie, autrement dit d'écrire l'histoire avec des « si », alors que « au vrai, imaginer une autre histoire est le seul moyen de trouver les causes de l'histoire réelle » (A. Prost, 1996, p. 174). Et « si » dans le cas des Baare-Camba, leur mise en route n'avait pas été liée à cette « énorme sécheresse ». Ne peut-on imaginer un déséquilibre interne insupportable à ces sociétés, mettant à mal l'aristocratie guerrière ou encore qu'une prise de conscience de leur potentiel de mobilisation et de leur capacité à nuisance les engagent dans un processus guerrier extériorisé, qui s'avérera sans fin... ?

Le relevé des phénomènes de migrations échappe à la plupart des disciplines scientifiques traitant de l'oralité. En effet, les matériaux sur lesquels on travaille, traditions orales ou éléments culturels, sont incapables de rendre compte des poids démographiques en jeu : faut-il louer leur bravoure, ils sont peu ; faut-il montrer leur puissance, c'est une troupe nombreuse riche en serviteurs et en bétail qui se déplace.

Quelle est l'unité sociale de la migration ? Même les mots qui en réfèrent, fraction, clan, lignage, pseudo-lignage, famille étendue ne sont que des « points de vue sur le réel », délégitimés par la migration qui est, par nature, une recomposition sociale contrainte par les événements. On dispose, enfin, difficilement de l'objet témoin, ce tesson révélateur comme le fossile géologique qui signerait à coup sûr une couche dans la stratigraphie du peuplement. Comment suivre à travers des objets témoins qui les ont identifiés à leur départ ou à un moment de leur parcours, des groupes en perpétuelle invention, qui changent dans des contextes eux-mêmes mouvants. Chaque groupe est, selon son coefficient de ductilité, à la fois conservateur et imitateur sans que l'on sache laquelle des tendances va l'emporter et s'appliquer à quel objet ?

25. Il convient aussi de rappeler que les colonnes de pacification françaises n'en vinrent à bout qu'avec difficulté au milieu des années 1930, et que les Musey furent les derniers à être contraints de payer l'impôt au Tchad.

Nous avons évoqué des migrations à travers des récits soucieux de donner à comprendre à ceux qui en sont les héritiers. Pourtant la formalité de ces récits codés les a vidés de leur pouvoir de dire le « vrai ». L'ordre même de la succession des faits est postulé pour répondre à une explication sociale. C'est un mode d'expression à travers lequel une société se rend intelligible à elle-même, l'intelligible – répétons-le – l'emportant, et de loin, sur la véracité historique.

À partir de l'exposé de ces récits primaires, nous n'avons, en aucune façon, les moyens de dégager des causalités effectives. On pourrait néanmoins en construire de plausibles compte tenu des contextes. La compréhension des phénomènes migratoires impose, en effet, un nécessaire élargissement du répertoire documentaire périphérique au discours des intéressés sur « leur » migration. Sans vouloir réintroduire du positivisme dans l'analyse, on pourrait néanmoins énoncer d'autres choix parmi divers possibles. Ces récits n'en demeurent pas moins des gisements de données qui font renaître des époques et réalimentent notre questionnement.

Indications bibliographiques

BARRETEAU D., 1988, *Description du mofu-Gudur, langue de la famille tchadique parlée au Cameroun*, vol. 1, Paris, ORSTOM, 551 p.

BARTH H., 1961, *Voyages et découvertes dans l'Afrique septentrionale et centrale pendant les années 1849-1855*, vol. 3, trad. de P. Ithier, Bruxelles, Van Meenen et Cie.

CUINGNET M., 1968, « Les Mada, contribution à l'étude des populations du Nord-Cameroun », *Bulletin de l'Ifan*, Sér. B. Sciences humaines, 30, Dakar.

DJONA J., 1984, *Rapport de stage monographique, village de Tcheke, arrond. Yagoua, Dept. Mayo-Danay*, Ensa/Centre Université de Dschang, 75 p.

FARDON R., 1983, A chronology of pre-colonial Chamba history, *Paideuma* 29, p. 67-92.

———, 1988, *Raiders and Refugees. Trends in Chamba political development* 1750 to 1950, Washington/London.

GARINE I. (de), 1981, « Contribution à l'histoire du Mayo-Danaye (Massa, Toupouri, Moussey et Mousgoum) », p. 171-186, *in* C. Tardits (éd.), *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, Éd. du CNRS, vol. 1, 330 p.

HALLAIRE A., 1971, « Hodogway (Cameroun Nord), un village de montagne en bordure de plaine », *Atlas des structures agraires au sud du Sahara*, n° 6, 84 p.

HOCHE Doulouva, 2002, *Migrations des populations montagnardes des monts Mandara : le cas des Podoko (1931-1987)*, maîtrise, Université de Yaoundé 1, 116 p.

JUILLERAT B., 1971, *Les bases de l'organisation sociale chez les Mouktele (Nord-Cameroun)*, Paris, Institut d'Ethnologie, 271 p.

KOUASI G., 1988, *La région de Yagoua dans l'Extrême-Nord du Cameroun (1902-1958)*, maîtrise, UER d'Histoire, Université de Toulouse-Le Mirail, 143 p.

LANGLOIS O., BONNABEL L., 2003, « Traditions funéraires et religions au Diamaré (Nord Cameroun), apports historiques d'une approche ethnoarchéologique », *Journal des africanistes*, Tome 73, fasc. 2.

LAVERGNE G., 1990, *Les Matakam, Nord-Cameroun*, (rééd. Ministère de la Coopération et du Développement), 207 p.

MARTIN J.-Y., 1970, *Les Matakam du Cameroun. Essai sur la dynamique d'une société pré industrielle*, mémoires ORSTOM n° 41, Paris, 215 p.

MARYNCZAK A., 1992, *Histoire du peuplement : haro sur le modèle migrationiste ? L'exemple des Munjuk*, DEA d'anthropologie, Paris V, R. Descartes, multig.

MOHAMMADOU E., 1996, « L'empreinte du Borno sur les Foulbé de l'Adamawa et leur langue », p. 90-113, *Ngaoundéré-Anthropos* 1.

———, 1997, « Nouvelles perspectives de recherche sur l'histoire du Cameroun central au tournant du XVIIIe siècle (1750-1850) : l'invasion Baare », pour *Ngaoundéré-Anthropos*, 38 p., polycopié.

MOUCHET J.J., 1947, « Prospections ethnologiques sommaires de quelques massifs du Mandara : I. Massif Mboku ; II. Massif Hurza ; III. Massif Mora », p. 99-139, *Bulletin de la société d'études camerounaises*, 17-18, Yaoundé.

———, 1948, « Prospection ethnologique sommaire de quelques massifs du Mandara : V. Massif Mada », p. 105-119, *Bulletin de la société d'études camerounaises*, juin-septembre, n° 21-22, Yaoundé.

PROST A., 1996, *Douze leçons sur l'histoire*, Seuil, 330 p.

SEIGNOBOS C., 1986, « Les Zumaya ou l'ethnie prohibée », 3e Colloque Méga-Tchad, sept. 1986, *Relations inter-ethniques et cultures matérielles dans le bassin du lac Tchad*, 83 p. dactyl.

———, 1986, « Les Mbara et autres gens du fer et de la muraille », p. 14-118, in *Les Mbara et leur langue* (en collab. avec F. Lafarge et H. Tourneux), Paris, SELAF, 317 p.

Retour au Sommaire

——— , 1989, « Du bon usage des mythes par le géographe », p. 117-125, in *Tropiques, lieux et liens*, Florilège offert à P. Pélissier et G. Sautter, coll. « Didactiques », Paris, ORSTOM, 620 p.

——— , 1991. « Le rayonnement de la chefferie théocratique de Gudur (Nord-Cameroun), p. 225-315, in *Actes du 4e colloque Méga Tchad*, CNRS-ORSTOM, Paris, du 14 au 16 sept. 1988, coll. « Colloques et séminaires », Paris, Éd. de l'ORSTOM.

——— , 1991, « Les Murgur ou l'identification ethnique par la forge (Nord-Cameroun », p. 42-225, in *Forge et forgerons, Actes du 4e colloque Méga-Tchad*, CNRS-ORSTOM, Paris, du 14 au 16 sept. 1988, coll. « Colloques et séminaires », Paris, Éd. de l'ORSTOM.

——— , 1993, « Des traditions fellata et de l'assèchement du lac Tchad », p. 165-182, in *Datation et chronologie dans le bassin du lac Tchad*, 289 p., Séminaire du Réseau Méga-Tchad, ORSTOM-Bondy, 11-12 sept. 1989, coll. « Colloques et séminaires », Paris, Éd. de l'ORSTOM.

——— , 1995, « Introduction à l'histoire de Mowo », p. 68-79, in O. Iyébi-Mandjek, C. Seignobos, *Terroir de Mowo*, DPGT, 79 p.

——— , 1995, « Les poneys du Logone à l'Adamawa, du XVIIe siècle à nos jours », *in* G. Pezzoli (éd.), *Cavalieri dell'Africa*, Milano, Centro Studi Archeologia Africana, p. 233-253.

SEIGNOBOS C., JAMIN F., 2003, *La case obus, histoire et reconstitution*, coll. « Architectures traditionnelles », Arles, Éd. Parenthèses/Patrimoine sans frontières, 212 p.

SIRAN J.L., 1998, *L'illusion mythique*, Les empêcheurs de penser en rond, 127 p.

VINCENT J.-F., 1973, « Quelques éléments d'histoire des Mofu, montagnards du Nord-Cameroun », Colloque international du CNRS, *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, Paris, 24-28 septembre 1973, 52 p. dactyl.

——— , 1975, *Le Pouvoir et le sacré chez les Hadjeray du Tchad*, Paris, Anthropos, 226 p.

7

Kanuri village histories and their relationship to So-traditions

Eva ROTHMALER*

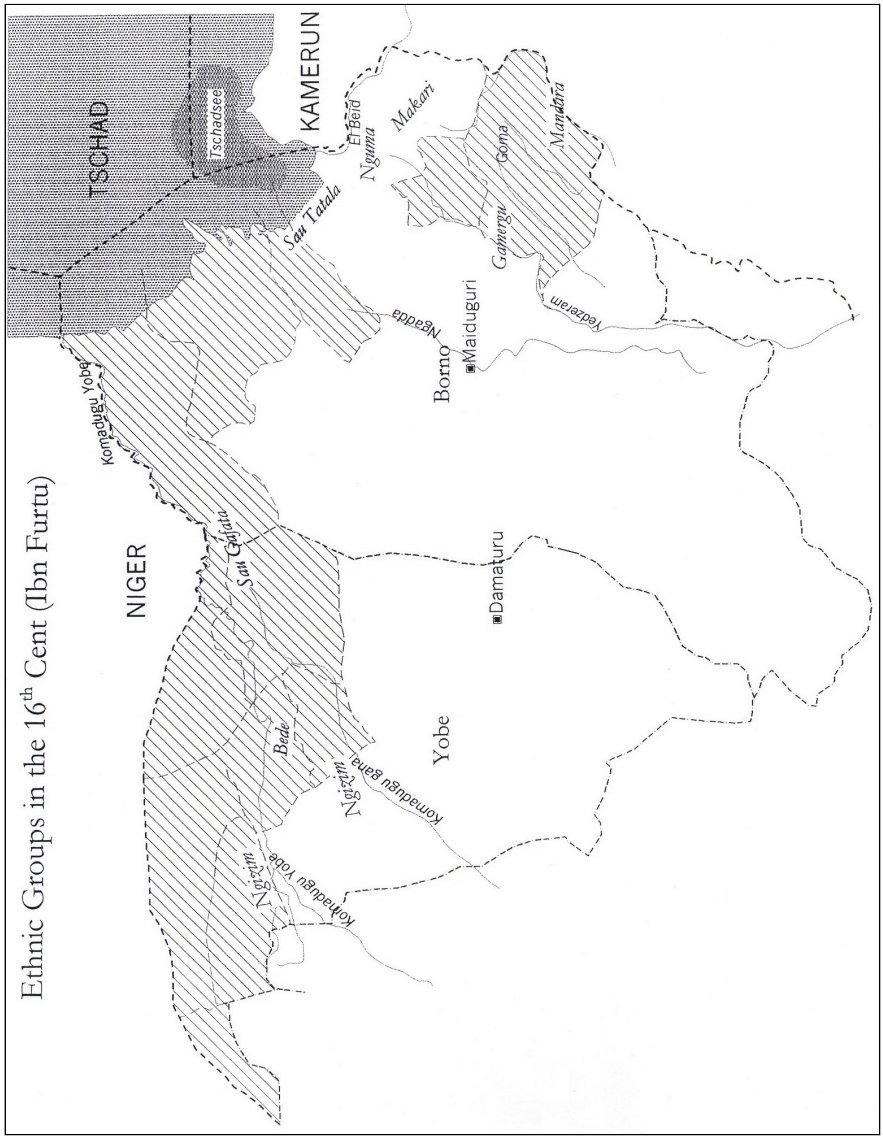
Introduction

In my studies on toponyms which I conducted in Northern Nigeria in 1996[1] I not only collected the names of settlements but also asked for village histories, settlement traditions and other historical data. My research areas were: the northern strech of former Borno, today Borno and Yobe states, from Machina to the western shores of Lake Chad on the one hand and the easternmost part of Borno at the border to Cameroon, Dikwa and Bama Local Government Area (LGA), on the other. The respective areas are the marked ones on the following map.

Doing research in this area implies that I was dealing mainly with Kanuri history – settlement histories pass on the Kanuri view on history i.e. their own story coloured by islamic influence. The founder of a respective settlement belongs to their own group and the story is often used to establish lineage and ascertain inheritance rights. Islamic motivation is emphasized since *malamti*-settlements (settlements founded by learned men) had many privileges, such as tax exemptions, etc. Other people or settlers encountered in a first contact situation were only mentioned when asked explicitly. Seidensticker (1981, p. 244) remarks "Oral traditions remain the complex whole of facts and

* Bayreuth University.

1. I take the opportunity to thank the DAAD (German Academic Exchange Service) for the research grant.



interpretations, judgements, expectations and last but not least omissions". In my attempt to extract the main symbolical points I consider oral traditions as an important historical source, especially in areas where hardly other sources are available.

The disruptions in the last 200 years came up repeatedly in the interviews, they are also responsible for the very few number of "old" settlements in the

Retour au Sommaire

region. This poses a major problem in the reconstruction of historical facts of Borno. These disruptions not only caused destruction of written records, but also initiated migrations, destroyed settlements and changed settlement patterns. These events contributed also to the loss of traces of former inhabitants called "So", of whom Anannia (Lago di Sao), Leo Africanus, Ibn Furtu, etc. gave account. There was the *Fulɓe jihad* in the 19th cent., dynastic rivalries of Umar and his brother Abdurrahman in 1853-4 and the wars of Rabeh, not to forget the famine in colonial times in the beginning of the 20th cent., triggering a large scale migration to the south, not only of former slaves.

In order to provide a time frame, following periods of Kanuri history were taken as reference points:

Before Gazargamo	before 15th cent. (for the Kanuri the mythical past)
Time of Gazargamo	15th to 18th cent.
Kukawa / before Rabeh	19th cent. (after jihad and dynastic change)
After Rabeh	20th cent. (colonial time)

So traditions and settlement histories

Whether omissions were intentional or not, most traditional accounts start with a Kanuri founder who settled at a given place. Only larger and important cities such as Machina, Damasak and Yo attributed either their foundation to So people or the name of their settlement to So language. In the case of Gazargamo a take-over is symbolically represented.

The official version laid down in the *diwan* – the king list of the Kanuri – attributes the foundation of the Kanuri capital to king Ali Gaji in the 15th cent. Interviews and publications provide different explanations of the name Gazargamo, most of them explicitly mention the So, as seen in the given examples:

1. In interviews in the village Gazargamo in the vicinity of the site of the old capital, two explanations were given: A. The name consists of *Bərnyi* – Kanuri: ‚town' plus *gar* – Kanuri verb root of *garngin* - ‚build' plus *kəmo* – Kanuri ‚calabash' > *Bərnyi Gazargamo*. B. A second explanation was given in the same interview: *Gasar Kəmoma* is said to have been the name of the So's grandfather who had left the calabash farm to the Kanuri king to build his town.

Retour au Sommaire

2. According to Palmer (1967, II, p. 67), the Sultan (of the Kanuri) received a piece of farm from a So named Dala N'gumami to build a town. 'Farm' in the So language, Palmer states, is *N'gazar,* and *kumu* –, calabash'. In the *Gazetteer* Palmer (1929, p. 11) suggests another explanation. Here he describes *N'Gassar* as "Beriberi tribe" and synonymous with Ngazar.

3. Another explanation given in an interview states that the name derives from *Galawambo*, which was the name of the So king's aunt, whose place he had given to the Kanuri king for the construction of the town.

4. Lockhart (1996, p. 141) comments etymologies of the name as follows:

"Various accounts are given of the origin of the name, including derivation from the Arabic 'ksar', castle; or from the Kanuri '*gazari komoron*', the old woman farming calabashes."

5. Schultze's (1968, p. 248) explanations read as follows: "*Zerku* - 'garden' (inversion changed *zerku* to *kuzer*) + *kumo* - 'calabash'".

6. In Konrad we find the explanation that the incoming Kanuri received, in exchange for trade goods, the right to land acquisition from the So chief *Guma Kandira*. He continues:

"'Zerku-Kumo' – town of the calabash garden – they called their first large settlement, which demonstrates the great pleasure they must have felt in the fertile, well-farmed land." (Konrad 1955, p. 13)

7. Lange proposes several possibilities for the etymology of Gazargamo (Lange 1993, p. 273f.):

A. From *Qasr* – 'fortress' (Arabic) and *Ngəma* – ethnonym of a chadic language speaking population of the area. The So king's name was *Dala Ngəmami*, which means that he was of Ngəma origin.

B. *Ghazr* – from Ngazar, ethnonym of a group that belongs to the Kanuri today and – *kamu*, the word still found in the term for river, *komadugu*.

His third explanation suggests that *Gazargamo* is a construct of the names of two autochthonous population groups (Ngazar and Ngəma) which later assimilated.

Three conclusions can be extracted from the different explanations:

1. The So were pre-Kanuri inhabitants of Borno;
2. The two groups interacted peacefully (Kanuri received the land to build their town from the So- king);
3. The So were agriculturalists (farming calabashes).

When asked for the reason of the disappearance of the So, a story which I shall refer to as *So-tradition* is told. There seems to exist one main version which is widely spread and found its way into european ethnographic literature as well.

Retour au Sommaire

It comprises the following elements:

The So were giant hunters who could carry an elephant under each arm and were defeated with the "henna-trick": They were shown how to use henna (to colour their hands), told to wrapp their hands and could subsequently be killed by the Kanuri without resistance. These events are supposed to have taken place before the foundation of Gazargamo.

This version of the So-tradition seems to have spread not only along the Komadugu Yobe (from where in which direction?) but is, according to Forkl (1983, p. 118ff.), also found among the Kotoko. I found this version told in the western and northern parts of my research area in Borno (Machina-area, Gazargamo).

A special case of settlement history is found in Machina in the westernmost part of Yobe state: the foundation of the town is attributed to a So descendant and is placed in the early times of Gazargamo. For me this tradition symbolizes the strong ties which existed between Kanuri and So.

Here is the short version: A hunter from Adani (Hadeja area) left his wife on the hill to watch the drying of meat he had hunted the day before. Kanuri soldiers came, kidnapped her and brought her to the king in Gazargamo, where she delivered a son. She was taken as concubine and delivered another boy whose father was the king. When the king died, the first born succeeded the throne untill an old woman clarified the situation and the second son was made king. The first born then went to the place where his mother was kidnapped and founded Machina there.

Despite the fact that the So have human features in the settlement history the prototypical So tradition was told.

In Machina it became obvious how much emphasis is placed on a particular or official version: before I was allowed to hear the village history, it had to be told and discussed with the Emir of Machina (*Machinama*) in private.

Proceeding eastwards from Gazargamo we find places where it is admitted that a settlement had existed before the Kanuri came, e.g. *Damasak*. The So-tradition told here differs from the one told in Gazargamo: In Damasak, of which Lange (1987, p. 120) says that the town was founded by a Karde from Bagirmi, the So get more human features:

They are still described as very tall, named as founders of the place but, contrary to the version told in Gazargamo area, it is admitted that they were driven out and went east and southwards to join a befriended group. The time of So disappearance is given as 400 years back, in the times of Gazargamo.

If we proceed further S-E wards to the shores of Lake Chad, the features attributed to the So are changing again: they are described as tall people, their disappearance is dated only 200 years ago, and famine and/or migration

towards Lake Chad are given as causes for their disappearance. Village histories suggest in many places of this region that the settlements were originally founded by So, e.g. Mongonu. In interviews in Mongonu, the withdrawal of the So was dated only 200 years back. Some individuals, including the village head of Mongonu were pointed out to have So-ancestors.

Consulting the literature, we find differing views concerning Mongonu: According to Ibn Furtu, it is a place of the So Tatala, Lange (1987, p. 154) attributes the foundation of which again to Karde. Sölken (1958, p. 895) states that the So were driven out of Mongonu in 1440; the last disappeared in the 16th cent.; Migeod (1924, p. 208) reports that the acting Bulama insisted that his father was So. Brenner (1973, p. 25) places the Kanurisation in the 18th cent.

In the eastern area of my reseach, that is Dikwa and Bama LGA, the picture differs from that of Mongonu only in the respect that they are hardly mentioned – they are seen as normal people who were swept away by hunger and thirst some 150 years ago.

We can summarize the findings and state that there exists more than one version of a So-tradition, found in different regions.

cause of disappearance:	tradition found in:	time since disappearance:
A. "prototypical" tradition, henna-trick	Gazargamo and surroundings	mythical past
B. So were driven out and migrated	Damasak and surroundings	400 years back
C. famine and migration towards Lake Chad and south	Mongonu	200 years back
D. no strong emphasis on So, swept by hunger and thirst	Bama, Dikwa LGA eastern Borno	150 years back

Looking at histories of settlements in the respective areas we find interesting correlations:

A. In the north of Borno, that is the area from Gazargamo to Machina, only these two settlements admitted So-relationship. In some villages I was told that remains of walls have been found which are interpreted as remains of So settlements.

B. In the area south-east of Damasak, some local historians said that their settlement was taken over from So who were driven out. Other interview-partners reported that remains of walls have been found. Some village names were interpreted as being derived from the So language.

Retour au Sommaire

C. Futher south, in villages in the area around Mongonu not only names and settlement foundations were attributed to the So, but people having So-ancestors were pointed out. In Mongonu it was emphasized that the office of a village head must be given to somebody of So-origin.

D. In the eastern area, settlement foundations were attributed to former inhabitants, some names of which an etymology could not be given from languages spoken today were said to be from the So language. There are some deserted settlements that were attributed to the So as well. A timeframe is generally not given, or restricted to 150 years. The concept of So as some extraordinary people is not very prominent in this region. I could think of more than one reason for this: either the So-concept is fed mainly by their differenciation from the Kanuri and in this area the "Kanurisation" is still in progress. Or, this region does not "need" a So-concept because the *Karbina*-concept is fulfilling a similar function. The *Karbina*, today the term is used in Kanuri to denote hunters, are said to be non-muslim hunters in this eastern region. If this assumption is correct, Forkl's suggestion that So is a name simply to denote non-muslim people gets some weight. Forkl (1983, p. 206) sees the Karbina as remains of the So.

So in historical accounts

It is fascinating to see that the picture given by differentiated oral traditions tallies with the indigenous source we have from 16th cent. Borno, the accounts of Ibn Furtu. He differentiates two groups of So, the So Gafata who live in the area of Damasak on the one hand and the So Tatala who live on the southwestern shore of Lake Chad on the other. Time frame, direction of migration and living area of the So Gafata are approximately my area B, the Tatala are placed in the area which corresponds to my area C.

Ibn Furtu not only differentiated the So but also mentioned other groups, most of whom Hickey interpretes as successors of the So:

1. Ngizim-Bade[2]		living south-west of Gazargamo, former capital of Borno,
2. Buduma-Kotoko	= Yedina-Makari	living in as well as around Lake Chad
3. Gamergu-Mandara	= Malgwa-Mandara	living south of Lake Chad

2. Forkl wishes to clearly distinguish between the Ngissim, who have nothing in common with the So and the Ngizim (Forkl 1983, p. 203 and 216ff.). During my interview in Yo (1996) the Lawan emphasised the fact that the population of Yo originated from the Ngissim and had nothing to do with the Ngizim.

Retour au Sommaire

Of all groups, only the Buduma, who refer to themselves as Yedina, are not mentioned by Ibn Furtu. That means an ethnogenesis must have taken place before Ibn Furtu's time, that is before the 15th cent. – if at all.

Without knowing more about the people or language of the So, we can interpret the indigenous literature, different So traditions and settlement histories as an evidence of:

1. the existence of pre-Kanuri settlers, who were mainly farmers,
2. their distinction from Ngizim, Mandara etc, as pointed out by careful reading of Ibn Furtu as well as versions of So traditions and village histories
3. their migratory movements south- and eastwards / lakewards,
4. a time frame which shows Gazargamo and west of it as earliest places of expulsion of the So, as well as hints that the Kanuri came from north of the lake when migrating into Borno, settling in the western Borno region and at the confluence of the rivers *Komadugu Gana* and *Komadgu Yobe*.

These assumptions also allow the conclusion, that the "Kaga", the name of a region which we find in the Kanuri traditions as their first place to stay in Borno, can not be placed in southern Borno (Maiduguri area), as suggested by Barth (1857, II, p. 584), but lies most likely north of Lake Chad.

And what about the giants of the most widespread tradition? Migeod (1924, p. 205) divides the So into two groups to account for the different and sometimes contradictory traditions. I like his idea that the historical So, who can be traced by remains of their handicraft and who are sometimes still referred to as ancestors, are different from the mythical giants, despite the fact that they share the name.

If we consider another source from Borno, the *diwan* (kinglist of the Kanuri) we find that some time before the Kanenbu finally migrated into Borno there must have been encounters between Kanembu and So. The *diwan* (after Lange 1977) lists four kings who were killed by So in 1339, 1340, 1341, 1342 respectively. In Palmer (1923, p. 227) we find the additional information that king Ayuma (7th king in the *diwan*) was buried in Yo; Hallam (1963, p. 6) considers Ayuma the first king, who attacked the So. Do the traditions of the giants refer to these early encounters in which the Kanuri were defeated and the more realistic picture to people living under Borno hegemony some centuries later?

From the migratory movement and causes of disappearance we may draw conclusions about the ability of the So to adapt to different environments. In the original settlement-area which is described by Forkl (1983, p. 185) is a triangle with *Komadugu Yobe* and Lake Chad being the sides. They must have been depending mainly on agriculture, with additional hunting and fishing.

Retour au Sommaire

From Ibn Furtu we know that the Kanuri cut their trees and destroyed their farms; oral traditions in the northern area refer to them as hunters.

When the So Gafata were driven out by the Kanuri they went to befriended groups, to the So Tatala with a similar mode of living, but a somewhat dryer environment (Mongonu area). Driven from here they went either towards the Lake, implying that they had to change their lifestyle to adapt to a wetter environment (and possibly dwelling on islands in the Lake), or that they went further south into an even dryer area. From the fact that in the southern areas the cause of their disappearance is given as thirst and hunger we may assume that the adaptation to dryer areas was not successful, be it a dry period which made farming not successful, be it shortage of game to hunt.

On the side of Kanuri settlement history it can be said that apart from direct (take over of settlement) or indirect (area obtained from So) reference to So, other indications of former inhabitants may be found when dealing with settlements. These include the change of village names, the existence or traces of walls and settlement names whose etymology cannot be explained with languages spoken today. Both, change of village names as well as names whose etymology cannot be explained, are more prominent in the eastern region and the processes of change are still in progress.

Who are the So?

With all this in mind we are still left with the question, who these people really were. Different explanations have been given.

Cohen (1962, p. 154) is of the opinion that no So people were ever existing and the name refers to different people living in the area.

Barkindo (1989, p. 34) explains that the term So which is in our time used to design all autochthonous agriculturalists of Borno was used more specifically in the 16th cent.

Sölken (1958, p. 895) has quite a different opinion. He states that the So have been driven out of Mongonu in 1440; and the last of them disappeared in the 16th cent., that is about the time when the Kanuri took over or founded their capital Gazargamo.

Brenner (1973, p. 25), referring to the area around Kukawa, which is close to Mongonu, states that the "Kanurisation" took place in the 18th cent.

Forkl (1983, p. 129), refering to Lebeuf, asks whether So is simply the name for non-muslim groups; he distinguishes non-islamic Kotoko which he terms So, from the islamic Kotoko, who are known under this name.

Retour au Sommaire

A side remark may be added: the So are not the only people whose traces vanished, we have a similar case with the so-called Kwararafa. Up to now it is not clear who they were, a distinct ethnic group or a name for different groups, joined by the intention to resist Borno hegemony. Some authors see the Kwararafa as Jukun-Confederation.

What remains after all these findings is the question who the So really were or should we rather ask who the Kanuri are? In one town, Lergam, I was told that the So build the town but then went to settle in Gazargamo! And Migeod (1924, p. 207) reports that he was told in Mongonu that Kanuri was the language of the old So.

On the background of the different tradition and their distribution, coinciding with settlement histories and historical sources from Borno however "genuine" they may be, I would reject the notion that So is a collective name for all autochthonous people whom the Kanuri met in Borno, but rather favour a differentiated view on the grounds of Ibn Furtu.

And – there is still the phenomenon of burnt bricks. The knowledge of this technology vanished – with the So? At least it is to remember that all towns with burnt brick buildings had walls and were build before the 16th cent. Walled towns are attributed to the So. And brick technology must have been restricted to areas with enough firewood for the kilns. With these questions in mind the tree cutting campaigns reported by Ibn Furtu may be seen in a different light as well.

The question who the So really were can still not be answered, but I hope to have excluded some hypotheses and revived the discussion.

Bibliography

ALKALI, Mohammed Nur, 1983, The political system and administrative structure of Borno under the Seifawa Mais, *in* B. Usman and N. Alkali (eds), *Studies in the History of Pre-colonial Borno*, Zaria, Northern Nigerian Publishing Company, p. 101-126.

BARKINDO Bawuro Mubi, 1989, *The Sultanate of Mandara to 1902*, Stuttgart, F. Steiner, 252 p.

BARTH Heinrich, 1857, *Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-Afrika in den Jahren 1849 bis 1855*, 5 vols., Gotha, Justus Perthes.

BRENNER Louis, 1973, *The Shehus of Kukawa*, Oxford, Clarendon Press, VIII + 145 p.

COHEN Ronald, 1962, The just-so So, *Man* 239, p. 153-154.

Retour au Sommaire

CONNAH Graham, 1981, *Three Thousand Years in Africa: Man and his environment in the Lake Chad region of Nigeria*, Cambridge, Cambridge University Press, XIX + 268 p.

FORKL Hermann, 1983, *Die Beziehung der zentralsudanischen Reiche Bornu, Mandara, und Bagirmi sowie der Kotoko-Staaten zu ihren südlichen Nachbarn unter besonderer Berücksichtigung des Sao-Problems,* München, Minerva, 661 p.

HALLAM William Keith Rodely, 1963, Komadugu Yobe – the first and last river, *Nigeria magazine* 76, p. 5-15.

HICKEY Raymond, 1985, The peoples of pre-colonial Borno, *Annals of Borno* 2, Maiduguri, p. 219-236.

KONRAD Walter, 1955, *Zad, Geheimnis zwischen Niger und Nil,* Hildesheim, Gerstenberg, 84 p.

LANGE, Dierk, 1987, *A Sudanic Chronicle: the Borno expeditions of Idris Alauma (1564-1576),* Wiesbaden, Franz Steiner, 179 + 64 p.

LAVERS John E., 1980, Kanem and Borno to 1808, *in* Ikime O. (ed.), *Groundwork of Nigerian History*, Ibadan, Heinemann, p. 187-209.

LOCKHART James R. Bruce, 1996, *Clapperton in Borno. Journals of the travels in Borno of Lieutenant Hugh Clapperton, RN, from January 1823 to September 1824*, Köln, R. Köppe, 239 p.

MIGEOD Frederick William Hugh, 1924, *Through Nigeria to Lake Chad*, London, 330 p.

PALMER Sir Herbert R., 1936, *The Bornu Sahara and Sudan*, London, Murray, 269 p.

———, 1967, *Sudanese Memoirs*, (2nd ed.), London, Cass; 3 vols in one, 81 + 119 + 163 p.

———, 1972, Gazetteer of Bornu Province, *Gazetteers of the Northern Provinces of Nigeria* 1929, reprint: London, Cass., Vol. 2: The Eastern Kingdoms, 112 p.

ROTHMALER Eva, 1999, Clans, Ethnic-groups and Sub-groups of Kanuri in Borno, *in Borno Museum Society Newsletter* 38-39, Maiduguri, p. 23-34.

———, 2003, *Ortsnamen in Borno (Nordnigeria)*, Köln, R. Köppe, XII + 247 p.

———, 2004, Toponyme in Borno – eine historisch-linguistische Spurensuche, *in* Kastenholz R. & A. Storch (eds.), *Sprache und Wissen in Afrika* (Beiträge zum 15. Afrikanistentag, Frankfurt und Mainz, 2002) Köln, R. Köppe, p. 245-262.

SCHULZE Arnold, 1968, *The Sultanate of Bornu* (transl. by P. A. Benton), London, Cass, 401 p.

SEIDENSTICKER Wilhelm, 1981, Borno and the East: Notes and hypothesis on the technology of burnt bricks, *in* Schadeberg T. C. & M. L. Bender (eds), *Nilo-Saharan* – Proceedings of the First Nilo-Saharan Linguistics Colloquium, Leiden, September 8-10, 1980, Dordrecht, Foris Publications, p. 239-250.

SÖLKEN Heinz, 1958, Untersuchungen über die sprachliche Stellung der einstigen So von Borno, *Anthropos* 53, p. 877-900.

8

La chefferie de Gudur (monts Mandara, Cameroun) : une hypothèse minimaliste[1]

Nicholas DAVID[*]
et Judith STERNER[**]

Le problème

Au Cameroun et au Nigeria depuis 1984, le Projet archéologique Mandara a récemment fouillé à proximité du massif d'Oupay d'imposants monuments en pierres sèches, dits sites DGB, datant du XVe siècle de notre ère, que nous considérons comme les centres d'un culte communautaire de la pluie (David 2004). Gudur est situé à 50 kilomètres au sud-est des sites DGB ; au début de

1. Cette intervention doit être considérée comme l'avant-première d'une publication ultérieure qui recevra une plus ample documentation scientifique. Nos recherches ont été subventionnées par le CRSH du Canada et autorisés par le ministère de la Recherche Scientifique et de l'Innovation, ainsi que par le préfet du département du Mayo-Tsanaga. Nous tenons à remercier MM. les Chefs de cantons de Mokong et de Mofou-Sud d'avoir facilité notre travail, les lawans, y compris ceux de Cuvok et de Membeng, les chefs et tous nos interlocuteurs mofu-gudur. Tous ont montré un vif intérêt pour notre projet. M. Alioum Baya Mana a une fois de plus démontré ses qualités extraordinaires en tant qu'interlocuteur, guide, interprète et ami des chercheurs. M. J.-M. Datouang Djoussou, membre de notre équipe depuis 2002, a participé efficacement et avec conscience à nos travaux de terrain et aux archives. Sœur Aurora, le R.P. Dilissen et leurs collègues nous ont aimablement accueillis à la mission catholique de Mokong où un parterre de zinnias en pleine floraison évoquait le souvenir d'Anne Sterner, la mère de Judith, décédée en avril 2004.

* University of Calgary.
** Alberta College of Art and Design.

l'époque coloniale, il avait déjà la réputation d'être la « Mecque des païens », un centre cultuel de grande envergure. Dans les années quatre-vingt-dix, Christian Seignobos (1991a) a insisté sur l'importance de la région de Gudur dans le peuplement des monts Mandara. En vertu de sa position dans une des rares vallées offrant un accès aisé aux montagnes, elle recevait un courant de migrants en provenance des plaines pour les renvoyer ensuite pour la plupart vers les montagnes. Nous nous sommes demandé si Gudur aurait pu avoir hérité ses pouvoirs sur la pluie de la civilisation DGB. C'est pour cette raison que nous nous y sommes rendus pour cinq semaines en 2004 et l'un de nous (N.D.), pour une semaine supplémentaire en 2005.

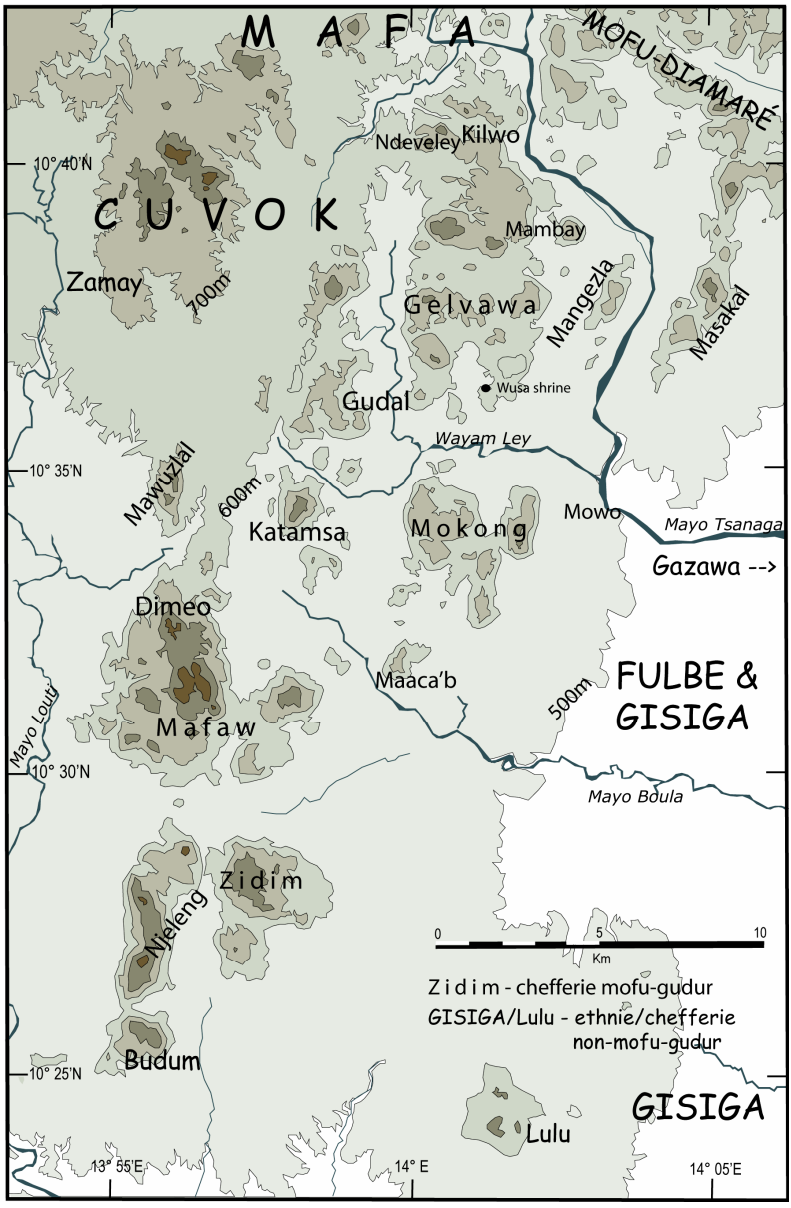
Qu'est-ce que Gudur – ou Gudal, d'après le vrai nom mofu ? Gudal est le nom d'un clan éponyme d'une petite chefferie qui au XIXe siècle coiffait en quelque sorte la plupart des autres chefferies de langue mofu-gudur. Nous réservons le terme de Gudur – étranger à la langue mofu-gudur – pour désigner cette entité sociale et géographique plus large (Fig. 1). Dans la littérature, Gudur correspond plus ou moins à l'extension territoriale de la langue mofu-gudur. Il faut toujours se rappeler le caractère très réduit des échelles sociale et géographique. La langue est parlée sur une superficie de 450 km². En 1943, la population mofu-gudur était (sûrement sous-)estimée à 10 653 personnes ; 38 000 ont été recensées en 1987. Il y a seize chefferies (souvent appelées « massifs ») chacune avec son chef, ou *bay* :

– Gudal ;
– quatre « massifs frères » fondés à partir de Gudal : Kilwo, Ndeveley[2], Mangezla (Minnglia) et Maacaɓ (Mosso), tous sauf le dernier situés dans la partie nord ;
– également au nord : Mokong, Katamsa, Mawuzlal, Gelvawa (Gouloua), Mambay et Masakal, la dernière sur la rive gauche du mayo Tsanaga ;
– les chefferies plus au sud : Dimeo, Mafaw (Mofu), Zidim et Njeleng ;
– et à l'est, Mowo (Maavaw), la chefferie d'où Biya, fondateur de Gudal, a hérité les éléments magiques auxquels il dut son succès. Située dans la plaine sur la rive droite du mayo Tsanaga, Mowo est la seule chefferie sans massif, n'ayant que deux petites collines.

Pour caractériser la nature politique de cette totalité, Christine Jouaux (1991) hésite entre « royaume » et « chefferie », avec à sa tête le *bay* de Gudal, à la fois chef de Gudal, petite chefferie comprenant plusieurs communautés de montagne et de plaine, d'où son autorité s'étend, en tant que *bay* de Gudur, autorité qui déborde en décroissant sur trois autres zones : les

2. C'est probablement parce que Ndeveley fait maintenant partie du lawanat de Kilwo que Ndeveley n'est pas compté par Jouaux comme un massif. Mombay est aussi absent de sa liste, bien que, d'après nos informateurs, son *bay* soit un lawan.

Figure 1
Les chefferies Gudur et leurs voisins



Courbes de niveau à 500, 600, 700, 800 et 900 m

massifs frères fondés par des « princes » de Gudal, les autres massifs mofu-gudur, et une quatrième zone plus éloignée, toujours en montagne, ou certains clans réclament un origine Gudur et où les communautés regardaient souvent le *bay* de Gudur comme leur dernier espoir en période de crise. Parmi eux, les villages et surtout les chefs de Vreke, Sukur, Wula, Mabas, certains villages kapsiki et higi... pour ne citer que les plus connus. Nous verrons que son interprétation est à revoir.

Les idées actuellement admises sur l'histoire et la nature sociopolitique de Gudur (toujours au sens large) sont en bonne partie celles de Seignobos[3] pour qui Gudur, « la porte obligée des monts Mandara » (Seignobos 1991a, p. 226) était une chefferie théocratique douée d'une puissance qui rayonnait en plaine mais surtout en montagne, et d'un prestige tel qu'elle attirait de loin les pèlerins. Pour Jouaux (1991), ce rayonnement était exprimé par une politique expansionniste réalisée en partie par colonisation. Pour Seignobos (1991a, p. 250-251) la diaspora résulte plutôt de « problèmes de surpeuplement, des rivalités pour la chefferie [...] famines [...] le sacrifice passé du chef-forgeron [occasionnant des fuites de forgerons et la ...] pression constante de nouveaux arrivants de la plaine ». Il situe Gudur dans un contexte historique beaucoup plus large, celui d'un courant migratoire à long terme orienté du nord-est vers le sud-ouest, en provenance du Baguirmi et du lac Fitri et se dirigeant vers le Diamaré et les monts Mandara (Seignobos 1991a, 1991c, 2000a). En l'absence quasi totale de recherche archéologique à l'est du Logone, cette interprétation, rejoignant celles de Palmer (1931) et de Lebeuf (1969), est fondée surtout sur des données ethnologiques. Elle n'a pas encore suscité chez les historiens l'intérêt qu'elle mérite. Toutefois, l'élément intégrateur de son hypothèse est que cette zone à été depuis longtemps le théâtre d'une compétition pour le pouvoir entre forgerons et non-forgerons. Dans les monts Mandara et les plaines avoisinantes à l'est, cette lutte aboutissait à des conséquences socio-politiques diverses que nous considérerons, puisqu'elles se chevauchent dans le temps et dans l'espace, comme des phases (Seignobos 1991c).

> Dans une première phase, dans certaines sociétés, les techniques du fer et du pouvoir politique étaient associées sous l'autorité de rois-forgerons.
>
> Dans une deuxième phase, les rois-forgerons furent rejetés par les non-forgerons qui prirent la « chefferie des hommes », les forgerons en subissant des sorts variés. Au sein de quelques groupes ils furent retenus comme

3. Christian Seignobos est notre collègue de longue date et un chercheur pour qui nous avons un respect frisant l'idolâtrie ; cela ne nous empêche pas, cependant, d'examiner avec un esprit critique ses propositions historiques. Là où il défriche, c'est à nous de labourer.

Retour au Sommaire

ritualistes (tel, d'après Seignobos, fut jadis le cas pour Gudur) ; parmi d'autres groupes, ils devinrent de simples artisans du fer (par exemple chez les Murgur [Seignobos 1991b]).

Dans une troisième et dernière phase, et toujours dans certaines sociétés « le rejet du pouvoir du forgeron et, parallèlement la préservation de son art, ont fait que forgerons et non-forgerons évoluent dans deux sphères sociales différentes : chacun possède sa « chefferie », mais les forgerons restent les ritualistes obligés de la « chefferie des hommes » (Seignobos 1991c, p. 384). C'est ce type de société à castes endogames qui existait à Gudur au début de la période coloniale.

La phase 1 n'existe plus. Quant à la deuxième, Seignobos considère qu'elle est représentée parmi les « colonies », telle que Sukur, issues de Gudur et situées vers l'ouest[4]. Dans la logique de sa reconstruction, elle a dû exister autrefois à Gudur à une époque antérieure qu'il situe, en 1991, à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle ; mais sans explication, en 2000, il la ramène au XVIIIe (*cf.* Seignobos 1991a, p. 254 et 2000a, p. 7). Cette reconstruction est problématique. Seignobos écrivait avant nos recherches à Sukur et il a dû se fier aux textes des années trente retravaillés par Kirk-Greene (1960). Or, à notre avis, il n'y a pas de différences entre les sociétés Gudal et Sukur capables de justifier la division proposée en phases temporelles. Deuxièmement, les datations suggérées par Seignobos n'ayant pas été étayées par des preuves, elles restent douteuses.

Quand nous nous sommes rendus à Gudur en 2004, l'interprétation de Seignobos était pour nous l'hypothèse de travail. Mais les témoignages que nous découvrions commençaient à nous suggérer une tout autre interprétation de la place historique de Gudur, que nous qualifierons de « minimaliste » puisque la chefferie est à la fois rajeunie et la « Mecque païenne » transformée en siège de « sorcier ».

Les sources historiques et ethnologiques

À la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe, l'État du Wandala était à son apogée (Barkindo 1989). Jusqu'à quel point la région qu'occupe aujourd'hui Gudur y était-elle incorporée, nous ne le savons pas, mais il serait surprenant

4. Seignobos emploie le mot de « colonie » dans le sens général d'un groupe qui délaisse son pays pour aller s'installer ailleurs pour quelque raison que ce soit.

qu'elle n'ait subi aucune influence du Wandala. Vers 1820, les Peuls, mobilisés par le jihad d'Usman Dan Fodio, se manifestèrent et entreprirent leur conquête du Diamaré et d'une partie de la zone montagneuse. Partiellement mais progressivement, les chefferies mofu-gudur furent contraintes de se soumettre ou de s'accommoder aux lamidats de Gazawa, Gawar et Zamay qui les encerclaient (Mohammadou 1988).

En 1902, les Allemands arrivèrent dans l'actuelle province de l'Extrême-Nord et quelques années plus tard à Gudur. Ils mirent peu de temps à modifier l'équilibre précaire entre montagnards et Peuls, au bénéfice de ces derniers, dont ils firent des prédateurs plus efficaces en leur fournissant des fusils. Puis les Français et les Anglais remplacèrent les Allemands et en 1920 ceux-là commencèrent à gouverner sous mandat de la Ligue des Nations.

Les premiers renseignements historiques écrits sur Gudur datent du XXe siècle et proviennent d'administrateurs militaires ou civils. Heureusement, nous disposons aussi de la monographie d'Eldridge Mohammadou (1988) sur *Les lamidats du Diamaré et du Mayo-Louti au XIXe siècle*, qui est élaborée en grande partie sur la base de traditions orales. Nous disposons encore, dans des rapports d'administrateurs, de missionnaires, de chercheurs et autres, de quelques notes sur les relations entre Gudur et les montagnards des deux côtés de la frontière avec le Nigeria. Kurt Strümpell, résident impérial de l'Adamawa, entendit parler de Gudur, quand vers 1906 il fut le premier Européen à prendre contact avec les Kapsiki et Sukur. D'après lui (Strümpell 1922-1923, dans la traduction de Mohammadou [1982, p. 24-25]) :

> Gudur aurait été la capitale du chef de leur tribu, ainsi que le haut lieu des cultes de cette tribu, que les Kapsiki, branche de ce groupe installé sur la bordure occidental du massif continuèrent à vénérer. Malheureusement je n'ai pas été en mesure de me rendre à Goudour ... Me basant sur les récits confus des indigènes, je ne suis pas parvenu à me faire une image précise de cette capitale religieuse ... Un vase, dans lequel serait conservé un liquide aux propriétés magiques, semble tenir une place particulière. Ce vase serait gardé dans une hutte, dont la porte serait faite de plaques de fer ... Si cette porte était ouverte par une personne non habilitée ... le malheur s'abattrait ... : les épidémies ... les sauterelles ... C'est pourquoi il était du devoir du chef [des chefs dans l'original] de contribuer à l'entretien de la porte métallique ... mais aussi de s'assurer les bonnes grâces du puissant prêtre chargé de la garde du fétiche. Même le fier chef de Sugur [Sukur] ... n'osera pas s'attaquer à Goudour ; bien au contraire il cherchait à s'attacher les faveurs de son prestigieux chef ...

Retour au Sommaire

Georges Lavergne, remarquable administrateur français, écrivit un rapport conséquent sur Gudur en 1943 en recommandant que les Mofu-Gudur soient libérés de la domination peule en les confiant à l'administration directe du chef de subdivision de Mokolo[5]. En justifiant ses conseils, il fournit des informations précieuses sur l'histoire de Gudur. Il rassembla une liste de chefs de Gudal (Table 1), dont les six premiers ne sont que des noms de louange, certains d'entre eux n'étant même pas mofu. Le septième est Dilgam, dont le nom est parfois donné comme nom de louange du premier chef de Gudal (Nguéléo d'après Lavergne mais plus souvent connu sous le nom de Biya). Ce n'est qu'avec le *bay* Takwaw I que nous sommes sûrs d'être en présence d'un personnage historique, même si on ne sait que très peu sur lui. Le *bay* Ngwom, son successeur d'après Lavergne mais plus probablement son prédécesseur, est tout autre chose[6]. C'est, selon Lavergne, sous ce chef – « sorcier influent et bien connu » – que Gudur a atteint son apogée comme « une sorte de confédération de villages ». Malheureusement pour les Mofu-Gudur, c'était vers 1820 et c'est sous la chefferie de Ngwom que les Peuls jihadistes firent irruption. En dépit de leur murs défensifs, aujourd'hui souvent à peine reconnaissables, les Mofu-Gudur, par surcroît affaiblis par des invasions acridiennes, durent s'incliner devant la cavalerie peule. Ce furent les gens de Gudal, ceux du clan Gudal et les clans arrivés après eux, qui majoritairement habitaient la plaine et les piedmonts, qui durent essuyer les plus fortes attaques.

> Voyant la confédération se désagréger, rapporte Lavergne (1943, p. 7-8), Ngom conseilla à ses gens de se retirer plus à l'Ouest ou sur les sommets des montagnes [...]. Goudour se dépeupla et après la mort de Ngom la désagrégation du pouvoir mofou se précipita sous l'habile direction des Peuls.

5. D'après de Lauwe (1937, p. 57), dont l'article sur les pierres et poteries sacrées des monts Mandara nous fournit une photo du bay Takwaw II de Gudur, le capitaine Vallée [en réalité Vallin] fut vers 1930 le premier Français à rencontrer le *bay* de Gudal. Les archives nationales du Cameroun contiennent quelques rapports de tournées des années trente (ceux des années vingt étant « non classées ») avec mentions de perception d'impôt mais rien de conséquent sur la société mofu-gudur. Au sujet de Gudur, nous n'avons pu consulter ni les archives allemandes ni celles d'Aix-en-Provence.
6. D'après une tradition orale que nous avons recueillie, Bay Takwaw I a dû échapper de justesse aux Peuls en fuyant à cheval à travers une fente dans un rocher près de Gudal. Sa femme qui lui avait sauvegardé les fétiches fut rudement récompensée de cet exploit par la mort, puisqu'elle les avait vus. Après sa mort, elle se vengea en envoyant les chenilles manger le sorgho. Bay Takwaw I était donc chef pendant les guerres peules et il semble plus raisonnable de le placer après Ngom, sans quoi trois chefs – Ngom, Tserbay et Merba – auraient régné pour une moyenne de trois décennies chacun (entre 1810 à peu près et 1918), ce qui est improbable surtout en période de guerre.

Retour au Sommaire

Table 1

Listes des *bay* Gudal d'après Lavergne (1943) et les recherches de David et Sterner en 2004 et 2005

Les noms en caractères gras sont ceux des chefs dont l'historicité ne peut pas être mise en doute. Dilgam peut aussi bien être un nom de louange qu'un nom personnel.

Dates	*Lavergne (1943)*	*David et Sterner 2004-05*
	N'gueleo	
	Bêtêle	
	Chele	
	Medje	
	Tapao	
	Bildaouar	
	Dilgam	**Dilgam** (ou **Biya**)
		? Seli/Chele *et al.*
	Tokou I	
?1810-?1840	**Ngom**	**Ngwom**
?1840-?1870		**Takwaw I**
?1870-?1900		**Tserbay**
?1900-1918	**Marba**	**Merba**
1918-1930	**Bildaram Marba**	**Bedlaram Merba**
1930-1980	**Toku II Marba**	**Takwaw II Merba**
1980-		**Hamman Gamale** (*lawan*) et **Gamaldak Takwaw** (*bay nga kwakwas*)

Retour au Sommaire

> Que reste-t-il aujourd'hui de la Puissance de Goudour ?
>
> Rien ou presque [...]. Seuls les villages de Gadalao et de Katamssa reconnaissent [...] ou plutôt acceptent l'autorité de Goudour où règne, il est vrai, un pâle descendant du grand Ngom... Les autres s'en sont complètement affranchis.

Nous trouvons vraisemblable cette esquisse de la chute de Gudur, élaborée par Lavergne à partir des témoignages de Mofu-Gudur qui avaient dû connaître des personnes qui avaient participé aux guerres peules[7]. Notons que tandis que Lavergne attribue au *bay* Ngwom une certaine autorité sur les villages mofu-gudur, et qu'il qualifie la « confédération » d'ancienne, cette ancienneté, non élaborée dans son texte, semblerait être fondée uniquement sur la liste des chefs. Pour Lavergne, ce n'est que sous Ngwom que la confédération atteint une brève apogée.

Les recherches ethnologiques

Pour l'esquisse de l'ethnographie de la société mofu-gudur que Lavergne ne nous a pas léguée, il a fallu attendre 1988 et l'introduction de D. Barreteau à sa *Description du mofu-gudur : langue de la famille tchadique*. D. Barreteau avait travaillé intensivement chez les Mofu-Gudur à plusieurs reprises à partir de 1974. C. Jouaux (1989, p. 263, note 9) poursuivit ses recherches sur le terrain pendant huit mois entre octobre 1986 et mars 1988 et publia deux articles regorgeant de données relatives à la structure et au fonctionnement politique de Gudur (1989, 1991)[8]. Quant à C. Seignobos, qui travaille dans la région depuis les années 1970, ses synthèses sont fécondes. Passionné par l'ethnologie et surtout par ses aspects historiques, il saisit toute occasion pour interviewer les détenteurs de savoirs qu'il rencontre au cours des recherches qu'il entreprend en sa qualité de géographe humain. Ses connaissances des sociétés montagnardes et de leurs histoires sont profondes, même si parfois l'absence de documentation précise rend difficile l'évaluation de ses inférences historiques. Nos propres recherches recoupent celles de nos trois collègues.

7. Lavergne a omis Bay Tserbay de sa liste de chefs, mais ceux qui finissent mal font souvent les frais d'un tel oubli structural.
8. Articles qui furent suivis d'un troisième : « Premières et secondes obsèques en 'pays' mofu-gudur : symbolique et enjeux sociaux » (1995). Malheureusement, elle n'a jamais terminé sa thèse doctorale au sujet de Gudur.

Quoique Jouaux n'ait jamais exposé ses méthodes en détail, elle a, comme nous, interviewé des lawans, presque tous descendants directs des chefs (*bay*) d'antan, des chefs coutumiers ou *bay nga kwakwas*, et d'autres notables (presque tous des hommes). L'interprétation de telles interviews est pleine de problèmes puisque les réponses ont tendance à varier suivant la situation politique des interlocuteurs. Il y a par exemple un vieux désaccord entre Mokong et Gudal, au sujet du transfert en 1957 de la chefferie cantonale du *bay* Takwaw II de Gudal au *bay* Gawlazang de Mokong. De telles disputes influencent les témoignages et risquent de fausser les faits. L'ethnologue qui travaille longtemps dans une région peut intégrer toutes sorte de communications pour en extraire sa vérité mais ni Jouaux ni Seignobos ni nous-mêmes ne sommes restés suffisamment longtemps[9]. Il existe un autre problème d'une importance encore plus grande : l'incapacité des informateurs à distinguer entre les périodes sociopolitiques successives qui ont caractérisé Gudur pendant le XIXe siècle et la première moitié du XXe. Malheureusement, les archives, pour autant que nous les connaissions, sont rarement capables de résoudre les difficiles questions qui se posent à cet égard.

Or, l'organisation politique de « Gudur » et le pouvoir que le *bay* de Gudal a su exercer chez lui et au-delà de son propre territoire, a dû varier suivant la période et surtout les influences extérieures subies par les Mofu-Gudur. Nous identifions quatre périodes à partir du XIXe siècle :

1. *Autonomie* : ? – ~1820. Avant 1820 environ, les villages mofu-gudur ont dû bénéficier d'un degré d'autonomie supérieur jamais atteint depuis, même s'il fut mitigé par l'influence exercée par l'État du Wandala.
2. *Guerres peules* : ~1820 – ?1860. Les détails de cette période pendant laquelle les Peuls ont réussi à dominer les villages mofu-gudur nous restent obscurs, quoiqu'il soit fort possible que la plupart des murs de défense aient été construits à cette période et que certains des massifs frères aient étés fondés pendant cet intervalle.
3. *Domination peule* : ?1860 – ~1905. Les Peuls ont des accords asymétriques avec les villages mofu-gudur dont quelques-uns sont probablement toujours soumis à des raids. Mais le plus souvent, les chefs mofu-gudur sont devenus des accessoires des Peuls ou même leurs alliés dans les razzias contre les « Kirdi » plus au nord et à l'ouest, et surtout les Mafa.

9. Il est à noter que l'assistant-guide-interprète de Jouaux était le jeune (environ 20-25 ans à l'époque) Madeley Bissadou de Gudal qui manquait de formation en linguistique et n'avait pas facilement accès aux notables à la différence d'Alioum Baya Mana, l'ancien assistant de Barreteau que nous avons eu la chance d'« hériter ». Madeley est mort il y a quelques années.

4. *Colonisation, Mandat et Indépendance* : la colonisation allemande, ~1905-1916, est suivie par la colonisation française, 1916-1920, et puis par le mandat accordé à la France par la Ligue des Nations. On peut distinguer des sous-périodes :

   (a) administration allemande-peule : ~1905 – ~1916 dont nous ne savons que très peu ;
   (b) administration française-peule : 1916 – 1943. Création du canton de Mokong en 1922 ;
   (c) administration directe du canton mofou : 1943/44-57 ;
   (d) cantons de Mokong et Mofou-Sud : de 1957 à nos jours.

Pendant les sous-périodes 4a et b, les administrations étrangères se font représenter chez les Mofu-Gudur par les Peuls, par exemple pour la collecte de l'impôt. Sous les Français, le canton de Mokong est créé en 1922 et le « lamdo » de Zamay, un sous-fief du lamido de Maroua, sert d'intermédiaire principal entre Français et Mofu-Gudur. Zidim, et peut-être d'autres villages mofu-gudur du sud, reste hors du canton, et « ayant refusé d'obéir à Mokong, création européenne, il a dû être rattaché [directement] à Zamei » (Lavergne 1943, p. 8). Les villages de Minawa (non mofu-gudur) et de Masakal (mofu-gudur mais à l'est du mayo Tsanaga) furent aussi retournés à Gazawa pendant les années 1930 (*op. cit*., p. 12). À partir de 1943-1944, le canton mofou fut, suivant la réforme préconisée par Lavergne (1943), mis sous administration directe, et en 1957, divisé en deux, Mokong et Mofou-Sud, ce dernier réintégrant Zidim dont le *bay* devint chef de canton.

Il n'est donc pas étonnant que Jouaux (1989, p. 262) reconnaisse que dans sa reconstruction « l'époque n'est jamais précisée, la formulation reste floue et hypothétique ». Plutôt donc que d'essayer de distiller de l'histoire à partir des bribes d'information collationnés sur la nature de Gudur et de son chef, nous préférons – suivant l'approche de Jouaux – essayer de comprendre les différent contextes sociopolitiques dans lesquels le chef opérait. Or, ces contextes ont été différemment affectés par les événements du XXe siècle. À l'intérieur de sa propre chefferie, le statut du *bay* de Gudal, quoique diminué par la colonisation et ses suites, aurait dû d'abord rester reconnaissable à un observateur de l'an 1900. Puis en 1980, la mort du *bay* Takwaw II fut suivie par la division de ses fonctions et leur répartition entre deux de ses fils : celles du lawanat à Hamman Gamale et celles du chef coutumier à Gamaldak (Bouba) Takwaw, l'aîné. La « modernisation » était arrivée plus tôt dans le monde mofu-gudur – c'est-à-dire à Gudur – avec l'éviction du *bay* Takwaw II de la chefferie cantonale en 1957 par les Français et son remplacement par le *bay* Gawlazang de Mokong.

Gudal

Pour la chefferie de Gudal, nos résultats et ceux de Jouaux correspondent. Au début du XXe siècle, le *bay* de Gudal est responsable de la pluie et des autres phénomènes naturels mais, comme on le verra plus loin, d'une façon parfois indirecte. Tout comme la grande majorité des petits chefs de villages montagnards, il est chef prêtre, chargé de maintenir dans l'intérêt de sa famille, de son clan et de sa chefferie, de bonnes relations avec le monde microcosmique des esprits locaux et celui, macrocosmique, d'un grand dieu lointain (Horton 1971, 1975). Ces négociations et ces prières sont toujours accompagnées d'offrandes de sacrifices, et la divination, pratiquée par le chef ou par « son » devin, ici de caste forgeronne, est un élément essentiel pour établir le moment et le type d'offrande propices.

L'autorité du *bay* de Gudal découle de la descendance de Biya qui venait de « Wandala » par Mowo où il avait servi le chef qui, avant de mourir, lui avait confié des pierres de pluie et un taureau qui le mènera par une série d'étapes à « la montagne du monde », le futur Gudal, avant que l'animal ne soit englouti par le sol. Biya offre du sel à l'aîné du clan indigène Ngwaadama, et cet homme, tout en conservant son rôle de maître des esprits de la terre, laisse à Biya la chefferie des hommes. C'est ce que lui permet de rendre justice et lui donne le droit de bénéficier des corvées et d'une sorte d'impôt. L'histoire de Biya est stéréotypée et l'on en retrouve des variantes dans les légendes d'origine de plusieurs groupes du secteur. Mais ici la tradition est explicite sur un point. Biya (et par extension ses gens) sont devenus propriétaires des piedmonts et de la plaine, les « autochtones » se réservant pour eux-mêmes et jusqu'à nos jours les hauteurs plus facilement défendables.

Le *bay* de Gudal est assisté dans l'exercice de ses fonctions, comme les autres chefs montagnards, par des notables à fonctions variables, par quelques nobles appartenant principalement à son clan, et par ses « serviteurs », comprenant ici quelques « soldats ».

Jouaux montre que le *bay* de Gudal est un chef prêtre dont les fonctions rituelles, assurant le bien-être de la communauté, sont au moins aussi importantes que ses responsabilités profanes. Il obtient certainement de sa position des bénéfices matériels mais sa manière de vivre ne diffère guère de celle de ses gens sinon par la taille de sa famille. Bien qu'il dispose d'un pouvoir de coercition, il est loin d'en posséder le monopole.

Des arrangements très comparables ont caractérisé les autres chefferies mofu-gudur au moment de la colonisation. Leurs pouvoirs ont décru surtout pendant la deuxième moitie du XXe siècle avec l'expansion de l'islam et du christianisme, ce qui a eu pour effet de saper l'ancienne religion, et de répartir

Retour au Sommaire

les fonctions des chefs en deux groupes : séculières et politiques, pour les lawans ; culturelles pour les chefs coutumiers.

Les massifs frères et les autres chefferies mofu-gudur

La deuxième zone est celle des massifs frères, qui ont tous des chefs du clan Gudal. Ces chefferies constituent pour Jouaux la meilleure preuve d'une politique expansionniste. Cependant, dans le cadre de la séquence des chefs, il apparaît qu'elles étaient fondées depuis le temps de Ngwom ou de son successeur, que ce soit Takwaw I ou Tserbay, c'est-à-dire à une période où les Mofu-Gudur étaient déjà en état de guerre avec les Peuls. Le clan Gudal, établi sur les plaines et les piedmonts, était le plus exposé aux attaques. On pourrait donc soutenir que, loin de résulter d'une politique expansionniste, la colonisation de ces quatre massifs résulta d'un cas de force majeure et qu'elle fut effectuée par des réfugiés qui, suivant les conseils du *bay* Ngwom, grimpèrent sur les massifs peu ou pas habités pour échapper aux Peuls. Néanmoins, ces chefferies frères gardaient des relations coutumières étroites avec Gudal. Par exemple, les chefs de Maacaɓ furent ensevelis à Gudal jusqu'à ce qu'un forgeron fut emporté par le *wayam* (ruisseau) Ley alors qu'il transportait un cadavre à Hwaɗ Way, le cimetière des chefs de Gudal. Ndeveley et les autres massifs frères suivirent peut-être le même usage.

Nos enquêtes auprès des chefs et des notables de ces quatre massifs et dans les autres massifs mofu-gudur – la troisième zone de Jouaux – nous donnent l'impression que cette anthropologue a quasi systématiquement exagéré le pouvoir du *bay* de Gudal. Quoique le lawan de Katamsa – dont les limites territoriales avec Gudal sont actuellement contestées – le nie, il est possible que, comme Jouaux le postule, sa chefferie fut jadis dans un état de dépendance ; cependant, inversement, à cinq kilomètres seulement de la résidence du *bay* de Gudal, Gelvawa a repoussé avec succès au moins une tentative par Gudal d'agrandir son territoire aux dépens des Gelvawa. Jouaux (1991 : 204) prétend que « la plupart des massifs admettent ... que 'leur nouveau chef était à chaque fois placé par le chef de Gudur' », mais même si c'était vrai – d'une façon symbolique – pour les massifs frères, les autres massifs nient que le *bay* de Gudal ait eu un rôle significatif dans l'accession au pouvoir de leurs chefs. Dans les occasions semblables, les chefs avaient l'habitude d'échanger des cadeaux. Le *bay* de Gudur n'était pas non plus juge suprême. *Il n'y avait pas d'administration Gudur*, les chefs mofu-gudur ne se réunissant jamais[10]. Par contre, la presque totalité de nos informateurs

10. À une exception près. D'après Hamman Gamale, le lawan de Gudal actuel, alors que Hammawa était le lawan peul de Mokong, c'est-à-dire après 1933, il avait

insistaient sur le fait qu'en matière de coutume ils suivaient l'exemple de Gudal : « La coutume demeure à Gudal » ; « Toute la tradition est commandée par Gudal ». C'est-à-dire que le *bay* de Gudal « criait les fêtes » ; il contrôlait le calendrier rituel et les autres chefs le suivaient – plus ou moins[11]. Il y a aussi des indications que plusieurs chefferies mofu-gudur comptaient sur le *bay* de Gudal, agissant toujours en sa capacité de prêtre, pour assurer la fécondité notamment du sorgho.

Il est vrai que le *bay* de Gudal jouissait de quelques privilèges auprès au moins de certaines autres chefferies mofu-gudur, cependant, ces privilèges étaient mineurs. Il n'y avait rien, sauf à Gudal et peut-être à Katamsa, qu'on puisse considérer comme un impôt, et hors de chez lui, son pouvoir de coercition était très limité. Il se rendait rarement ou jamais chez les autres chefs et si parfois lui ou ses messagers s'emparaient d'un bouc, il semblerait qu'en tant que prêtre il eût le droit de capturer l'animal, voué à l'immolation rituelle. Il faut aussi insister sur le fait qu'un *bay* de Gudal pouvait être déposé par son maître de la terre, en accord avec d'autres notables ; ce fut le cas du *bay* de Tserbay qui vendait ses gens aux Peuls. Le coup fut monté avec l'aide des Cuvok, dont les relations avec Gudur restent à éclaircir. Il faut admettre que le pouvoir politique du *bay* de Gudal a été de beaucoup exagéré.

Et même si le *bay* de Gudal « commandait la coutume », ce n'était pas le cas pour toutes les chefferies mofu-gudur. Njeleng ne suit pas Gudal dans la fête de l'année, et Masakal – dans un autre cycle de cérémonies – suit le village Giziga de Mogudi et est suivi par Mowo. Pour Mowo, source originelle du pouvoir de Biya, le *bay* de Gudal n'est qu'un cadet[12]. Les Mowo sont des demi-Giziga bilingues, qui portent les marques tribales de ces derniers. Et vers l'ouest, la chefferie mofu-gudur de Mawuzlal semble avoir toujours été au moins aussi étroitement liée avec les Cuvok qu'avec Gudal. Leur fête de l'année est coordonnée avec celle des Cuvok ; ils n'ont jamais payé l'impôt à Gudal ni par son intermédiaire ; ils n'ont jamais travaillé pour le *bay* de Gudal.

Au-delà de chez lui, le *bay* de Gudal ne contrôlait pas non plus les forces de la nature. La plupart des autres massifs mofu-gudur obtenaient et

---

envoyé l'un des ses gens à Materpats pour chercher des choses « pour les Blancs ». Quand le *bay* de Gudal apprit cette nouvelle, il convoqua les chefs mofu à Dimeo et leur dit : « Voilà que les Peuls veulent nous encadrer. Qu'est-ce que nous devons faire ? » Quand les Blancs revinrent, les chefs dirent qu'ils voulaient que le *bay* de Gudal les commande.

11. Par exemple à Zidim, deux clans (Zlakam et Wulma) fêtent le nouvel an un jour après Gudal, mais la plupart, y compris celui du chef, ne le font que cinq mois plus tard.
12. Nous avons demandé au lawan de Mowo si, dans le temps, le *bay* de Gudal lui rendait visite. « Oui, quand nous l'avons appelé pour combler un grand trou là où le *bay* de Mowo voulait construire sa maison. »

Retour au Sommaire

Table 2

Villages où les chefferies mofu-gudur « cherchent » la pluie et la protection contre les criquets

Massif	*Pluie*	*Criquets*
Gudal	Gudal	Gudal (Masuwa)
Mangezla	?	?
Maacaɓ	?	?
Kilwo	Durum (Mofu-Diamaré)	Gudal (Masuwa)
Ndeveley	Gagala et maintenant Fogom (Mafa)	Chez eux
Katamsa	Mowo	Chez eux, auprès du maître de la terre
Gelvawa	Chez eux	Gudal (Masuwa)
Mambay	Morley (Mofu-Diamaré)	Morley (Mofu-Diamaré)
Mokong	Mowo	?
Mawuzlal	Chez eux, auprès du maître de la terre	Chez eux, auprès du maître de la terre
Dimeo	Chez eux, auprès des maîtres de la terre[1]	Chez eux, auprès des maîtres de la terre
Mafaw	Gudal autrefois, maintenant chez eux	Gudal autrefois, maintenant chez eux
Zidim	Chez eux, auprès du maître de la terre	Chez eux (Masuwa)
Njeleng	Chez eux, auprès du maître de la terre	Pas de rite spécial
Masakal	Chez eux	Mowo
Mowo	Chez eux	Chez eux

1. Le nom du Gudal est mentionné.

obtiennent leur pluie et protection contre les criquets ou par leur propres moyens ou grâce à des spécialistes divers, parfois Mafa, parfois Mofu-Diamaré (Table 2). Le *bay* de Gudal ne contrôlait même pas le sacrifice des criquets chez lui. Le lieu sacré à Wusa où, d'après les traditions, un garçon et une fille vierges étaient immolés, était servi par un notable du clan Masuwa. Un *bay* de Gudal qui avait essayé de remplacer le Masuwa dans ses fonctions tout en chassant son clan de Gudal se trouvait obligé de le rappeler à la prochaine invasion acridienne ! Le *bay* ne contrôlait que l'accès au sacrifice.

Il semble donc que – même si on a de la difficulté à préciser les variations pendant les périodes historiques – le *bay* de Gudal n'était jamais ni roi ni prince, dans le sens où Vincent (1991) emploie cette dernière appellation pour désigner les puissants chefs mofu-diamaré. Le plus que l'on puisse dire est que le *bay* de Gudur était la figure de proue d'une unité sociale qu'on peut caractériser comme « chefferie de référence » ou en anglais un *ritual paramountcy*, ce qui était d'une importance capitale.

Le grand avantage que les chefferies mofu-gudur retiraient de l'existence de cette suprématie rituelle était plus socio-économique que politique. Autrefois, les gens ne s'aventuraient pas facilement hors de leurs massifs ; ils risquaient d'être capturés et même vendus. Le fait de parler la même langue n'était pas une protection suffisante. Chaque massif constituait un *microcosmos* (*cf.* Horton 1971, 1975). Mais ces microcosmes n'étaient pas autarciques en biens, en relations sociales ou en idées. C'est pour cela, écrit Horton, que quand les Africains se retrouvent face à un univers plus étendu, ils se convertissent à l'islam ou à une autre religion qui s'occupe d'avantage du macrocosmique. Gudur était plutôt un *mesocosmos*, offrant aux Mofu-Gudur non seulement un accès peu coûteux aux services rituels considérés comme essentiels, mais aussi l'appartenance à une communauté plus large, à l'intérieur de laquelle ils pouvaient chercher des biens matériels, des services, des conjoints, où ils pouvaient circuler plus ou moins librement, et au besoin s'installer. « Notre exil est à Gudal » nous a dit le chef de Zidim, faisant référence aux princes de son clan qui avaient disputé sans succès la succession au pouvoir.

La quatrième zone – celle de la diaspora

Gudur est tout autre chose pour les habitants de la quatrième zone – celle de la diaspora en montagne[13]. Beaucoup de leurs clans, surtout ceux des chefs, réclament des origines Gudur que la communauté-mère – comme dans

13. Pour Jouaux, ce sont surtout les chefferies mafa de Soulede et Vreke.

Retour au Sommaire

bien d'autres cas – ignore ou a oubliées. Jouaux suggère que ces migrations auraient eu lieu entre 1675 et 1750 – mais cette chronologie se base sur deux suppositions. L'une, biologique, est discutable puisqu'elle compte 30 ans par génération, ce qui est trop long pour la période précoloniale, et l'autre est naïve du point de vue sociologique. Quand nous regardons les listes de chefs recueillies, nous remarquons que, dans les générations récentes, la succession passe souvent de frère en frère (et même parfois du neveu à l'oncle !), tandis que dans les générations antérieures, c'est toujours de père en fils. Là où les relations de parenté ont été oubliées, toutes sont assimilées à cet idéal. Du fait que Jouaux ne tient pas compte de cette tendance, sa chronologie remonte bien trop loin dans le passé.

Notre suggestion est donc que la plupart des clans et groupes qui revendiquent une origine Gudur sont descendus des Gudur et surtout des Gudal qui se sont réfugiés en montagne pendant les guerres peules de 1820 à 1860. Pas tous, bien sûr : certains seraient passés par Gudur auparavant pour des raisons suggérées par Seignobos ; d'autres prétendent être venus de Gudur à cause de son prestige (van Beek 1981, p. 118). À titre d'exemple, il serait raisonnable de supposer que le clan Biy Gudul, attributaire des noms de louange de Biya et Mbazla, qui détient la chefferie de Damay, a fait partie des réfugiés, et qu'il a été chaleureusement accueilli sur le plateau par le chef de Sukur dont l'ancêtre aurait quitté Gudur auparavant et pour une autre raison.

Mais si ces migrations étaient si « récentes », comment peut-on expliquer la réputation de Gudur comme « Mecque païenne » ? Notre suggestion est la suivante. Quoique certains des réfugiés Gudur aient eu avant leur départ quelques contacts avec les montagnards plus à l'ouest, ils partaient dans un inconnu dangereux où les étrangers risquaient d'être arrêtés et réduits en esclavage. Pour éviter ce sort, ils se seraient efforcés d'enjoliver leur image et auraient persuadé leurs hôtes qu'ils pourraient leur garantir l'accès à un grand chef devin qui commandait les pluies, les chenilles, les criquets, les épidémies, la fécondité même. Les crises et les incertitudes de la vie montagnarde étaient telles (*cf*. Beauvilain 1989) que cette promesse leur aurait assuré un accueil honorable et un statut respecté, et pour certains, éventuellement, la chefferie dans les villages qui les avaient reçus.

Mecque païenne ou magicien d'Oz

Entre-temps à Gudur, il n'y avait pas la moindre trace d'un haut lieu de culte ! Gudal n'était pas La Mecque et il n'y avait pas de pèlerins. Cette

invention a été propagée d'abord surtout par les Britanniques. Ce qui attirait les réfugiés, leurs hôtes et leurs descendants, ce n'était pas une Ka'bah, une maison de Dieu, mais plutôt un grand devin qui, dans l'ancienne tradition montagnarde, contre la prestation de chevaux, de fer, d'esclaves, etc., fournissait à ses clients venus de loin des instructions pour l'exécution des rites ainsi que des médicaments magiques – le marc de bière surtout – qu'ils emportaient chez eux pour les partager.

Pour étoffer cette assertion, il faudrait expliquer que, dans la région des monts Mandara, la divination remplit des fonctions aussi bien privées que publiques. Dans les deux cas, on cherche à identifier un problème et à trouver les moyens de restaurer les bonnes relations entre hommes et esprits, dont dépend le bien-être de ces deux mondes complémentaires. Les mêmes principes sont en jeu, que ce soit quand une femme vient consulter un devin pour savoir pourquoi elle n'a pas d'enfants ou quand un chef veut savoir quand et comment sa chefferie doit se purifier. Certains devins gagnent une réputation qui dépasse parfois de loin leur propre communauté et leur ethnie. Des clients mafa, bulahay et autres, faisaient souvent appel à Dokwaza, le maître fondeur mafa (David *et al*. 1989) en sa qualité de devin. En 1986, nous avons rencontré à Doulo un devin wandala, fils d'esclaves mafa, qui nous a raconté comment on l'appelait même de Yaoundé pour exercer ses fonctions.

Quand Lavergne (1943) traite le *bay* Ngwom de « sorcier influent et bien connu » et que de Lauwe (1937, p. 57) raconte que « les chefs de Gudur sont, de père en fils, les plus grand sorciers de la région », c'est dans le sens original de « diseur de sort », c'est-à-dire de devin, qu'ils emploient le mot. Chef prêtre chez lui, le *bay* de Gudal ressemblait plutôt au magicien d'Oz qu'à un grand imam dans ses relations avec sa clientèle tirée surtout de la diaspora mofu-gudur mais aussi d'autres ethnies, tels les Hina. On peut bien caractériser d'hypertrophique l'élaboration de l'institution montagnarde de divination qui attribua au chef de Gudur autorité sur la nature et ses caprices ainsi que sur la fécondité humaine et animale. Cette élaboration ne devient compréhensible que dans le contexte d'une longue période de crises s'étendant de la première moitié du XIXe siècle à 1940, caractérisée par guerres et razzias esclavagistes peules, colonisation européenne, disettes et famines, surtout celles provoqués par les invasions de criquets pèlerins[14]. Les observateurs européens des années trente – pleine période de crise – surtout les « Anglo-Saxons » en zone de mandat britannique –, prédisposés à

14. D'après Beauvilain (1989 : 116-117, 129) la zone subit des invasions acridiennes entre 1880 et 1890, 1893-1900 et 1930-1939. Seignobos (2000b, p. 111, 112) mentionne disettes et famines dans le Nord-Cameroun dans les années 1890-1893, 1903-1904, 1912-1914, 1921-1927 ; l'invasion des criquets de 1933 fut la plus dévastatrice en quarante ans.

chercher et à trouver des *natural rulers* – on le leur demandait même expressément –, étaient prêts à attribuer une antiquité factice à ce qu'ils percevaient comme un régime théocratique et à attacher une puissance exagérée à son « Prêtre Jean ». Paradoxalement, ce sont leurs conceptions et non pas celles des Français présents sur place qui sont devenues les fondations de l'interprétation historique aujourd'hui reçue, que nous aurions souhaité remettre en cause.

Pour conclure : notre interprétation minimaliste
– est conforme au récit historique – celui de Lavergne – le plus proche dans le temps de la chute de Gudur ;
– elle explique pourquoi la colonisation des plateaux et montagnes vers l'ouest par des éléments Gudur a été oubliée par la métropole, bien que de temps en temps des représentants de ces villages de la diaspora se soient rendus à Gudal consulter le chef ;
– elle explique pourquoi – par contraste avec le chef de Sukur – le *bay* de Gudal ne jouait pas de rôle de légitimation dans les installations de chefs de ces colonies ou des autres chefferies mofu-gudur (sauf peut-être autrefois de certains massifs-frères) ;
– elle explique pourquoi le *bay* de Gudal et ses pouvoirs apotropaïques et magiques étaient plus respectés et recherchés par des groupes lointains que par les Mofu-Gudur eux-mêmes ;
– elle explique encore pourquoi leurs voisins Mofu-Diamaré, parlant une langue proche du mofu-gudur, n'ont jamais eu de considération particulière pour le *bay* de Gudal ;
– finalement, elle explique l'absence de solidarité entre les groupes montagnards se réclamant d'une origine Gudur, ou, autrement dit, pourquoi il n y a jamais eu de *Commonwealth* Gudur.

Que faut-il, pour valider ou rejeter cette hypothèse ? D'abord refaire une étude poussée de Gudur et de son rayonnement en montagne et ailleurs. Est-il possible que l'implantation de réfugiés et leur accès éventuel aux chefferies montagnardes puissent être situés dans la période 1820-1900 que nous envisageons ? Pour cela il faut faire du terrain – et nous espérons qu'il se trouvera parmi les participants à ce colloque ou parmi les étudiants quelqu'un qui relèvera ce défi. Les Mofu-Gudur peuvent être fiers d'être les héritiers d'un système sociopolitique étonnant, qui a permis à des milliers de montagnards de vivre en paix entre eux, échangeant toute sorte de biens nécessaires à l'existence, de résister à leurs ennemis, en l'absence d'une hiérarchie autoritaire et coercitive. Voilà l'originalité africaine.

Retour au Sommaire

Bibliographie

BARKINDO Bawuro M., 1989, *The Sultanate of Mandara to 1902*, Stuttgart, Franz Steiner.

BARRETEAU Daniel, 1988, *Description du Mofu-Gudur : langue de la famille tchadique parlée au Cameroun. Livre I – Phonologie ; Livre II – Lexique*, Paris, ORSTOM.

BEAUVILAIN Alain, 1989, *Nord-Cameroun : crises et peuplement*, 2 vol., Chez l'auteur.

DAVID Nicholas, 2004, Watch or water towers ? The functions of stone-built sites in the Mandara mountains of northern Cameroon, *Expedition* 46 (2), p. 30-35.

——— , R. HEIMANN, D. KILLICK et M. WAYMAN, 1989, Between bloomery and blast furnace : Mafa iron-smelting technology in North Cameroon, *African Archaeological Review* 7, p. 183-208.

HORTON Robin, 1971, African conversion, *Africa* 41, p. 85-108.

——— , 1975, On the rationality of conversion, *Africa* 45, p. 219-235 (part 1) ; 373-399 (part 2).

JOUAUX Catherine, 1989, Gudur : chefferie ou royaume ? *Cahiers d'études africaines* 114 (29-2), p. 259-288.

——— , 1991, La chefferie de Gudur et sa politique expansionniste, *Du politique à l'économique : études historiques dans le bassin du lac Tchad*, J. Boutrais (éd.), coll. « Colloques et séminaires », Paris, Éd. de l'ORSTOM, p. 193-224.

——— , 1995, Premières et secondes obsèques en 'pays' mofu-gudur : symbolique et enjeux sociaux, *Mort et rites funéraires dans le bassin du lac Tchad*, C. Baroin, D. Barreteau et C. von Graffenried (éd.), Paris, ORSTOM Éditions, p. 115-136.

KIRK-GREENE Anthony H.M., 1960, The kingdom of Sukur – a Northern Nigerian Ichabod, *Nigerian Field* 25 (2), p. 67-96.

LAUWE (de) Paul-Henri, 1937, Pierres et poteries sacrées du Mandara (Cameroun), *Journal de la société des africanistes* 7, p. 53-67 (+ planches).

LAVERGNE Gérard, 1943, Rapport sur cinq tournées effectuées dans le canton de Bourha ... les cantons de Zamei, Hina, Gaouar et le pays Mofou..., 41 p., Archives nationales, Yaoundé, 11876/J.

LEBEUF Jean-Paul, 1969, *Carte archéologique des abords du lac Tchad (Cameroun, Nigeria, Tchad)*, 2 vol., texte et cartes, Paris, CNRS.

MOHAMMADOU Eldridge, 1982, *Peuples et États du Fombina et de l'Adamawa (Nord-Cameroun) : Études de Kurt Strümpell et von*

Briesen traduites de l'allemand par Eldridge Mohammadou, Travaux et Documents de l'Institut des sciences humaines, coll. « Archives allemandes du Cameroun 1 », 29, Yaoundé, DGRST/ISH.

———, 1988, *Les lamidats du Diamaré et du Mayo-Louti au XIXe siècle (Nord-Cameroun)*, Tokyo, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.

PALMER H. Richmond, 1931, Introduction, *A Sudanese Kingdom : An Ethnographical Study of the Jukun-Speaking Peoples of Nigeria*, C.K. Meek, London, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co, p. xiii-xxxiii.

SEIGNOBOS Christian, 1991a, Le rayonnement de la chefferie théocratique de Gudur (Nord-Cameroun), in J. Boutrais (éd.), *Du politique à l'économique : Études historiques dans le bassin du lac Tchad*, Paris, Éditions de l'ORSTOM, p. 225-315.

———, 1991b, Les Murgur ou l'identification ethnique par la forge (Nord-Cameroun), in Y. Moñino (éd.), *Forges et forgerons*, (Actes du 4e Colloque Méga-Tchad, 1988, vol. 1), Paris, Éditions de l'ORSTOM, p. 43-225.

———, 1991c, La forge et le pouvoir dans le bassin du lac Tchad ou du roi-forgeron au forgeron-fossoyeur, in Y. Moñino (éd.), *Forge et forgerons, (Actes du 4e Colloque Méga-Tchad, 1988*, vol. 1), Paris, Éditions de l'ORSTOM, p. 383-384.

———, 2000a, Mise en place du peuplement et répartition ethnique, in C. Seignobos et O. Iyébi-Mandjek (éd.), *Atlas de la Province Extrême-Nord Cameroun*, Paris, Éditions de l'IRD et Yaoundé, MINREST Cameroun, planche 7, p. 1-30.

———, 2000b, Aliments de famine : répartition et stratégies d'utilisation, in C. Seignobos et O. Iyébi-Mandjek (coord.), *Atlas de la Province Extrême-Nord Cameroun*, Paris, Éditions de l'IRD et Yaoundé, MINREST Cameroun, p. 111-114.

STRÜMPELL Kurt F., 1922-1923, Wörterverzeichnis der Heidensprachen des Mandara Gebirges (Adamaua), *Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen* 13, p. 47-74 ; 109-149.

VAN BEEK Walter E.A., 1981, Les Kapsiki, in C. Tardits (éd.), *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique, Paris, CNRS, 2 vol., tome 1, p. 113-119.

VINCENT Jeanne-Françoise, 1991, *Princes montagnards du Nord-Cameroun : les Mofu-Diamaré et le pouvoir politique*, 2 vol., Paris, L'Harmattan.

Retour au Sommaire

9

Les migrations du peuple gude

Samuel KAMOUGNANA*

Après le lac Tchad, les monts Mandara s'offrent comme une terre d'accueil pour de nombreux peuples arrivés à la suite de circonstances diverses et à des époques variées. Leurs interactions multiples et permanentes, tant pacifiques que conflictuelles, confèrent à ces mouvements un dynamisme particulier qui a été abondamment questionné sous l'angle du rôle du milieu et de l'hétérogénéité des peuples.

Les ethnogenèses ont préoccupé ces premiers chercheurs que furent les administrateurs coloniaux, comme G. Lavergne et B. Lembezat, suivis plus tard par les scientifiques de diverses disciplines, sans toutefois conduire à l'élaboration d'un discours historique explicatif de ce foisonnement, excepté peut-être chez Jeanne-Françoise Vincent (1991).

Toutefois, présenter les populations de ces monts à la fin XIXe siècle, en évoquant ce qui subsiste d'elles, passe par le terme ambigu d'ethnie. Cette référence aux groupes ethniques réunit des hommes entre lesquels une communication s'établit par des similitudes qui prévalent sur les structures sociopolitiques, sans les modifier.

Le fait ethnique s'est imposé aux collecteurs des traditions orales et reste encore la référence pour beaucoup de groupes montagnards. Dans les monts Mandara méridionaux, à cheval sur la frontière Cameroun-Nigeria, les Gude représentaient un groupe politiquement organisé, une « confédération ». Les traditions orales des différentes fractions gude mêlent origines lointaines, souvent revisitées, aux traditionnels mouvements browniens propres à chaque

* Doctorant en histoire à l'Université de Ngaoundéré.

groupe ethnique de la région. L'origine « Choa » avancée par des administrateurs[1], reprise par certains chercheurs (J. Boutrais, 1984), de même que de lointaines relations avec les Mbum (E. Mohammadou, 1989) demandent à être rediscutées.

Les traditions d'origine gude

Lorsque les Peuls atteignirent pour la première fois les vastes contreforts des Mandara méridionaux, ils avaient rencontré des groupes qu'ils ne purent comparer aux peuples voisins Kilba et Higi, car ils étaient mieux organisés. Pourtant, ce qui sembla retenir leur attention ce fut leur habileté à fabriquer les *seko*, qui servaient non seulement d'instrument d'échange avec leurs voisins mais de matériaux de construction. Ce qui leur aurait valu selon une étymologie populaire le nom de *Yimɓe cekke* ou *Cekke'en*, qui passait à *Jekke* et *Ceede* successivement à Tchevi et Tereki.

Ce nom donné par les Peuls fut celui adopté par Meek (1963) sous la forme de « Cheke » avant que Mc Bride[2] ne le trouve non signifiant et propose à partir de 1935 le nom de Gude. Sous ce nouveau nom, il regroupait tous les peuples de la région ayant les piedmonts de Gud comme centre de diffusion. Les limites qu'il donnait à ces peuples furent Mijilu au nord à la frontière avec les Higi, la rivière Pakka au sud sur les marches des Njeng, Luggere Sadi au sud-est les séparant des Fali dits du sud et enfin le pays kilba à l'ouest.

Cependant, si Mc Bride a le mérite de circonscrire et de nommer le peuple Gude, l'objectif initial qui fut la définition de leur origine extérieure à Gud semble lui échapper. Tandis que Baudelaire croit pouvoir faire venir les ancêtres des Gude de la fraction shuwa de Walloji au nord du Mandara, Mc Bride quant à lui leur reconnaît en plus de l'origine shuwa, d'autres composantes dont il ignore le nom mais qui seraient venues avec les Shuwa du Borno par Kilba. Voilà en effet ce qu'il rapporte d'eux :

> The Gude people have been formed by a series of migration, mainly from Kilba (from Bornu via Kilba?), on which was superimposed a shuwa migration from Bornu which also passed through Kilba[3].

1. Baudelaire, 1936.
2. Mc Bride D. M., 1935.
3. Mc Bride D. M., *ibid*.

Retour au Sommaire

Déterminer ces souches lointaines des Gude et leurs parcours migratoires pour lever l'équivoque ci-dessus fut la principale entreprise de l'administrateur Rankin[4], qui procède pour y arriver par le classement des populations de tous les groupements du district de Mubi selon leur lieu de provenance. Cette méthode ne donna pas les résultats escomptés, car aucune des fractions existantes dans le district de Mubi ne se réclamait d'une origine autre que Gud, à l'exception de la seule fraction Mudina. Cette dernière, qu'il retrouva seulement à Girmburum, serait venue de Kilba et ne fut cependant pas classée parmi les Gude. Son exclusion provient de sa présence récente dans ce pays et de son origine Kilba.

Cependant, concernant leur origine lointaine, la tradition la plus connue de la majorité des Gude les classe parmi les peuples habitant jadis l'Orient. Cette prétention est démontrée par leurs diverses généalogies et des données de leurs traditions ; celles-ci les rapprochent des dynasties régnantes, dont l'une des plus prestigieuses fut la lignée des sultans d'Istanbul. Les motifs de leur migration vers l'Afrique furent avant tout d'ordre politique. Selon Paul Vente[5], les ancêtres de ceux qui seraient venus donner naissance au peuple gude auraient quitté Istanbul à la suite d'une rivalité politique entre deux frères, Kan et Nabujali. Ce dernier, le cadet, succéda au trône de leur père, provoquant la colère de Kan, l'aîné, qui décida de quitter le pays. C'est de là qu'une fraction émigra en direction du sud sous la conduite de Kan. Ils passèrent par le Jourdain, où ils entrèrent en possession de trois fétiches avant d'entrer en Arabie. Là, ils construisirent un tabernacle à ces fétiches qui leur procuraient prestige, richesse et estime de tous les peuples de la région qui venaient les adorer et qu'ils soumirent. Cependant, cette souveraineté théocratique allait monter les Arabes contre eux et ils n'eurent la vie sauve qu'à condition de leur laisser ces fétiches et de quitter la région. Ils s'installèrent à Mara, où les habitants leurs demandèrent où ils avaient laissé leurs fétiches. Ils répondirent qu'ils avaient laissés les trois fétiches [*makka* en gude] derrière [*kabba'a* en gude]. De là, ils partirent pour Bisini [Érythrée], puis vers l'Éthiopie et le Soudan où ils se séparèrent en deux groupes dont l'un partit pour le Mali et l'autre en direction du Baguirmi, où il aida les Kanuri en lutte contre les Berbères avant de gagner successivement Michaker, Konzel et Lamorde sous la conduite de Kanara.

Cette tradition d'origine turco-yéménite, qui a cours dans presque tout le pays gude, n'est pas cependant accréditée par certains informateurs qui prétendent être originaires d'Égypte. Pour eux, ils auraient quitté l'Égypte en direction du Baguirmi où ils se seraient scindés en deux groupes avant de pénétrer dans les monts Mandara. L'un aurait suivi la plaine au nord du

4. De Rankin W.S., 1939, Mubi District Officer Report, p. 1-2, dossier non classé.
5. Entretiens avec Paul Vente du 12 avril 2005 à Mubi au Nigeria.

Retour au Sommaire

Mandara et se serait établi à Zaria (mot qui signifierait « maison établie » en Gude) tandis que l'autre, qui devait donner naissance plus tard à la tribu gude, entra dans les monts Mandara et atteignit le pays gude par Konzel et Michaker[6]. Cette tradition en vigueur chez les Gude du Cameroun serait en concordance avec celle recueillie par le District Officer d'Assigassiya. D'après cette source :

> The male ancestors of the Mandara came from Medina to RABAT, thence to Mecca, Yemen, Jedda, Shyok, Barber, Khartoum, Kordofar, Nahad, Jibril Hil, Fesher, Masalida, Wadar, Fitin, Baguirmi[7].

En marge de cette famille de sources, une autre est relatée par Mohammadou Eldridge (1988). Son originalité réside dans la méthode suivie. Elle consiste en la confrontation des traditions d'origine issues du pays gude avec celles issues des milieux voisins. Le résultat qu'il livre est conforme à celui fourni antérieurement par Mc Bride et Rankin, tout en précisant seulement que les Gude sont les ancêtres des Mboum, ce qui est ambigu. Car, en confirmant les thèses de Bride et de Rankin sur l'origine bornouane ou kilba des Gude, il laisse envisager la paternité bornouane des Mboum, une hypothèse qui, selon Ki-Zerbo (1972) est irréaliste dans la mesure où la migration mboum s'est faite avant la fondation du Kanem au VIIIe siècle par les Zaghawa et les Berbères.

Ces traditions qui précisent les circonstances et les étapes de la migration des ancêtres des Gude depuis le mythique Yemen présentent cependant des pistes de réflexion. D'abord, il est de tradition, comme le souligne Abubakar Sa'ad (2001), qu'à une époque donnée, certains peuples revendiquent une origine célèbre pour justifier des idéologies nouvellement acquises. L'exemple du peuple kilba issu du sous-groupe linguistique Biu-Mandara, ayant des prétentions de se raccorder à Gobir, est significatif. Ainsi, les Gude qui se revendiquent d'une origine turco-yéménite ou haoussa en s'appuyant sur de simples coïncidences des noms tels Maara, Choa, Zaria et autres pouvant avoir une signification en langue gude s'inscriraient dans une pratique commune. Au-delà de la recherche d'une origine prestigieuse, ce rapprochement né au XIXe siècle au contact du monde islamisé est destiné à aplanir les différences dans les conflits religieux émergents. Elle fut néanmoins remise en cause par S. Abubakar. Dans l'analyse qu'il fait des peuples de la haute Bénoué, il souligne :

6. Entretiens avec Ardo Oumarou Tchaba, le 22 août 2001, à Tchaba au Nigeria.
7. NAK, Yolaprof 230, p. 23.

Retour au Sommaire

> In the region north of the upper Benue valley, the various ethnic groups, Higi, Gude, Fali, Kilba, Gabun, Hona, Lala and the Gudu, do not trace their origin to any place beyond Mandara. (Abubakar, 2001b, p. 165)

Il écrit plus loin :

> The upper Benue chieftaincies have had a number of common characteristics in their development and organisation. The founding groups of most chieftaincies claim being immigrants from Mandara or part of it. The similarity of the kingship institutions in most of the chieftaincies seems to support the claim of common origin. (*Ibid*., p. 179)

Le commun des mortels est persuadé que S. Abubakar a réellement expliqué les origines profondes et soutenables du peuple gude. Est-ce si sûr ?

Essai de solution à la question de l'origine des Gude

Les Gude, comme la plupart des peuples du bassin tchadien, se réclament d'une origine orientale. Pour apprécier la pertinence des diverses informations sur l'origine du peuple gude, il faut mettre en parallèle leur évolution historique et celle des autres groupes ethniques locuteurs de langues tchadiques dont ils font partie, ce qui n'est pas chose facile. De nombreuses théories ont vu le jour comme nous venons de le souligner en rapportant les propos de S. Abubakar, pour tenter de faire passer les origines orientales des peuples montagnards comme un mythe.

L'œuvre d'A. Smith[8] est à cet égard révélatrice. D'après cet auteur, le Soudan central était habité il y a des milliers d'années par des peuples tchadiques que cette zone lacustre en voie de réduction avait obligé à occuper le Méga-Tchad, qui s'étendait du Tibesti à Bama. C'est dans cette région soumise à l'influence de pasteurs nomades venus du nord par le désert que les populations de parler tchadique vont entrer dans les montagnes du Mandara. C'est de ces mouvements vraisemblablement qu'apparurent des différenciations ayant donné naissance aux Musgum, Masa, Wandala, Bata, Fali, Mafa et Kapsiki.

Si donc les Gude appartiennent au sous-groupe Biu-Mandara, leur prétention à se rattacher à une origine orientale n'est donc pas une simple

8. A. Smith, cité par S. Abubakar, 2001a, *op. cit*., p. 27-28.

illusion. Ils habiteraient ainsi le bassin tchadien avec d'autres locuteurs de langues tchadiques, que l'assèchement avait forcés à migrer vers le sud-est de l'ancien bassin méga-tchadien, où éventuellement ils se dispersèrent aussi loin que possible. L'arrivée plus tard d'éleveurs nomades serait donc l'élément perturbateur ayant poussé ces peuples dans la région inaccessible du Logone et les zones montagneuses. Cette hypothèse est confirmée par les travaux de Frank Hagenbucher-Sacripanti (1997) sur les Arabes Shuwa, qui ne soulignent aucun de leur éventuel passage ou entrée dans les monts Mandara par Gudur. Ainsi, l'idée d'une parenté entre les Gude et les peuples prétendant venir par Gudur serait donc plus vraisemblable. En mettant en corrélation les travaux de Smith et ceux de Hagenbucher-Sacripanti, qui soutiennent la région d'Abéché comme origine des Shuwa, ou l'hypothèse émise par Mohammadou Eldridge, Rankin et Mc Bride sur une éventuelle origine bornouane de ce peuple, il est probable que le milieu d'origine de ce peuple fut le bassin tchadien, plus précisément la zone qui englobe l'empire du Bornou au XVe siècle, le pays kotoko et le Mandara au sud du lac Tchad (Mveng, 1979, p. 155). Les éléments de preuve qui sous-tendent cette hypothèse sont de diverses natures.

Selon les traditions recueillies à Dirbissi[9], les habitants de cette contrée seraient passés par Gudur et c'est en souvenir de leur long séjour dans ce royaume théocratique des monts Mandara, qualifié de « Mecque païenne », qu'ils donnèrent le nom de Gudur à leur premier chef. Cette personnalité n'était autre que le représentant de Gudur dans la région. L'histoire de ce peuple possède des témoignages intéressants sur le pouvoir qu'a Gudur sur eux. Au-delà de la référence à Gudur pour les divers rites cultuels, des traits de ressemblance apparaissent aussi au niveau linguistique. Les analyses dans la région mettant en parallèle les différents parlers des monts Mandara permettent d'établir ce rapprochement observé[10]. La pratique du Mijida, festivité marquant le début de la saison pluvieuse et ayant pour rôle de protéger et de bénir les champs, est aussi une donnée constante chez les Gude comme elle l'est chez tous les peuples issus de Gudur comme les Mofu, Mafa, Giziga (Lembezat, 1961, p. 13).

À considérer toujours avec Mc Bride, les quatre frères Choa qui devaient venir compléter le peuplement gude n'arrivèrent qu'au XVIe siècle et postérieurement au mouvement migratoire issu du Bornou. Par ailleurs, Sukur aurait aussi été le second centre de dispersion de ces clans en migration ou en hybridation. Ce peuplement, qui est différent de ceux du Bornou, même s'il est aussi classé parmi la famille Biu-Mandara, devait sans doute avoir une relation étroite avec le clan Luvua du district d'Assigassia. Au-delà du nom

9. Entretien avec Wubila Usmanu à Yola en juillet 2005.
10. Lire à ce propos les travaux édités par O. Iyébi-Mandjek et C. Seignobos, 2001.

Retour au Sommaire

« Sukur », qui signifie « prudence », que Sylvester (2000) souligne tant dans le milieu Higi que Gude, des traits culturels identiques témoignent aussi d'une parenté historique entre ces composantes humaines.

Les mouvements migratoires des Gude

Les origines des trois principaux groupes qui formèrent le peuple gude mettent en scène plusieurs itinéraires.

Mise en place du peuplement gude

Déterminer la période, les mobiles, les itinéraires et les étapes suivies par les ancêtres des Gude est l'aspect le plus complexe de leur histoire, faute de sources écrites et en présence des manipulations ci-dessus observées. Cependant, en exploitant l'organisation administrative des premières habitations des monts Mandara en général et celle des villages de la confédération gude en particulier, on peut déterminer par ordre d'arrivée les différents éléments de ce peuplement. En effet, selon cette tradition, les étrangers occupent généralement les postes de leadership[11] (Abdouraman, 2005-2006, p. 30). Dans cette charte de cohabitation, les premiers occupants devaient être les « maîtres de terre », tandis que les autres devaient détenir les titres de « conseiller » et de « commandeur » en fonction de leur période d'arrivée et quelquefois de leur importance numérique ou de certains dons spécifiques. Appliquant cette logique à Gud, le tout premier village revendiqué par tous les Gude, ceux d'origine Gudur furent des maîtres de terre (*barkuma*), tandis que ceux de Sukur furent des conseillers (*hledima*) au côté des Shuwa auxquels échut le pouvoir (*nwanwune*), car ils étaient venus les derniers[12].

Les peuples habitant jadis Gudur, que la tradition présente comme étant des chasseurs et des paysans, viendraient du Logone et auraient gagné les monts Mandara à la suite des campagnes de razzia des grands royaumes du bassin tchadien et de la famine sévissant dans cette région vers le XVe siècle (Ki-Zerbo, 1978, p. 290). La dispersion de Gudur aurait elle-même commencé pendant ce même siècle. Mais transitant par Gudur, leur départ aurait eu lieu avant cette dispersion, et il aurait été causé par la famine. Ce qui explique d'ailleurs leur implantation progressive des piedmonts jusqu'au

11. Lire aussi à ce sujet Kirk-Greene, 1960, et S. Abubakar, 1977, p. 17.
12. Voir S. Kamougnana, p. 49, et E. Mohammadou, 1975.

golfe fertile de Gud, d'où ils allaient prendre possession de Mbodkaza, leur premier site en plaine. Pour arriver à Dirbissi, ils avaient pris directement la route migratoire franchissant le mayo Louti au nord en passant par les monts Mandara.

Ceux issus de Sukur seraient arrivés dans le pays gude soit par Za et Lamurde vers l'ouest, donnant naissance au groupe des Mekzina (singulier Mekza)[13], soit par Michakre-Mijilu-Lamorde-Gud, d'où émergèrent les Madouwa ou Matouwiina (Sylvester, 2000, p. 2). Ce passage justifie le fait qu'ils n'entrèrent en contact avec ceux transitant par Gudur qu'à Gud. Ce mouvement migratoire de Sukur aurait été le résultat des exactions militaires du Borno, qui avaient forcé les peuples de la plaine à migrer vers les montagnes au XVIe siècle. Quant à leur arrivée dans le Mandara méridional, voici la description qu'en fait S. Abubakar (1970, p. 80) :

> Under the Duwa dynasty, Sukur began to expand towards the Yedseram basin in the west and towards their ancestral home in the east. This expansion was accomplished in two ways by conquest and spiritual means.

L'essor économique et l'attachement des peuples issus de Gudur à leur fondement religieux gudur furent les facteurs déterminants de sa domination dans le pays gude. Il ne fait aucun doute qu'après la dispersion de Gudur, le second centre de référence fut Sukur. Ces données expliquent parfaitement la fondation du relais religieux de Sukur que fut Aiwa, en pays gude, d'où des pèlerinages et des quêtes d'offices rituels étaient réalisés en direction de Sukur. Le monopole rituel que les prêtres de Sukur détiennent explique aussi leur dispersion presque équitable dans tout le pays gude, tandis que ceux issus de Gudur n'occupaient que le nord du pays.

La troisième et dernière grande vague fut sans doute celle qui conduisit les frères shuwa dans la région. Pour arriver dans le pays gude, trois routes sont présentées. La première est celle proposée par Mc Bride (1935, p. 1) en provenance du Borno via Kilba. Cette trajectoire s'expliquerait par les liens étroits unissant les Gude et les Kilba, mais cette hypothèse est remise en cause car les Shuwa du pays kilba sont de deux ordres. Les premiers sont ceux qui ont dirigé certains villages kilba en provenance du pays gude (Abubakar, 1974, p. 22), tandis que ceux qui sont venus du Bornou sont arrivés au XVIIIe siècle pour des raisons commerciales (Pongri, 1976, p. 42). Aussi, de tous les processus migratoires connus sur le versant occidental des monts Mandara, aucune migration ne s'est faite de l'Ouest vers l'Est, ni du Nord vers le Sud ; toutes se sont faites d'Est en Ouest[14]. Par conséquent, les Shuwa

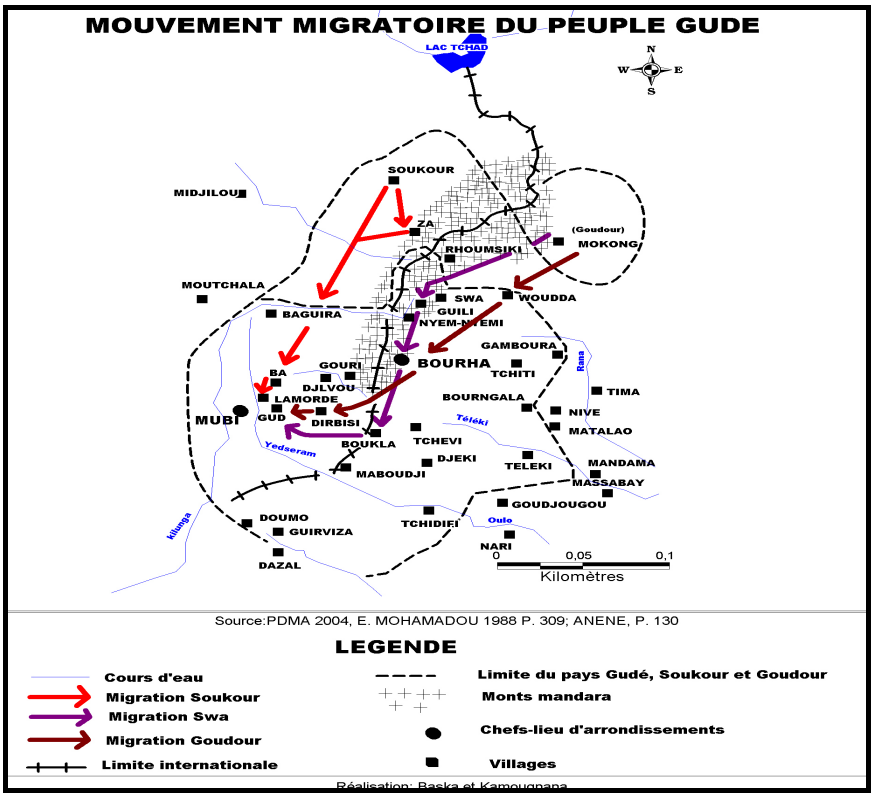
13. Entretien avec Ardo Oumarou Tchaba en août 2000.
14. R.B.B. Eustace, Report on Ashigashia District, SNP, 1/33/263, NAK, p. 27.

Retour au Sommaire

ayant établi la confédération gude ne pourraient venir du pays kilba. La seconde hypothèse est celle évoquée par U. Wubila[15], indiquant Chibok Wamdio comme point de départ pour arriver dans le pays gude par les cours du Yedseram et les monts Mandara. Ce deuxième itinéraire moins probant que le premier a le défaut de n'avoir pas pris en considération les risques énormes que devaient courir les Shuwa éleveurs ou chasseurs en suivant cet axe accidenté ou déjà occupé par d'autres peuples, peu compatible avec leur ambition de trouver des pâturages libres ou des zones de chasse vacantes. Contrairement à ces deux dernières hypothèses, l'axe moins accidenté Gudur-Gud via Choa (Guili) et Boukoula, défendu par J. Lestringant (1964, p. 99) reste le plus plausible. Cet axe emprunte un couloir de passage montagneux bien connu et suivi pour relier facilement les deux versants des monts Mandara.

Quant aux mobiles et à l'époque de leur migration vers le Mandara méridional, le fait qui reste le plus sûr est que les Shuwa pénétrent dans le Mandara méridional dans la première moitié du XVe siècle, après avoir franchi le massif du Wandala et parcourut le pays kapsiki. Un grand nombre de traditions locales s'accordent à signaler leur contribution à la formation de la confédération gude au XVIe siècle sous la conduite de Kanara, leader du groupe Shuwa, qui allait prendre progressivement le contrôle de onze villages, dont les plus importants furent Muvi-Lamorde, dirigé justement par Kanara, Aiwa fondé par Newjibi, Daja contrôlé par Babi Yauli et Gella couronné enfin par Abdulkarim. Ceux-ci, avec les peuples issus de Sukur et de Gudur qu'ils trouvèrent en place, devaient s'unir pour étendre l'influence de la confédération gude sur les peuples voisins que sont les Fali, Jimi, Njeng et Kilba (Yaro, 1975).

15. Wubila U., *The Kingdoms and Chiefdoms of Mandara confluences*, (à paraître).



Construction du peuple gude

Dans l'observation du peuplement gude, plusieurs noms apparaissent soit pour désigner les lieux d'origine, soit pour les raccorder à leurs clans respectifs. Les seconds sont ceux qui ont trait aux migrations externes présentées ci-dessus, tandis que les premiers concernent celles ayant Gud comme point de départ. Tout ceci explique que ces divers groupes, une fois entrés en contact à Gud, n'ont plus continué à migrer en rangs dispersés mais en groupes hétérogènes[16], ce qui est contraire au point de vue de Meek (1963, p. 295), qui voit les Gude comme un groupe homogène.

La première vague au sein du pays gude fut celle issue de Lamorde, première capitale de la confédération. Les traditions rapportent que cet État en pleine expansion économique au XVIIe siècle avait été très actif dans le commerce des esclaves à travers Djekki, village tenant lieu de relais aux

16. Ce point de vue est défendu par Shaw, même s'il ne présente pas les fractions qui composent ce groupe gude. Lire à ce sujet J. H. Shaw – Yolaprof 947A, NAK.

échanges avec le village Fali-sud de Neri. C'est par ce commerce esclavagiste que le chef de Lamorde avait acquis des sujets et esclaves parmi lesquels il prit une épouse. De cette dernière, il eut des enfants, qui furent par la suite traités d'esclaves (*enfwaline* ou *fali*) après sa mort et écartés de la succession[17]. Ce conflit qui naît à Lamorde devait conduire à la chute de cette capitale, qui fut aussitôt supplantée par Gella. Les enfants issus de la reine esclave décidèrent de quitter Lamorde pour Ba, Bagira, la plaine de Burha-Wamngo mais ne purent atteindre Dihi, où une fraction gude de Bukla les avait précédés. C'est d'ailleurs cette fraction qui les surnommèrent *majiimine* (les descendus), contrairement au nom de Fali qui leur avait été attribué par les Gude de Lamorde. C'est cette fraction que les princes de Gella ont sollicitée dans leur combat contre Bauchi et contre leurs frères germains de Lamorde[18].

Toujours de Lamorde, la sécheresse qui avait été suivie d'une grave famine au XVIIIe siècle avait mis en conflit les prêtres sukur en service dans la région avec la population. Ce conflit avait pour cause le refus des prêtres, mal entretenus par les princes successeurs de Lamorde, d'intercéder en faveur du peuple en vue d'atténuer la sécheresse. Ce refus d'intercession devait valoir à ces prêtres leur expulsion du pays gude. Ils se réfugièrent en marge des Daba. Là, ils furent surnommés Maday, qui veut dire « les expulsés » en langue gude, mais les échanges qui s'établirent entre eux et leurs voisins Daba leur valurent le nom de Daba-Maday[19]. Il semble qu'aujourd'hui des mouvements s'effectuent en direction de Lamorde soit pour revisiter leur ancien site d'habitation soit pour renouer d'anciennes alliances avec la souche restée en place.

La seconde vague fut celle de Gella, au XIXe siècle, à la suite des crises politiques répétitives. À la mort de Gyargyar en 1815, Zakkakana hérita du contrôle de la confédération avec l'appui des princes de Lamorde contre le candidat Bazway. Ce dernier, qui perdit la succession, devait solliciter l'aide de ses frères de Burha (Maburhine ou Majimine) – que ceux de Lamorde traite de Fali – pour l'aider à reconquérir le pouvoir. Lorsque Zakkakana fut évincé du trône, lui et son fils Dirmbouta décidèrent de quitter d'abord le pays pour Guider (De Rankin, 1937) et de s'installer à Wala. Par la suite, la communauté Wala prendra le contrôle de Bukula. De là, Zakkakana migra pour fonder Duvu avec le consentement de Bazway, son rival de Gella[20]. Mais lorsque son fils Dirmbuta revint hériter du contrôle de la confédération à

17. Pour les discréditer, certaines informations recueillies par Sa'ad Abubakar vont même jusqu'à les traiter de descendants des fugitifs esclaves de Kanara, fondateur du Muvya.
18. Entretien avec Oumarou Ibrahim, le 20 août 2005 à Pitoa.
19. Entretien avec Koda Philémon, le 5 août 2005 à Ngaoundéré.
20. Sur les mobiles de la dispersion de cette confédération, lire Usman M. Wubila, 1998.

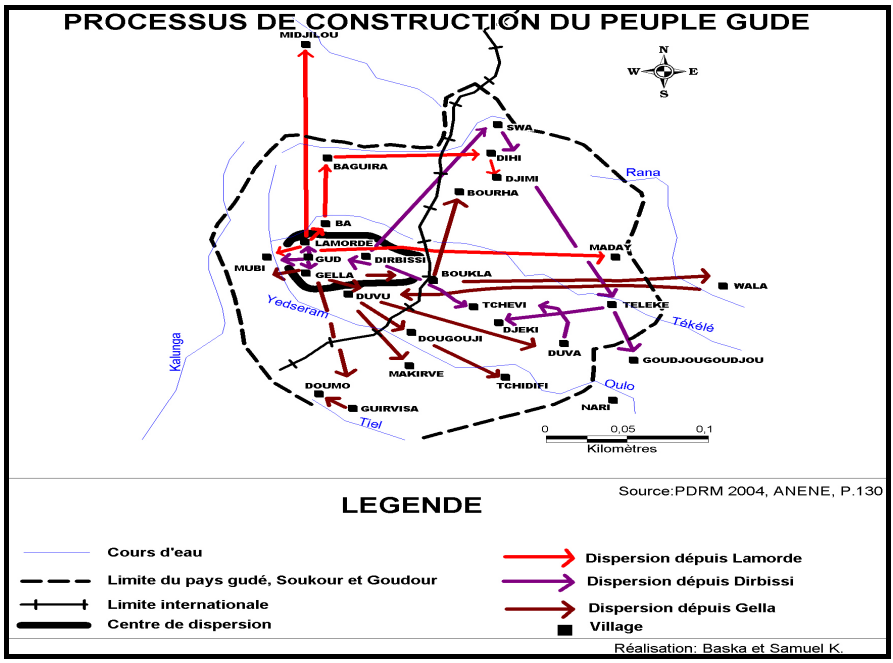
Gella en 1865, il ne laissa aucun successeur à Duvu, acte que ses partisans jugèrent déraisonnable et qui les divisèrent en deux fractions. La première sous la conduite de Nwan Raga revint réorganiser le village décadent de Bukula, tandis que la seconde partait fonder Duva, entraînant l'émergence du groupe Maduvwine.

Toujours sous le règne de Dirmbuta (1865-1876) à Gella, son frère Ensherngwer devait partir des suites d'une mésentente fonder la chefferie indépendante de Duguji, marquant le début de la décadence de la confédération. Sous le règne de Dangita, une autre crise successorale devait conduire à la création de Makirve par Jalo, communauté qui devait s'individualiser en un clan, les Makirve[21].

Les groupes les plus diffus de cette diaspora, hors des frontières gude, sont en pays kilba et en marge des Fali dits du Sud à l'est, où ils constituent des souches minoritaires. En fait, la dispersion des Gude a pris la forme de flux migratoires libres vers les centres de rayonnement religieux mais aussi de migrations forcées vers les montagnes suite aux invasions du Borno et de Bauchi. Hors de leurs frontières, ils ne constituent que des îlots éparpillés et rarement soudés en groupes locaux majoritaires. D'autant plus que, loin de leur lieu de départ, ils sont facilement assimilés aux autres groupes ethniques et peuvent, après quelques générations, être confondus avec d'autres plus nombreux qu'eux. C'est en réalité ce qui s'était produit entre les Gude et les Margi, avec qui ils s'allièrent et s'intégrèrent à partir de Mijilu pour donner naissance au peuple kilba, dont la parenté et l'alliance sont évoquées par Kirk-Greene (1969, p. 18).

Les « Chédé » représentent quant à eux l'arrière-garde du groupe issu de Gudur, qui s'étendait antérieurement au nord vers Dirbissi. Il semble que l'autorité de l'émirat de Bauchi se soit réellement étendue jusqu'au pays kilba au XVIIIe siècle. À cette époque des tentatives d'invasion du pays gude étaient envisagées sous le règne de Shehu Bawuro. Le passage de sa caravane sur Muvi-Lamorde devait entraîner la dispersion de celle-ci vers les monts Mandara, ce qui devait obliger les Dirbissi eux aussi à migrer vers Shoa avant de s'installer à Téréki. Ils sont aussi une très ancienne communauté de souche gudur que l'on retrouve à Monvoy, Jeki et Gujuguju. Tout en gardant les éléments culturels anciens, ils adaptèrent leur parler à ceux Bana et Fali-sud pour donner naissance à une nouvelle langue que les Gude traitent de jargon ou *jarwin* en gude, d'où le nom de Sharwa utilisé aujourd'hui pour les désigner.

21. Entretien avec Wubila Usmanu à Yola en juin 2005.



Conclusion

En somme, on peut dire que le peuple gude n'est ni l'ancêtre des Mbum, ni originaire de l'actuel Borno et encore moins le descendant direct d'Arabes mais un mélange entre des peuples originaires ou du moins ayant transité par Sukur et Gudur, que des familles shuwa venues du Mandara avaient intégrés pour former le peuple gude actuel. Il reste, à l'image de toutes les autres ethnies des monts Mandara, marqué par une certaine diversité humaine due, d'abord, à la complexité de l'ethnogenèse accomplie au cours des siècles, comme en témoignent ces trois grands courants ethniques qui le composent. Cette diversité découle, ensuite, des mouvements internes permanents de populations engendrés par l'immensité des expansions théocratiques de Gudur, Sukur et des royaumes musulmans que furent Bauchi, le Borno et plus tard l'Adamawa. Aussi peut-on constater qu'au-delà de cette survivance de la diversité ethnique et des pratiques culturelles et linguistiques particulières qui en découlent – qui n'a jamais freiné l'homogénéisation du peuple gude – cette diversité en elle-même fut l'élément de fusion pour des courants migratoires disparates.

Bibliographie

ABDOURAMAN Halirou, 2005-2006, *Frontières et découpages territoriaux dans l'Extrême-Nord du Cameroun : enjeux et implications (XIVe-XXe siècle)*, doctorat, Ph.D. d'histoire, Université de Ngaoundéré.

ABUBAKAR Sa'ad, 1970, *The Lamibe of Fombina: 1809-1903*, Ph.D. thesis, Ahmadu Bello University.

——— , 2001a, « Some observations on the tradition of origin and migration of the Bwatiye », *In* S. Abubakar (ed.), *Papers on Nigerian History*, Ibadan.

——— , 2001b, « Peoples of the upper Benue Basin and the Bauchi Plateau before 1800 », *in* Obaro Ikime (ed.), *Groundwork on Nigeria History*, Ibadan, Heinemann Educational Books, (Nigeria), PLC.

BAUDELAIRE Maurice Henri, 1936, Rapport de tournée dans la subdivision de Guider, rapport 1AC38/75, ANY.

DE RANKIN W.S., 1939, Mubi District Officer Repport, dossier non classé.

——— , Mubi District officer repport on Duvu, 1937, dossier non classé.

EUSTACE R.B.B., Report on Ashigashia District, SNP, 1/33/263, NAK.

HAGENBUCHER-SACRIPANTI Frank, 1997, « Les Arabes dits "Šuwa" du Nord-Cameroun », *Cahier de l'ORSTOM*, vol. XIV, n° 3.

KAMOUGNANA Samuel, *Le Nord-Est du Nigeria et le Nord-Cameroun (1900-1993) : Étude comparative*, mémoire de DEA en histoire.

KIRK-GREENE A.H.M., 1969, *Adamawa Past and Present: An historical approach to the development of a northern Cameroons province*, London, Dawsons of Pall Mall.

——— , 1960, « The kingdom of Sukur: A northern Nigeria ichabod », In *The Nigerian Field*, XXV, 2, Lagos.

KI-ZERBO Joseph, 1972, *Histoire de l'Afrique noire*, Paris, Hatier.

——— , 1978, *Histoire générale de l'Afrique noire : D'hier à demain*, Paris, Hatier.

LEMBEZAT Bertrand, 1961, *Les populations païennes du Nord-Cameroun et de l'Adamoua*, PUF/IIA, Paris.

LESTRINGANT Jacques, 1964, *Les pays de Guider au Cameroun : essai d'histoire régionale*, Paris.

MC BRIDE D. M., 1935, Mubi District Officer Repport, dossier non classé.

MEEK C.K., 1963, *Tribal studies in Northern Nigeria*, vol. I, London.

MOHAMMADOU Eldridge, 1975, *Le royaume du Wandala ou Mandara au XIXe siècle*, Bamenda, ONAREST/ISH.

——— , 1988, *Les lamidats du Diamaré et du Mayo-Louti au XIXe siècle (Nord-Cameroun)*, Japon, ILCAA.

Retour au Sommaire

MVENG Engelbert, BA BELING-NKOUM, 1979, *Histoire du Cameroun*, Yaoundé, CEPER.

PONGRI John Haniel, 1976, « A survey of the economic history of Kilbaland from c.1829 to 1934 », B.A. Dissertation in History, A.B.U., Zaria.

SEIGNOBOS Christian et IYÉBI-MANDJEK Olivier (éd.), 2001, *Atlas de la province Extrême-Nord Cameroun*, Paris, IRD Éditions/MINREST-INC.

SHAW J. H., Yolaprof 947A, NAK.

SYLVESTER Rebecca, 2000, « The problem of teaching English as a second language among Gude », B.A. project, University of Maiduguri.

VINCENT Jeanne-Françoise, 1991, *Princes Montagnards du Nord-Cameroun*, t 1, L'Harmattan, Paris.

WUBILA Usman M., 1998, *The broken cobweb*, Jimeta-Yola, Harazada Integrated Communication Services.

——— , *The Kingdoms and Chiefdoms of Mandara Confluences*, Jimeta-Yola, Harazada Integrated Communication Services, forthcoming publication.

YARO T.G., 1975, « Continuity and change: a case study of Gude-Fali relations from C.1750-1902 », B.A., Ahmadu Bello University, Zaria.

Retour au Sommaire

10

Du nubien au tama : le chaînon manquant tounjour

Claude RILLY*

La famille linguistique taman, qui se situe au Tchad et au Darfour (Soudan), dans l'Extrême-Est du bassin du Tchad, à la frontière de celui du Nil, est constituée d'un ensemble de langues nilo-sahariennes, toutes fort peu décrites. On peut, en suivant Edgar 1991, les répartir en trois groupes : tama, mararit, miisiirii.

Le groupe tama comprend premièrement le tama proprement dit (63 000 locuteurs), parlé au Tchad dans le Dar Tama (sultanat tama) autour de Guéréda. Il existe de légères variations d'un canton à l'autre, le canton de Troa, au nord, ayant conservé des intervocaliques ailleurs affaiblies[1]. On trouve des locuteurs tama également au Darfour, jusqu'aux environs de Kebkebiya. Deux dialectes appartiennent également à ce groupe : le sungor (ou assangori, 38 500 locuteurs), parlé au Tchad, entre le sud de la ville de Biltine et le nord de la ville d'Adré, et dans le Dar Masalit au Darfour (variétés murasi et sebunkik) et l'erenga, au Soudan, près de Geneina (7 500 locuteurs).

Le groupe mararit (42 500 locuteurs) comprend le mararit proprement dit ou ibiri, parlé dans le district d'Am Dam au Tchad, l'abou charib, à l'ouest du mararit, le darnout (cité par Edgar 1991 sans localisation).

* CNRS-LLACAN.

1. Ainsi 'sang' se dit *ai* en tama des cantons de Guéréda, Maronné, Djilmézé et Oulé Kouré, mais *agi* dans le canton de Troa (données Bombay 2003). Cette dernière forme préserve le -g- présent dans le proto-nubien *uger, de même sens.

Le miisiirii (ou mun, jabal, mileri, 6 000 locuteurs) est parlé au Darfour, près du gebel Mun, et se situe lexicalement entre tama et mararit. Il comporte quelques aspects très conservateurs, comme la préservation de /s/ initiaux souvent disparus dans les autres groupes[2].

Du passé des populations de langues taman, peu d'éléments historiques nous sont parvenus, et quasiment aucun sur la période antérieure au XIXe siècle, lorsque Al-Tunisi relate la campagne militaire ouaddaïenne dirigée par son propre père Omar contre le Dar Tama vers 1805 (*cf.* O'Fahey 1980, p. 84-85)[3]. On ne peut guère se fier à leurs traditions, qui sont souvent faussées par le désir de se rattacher à une souche prestigieuse, si possible anciennement musulmane : ainsi les Sungor se veulent originaires du Yémen (Le Rouvreur 1962, p. 143), et certains Mararit, qui revendiquent la même origine, y ajoutent un détour par Tunis (*ibid*., p. 146), une tradition manifestement empruntée aux Tounjour, et sur laquelle nous reviendrons.

Il est difficile de proposer une datation pour la séparation des groupes taman. Leur proximité lexicale importante laisse supposer une divergence relativement récente, ne remontant pas plus haut que quelques siècles. Il est néanmoins possible que des phénomènes d'emprunts, comme nous le verrons, aient amplifié un taux de cognation qui serait sinon plus bas. Les différences morphologiques indiquent en effet une différence plus marquée entre les groupes dialectaux tama et mararit, qui pourrait faire remonter leur scission à plus d'un millénaire.

Le groupe taman est la plus occidentale des cinq branches que nous avons récemment définies comme étroitement coordonnées au sein du soudanique oriental (« Eastern Sudanic » de Greenberg 1963) et regroupées dans un ensemble nommé « soudanique oriental nord » (SON) comprenant le taman, le groupe nubien (Soudan médiéval et moderne, Nubie égyptienne), le groupe nyimang/afitti (Kordofan, au Soudan), le méroïtique (Soudan ancien), le nara (Érythrée)[4]. Le classement du méroïtique parmi les langues SON, que nous avons pu récemment établir sur des bases solides, permet un certain nombre d'hypothèses sur le passé ancien de ce groupe linguistique. En effet, le méroïtique, grâce aux traces retrouvées dans des textes égyptiens, est attesté comme langue principale du royaume de Kerma (2500-1500 av. J.-C.).

2. On notera par exemple pour « cœur » le miisiirii *samil*, face au tama *àmúl*, sungor *amul*, mararit *ármèi* (données Edgar 1991), à rapprocher du proto-nubien *asil (*cf.* nubien midob *ássád*) et le nara *àsmà*, pl. *àsùmtà*. Le miisiirii comporte une métathèse de la sifflante, peut-être originelle en taman.
3. On notera toutefois la campagne tragique contre le Dar Tama du sultan du Ouaddaï Kharif (1678-1681). Selon les chroniques collectées par Nachtigal, le sultan tama Milbis, attira Kharif dans un piège et le tua (Nachtigal 1889, rééd. 1971, p. 208).
4. Voir Rilly à paraître. Le même groupement (sans le méroïtique), essentiellement sur des bases morphologiques, a été proposé par Bender 1989 et 1996 sous le sigle Ek.

Retour au Sommaire

L'apparition de cet état coïncide avec la dessication du désert libyque, et plus particulièrement avec l'assèchement de l'affluent principal du Nil moyen, le wadi Howar, où les fouilles de l'Université de Cologne ont ces dernières années mis en évidence l'existence d'une importante civilisation pastorale entre le VIe et le début du IVe millénaire av. J.-C., centrée sur l'élevage de bovins dans la période initiale humide, sur le petit bétail dans la période finale plus sèche (Kuper & Kröpelin 2003, Keding 2003). Or l'examen du vocabulaire commun aux langues SON suggère un environnement de ce dernier type. Pour ne donner qu'un exemple, le nubien du Nil et le nara ont clairement nommé le crocodile d'après l'ancienne désignation SON de l'hyène, conservée dans le Darfour et le Kordofan : nubien dongolawi *elum*, nubien nobiin *ùlùm*, nara *àálmà* « crocodile » *vs.* nubien midob *ármí*, tama *erro*, nyimang *ólùm* « hyène ».

Parmi ces langues, on a souvent plus étroitement lié taman et nubien (Bechhaus-Gerst 1989, Ehret 2001) sur la base de certaines ressemblances lexicales entre le groupe tama et le nubien du Nil (kenuzi-dongolawi) telles qu'elles apparaissent dans les enquêtes lexicostatistiques menées notamment par Thelwall (*cf.* Thelwall 1982, p. 51). C'est sur cette base que Marianne Bechhaus-Gerst conclut :

> « Pour répondre à la question du berceau originel de la famille linguistique nubienne, l'étroite parenté démontrée entre nubien et tama est d'importance, car la situation géographique du groupe tama [taman] entre Tchad et Soudan consolide la thèse d'une origine des Nubiens dans l'espace Darfour-Kordofan » (Bechhaus-Gerst 1989, p. 19).

Il convient toutefois de nuancer cette théorie d'une proximité particulière entre taman et nubien. Un examen approfondi montre que plusieurs langues du Darfour Nord ont emprunté, dans des proportions variables, du vocabulaire appartenant à une langue disparue, ce qui évidemment influe sur l'interprétation que l'on peut donner aux chiffres lexicostatistiques.

C'est par le midob, un parler nubien occidental de cette région, que l'on peut le mieux prouver l'existence de cette « langue fantôme ». Le nubien se divise en deux branches. La branche orientale, ou « nubien du Nil », comprend deux langues : le nobiin, parlé au nord du Soudan le long du Nil, et le kenuzi-dongolawi, composé de deux dialectes, le dongolawi parlé au sud du nobiin autour de la ville de Dongola, et le kenuzi, parlé au sud de l'Égypte. On possède une forme ancienne écrite du nubien du Nil, le vieux-nubien, connu surtout par des textes chrétiens de la liturgie des royaumes médiévaux du Nord-Soudan. Cette langue, transcrite à l'aide d'un alphabet gréco-copte, est une sorte de *koïnè*, mélange de nobiin et de dongolawi anciens. La

branche nubienne occidentale comprend trois groupes : tout d'abord le birgid, langue presque éteinte autrefois parlée dans le Darfour, non loin de Nyala, ensuite l'ensemble des dialectes nubiens du Kordofan, surtout parlés dans les monts Nouba, et enfin le midob, parlé dans les monts Midob au Darfour, près de Malha.

Or, certains termes midob présentent des cognats avec le nubien du Nil, mais curieusement pas avec les formes occidentales de nubien auxquelles s'apparente plus étroitement la langue midob. De manière attendue, il s'agit de vocabulaire culturel comme en témoignent les exemples ci-dessous[5].

	Dieu	fer	épée	cheval
dongolawi	*Artii*	*šaarti*	*siwid*	*kaj*
vieux-nubien	ⲧϫⲗ- /till/	ⲧⲓⲣⲥⲥⲓ- /tirissi/	ⲡⲁⲇⲁϩ- /badaŋ/	ⲙⲟⲩⲣⲧⲓ /murti/
nobiin	*Nóor*	*trissi*	*fáráŋ*	*múrtí*
birgid	*Tokkol*	*sirti*	*šíbídí*	*kisi*
proto-nubien du Kordofan	*Ebiṭu	*širṭu	*sibid (emprunt)	*koj, pl. *keji
midob	*Téllí*	*téssí*	*fudar*[6]	*pòrìŋì*

5. Dans les exemples nubiens de cette étude, le kenuzi est cité d'après Hofmann 1986, le dongolawi d'après Armbruster 1965, le vieux-nubien d'après Browne 1996, le nobiin d'après Werner 1987, le birgid d'après Thelwall 1977, le midob d'après Werner 1993. La notation phonétique a été partout standardisée. Le proto-nubien et proto-nubien du Kordofan correspondent à nos propres reconstructions, qui doivent beaucoup au matériel rassemblé par Angelika Jakobi (Jakobi ms.), que nous remercions pour la communication de ces données inédites.
6. D'après McMichael 1912. La forme actuelle (*cf*. Werner 1993) est *kúddàar*, probablement due à un croisement de *fudar* avec *kùttùr* « lance », facilité par la rareté de termes midob comprenant un f- initial, tous d'ailleurs des emprunts à l'arabe. Le *f- initial du proto-nubien occidental (issu du proto-nubien *b) est en effet passé à *p-* en midob. C'est évidemment une preuve supplémentaire de l'emprunt du terme *fudar* à une autre langue.

Retour au Sommaire

Le rapport étroit, et parfois exclusif (pour « Dieu »), qu'entretient le midob avec le vieux-nubien est ici évident. Toutefois, un emprunt direct du midob au vieux-nubien, s'il est vraisemblable pour « Dieu » et « fer » (ce dernier ayant subi une contraction), est moins évident pour « épée » et « cheval ». Pour « épée », l'adjonction du suffixe nubien *-ar* désignant des instruments, présent en nobiin (Werner 1987, p. 89) et en dongolawi (Armbruster 1960, § 2216), mais inconnu sous cette forme en midob, laisse supposer que le terme *fudar* provient d'une forme alternative vieille-nubienne, non encore attestée dans les textes[7] et différente de celle qui apparaît ci-dessus. Pour *pòrìŋì* « cheval » (var. *pòrrŋì*), le *p-* initial du midob face au *m-* du vieux-nubien ne doit pas surprendre : *p-* initial est en midob une évolution phonétique régulière de *b- et de *m- (ce dernier étant dans un premier temps passé à *b-, comme le montrent encore aujourd'hui les dialectes nubiens du Kordofan). En revanche, la suite du mot est inattendue, notamment le changement de l'occlusive *-t-* en nasale *-ŋ-*, qui ne peut guère s'expliquer par la phonétique particulière du midob. L'emprunt à une tierce langue, qui l'aurait reçu lui-même du nubien, mais l'aurait ensuite adapté à sa propre phonétique, semble probable. Parmi les langues dont les locuteurs ont dominé le Darfour, le four est exclu, puisqu'il présente *mùrtà* « cheval » (Jakobi 1990, p. 59), certes emprunté au nubien, mais comportant encore l'occlusive intacte. Il en va de même pour le dadjo, qui possède *murtine*, également emprunté sans grande modification au nubien.

De manière encore plus significative, certains termes existent en midob sous forme de doublets, avec parallèlement un mot de formation spécifiquement midob, et un autre qui correspond, soit à une racine différente, soit à la même racine nubienne, mais avec une évolution phonétique non conforme aux règles du midob. Ce type de doublets est dans toutes les langues la trace certaine de l'influence profonde d'une langue exogène, souvent politiquement ou culturellement dominante. Le vocabulaire anglais est ainsi truffé de doublets franco-germaniques : *enemy* / *foe*, *veal* / *calf*, *table* / *board*, etc., qui témoignent de la longue présence d'une aristocratie francophone en Grande-Bretagne. On peut également trouver en anglais des doublets remontant à la même étymologie indo-européenne comme *core* / *heart*, tous deux issus de l'indo-européen *k^{e}/$_{o}$rd- « cœur », mais seul le second montre le développement germanique spécifique *k > h, alors que le premier, qui a conservé

7. Peut-être *ⲡⲁⲇⲁⲣ /badar/, si l'on en croit la forme *badal* « épée », qui apparaît dans une courte liste lexicale d'une langue nubienne disparue au début du XXe siècle, le haraza, parlée dans le Nord-Kordofan (Gebel Haraza) et cousine proche des dialectes nubiens du Kordofan des monts Nouba. Le /b/ initial du mot le qualifie comme un emprunt au vieux-nubien ou plus récemment au dongolawi, puisque, comme en nubien du Kordofan, le *b initial proto-nubien est passé à *f* en haraza. Pour cette liste, voir Bell 1973 et 1975.

l'occlusive /k/, est emprunté à l'ancien français. La situation est similaire en midob, à une moindre échelle toutefois, comme le montrent les exemples suivants.

	maison	soleil	peau, cuir
proto-nubien	*kar	*ees	*naur
dongolawi	*kaa*	*masil* « soleil » *ees* « midi »	*ajin*
vieux-nubien	(ⲕⲟⲣ- / ŋog/)	ⲙⲁϣⲁⲗ- /maʃal/ « soleil » ⲏⲥⲉ /ese/ « chaleur »	ⲕⲁⲩⲉⲣ̄- /ŋawir/
nobiin	(*nóog*)	*màšà* « soleil » *ees* « midi »	*náwá*
birgid	*kil-di*	*iizi*	*noor*
proto-nubien du Kordofan	*kol, pl. *kel-i	*eej	*dor, pl. *der-i
midob	*ɔ̀d* *kàr*	*pàssàr* « soleil » *èes* « chaleur »	*tóllí* « peau » *ádáŋì* « cuir »

Le premier mot, « maison », se présente sous deux formes en midob. Le terme *ɔ̀d* est un réflexe régulier du proto-nubien *kar. Le *k- initial du proto-nubien s'est en effet anciennement amuï en midob, mais il est toutefois conservé dans les emprunts récents (par ex. *kìtáabí* « livre », emprunté à l'arabe). La centralisation de la voyelle *a en /ə/ est également ancienne, puisqu'elle ne s'est produite qu'en position interne, donc avant la chute du

Retour au Sommaire

*k- initial. Semblablement, le *-d* final est un réflexe régulier du proto-nubien *-r radical : on comparera ainsi le vieux-nubien ⲟ̄ⲁⲣ /war/ « nuit » et le midob *òod*. Le terme *kàr*, qui signifie aussi bien « maison » que « village », ne peut donc en aucun cas être originellement midob, car il contrevient à toutes ces règles phonétiques. En revanche, il présente avec le dongolawi *kaa*, de même sens, une ressemblance d'autant plus troublante que le pluriel dongolawi est *kaari*, ce qui laisse supposer que le singulier était autrefois *kaar[8]. Malheureusement, la seule forme attestée pour « maison » en vieux-nubien, formée sur une racine différente, est l'ancêtre du nobiin *nóog*. Toutefois, on tient avec ce mot un élément de datation intéressant. En effet, le dialecte kenuzi connaît lui aussi *kaa* « maison », avec un pluriel refait *kaacii*, qui ignore totalement le *r originel et existe comme pluriel alternatif en dongolawi sous la forme *kaanci*. Or le kenuzi s'est séparé du dongolawi à la fin du XIVe siècle de notre ère (*cf.* Thelwall 1982, p. 50), ce qui laisse supposer que l'amuïssement du *-r final s'est produit à une date antérieure. Toutefois, l'emprunt n'a pas pu se faire à des dates beaucoup plus anciennes, car les règles phonétiques particulières au midob (voir ci-dessus) se seraient en ce cas appliquées et auraient profondément transformé le mot.

Le deuxième mot, « soleil », constitue à lui seul une preuve suffisante de l'influence du nubien du Nil sur le midob. La seule racine proto-nubienne de ce sens, *ees, est en effet conservée en midob avec le sens de « chaleur » (« heat of the day »), un sens qu'il devait avoir originellement de manière secondaire puisqu'il est le seul que le réflexe vieux-nubien ⲉ̄ⲥⲉ ait retenu. Le sens de « soleil » a été conféré en midob à un emprunt *pàssàr*, clairement dérivé du vieux-nubien ⲙⲁϣⲁⲗ- /mašal/. Le passage du *m- initial à *p-* en midob est régulier (voir ci-dessus pour le nom du « cheval »). Le *-l final, qui a sûrement été confondu dès le vieux-nubien avec le suffixe subjectif (nominatif) *-l*, comme le prouve son absence dans le dérivé nobiin *màšà*, a été en midob adapté en *-r*, qui est justement la version locale de ce suffixe (*cf.* Werner 1993, p. 28). La transformation du *-š-* central en -ss- peut être due au phonétisme du midob, mais plus sûrement à un étymon alternatif dongolawi ancien *masal (*cf.* kenuzi-dongolawi moderne *masil*), légèrement différent du vieux-nubien /mašal/ qui, lui, correspond au nobiin ancien. Ce mot est un emprunt au méroïtique *ms* /masa/ « soleil », « dieu-soleil », et n'est donc originellement pas nubien, ce qui explique son absence totale en birgid et en nubien du Kordofan. Or il n'y a pas apparence que l'empire méroïtique

8. Le suffixe pluriel *-ri(i)* qui apparaît en dongolawi et en nobiin conserve un *r final amuï au singulier : on comparera par exemple le nobiin *múg*, pluriel *mùgríi* « chien » avec le proto-nubien *magur ou *mogur « chacal ». Le terme vieux-nubien correspondant ⲙⲟⲩⲅ /mug/, pl. ⲙⲟⲩⲅⲣⲓ⁻ⲅⲟⲩ /mugrigu/ avec suffixe habituel de pluriel -ⲅⲟⲩ /gu/, montre bien que le suffixe du pluriel *-rii* en nobiin est originellement une finale radicale.

se soit étendu à l'ouest loin de la vallée du Nil, notamment en raison de la présence dans le Kordofan des Nubiens (« Noba »), avec lesquelles les guerres étaient fréquentes. L'établissement méroïtique le plus occidental que l'on connaisse se situe dans le cours inférieur du wadi Howar, à 110 kilomètres à l'ouest d'Old Dongola[9], soit à plus de 600 kilomètres du centre de diffusion des langues nubiennes occidentales. L'existence probable de liens caravaniers entre le royaume de Méroé et l'ouest du Soudan est bien insuffisante pour justifier l'adoption par les Midob d'un mot aussi fondamental que le nom du « soleil », même si ce concept peut avoir des implications religieuses. Seul un contact étroit et prolongé peut permettre un tel emprunt.

Le troisième mot, « peau, cuir », présente en midob un doublet : *təllí* / *ádáŋì*. Alors que toutes les langues nubiennes utilisent le même terme pour ces deux notions distinctes en français, le midob a spécialisé le réflexe régulier *təllí* du proto-nubien *naur (*n- initial passe anciennement à *t-* en midob) dans l'acception de « peau (humaine) », et réservé à un emprunt au dongolawi le sens de « cuir ». Le dongolawi est en effet la seule langue nubienne où le proto-nubien *naur ait disparu, puisque « peau, cuir » y est *ajin*[10]. En midob, l'emprunt a clairement touché un élément culturel, le cuir, travaillé et commercialisable, le séparant de la notion de « peau », élément inaliénable s'il en est, qui a conservé son nom indigène.

L'examen détaillé de ces emprunts est donc riche d'enseignement. Ils permettent de reconstruire une présence de Nubiens du Nil au Darfour, dont la culture matérielle (« cuir », « fer ») aussi bien que religieuse (« Dieu ») a influé sur les Midob. Il est possible, comme on l'a vu, de dater cette présence : quelques siècles avant un *terminus ante quem* vers la fin du XIVe siècle. Certains de ces emprunts semblent avoir été faits à une forme ancienne de dongolawi (« maison », « cuir »), tandis que d'autres renvoient au nobiin (« fer », « cheval »). Ce lexique mêlant les deux langues rappelle fortement l'aspect de *koïnè* que présentent les documents vieux-nubiens, consécutif à la coexistence des deux groupes linguistiques dans les structures administratives du royaume chrétien de Makouria, qui du VIIe au XIVe siècle s'étendait de la frontière égyptienne au sud de la quatrième cataracte, avec sa capitale à Old Dongola. L'étonnante présence au Moyen Âge d'une langue nubienne proche du vieux-nubien au Darfour ne peut guère s'expliquer autrement que par une colonisation issue du royaume de Makouria. Ce « nubien fantôme » a en effet

9. Il s'agit de la forteresse de Gala Abu Ahmed, qui fut apparemment bâtie sous la XXVe dynastie (vers 700 av. J.-C.) et resta en usage jusqu'au début de la période chrétienne (vers 600 apr. J.-C.) : voir Jesse & Kuper 2004.
10. Il est possible que le terme soit emprunté au bedja *ade* de même sens, mais on notera que le nara, langue SON d'Érythrée, présente *hàdí* « peau, cuir », avec un *h* épenthétique.

Retour au Sommaire

totalement disparu et ne subsiste plus que par ses traces éparses dans les langues actuelles du Darfour et du Ouaddaï.

Le tama a très fortement emprunté à ce « nubien fantôme ». Toutefois, il est souvent difficile de séparer les emprunts au nubien des formes qui lui ressemblent parce qu'issues des mêmes étymons SON. Cette distinction, possible pour le midob en raison de la clarté des ses changements linguistiques et de la bonne connaissance que l'on peut avoir de cette langue grâce notamment à la monographie de Roland Werner, est ici malaisée car aucune étude approfondie des langues taman n'a jamais été publiée. On ne peut prouver l'emprunt de manière certaine que dans quelques très rares cas. Dans l'exemple suivant[11], c'est la phonétique historique propre au nubien qui permet d'apporter la preuve.

proto-nubien	coll. *usi « sorgho »	
kenuzi-dongolawi	kenuzi	*iiw* « blé, froment, orge »
	dongolawi	*iu* « céréale, sorgho »
vieux-nubien	ⲉⲓⲟⲩ /iiwi/ « grain »	
nobiin	(*márée* « sorgho »)	
proto-nubien du Kordofan	*ui, sg. *ui-ti « sorgho »	
birgid	*uze* « sorgho »	
midob	*ə́ə-dí* « milleté »	
proto-taman	*emprunt au nubien du Nil, sauf en sungor*	
groupe tama	tama	*iiwi-ŋ*, sg. *iwi-t* « millet » (WP)
	erenga	*iwing* (JE)
	sungor	*ècí* (JE)

11. Dans les exemples taman de cette étude, le tama est emprunté à Tucker & Bryan 1966 (TB), au manuscrit de P. Palayer d'après Worbe (WP), à Edgar 1991 (JE), à Bombay 2003 (EB), aux données rassemblées par Doris Weiss pour la SIL-Tchad (DW). L'erenga, le sungor et le miisiirii proviennent d'Edgar 1991 (JE) et de Bombay 2003 (EB). Le mararit est cité d'après Edgar 1991 (JE) et d'après les données rassemblées par Tar Asnang pour la SIL-Tchad (TA). L'abou charib provient d'Edgar 1991 (JE) et des données rassemblées par Doris Weiss pour la SIL-Tchad (DW). Nous remercions MM. James S. Roberts et David Faris pour la communication des données de la SIL-Tchad, ainsi que le R. P. Pierre Palayer pour celle de ses manuscrits.

Retour au Sommaire

miisiirii	?	
groupe mararit	mararit	*ìwì* « millet » (JE)
	abou-charib	*iwɛ* (JE)

Le proto-nubien *usi a perdu son *-s- intervocalique dans toutes les langues nubiennes, sauf en birgid. Ce type d'amuïssement n'est pas isolé en nubien et de nombreux parallèles peuvent être cités. La forme résultante *ui, encore présente en proto-nubien du Kordofan (*cf.* dialecte dilling *wi*, el-hujeirat *ɯwe*), a été resyllabifiée en /iiwi/ en nubien du Nil, comme en témoignent le vieux-nubien et le kenuzi. Simultanément, le sens originel du terme proto-nubien a été élargi à toutes sortes de céréales, notamment le blé et l'orge que la colonisation égyptienne avait introduits dans la vallée du Nil moyen, dont la culture était inconnue des Nubiens tant qu'ils étaient restés dans le Kordofan. Le tama a clairement emprunté le terme vieux-nubien, en le spécialisant pour le millet (*Pennisetum*). On peut noter que le midob aussi, tout en gardant son réflexe propre issu du proto-nubien, en a parallèlement modifié le sens : le millet y est *ɔ́ə-dí*, issu du proto-nubien *usi « sorgho ». Le proto-nubien *usi possédait sans doute un cognat proto-taman dont pourrait témoigner le sungor *ècí* « millet »[12] (avec la même modification sémantique ?). Mais les termes employés en tama et en erenga sont manifestement des emprunts que seule la phonétique spécifique du nubien du Nil peut expliquer. Le tama présente exactement, aux longueurs vocaliques près, le mot vieux-nubien, simplement affecté du suffixe collectif tama *-ŋ*.

Dans le cas de « millet », on observera que le groupe mararit a également emprunté, directement ou par l'intermédiaire du tama, le terme nubien. En revanche, il arrive – et c'est un second cas de figure où l'emprunt peut ainsi être mis en évidence – que le tama seul possède un terme ressemblant au nubien, alors que le groupe mararit a conservé la racine taman. L'exemple suivant est celui du verbe « laver ».

proto-nubien	*jeleb- « laver » < ? *jar « chose » + *eeb- « baigner »
kenuzi-dong.	kenuzi *eew* ; dongolawi *elew* « laver un objet »
vieux-nubien	ⲇⲉⲗⲟⲩⲟⲩ- /jeluw/
nobiin	*jèllèw-*
birgid	*sulbi*

12. On comparera avec le maba *és(s)ɛ́ɛ*, masalit *ásò* ~ *àsɛ* « millet », qui sont sans doute liés étymologiquement, par emprunt ou source commune, au sungor et au proto-nubien (*cf.* Edgar J., 1991, *Maba-Group Lexicon*, Berlin, Dietrich Reimer, p. 154).

proto-taman	*eeg-
tama	tama de Guéréda :
	(1) *aisek* (TB) ; perf. *ááy-àŋà* (DW) laver qqch.
	(2) *jowɛwi* (EB)
	erenga *jie* (EB)
	sungor *jia* (EB)
	sebunkik *jowiwi* (EB)
miisiirii	*kace* (EB)
mararit	mararit *ɛgu-aŋ* laver qqch. (perfectif, TA)
	abou charib *(àn) èèg-éy* (perfectif, DW)

Ce relevé n'est pas sans rappeler la question des doublets midob (voir ci-dessus). Le proto-taman possède en effet une racine propre *eeg-, très vraisemblablement apparentée au proto-nubien *eeb- « baigner » (*cf.* midob *èeb-a-* « laver »)[13]. Cette racine est la seule présente dans le groupe mararit et elle est sans doute à l'origine du tama *ai-sek* / *ááy-àŋa*, avec palatalisation régulière (voir note 1) du -g- intervocalique. Le tama possède toutefois un doublet *jowewi* (simplifié en erenga et sungor). La ressemblance de ce mot avec le vieux-nubien et le fait que la consonne /j/ ne fasse probablement pas partie du stock phonologique originaire du taman incitent à y voir un emprunt au nubien du Nil, dont le miisiirii et le groupe mararit seraient exempts.

Un autre exemple de ce type est celui du verbe « frapper ». Dans le relevé suivant, l'emprunt du tama au nubien ne fait en effet guère de doute.

proto-nub.	*toog-
dongolawi.	*toog*
	jom « battre », *jombee* « battre à mort » (litt. « battre-tuer »)
vieux-nubien	ⲧⲟϫϫ- /tojj/ ~ ⲧⲟⲩⲕ-/tuk/
nobiin	*tóog-*

proto-taman	*mbar- ; *jubi (< dongolawi)
tama	tama *juʃi* (JE, EB)
	erenga *mariŋa* (EB)
	sungor *jíb* (Guinet 1973), *jibi* (EB)
miisiirii	*lɛsk-ɛ* (EB)
mararit	mararit *baraw-aŋ* ~ *mbaraw-aŋ* (TA, perf.)
	abou charib *(àn) bàráy* (DW, perf.)

13. Tous deux dérivent sans doute d'une racine SON *eeg-u-. Le passage de *g(u) à /b/ est attesté, bien que non systématique, en méroïtique, nubien et nara.

Deux racines apparaissent ici en taman. L'une, *mbar-, signifie originellement « combattre » (tama *bare* (WP) « faire la guerre », *bárá* (JE) « lance », mararit *màrrá* (JE) « lance »), mais s'est affaiblie en « donner un coup » en erenga et dans le groupe mararit. Le tama proprement dit et le sungor ont préféré emprunter au dongolawi le verbe *jombee* « battre à mort », simplifié en *jubi. L'emprunt est d'autant plus évident que le /j/ n'appartient pas au stock phonologique originel du taman, et que le verbe dongolawi est une innovation lexicale que l'on ne retrouve pas ailleurs en nubien, pas même en nobiin.

Mais dans la plupart des cas, les indices d'un possible emprunt sont plus ténus. La proximité troublante des termes nous conduit à supposer dans les exemples suivants une influence nubienne, mais on ne peut pratiquement jamais écarter la possibilité que l'on ait affaire à des réflexes très proches de la même racine SON.

frère

proto-nubien	*eeŋŋar
vieux-nubien	ⲉⲣⲣⲁⲗ- /eŋŋal/
nobiin	*-éŋà*, pl. *-èŋàríi*
midob	*éenící*
proto-taman	?
tama	tama de Guéréda *eŋɛrɛ* (EB)
	tama de Maronné *ɛgare* (EB)
	tama de Troa *eŋgɛre* (EB)
	erenga *ŋar* (EB)
	sungor *ŋar* (EB)
miisiirii	(bitan) (EB)
mararit	?

Le terme n'est connu que par la liste récemment établie d'Elaine Bombay, si bien que personne ne s'est encore avisé de l'extraordinaire ressemblance que présente ici le tama avec le nubien. Le mot proto-nubien est un composé, issu de *een-ŋar, litt. « mère-fils », c'est-à-dire « fils de la mère ». On trouve semblablement *eenesti « sœur », issu de *een-asti « fille de la mère ». Ce sémantisme est présent partout en SON, et l'on comparera avec le nara *ànín-tíí* « frère ou sœur » (ang. *sibling*) qui signifie « enfant de la mère ». Toutefois, l'exemple du nara montre que le composé SON ne s'est pas figé, mais a été régulièrement actualisé de manière à rester transparent : si *ànín* est le réflexe régulier du terme SON pour « mère », *tíí* est en effet le mot nara pour

Retour au Sommaire

« enfant », « fils ». On attendrait donc en tama un composé formé sur *unnun* « mère » (JE) et *tat* « fils, enfant » (JE), ce qui n'est pas le cas. La ressemblance avec le nobiin *-éŋa* est d'autant plus forte que le mot, si l'on en juge par son pluriel *-èŋàríi* (voir ci-dessus l'exemple du mot « maison » en midob et la note 8), devait être originellement *-èŋàr, en concurrence avec la forme alternative /eŋŋal/ présente en vieux-nubien. L'emprunt au nubien semble donc plus vraisemblable que la rétention exceptionnelle à travers les millénaires d'un terme aussi long[14] et dont la composition originelle ne pouvait plus être ressentie par les locuteurs tama.

sœur

proto-nubien	*as-ti « fille »
kenuzi-dong.	*assi* « descendance, rameau »
vieux-nubien	ⲁⲥ- /as/ ~ ⲁⲥⲧ- /ast/
nobiin	*às-* « fille »
proto-NK	*at-t- (?)
birgid	*utti* « fille »
midob	*àsì* ~ *àssì* « fille »
proto-taman	deux racines
	*eye ~ *aye (?) uniquement sur le groupe tama
	*asa « sœur » < nub. « fille » ?
tama	tama de Guéréda *ɛ* (EB)
	tama de Djilmézé *aiye* (EB)
	tama de Troa *eye* (EB)
	erenga *assa* (JE), *asa* (EB, TB)
	sungor *ásá* (JE), *aiyɛ* (EB)
miisiirii	*asa* (EB)
mararit	?

Il est dommage que les termes mararit et abou charib soient inconnus des lexiques. On peut toutefois constater dans ce relevé que, au moins dans le groupe tama, deux racines différentes apparaissent, parfois au sein du même dialecte (voir les deux formes relevées pour le sungor). L'une, que l'on peut reconstruire peut-être en *eye ~ *aye, serait la racine originelle, tandis que l'autre, *asa, qui a diffusé jusqu'en miisiirii, ressemble fortement au vieux-nubien pour « fille ». Le nubien du Nil pour « sœur » (vieux-nubien ⲉⲛⲥⲧ-

14. La plupart des termes fondamentaux du tama répondent à une structure vocalique (C)VCV(C). On notera d'ailleurs que le terme a été réduit en erenga et en sungor.

/enist/, dongolawi *issi*, nobiin *-éssí*), trop différent du tama, semble en effet hors de cause.

demander

proto-nubien	*is-kid (?)
kenuzi-dong.	kenuzi *issig* ; dongolawi *isikk-*
vieux-nubien	ⲥ̄ⲕⲉⲗ- /iskel/, ⲉ̄ⲅⲓⲇ- /igid/
nobiin	*ìssìg-*
proto-taman	?
tama	tama *-isk-* , 3e p.s. *sike* (WP)
	sungor *isek* (Bryan 1955)
miisiirii	*sale* (EB)
mararit	*u-* (TB)

Le terme proto-nubien est un dérivé du SON *is- « savoir » (proto-nubien *ier > *is-er, nara *íss-*), à laquelle le taman a substitué la racine *nal, issue du verbe SON pour « voir » (proto-nubien *ŋal-). On ne peut exclure en tama une rétention du verbe SON : *cf.* nara *íʃàg* « demande ! », mais dans ce cas, l'absence de cette racine en miisiirii et surtout en mararit est étrange. L'emprunt du tama au nubien du Nil est une solution plus satisfaisante.

quatre, huit

proto-nubien	*kemsi « quatre » ; *iduwi (?) « huit »
dongolawi	*kemis* « quatre » ; *idiw* « huit »
vieux-nubien	ⲕⲉⲙⲥⲟ- /kemso/ "quatre" ; ⲓⲇⲟ- /ido/ « huit »
nobiin	*kémsó* « quatre » ; *ídwó* « huit »
proto-taman	*kus « quatre » (< nubien ?) ; « huit » non reconstruit
tama	tama *kús* « quatre » (JE), *kùs* (DW) ; *kìmìs* « huit »
	erenga *kús* « quatre » (JE) ; *kíbís* « huit » (JE)
	sungor *kús* « quatre » (JE) ; *kíbís* « huit » (JE)
miisiirii	*kus* « quatre » (JE, EB) ; *kis* « huit » (EB)
mararit	mararit *kòw* « quatre » (JE) ; *kàkàwák* « huit » (JE)
	abou charib *kówù* « quatre » (DW) ; *kakawak* « huit » (JE)

À part « deux » et partiellement « dix », les numéraux ne sont pas reconstructibles en SON, où la diversité la plus extrême règne : « quatre » et « huit »

Retour au Sommaire

sont ainsi respectivement *ʃóònà* et *dèssànàà* en nara. Il est d'autant plus étrange de constater que non seulement le nombre « quatre », mais plus encore le nombre « huit » présentent en tama et en miisiirii une ressemblance troublante avec le nubien « quatre ». Le mararit pour « quatre » peut être ajouté à la liste (emprunt au tama ?), mais cette langue possède un terme différent pour « huit », peut-être refait sur « quatre » par duplication. S'ajoute le fait, relevé par Guinet 1973 (p. 91), que, si l'on exclut les emprunts à l'arabe, la consonne /s/ en sungor n'apparaît en position finale que dans ces deux seuls mots, ce qui accroît fortement la présomption d'emprunt au nubien, avec pour « quatre » une forme simplifiée.

neuf (9)

proto-nub.	*iskold ~ *oskold
kenuzi-dong.	*iskood*
vieux-nubien	ⲟⲥⲕⲟⲇⲁ- /oskoda/
nobiin	*òskòd*
proto-taman	?
tama	*úk(k)ù* (JE)
miisiirii	*oq* (JE), *uku* (EB)
mararit	mararit *kàrkás* (JE)
	abou charib *karsak* (JE)

Ici aussi, un emprunt, suivi d'une simplification phonétique (entre autres *-sk- > -kk- > -k-), paraît plausible. Mais il n'y a pas eu en ce cas d'influence de la forme tama sur le mararit.

D'autres mots sont également concernés, dont la discussion demanderait un long développement, impossible dans le cadre de cet exposé :

chèvre	tama *bil* (WP), mais mararit *gil* (TA) dongolawi *ber-ti*, midob *pèl*
vache	tama *tèè* (DW), mais abou charib *tìgənèt* (TA) dongolawi *tii*, nobiin *tìi* (< proto-nubien *tegi)
nager	tama *bure* (EB) dongolawi *boowwi* (< *boori)

Dans de nombreux cas en revanche, il est impossible de décider si l'on a affaire à des cognats ou à des emprunts. Ainsi « construire » est en tama *gun-* (WP), « tisser » est *gunuyi* (WP), ce qui rappelle fortement le dongolawi *goŋ* « construire, tisser », nobiin *góŋ-*, mais les équivalents nara *kùn* « tisser », anciennement « construire », et nyimang *kwò* « construire, tisser », issus d'un proto-SON *goN-, incitent à la prudence avant de trancher en faveur d'un emprunt plutôt que d'une origine commune.

Au final, on retrouve en tama l'influence du nubien du Nil que l'examen du lexique midob nous avait permis de mettre en évidence de façon indubitable. Toutefois, les exemples tama concernent bien plus de domaines que ceux que l'on a repérés en midob : l'agriculture (« millet », « vache », peut-être « chèvre »), les liens de parenté (« frère », « sœur »), la numération (« quatre », « huit », « neuf »), mais aussi des activités fondamentales (« demander », « frapper », « laver », « nager »). Tout ceci indique une proximité étroite et durable entre les locuteurs du tama et ceux du nubien du Nil.

Or il est possible d'étayer historiquement et archéologiquement cette présence de colons originaires du royaume de Makouria au Darfour et au Ouaddaï. Le royaume du Ouaddaï aurait été selon la tradition fondé par les Tounjour, le même peuple qui remplaça les Dadjo à la tête du royaume du Darfour[15]. On ignore à quelle date les Tounjour établirent leur domination sur la région, mais au Ouaddaï, leur chute face aux armées de Abd el-Krim est placée selon les chroniques rassemblées par Nachtigal, peu avant 1635. Au Darfour, leur règne aurait pris fin selon Nachtigal vers le milieu du XVe siècle. Aujourd'hui, ce peuple ne subsiste plus au Tchad que dans deux enclaves, autour de Mondo au Kanem et de Massakori au Dagana, chacune peuplée de près d'un millier d'âmes à la fin de la colonisation française. Selon Le Rouvreur, qui en fait par ailleurs un portrait peu amène, « on trouve au contact des Tounjour comme un inexprimable sentiment, non pas de misère, mais de désespoir muet, de désespérance plutôt, le sentiment d'hommes qui comparent leur glorieux passé avec leur condition actuelle et qui sont accablés par cette comparaison » (Le Rouvreur 1962, p. 104). Au Darfour, leur population est estimée à près de 176 000 individus, établis au contact des Four dans la région de Kutum. Les Tounjour, tant au Tchad qu'au Soudan, sont musulmans de longue date, se disent Arabes, ont d'ailleurs l'arabe comme langue maternelle et pratiquent élevage et agriculture.

15. *Cf.* Nachtigal 1879, p. 205-207 (Ouaddaï) et 273-275 (Darfour) de l'édition en anglais (1971) par A.G.B. Fischer et H.J. Fischer.

Retour au Sommaire

La question de l'origine des Tounjour a suscité bien des discussions[16]. Selon Nachtigal et après lui Le Rouvreur, qui se fient à leurs traditions, ils seraient issus des Beni Hillal, tribu arabe originaire du Hedjaz, et se seraient établis dans la région après la conquête de l'Afrique du Nord par l'Islam. Leur nom serait une déformation de « Tunis », d'où ce rameau des Beni Hillal serait descendu en Afrique centrale (Nachtigal 1879, rééd. 1971, p. 347-348, Le Rouvreur 1962, p. 105). Deux chansons tounjour du Tchad, collectées par Henri Carbou, se réfèrent à cette origine. Dans la première apparaît la nostalgie de la patrie tunisienne perdue :

> « Emmenez-nous dans le pays de Tunis la verte
> Si nous manquons de mil, l'eau de Tunis suffira à nous faire vivre
> Emmenez-nous dans le pays qui n'a pas de taons ;
> Tunis la verte est un paradis hors de ce pays-ci. (...)
> Les chevaux et les fils du sultan ont fait la réputation de Tunis ».
> (Carbou 1913, p. 148)

Une autre hypothèse a été d'abord avancée par Heinrich Barth, puis relayée par MacMichael et Arkell. Selon les récits qu'il a recueillis au Tchad, Barth fait remonter l'origine de ce peuple à Dongola :

> « Les Tounjour, de la langue originelle desquels je n'ai pu collecter aucun exemple – langue qui semble au bord de l'extinction –, sont venus, dit-on, de Dongola (...). S'avançant depuis Dongola, les Tounjour ont tout d'abord vaincu les Dadjo, qui, ainsi que nous l'avons dit ci-dessus, étaient à cette période les maîtres du Darfour, et par la suite se sont emparés de l'ensemble du Ouaddaï. » (Barth 1857, vol. III, p. 430)

Nachtigal, dans le tome III de ses récits, fait écho à cette hypothèse alternative (Nachtigal 1889, rééd. 1987, p. 12-13), mais en des termes plutôt embrouillés, sans doute parce qu'elle s'accorde mal avec l'origine arabe qu'il privilégie et qu'il développera dans le tome IV (voir ci-dessus). On la trouve aussi rapidement évoquée chez Carbou : « la tradition des Toundjours parle aussi d'un séjour de leur tribu sur les bords du bahr Nil » (Carbou 1912, vol. I, p. 74).

Dans un article sur les Tounjour du Dar Furnung, établis près d'Ain Farah, capitale de Shau Dorshid, le dernier souverain tounjour du Darfour,

16. Voir pour une synthèse récente Fuchs 1999. Toutefois l'auteur ne se prononce pas *in fine* sur la validité de telle ou telle hypothèse. De plus, il ne mentionne curieusement nulle part l'hypothèse d'une origine nubienne (voir ci-dessous), quand même ce serait pour la réfuter.

MacMichael a relevé une tradition locale qui fait remonter l'origine de ce peuple à Dongola. Ils auraient d'ailleurs importé des rives du Nil la culture du palmier. MacMichael a relevé aussi ce qu'il pense être des survivances chrétiennes, notamment l'usage de tracer sur une pierre sacrée le signe de la croix à l'aide de graisse ou de sang durant les cérémonies de mariage ou de circoncision (MacMichael 1920a, p. 29-32). Dans la description des Tounjour qu'il présente dans sa principale monographie (MacMichael 1922, p. 66-71), il reprend l'hypothèse d'une origine nubienne. Il fait d'ailleurs dériver leur nom du dongolawi *tuŋguur* « arc », une arme que depuis l'époque pharaonique jusqu'au Moyen Âge, les guerriers de Nubie ont toujours maniée avec une dextérité redoutée.

C'est essentiellement à A. J. Arkell, *Commissioner for Archaeology* au Soudan alors sous condominium anglo-égyptien, que l'on doit l'approfondissement de cette hypothèse. Arkell avait effectué des fouilles assez superficielles dans plusieurs sites du Darfour (voir Arkell 1936, 1937, 1946), y compris sur le site d'Ain Farah. Il n'avait alors rien trouvé qui contredise l'origine arabo-musulmane des Tounjour et en conséquence récusait l'hypothèse nubienne de MacMichael (Arkell 1936, p. 307-308). Toutefois, en 1958, il eut l'occasion d'étudier deux fragments de poterie qu'une dame anglaise avait ramassés sur le sol du principal bâtiment d'Ain Farrah (interprété jusqu'alors comme une mosquée) en 1929, quatre ans avant la première exploration d'Arkell. Ces deux tessons étaient ornés, l'un d'un poisson surmonté d'une croix, l'autre d'un aigle stylisé, également couronné d'une croix. La présence de poterie manifestement chrétienne, et dont l'iconographie était proche de celle que l'on connaît pour le royaume de Makouria[17], empêchait désormais l'interprétation du bâtiment en question comme une mosquée. Arkell reprit alors l'étude de ses notes de terrain à la lumière de ces nouveaux éléments et il lui apparut bien vite que l'architecture du bâtiment était celle d'une église nubienne (Arkell 1959b). Dans cet article ainsi que dans son « Histoire médiévale du Darfour » (Arkell 1959a), il émet clairement l'hypothèse d'un royaume nubien au Darfour, extension ou colonie du royaume de Makouria, et donc d'une origine dongolawi des Tounjour.

L'onomastique apporte également des indices en ce sens. Le nom vieux-nubien de la capitale de Makouria, Dongola, était récemment non attesté dans les textes. Certes, on trouve dans la grammaire nubienne de Reinisch la

17. L'aigle couronné d'une croix, avec ses ailes déployées et sa tête tournée vers la droite, est directement superposable avec un relief d'abside découvert dans les années 1960 dans les fouilles polonaises de la cathédrale de Faras, capitale de province de Nobatia, au nord du royaume de Makouria, et datant vraisemblablement du XIe siècle.

Retour au Sommaire

citation d'un Nubien qui spécifiait que « le nom ancien de la ville que l'on nomme actuellement Dongola était *Tungul* » (Reinisch 1879, p. 179). Mais ce sont les fouilles de la *Polish Joint Expedition* en 2001 à Banganarti, près de Old Dongola, qui ont apporté la preuve du bien-fondé de cette citation. Les murs de l'église haute de Banganarti sont en effet recouverts de graffiti de pèlerins avec leur nom et leur origine, en grec et vieux-nubien, et le toponyme *Tungul* « Dongola », parfois désigné comme « la grande ville », y est le plus fréquent[18]. Il est plus que vraisemblable que le nom de « Tounjour » n'est autre que le nom de Dongola lui-même. Le « j » qui apparaît dans la transcription française est une version arabisée d'une nasale vélaire /ŋ/ originelle. MacMichael, qui a relevé les ethnonymes dans le Darfour, donne *Tungur* comme le nom de ce peuple tant en four ou en berti qu'en birgid ou en dadjo (MacMichael 1920b, p. 208). On notera d'ailleurs qu'une telle unanimité, très rare pour des ethnonymes qui varient en règle générale fortement d'une langue à l'autre, est l'indice d'une population prestigieuse (qui a pu imposer son nom) et relativement récente dans la région.

Un autre indice, partiellement exploité par Arkell (Arkell 1959a, p. 45), est le nom du mythique fondateur du pouvoir tounjour au Darfour, Ahmed el-Maʿaquur, conservé par toutes les traditions. Ce nom est curieux à plusieurs égards. Il signifie en arabe « Ahmed aux jarrets coupés ». L'épithète est rare. On l'a interprétée comme synonyme de « paralytique ». Or il paraît pour le moins singulier qu'un roi aussi prestigieux, de l'ascendance duquel les successeurs four des Tounjour continuaient à se réclamer (Nachtigal 1889, p. 274), ait été réputé « paralytique », même s'il s'agissait d'une affection tardive lors de son règne. On a plutôt l'impression que l'épithète, comme le nom musulman Ahmed, est une réinterprétation arabe d'un autre mot. Bien évidemment, le nom de Makouria, le royaume nubien dont les Tounjour, selon toute évidence, étaient originaires, semble une étymologie bien plus satisfaisante. Le premier roi tounjour aurait été ainsi désigné par son origine comme « le Makourite ».

Un dernier indice est constitué par le nom même des Arabes dans la région Ouaddaï / Darfour :

18. Voir Latjar 2003, p. 143-144. Le nom est écrit ⲧⲟⲅⲅⲟⲅⲗ, le double gamma correspondant selon la tradition grecque à /ŋg/ (*cf.* vieux-nubien ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ /aŋgelos/ « ange »).

Retour au Sommaire

midob	*Sàəlí*
birgid	*Soogul-kidi*, pl. *Soogalei* (MacMichael 1920, p. 208)
four	*Solong-dongo* [19], pl. *Solonga* (*ibid.*)
tama	*Arum*, pl. *Arumung* (*ibid.*)
dadjo (Darfour)	*Solunchi*, pl. *Solinga* (*ibid.*)
dadjo (Dar Sila)	*Solei*, pl. *Solingi* (*ibid.*)
dadjo (baygo)	pl. *Solingei* (*ibid.*)
zaghawa / beria	*àráû*, pl. *àràú* (Jakobi 2004, p. 239)
maba	*aram*, pl. *aramka* (J. Edgar, 1991, *Maba-Group Lexicon*)

Si plusieurs langues, dont le zaghawa, le maba et curieusement le tama, ont emprunté l'ethnonyme à l'arabe lui-même, dans les autres langues apparaît une racine commune que l'on peut approximativement reconstituer en *soolo(ŋ)-. Le nom se retrouve dans les monts Nouba, où les Nyimang appellent les Arabes *Sulu*. Tant au Darfour qu'au Kordofan, cet ethnonyme nous semble issu du vieux-nubien ⲥⲟⲩⲗⲟⲩⲉⲓ- /sului/ ~ ⲥⲟⲩⲗⲟⲩⲟⲩ- /suluu/ ~ ⲥⲟⲩⲗⲟⲩϣⲓ- /suluwi/. Le mot, de sens débattu, désigne des personnages dans trois lettres de particuliers retrouvées par les archéologues britanniques lors des fouilles de Qasr Ibrim, près d'Abou Simbel, une région autrefois sous la domination des rois de Makouria. Browne, éditeur des textes, traduit « cordonnier ? (ou titre) », en s'appuyant sur le kenuzi-dongolawi *sulu*, pl. *sulwi* « colporteur, cordonnier » (Browne 1996, p. 162). Bechhaus-Gerst, qui a consacré une petite étude à ce terme, conclut qu'il ne s'agit sûrement pas d'un titre, mais peut-être d'une ethnie ou d'une caste spécialisée dans le travail du cuir, qui auraient pu être des Nubiens, des Arabes nubianisés ou des Bedja (Bechhaus-Gerst 2000, p. 25). On notera que, dans les lettres de Qasr Ibrim, ces personnages sont des voyageurs, qui transmettent des lettres ou effectuent des livraisons. Sachant que, dans le royaume de Makouria, les marchands musulmans étaient autorisés à circuler sous la protection royale, il n'est pas impossible que le terme *Sulu* ait fini par désigner les Arabes. L'un d'entre eux est d'ailleurs décrit comme « le serviteur d'Abou Salama » (ⲁ̄ⲡⲟⲩⲥⲁⲗⲁⲙⲁ-ⲛ ⲕⲟⲩⲇ-), un nom manifestement musulman. On ne possède pas de pluriel vieux-nubien attesté pour le mot, mais le suffixe ordinaire étant -ⲅⲟⲩ /gu/, il se pourrait que la reconstruction *soolo(ŋ)- que nous avons avancée ci-dessous conserve en finale une vélaire issue de ce suffixe. L'exportation de ce mot dans le Darfour serait donc une autre preuve de

19. Littéralement « homme arabe », l'adjectif étant *solong* « arabe ». On notera particulièrement son emploi dans le nom de Soliman Solong (ca. 1596-1637), sultan de la dynastie keira (four), qui promut justement la religion musulmane au Darfour.

Retour au Sommaire

contacts prolongés entre un pouvoir de langue nubienne et les ethnies, four, dadjo, midob, birgid, qui nous ont conservé ce nom.

Tous ces éléments constituent un solide faisceau de présomptions en faveur de l'identification des Tounjour avec des immigrés du royaume de Dongola. On peut s'étonner toutefois que la mémoire tounjour et celle des peuples voisins n'aient pas gardé plus de traces de cette origine, favorisant l'origine arabe. Il nous paraît assez clair qu'il y a eu ici une sorte de *damnatio memoriae*, peut-être ourdie par les Tounjour eux-mêmes et relayée par les Four qui revendiquèrent leur héritage. Dans un espace désormais islamisé, il n'était guère habile de se prévaloir d'une origine chrétienne. Tungul (Dongola), leur lieu d'origine, fut donc remplacé par son paronyme Tunis. Les indices du berceau originel (l'eau, la culture du palmier, les chevaux, les « fils du sultan ») que les Tounjour associent à la Tunisie, s'accordent mieux encore avec la région de Dongola, arrosée par le Nil, riche de palmiers-dattiers, renommée encore aujourd'hui au Tchad pour sa race de chevaux, et bien sûr lieu de résidence de la cour royale de Makouria.

Le fait qu'un des plus hauts dignitaires, l'*abou dadinga* ou *dadingawi*, égal en rang au vizir, était traditionnellement un Tama témoigne sans doute de la forte implication des Tama dans le royaume du Darfour. Selon la légende (Nachtigal 1889, rééd. 1971, p. 334), l'office aurait été créé par le sultan Omar Leele (1732-1739), et ne serait que par la suite passé entre les mains d'une famille tama. Toutefois, les circonstances que rapporte cette tradition (la sympathie spontanée d'Omar Leele pour un prince de sang solitaire), le peu de consistance de la charge (l'*abou dadinga* est responsable des hommes qui ne dépendent pas d'un chef tribal et touche pour cela les taxes des marchés), et le nom lui-même (*dadinga* n'est ni four, ni arabe, mais peut-être d'origine tama ou nubienne[20]) ne plaident pas en faveur de cette interprétation, mais ferait plutôt penser à la survivance d'une fonction ancienne, suffisamment prestigieuse pour ne pas être tombée en désuétude et avoir conservé à son titulaire un rang peu en accord avec le contenu réel de la fonction. Il ne nous semble pas impossible qu'à leur arrivée dans la région, les Tounjour se soient alliés aux Tama pour asseoir leur nouveau pouvoir sur les populations locales. Cette hypothèse, en l'absence d'indices plus probants, demeure fragile. Elle expliquerait en tout cas que, plus que tout autre langue de la région, le tama ait emprunté au nubien, y compris dans un domaine, les liens de parenté, qui laissent supposer des alliances matrimoniales.

20. Selon l'*abou dadinga* en fonction lors du passage de Nachtigal en 1874, le titre signifierait « frère du sultan » (langue non précisée, mais le personnage était tama). Le mot « frère », qui est en tama *eŋgar*, et en vieux-nubien ⲉⲅⲅⲁⲗ- /eŋŋal/, pourrait effectivement être à l'origine de *-inga* dans *dadinga*. L'élément *dad-* semble obscur.

En conclusion, il apparaît que le lien particulier génétique avancé entre taman et nubien est en partie illusoire, reposant sur une série d'emprunts au vieux-nubien. La présence de cette langue des bords du Nil dans la région s'explique par l'installation de colons ou de transfuges du royaume nubien de Dongola, qui y créèrent au Moyen Âge les royaumes tounjour du Ouaddaï et du Darfour. Une fois soustraits ces emprunts, il n'en demeure pas moins un bon nombre de termes apparentés qui lient anciennement le taman et le nubien, mais la proportion ne dépasse pas celle que l'on trouve par exemple entre nara et nubien. Il ne semble donc pas nécessaire d'imaginer un berceau secondaire pour une communauté linguistique particulière nubien/taman. L'origine du groupe taman serait à placer sur les rives du wadi Howar, et sa scission d'avec les autres groupes SON, y compris le nubien, se serait produite vers le début du IVe millénaire. Il semblerait assez cohérent que ce groupe corresponde à la population du cours supérieur du wadi, qui cesse d'être habité vers cette époque, alors que le cours moyen, resté en eau plus longtemps, aurait continué à abriter les ancêtres des Nubiens. Le groupe taman se serait contenté de descendre de quelque 150 kilomètres jusque sur les contreforts ouest des monts Marra, où ils auraient trouvé des conditions leur permettant d'y vivre encore aujourd'hui.

Bibliographie

ARKELL Anthony J., 1936, Darfur Antiquities. I. Ain Farah, *Sudan Notes and Records* 19, p. 301-311.

——— , 1937, Darfur Antiquities. II. The Tora Palaces in Turra, *Sudan Notes and Records* 20, p. 91-105.

——— , 1946, Darfur Antiquities. III. The Ruined Town of Uri in Northern Darfur, *Sudan Notes and Records* 27, p. 185-202.

——— , 1959a, The Medieval History of Darfur, *Kush* 11, p. 46-47.

——— , 1959b, A Christian Church and monastery at Ain Farah, Darfur, *Kush* 7, p. 115-119.

ARMBRUSTER Charles H., 1960, *Dongolese Nubian. A Grammar*, Cambridge, Oxford University Press, 461 p.

ARMBRUSTER C. H., 1965, *Dongolese Nubian. A Lexicon*, Cambridge.

BARTH Henry, 1857, *Travels and Discoveries in North and Central Africa : Being a journal of an expedition undertaken under the auspices of H.B.M.'s Government, in the years 1849-1855*, Londres, Longman, Brown, Green Longmans, & Roberts, 634 p.

Retour au Sommaire

BECHHAUS-GERST Marianne, 1989, *Nubier und Kuschiten im Niltal. Sprach- und Kulturkontakte im « no man's land »*, Cologne, Köln Universität. Institut für Afrikanistik, 161 p.

——— , 2000, Anmerkungen zu den altnubischen Texten aus Qasr Ibrim, *Beiträge zur Sudanforschung* 7, p. 15-25.

BELL Herman, 1973, An extinct Nubian language from Kordofan, *Sudan Notes and Records* 54, p. 73-80.

——— , 1975, Documentary Evidence on the Ḥarāza Nubian, *Sudan Notes and Records* 56, p. 1-36.

BENDER Marcus Lionel, 1989, *I. Nilo-Saharan Pronouns/Demonstratives*, in Bender M. L. (éd.), *Topics in Nilo-Saharan Linguistics*, Hambourg, Buske, p. 1-34.

——— , 1996, *The Nilo-Saharan Languages : A comparative essay*, Munich, Lincom Europa, 253 p., 2 cartes.

BOMBAY Elaine, 2003, *A Survey of Tama (Guereda sub-Prefecture)*, N'Djaména, SIL Chad, 18 p.

BROWNE Gerald M., 1996, *Old Nubian Dictionary*, Louvain, Peeters, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 556, 252 p.

CARBOU Henri, 1912, *La Région du Tchad et du Ouadaï, Tome I*, Paris, Ernest Leroux, 380 p.

——— , 1913, *Méthode pratique pour l'étude de l'arabe parlé au Ouaday et à l'est du Tchad*, Paris, P. Geuthner, 251 p.

EDGAR John, 1991, First steps toward Proto-Tama, *in* Bender M. L. (éd.), *Proceedings of the Fourth Nilo-Saharan Conference. Bayreuth 30 sept.-2 oct. 1989*, Hambourg, H. Buske, p. 111-131.

EHRET Christopher, 2001, *A Historical-Comparative reconstruction of Nilo-Saharan*, Cologne, R. Köppe, 663 p.

FUCHS Peter, 1999, The Arab origins of the Tunjur, *in* A. Rouaud (éd.), *Les orientalistes sont des aventuriers : Guirlande offerte à Joseph Tubiana par ses élèves et amis*, Saint-Maur, Bibliothèque Peiresc 12, p. 235-239.

GUINET Xavier, 1973, Esquisse d'une phonologie du sungor, *Bibliothèque de la société d'études linguistiques et anthropologiques de France* (*SELAF*) 38, Paris, SELAF, p. 73-100.

HOFMANN Inge, 1986, *Nubisches Wörterverzeichnis. Nubisch-deutsches und deutsch-nubisches Wörterverzeichnis nach dem Kenzi-Material des Samuêl Alî Hisên (1863-1927)*, Berlin, Dietrich Reimer, 238 p.

JAKOBI Angelika, 1990, *A Fur Grammar. Phonology, Morphophonology and Morphology*, Hambourg, H. Buske, 136 p., 1 carte.

——— , ms., *Kordofan Nubian. A synchronic and diachronic study*, 175 p.

JESSE Friederikc & KUPER R., 2004, *Gala Abu Ahmed – Eine Festung am Wadi Howar*, Mitteilungen der Sudanarchäologischen Gesellschaft zu Berlin 15, p. 137-142.

KEDING B., 2003, Two seasons in the Wadi Howar region (1996-1997). A Preliminary Report, *Kush* 18, p. 89-96.

KUPER Rudolf & KRÖPELIN Stefan, 2003, Uncovering Sudan's past in its desert. The Project B.O.S. and ACACIA of the University of Cologne, *in* Wildung D. et Kroeper K. (éd.), *Common Aims. Sudanese-German Co-operation in Archaeology*, Khartoum, p. 6-13.

LATJAR Adam, 2003, Wall inscriptions in the Banganarti churches. A general note after three seasons of work, *The Journal of Juristic Papyrology* 23, p. 137-159, pl. I-XIII.

LUKAS Johannes, 1933, Beiträge zur Kenntnis der Sprachen von Wadai (Meraret, Maba), *Journal de la société des africanistes* III (1), p. 25-56.

LE ROUVREUR Albert, 1989, *Sahéliens et Sahariens du Tchad*, Paris, L'Harmattan, 535 p., 60 tab., 8 pl., 32 cartes.

MACMICHAEL Harold A, 1912, Notes on the Zagháwa and the people of Gebel Mídób, Anglo-Egyptian Sudan, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 42, p. 288-344.

——— , 1920a, The Tungur-Fur of Dar Furnung, *Sudan Notes and Records* 3, p. 24-32.

——— , 1920b, Darfur Linguistics, *Sudan Notes and Records* 3, p. 197-216.

——— , 1922, *A History of the Arabs in the Sudan, and Some Account of the People who Preceded them and of the Tribes Inhabiting Darfur*, London, Frank Cass & Company, Vol. 1, 347 p.

NACHTIGAL Gustav, 1889, *Sahara and Sudan, Vol. III : The Chad Basin and Bagirmi*, traduit et annoté par Fischer A.G. B. et Fischer H. J., 1987, Londres, C. Hurst & Company, 519 p., 43 ill., 3 cartes.

——— , 1889, *Sahara and Sudan, Vol. IV : Wadai and Darfur*, traduit et annoté par Fischer A.G.B. et Fischer H. J., 1971, Londres, C. Hurst & Company, 439 p., 3 ill., 1 carte.

O'FAHEY Rex S., 1980, *State and Society in Dār Fūr*, New York, St. Martin's Press, 210 p., 10 figures, 3 cartes.

PALAYER Pierre, ms. Lexique tama d'après les données d'André Worbe, 39 p.

REINISCH L., 1879, *Die Nuba-Sprache*, Vienne, W. Braumüller, 240 p.

RILLY C., à paraître, *Le méroïtique et sa famille linguistique*, coll. « Afrique et Langage », Louvain-Paris-Dudley, Peeters, 556 p., 3 cartes.

SIL-TCHAD, ms., *Liste de mots, groupe tama*, collectées par Doris Weiss (Ab Sharib, à Nokat, 01.06.1994 et Tama, à Guéréda, 09.06.1994) et

Tar Asnang (Mararit, à Goramba, 17.03.1996 et à Namie, 17.03.1996), Département des enquêtes sociolinguistiques, 4 p.

TUCKER Archibald N. & BRYAN Margaret A., 1966, *The Non-Bantu Languages of North-Eastern Africa: Linguistic Analyses*, Londres - New York - Le Cap, Oxford University Press, 627 p., 1 carte.

THELWALL Robin, 1974, A Birgid vocabulary list and its links with Daju, *in* Ganslmayr E. & Jungraithmayr H., *Gedenkschrift Gustav Nachtigal 1874-1974*, Brème, Übersee Museum, p. 197-210.

———, 1982, Linguistic aspects of Greater Nubian History, *in* Ehret Ch. & Posnansky M. (éd.), *The Archaeological and Linguistic Reconstruction of African History*, Berkeley - Los Angeles, University of California, p. 39-52.

WERNER Roland, 1987, *Grammatik des Nobiin (Nilnubisch). Phonologie, Tonologie und Morphologie*, Hambourg, H. Buske, Nilo-Saharan 1, 389 p., 1 carte.

———, 1993, *Tìdn-áal: A Study of Midob (Darfur-Nubian)*, Berlin, D. Reimer, 169 p.

Je remercie Pierre Nougayrol, du CNRS-LLACAN, pour avoir mis à ma disposition sa précieuse bibliothèque et ses non moins précieux conseils.

Retour au Sommaire

11

Entre lac Albert et lac Tchad : l'expansion sara-bongo-baguirmienne

Pascal BOYELDIEU*

Introduction

Les langues *sara-bongo-baguirmiennes* (SBB), qui forment l'un des groupes constitutifs du *Soudanique central* (phylum Nilo-Saharien) de Greenberg (1963), comptent une trentaine de parlers qui s'étendent sur le sud-ouest du Soudan, le sud du Tchad, le nord de la RCA et l'extrême-nord de la RdC (carte 1). À l'exception notable du groupe compact et dynamique que forme le sous-ensemble des langues « sara » du Tchad méridional, les langues SBB, de caractère généralement minoritaire sinon vestigiel, sont dispersées au sein d'un réseau linguistique fortement diversifié, qui compte notamment des langues nilotiques à l'est, d'autres langues soudaniques centrales au sud-est, des langues tchadiques et adamawa vers le nord et des langues oubanguiennes au centre et vers le sud (carte 2).

La présente contribution a pour objectif de montrer la parenté généalogique des langues SBB, d'établir le schéma de leur filiation interne et d'en tirer des conclusions concernant l'histoire de leur expansion. On évoquera en outre l'évolution de leur lexique pour conclure sur des questions touchant l'histoire des populations.

* CNRS-LLACAN.

Retour au Sommaire

Parenté des langues SBB

La parenté des langues SBB repose sur le partage d'un lexique commun dont témoigne un nombre significatif de séries comparatives lexicales comme celles qui sont illustrées dans le tableau 1. Les lacunes ponctuelles observables dans ces séries (voir ici les attestations manquantes sous les entrées *phacochère* et *tresser*) peuvent résulter des limites de la documentation ou correspondre à des formes tombées en désuétude. Elles peuvent également (ce qui est ici le cas, pour l'entrée *piquer (insecte)*, en modo, beli, baka et bongo), témoigner du renouvellement partiel du lexique à un stade postérieur à la diversification initiale de ces langues et révéler par là des innovations propres à certains sous-ensembles (on reviendra sur ce point).

La légitimité des séries comparatives repose sur l'existence de correspondances phoniques régulières touchant les consonnes, les voyelles et les tons[1]. Le tableau 2 en fournit quelques illustrations :

– la formule consonantique intervocalique historique ***-ɖ-** est régulièrement représentée par **d** en modo, bongo et sar, par **j** en yulu, par **ɖ** (alvéolaire rétroflexe) en gula mere et par **z** en ndoka ;
– la formule vocalique ***a-ɔ** est représentée par **ɔ-ɔ** en modo et bongo, par **ɔɔ-ə** en yulu, par **wɔ-u** en gula mere, par **a-u** en ndoka et par **a-ø** en sar ;
– la formule tonale *BH (bas-haut) est représentée par BH en modo, par (B)H en bongo, par BM (bas-moyen) en yulu, ndoka et sar et par MM (moyen-moyen) en gula mere.

Ces correspondances récurrentes (et en principe systématiques) garantissent que les rapprochements effectués entre les langues ne résultent ni du hasard ni de l'emprunt mais doivent s'expliquer par la diversification progressive et régulière d'une seule et même langue originelle vers les langues actuelles, lesquelles partagent donc, dans une proportion notable et sous des formes diverses, un même héritage phonique et lexical.

1. Les tons se définissent comme des hauteurs musicales qui affectent les syllabes et manifestent des oppositions de sens entre des termes dont l'identité consonantique et vocalique est par ailleurs identique. Exemples en yulu : **kòoy(ɔ̄)** (bas-moyen) « racine comestible, tubercule » / **kōoy(ò)** (moyen-bas) « nom d'un génie » / **kóoy(ə̀)** (haut-bas) « manche de houe » ; **òʔə̀** (bas-bas) « écraser, moudre » / **òʔɔ̄** (bas-moyen) « frotter, frictionner » / **ōʔə̀** (moyen-bas) « être rare » ; **njàamə́** (bas-haut) « il est assis »/ **njáamə́** (haut-haut) « tu es assis ».

Filiation des langues SBB

D'une façon générale, certains traits linguistiques limités à un sous-ensemble des langues ne peuvent être assignés à la langue initiale mais doivent être considérés comme résultant d'innovations propres à des systèmes plus tardifs, systèmes qui sont à l'origine des seules langues actuelles dans lesquelles ces traits sont attestés. En tant que telles, et sous réserve qu'elles soient identifiées de façon sûre, ces innovations – dites « partagées » – constituent les indices essentiels qui permettent, le cas échéant, d'esquisser un scénario de la diversification progressive de la langue initiale en sous-ensembles chronologiquement successifs.

Dans le cas particulier des langues SBB, deux domaines sont révélateurs d'innovations partagées : les systèmes tonals et le lexique. Le passage de deux à trois hauteurs tonales distinctives (et les correspondances qui en résultent dans le domaine de la morphologie verbale) caractérise notamment la branche des langues 'occidentales' (*OCC), qui s'est solidairement détachée des autres langues avant de se diversifier à son tour. Différentes évolutions particulières dans le détail des schèmes tonals lexicaux permettent d'affiner cette première partition en différents sous-ensembles de différenciation plus tardive. L'important sous-groupe des langues « sara » justifie à lui seul l'identification d'un système tardif *SARA dont ces dernières sont issues.

Les conclusions historiques que l'on tire des caractéristiques tonales concordent avec celles qui se dégagent du lexique. A l'instar de l'entrée *piquer (insecte)* du tableau 1, de nombreuses séries lexicales ne sont jamais illustrées en modo, beli, baka et bongo. Si, prises une à une, aucune de ces séries ne garantit l'inexistence effective d'un terme donné dans le lexique initial *SBB, leur importance quantitative fournit néanmoins la preuve globale d'un renouvellement sensible du lexique au niveau du système commun aux seules langues occidentales (*OCC). Le même raisonnement vaut pour les nombreuses séries qui ne sont attestées ni en modo, beli, baka et bongo, ni en yulu. Celles-ci témoignent d'un renouvellement lexical qui s'est poursuivi, au sein des langues occidentales, après l'individuation du yulu, lequel s'est donc, le premier, isolé de ce sous-ensemble.

La prise en compte combinée des indices d'innovation tonale et lexicale conduit au schéma de filiation des langues qu'indique le tableau 3.

Séries lexicales et profondeur historique

Les formules consonantiques, vocaliques et tonales (précédées d'un astérisque) constituent des abstractions qui manifestent la réalité de corrrespondances régulières entre les langues apparentées et renvoient à l'existence d'unités fonctionnelles (consonnes, voyelles ou tons) qui peuvent être organisées en un système historique commun à ces langues.

Les sytèmes consonantiques et vocaliques qui caractérisent les différentes étapes historiques des langues SBB n'accusant pas de différence importante, les formules consonantiques et vocaliques ne sont mentionnées qu'une fois, en tête de série comparative (tableau 1). En revanche, les formules tonales, qui évoluent sensiblement d'une étape à l'autre, sont respectivement indiquées aux niveaux *SBB, *OCC et *SARA, en tête des langues qu'elles concernent. Pour chaque série lexicale, la validité effective des formules consonantiques et vocaliques est limitée par la formule tonale de rang supérieur.

En appliquant le principe d'une représentation dans l'un au moins des différents composants (langue ou groupe) d'un ensemble, la distribution des attestations (« réflexes ») d'une série comparative donnée à travers les langues permet d'attribuer à cette dernière un *indice de profondeur historique* (IPH) significatif de son degré d'ancienneté. Sur un ensemble d'environ 1 300 séries de qualité et d'extension très inégales, on dénombre ainsi :

IPH	extension (ancienneté)	séries d'indice	séries cumulées
[1]	trois embranchements majeurs (*SBB)	208	208
[2...]	différents embranchements majeurs pris 2 à 2 (ancienneté ?)	(204)	–
[3]	langues occidentales (*OCC)	122	465
[4]	langues occidentales sauf yulu (*OCC « tardif »)	282	747
[5]	langues « sara » (*SARA)	233	980

Le nombre des séries historiquement communes à l'ensemble des langues SBB est donc relativement limité (208), le lexique des langues occidentales étant caractérisé par un renouvellement très sensible, avant (122) et surtout après (282) l'individuation du yulu, renouvellement qui se poursuit (233) au sein du sous-groupe « sara ».

L'expansion SBB

Si, comme on a tenté de le montrer, les diverses langues actuelles sont historiquement issues d'une même langue commune, leurs relations internes peuvent-elles fournir des indices concernant la localisation de leur foyer originel et les voies géographiques de leur expansion ?

Dans un important article (initialement publié en 1916) consacré à l'étude des traits culturels et linguistiques comme contribution à l'histoire des groupes humains, Sapir (1949) a développé à ce propos deux propositions essentielles :

1. À distances généalogiques égales (et à défaut d'indices d'une autre nature), l'hypothèse la plus vraisemblable pour expliquer la mise en place d'un ensemble de langues est celle qui fait appel au nombre minimal de déplacements géographiques (principe de « moindre déplacement » des langues) ; ce qui conduit à identifier le foyer d'expansion de ces langues au centre de gravité de leur zone d'extension actuelle.
2. Si les distances généalogiques ne sont pas égales (si le schéma de filiation des langues comporte des embranchements successifs), plusieurs centres de gravité doivent être successivement identifiés, en partant des embranchements inférieurs, pour aboutir au centre de gravité de niveau supérieur ; ce qui signifie que, comme pour la diffusion des espèces animales ou végétales, le foyer originel d'une famille de langues doit être recherché dans la zone de différenciation maximale.

Dans le cas qui nous intéresse, et en se référant au schéma de filiation du tableau 3, on identifie donc en premier lieu un foyer « sara », lequel est mis en balance avec les centres de gravité des autres sous-groupes occidentaux pour identifier un foyer « occidental », lequel est à son tour mis en parité avec les centres de gravité du bongo et du groupe modo-beli-baka pour identifier le foyer de dispersion le plus vraisemblable de l'ensemble des langues sara-bongo-baguirmiennes.

Le scénario d'expansion qui en résulte est indiqué par la carte 3, qui se commente, en ordre chronologique, à l'inverse des étapes que l'on vient d'énumérer : le foyer d'origine des langues SBB est situé dans le sud-ouest du Soudan (province du Bahr-el-Ghazal)[2]. Cette langue commune se diversifie en trois branches qui se fixent vers le sud-est (modo, beli, baka) et non loin du centre à l'ouest (bongo), la troisième branche (« occidental ») migrant vers le

2. Cette hypothèse est cohérente avec la situation des autres langues soudaniques centrales (groupe Moru-Mangbetu), supposées leur être apparentées à un niveau supérieur (Greenberg, 1963) : celles-ci sont principalement parlées dans le nord-est de la RdC, avec extensions sur les zones proches du Soudan et de l'Ouganda.

nord-ouest, dans la zone actuelle des trois frontières. D'importants remaniements systématiques (système tonal, lexique) affectent cet ensemble linguistique, alors homogène, dont se détache d'abord le yulu, puis qui éclate ensuite en plusieurs sous-groupes, fer-koto, gula, nduga-lito et « sara ». Enfin ce dernier, prolifique, éclate à son tour dans le sud du Tchad actuel pour donner naissance à des langues nombreuses et peu différenciées, dont certaines progressent jusqu'aux lacs Tchad et Fitri au nord et, au sud, jusqu'à l'Oubangui.

Stratigraphie lexicale

On l'a vu, les langues occidentales sont caractérisées par un important renouvellement lexical qui se poursuit depuis leur séparation d'avec les langues de l'est jusqu'à l'individuation du sous-groupe « sara ». Or la comparaison des séries comparatives identifiées par leur indice de profondeur historique révèle que les différents domaines du vocabulaire ne sont pas, à travers le temps, également sensibles à ces innovations. Toutes proportions gardées, et abstraction faite des disparités de la documentation qui induisent immanquablement certains défauts de perspective, les notions du vocabulaire fondamental (parties du corps, fonctions courantes, phénomènes naturels), les désignations des relations sociales et celles des quadrupèdes manifestent, d'une étape historique à l'autre, un renouvellement d'importance décroissante. À l'inverse, les noms des poissons, des oiseaux et des espèces végétales comme les dénominations des techniques et des artefacts occupent une place croissante aux différentes étapes du renouvellement lexical. Cet état de fait souligne la forte cohésion généalogique des langues SBB : qu'elles aient été transmises de génération en génération ou dans certains cas – comme il est très vraisemblable – de population à population, ces langues ont conservé l'essentiel de leur stock lexical fondamental, les langues occidentales s'ouvrant toutefois, sous l'effet probable du déplacement géographique et du contact avec des langues nouvelles, à la relexification dans des domaines qui touchent essentiellement à l'environnement et aux techniques.

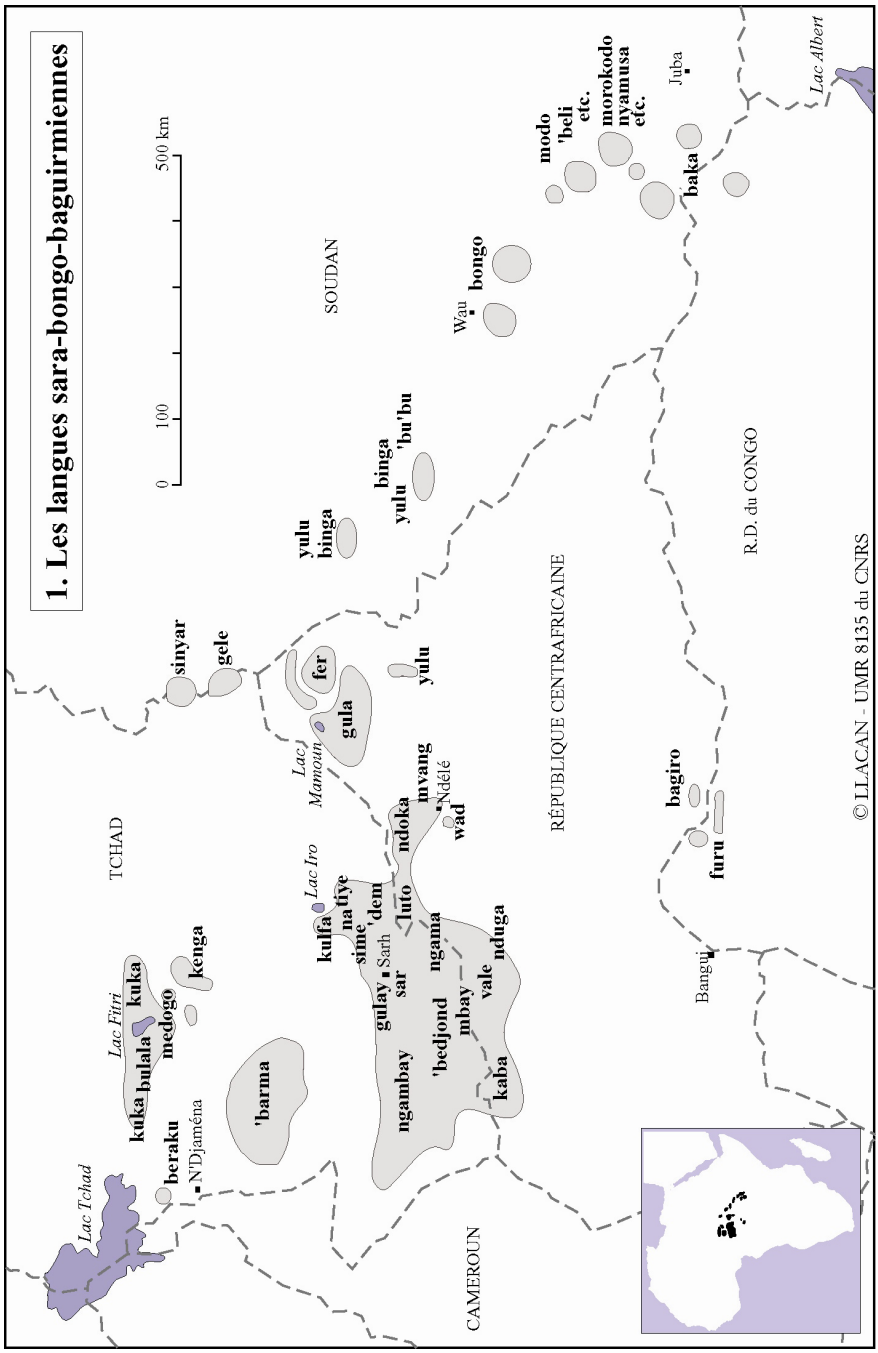
Questions ouvertes

Si l'on a jusqu'ici pris garde de ne parler que de mouvement des langues, les faits linguistiques que l'on vient d'exposer soulèvent toutefois plusieurs questions touchant l'histoire des peuples qui les parlent. On se propose ici, en forme de conclusion, d'ouvrir sur certaines interrogations – interdépendantes – auxquelles la linguistique ne peut répondre seule.

1. La première question porte sur les moteurs de l'expansion ou plutôt *des* expansions : selon toute vraisemblance le mouvement des langues vers l'ouest ne résulte pas d'un seul processus continu mais plutôt d'une succession fortuite de conditions favorables qui se sont relayées jusqu'à la diversification ultime des langues sara. Quelles sont alors les conditions sociales, économiques et technologiques qui ont favorisé l'essor et le déplacement des langues SBB aux différentes étapes de leur histoire, depuis leur éclatement initial dans le sud-ouest du Soudan jusqu'à leur occupation du Tchad méridional ? Subsidiairement, pourquoi l'expansion originelle, non rayonnante, s'est-elle principalement faite selon un axe sud-est/nord-ouest, comme si elle était bloquée sur l'axe sud-ouest/nord-est ?

2. La seconde question touche au mode de transmission des langues. Selon toute vraisemblance les remaniements sensibles (tonologie, lexique) qui caractérisent les langues occidentales doivent s'expliquer par un contact étroit – et prolongé – avec des communautés parlant d'autres langues, lequelles n'ont pu, jusqu'ici du moins, être identifiées. On ne peut exclure l'hypothèse selon laquelle ces communautés auraient été intégralement assimilées à celles des locuteurs SBB, leurs langues d'origine ne laissant de trace que sous la forme d'éléments de substrat. D'autres indices linguistiques suggèrent que certains groupes n'étaient pas originellement locuteurs SBB : tel est notamment le cas des Yulu, dont le lexique comporte des éléments atypiques (dénominations des relations sociales en particulier) et peut-être aussi celui des groupes sara centraux (Sar, Mbay, Ngambay), dont les systèmes consonantiques et vocaliques, sensiblement évolués, présentent de fortes similarités avec ceux des langues environnantes (adamawa, tchadiques).

Si la migration des langues SBB s'est nécessairement faite par le vecteur d'une migration de leurs locuteurs, il est également peu douteux que cette expansion ait impliqué, à différentes moments de son histoire, l'assimilation linguistique de populations préexistantes. Dans quelle mesure et sous quelles conditions, telles sont les questions qui continuent de se poser, au linguiste comme à l'historien.


1. Les langues sara-bongo-baguirmiennes
0
100
500 km
Lac Tchad
Lac Fitri
Lac Iro
Lac Mamoun
Lac Albert
TCHAD
SOUDAN
RÉPUBLIQUE CENTRAFRICAINE
R.D. du CONGO
CAMEROUN
N'Djaména
Sarh
Ndélé
Wau
Juba
Bangui
kuka
kuka bulala
beraku
medogo
kenga
'barma
sinyar
gele
yulu
binga
fer
gula
yulu
binga
'bu'bu
yulu
kulfa
na'tiye
sime
dem
Sarh
gulay
sar
ngambay
Tuto
ndoka
nyang
Ndélé
wad
ngama
'bedjond
mbay
vale
kaba
nduga
bongo
modo
'beli
etc.
morokodo
nyamusa
etc.
baka
bagiro
furu
© LLACAN - UMR 8135 du CNRS

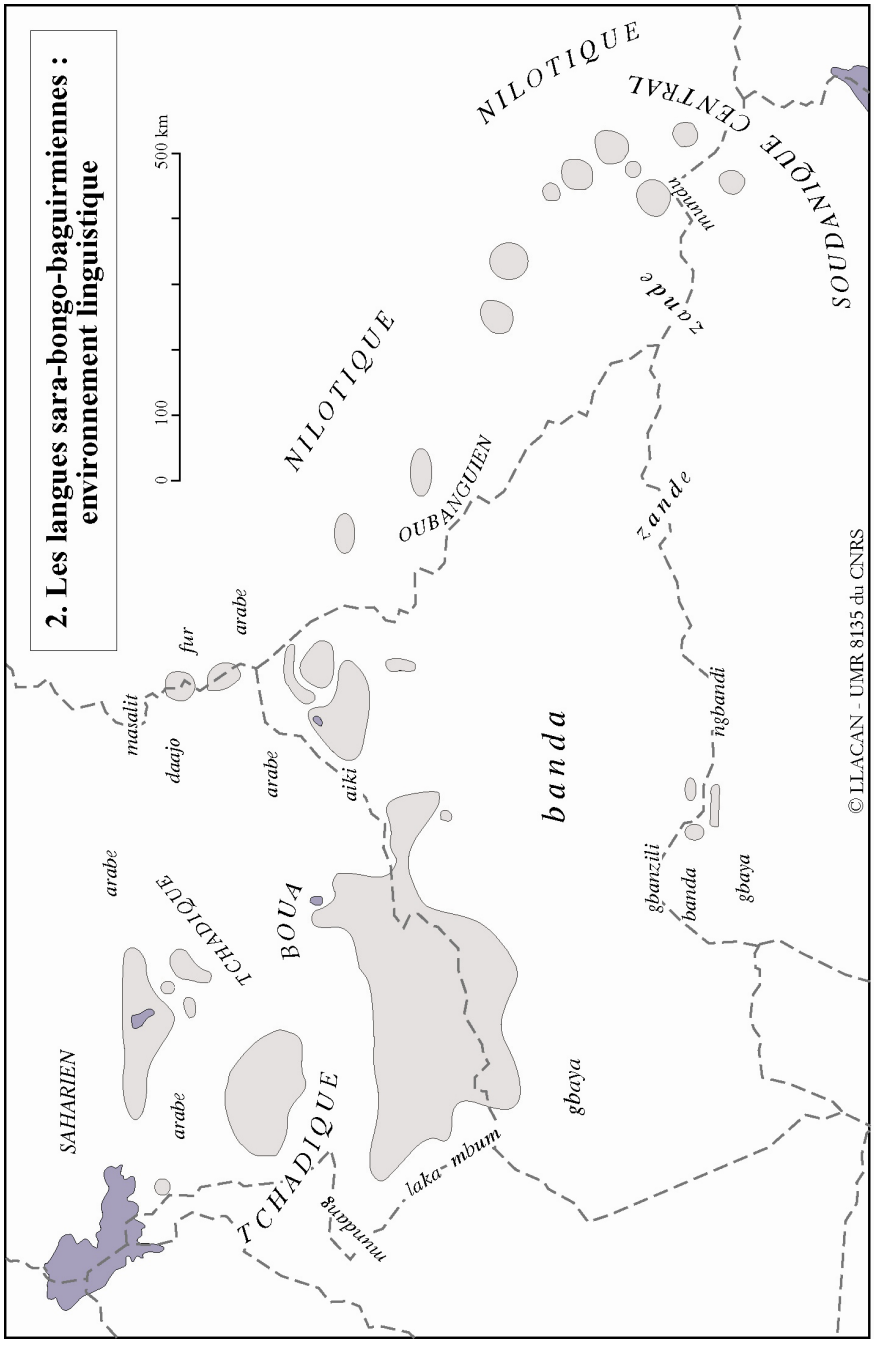

2. Les langues sara-bongo-baguirmiennes : environnement linguistique
0
100
500 km
NILOTIQUE
NILOTIQUE CENTRAL
SOUDANIQUE
OUBANGUIEN
zande
zande
mundu
fur
arabe
masalit
daajo
arabe
aiki
banda
ngbandi
gbanzili
banda
gbaya
gbaya
arabe
TCHADIQUE
BOUA
arabe
SAHARIEN
TCHADIQUE
laka-mbum
mundang
© LLACAN - UMR 8135 du CNRS

Tableau 1
Séries comparatives lexicales (illustrations)

	phacochère	*tresser*	*piquer (insecte)*
IPH	[1]	[1]	[3]
*consonnes	***b-ɗ-**	***-ʄ-**	***-ʈ-**
*voyelles	***a-u**	***i-o/*O-O**	***u-a/*i-a**
*SBB	*BH	*HH	
modo	**bàɗó**	**úʄó**	
beli	**gbɔ'du**		
baka	**uɔɖu**		
bongo	**bòɗú**	**ʄó**	
*OCC	*BM	*BM	*MB
yulu	**bàaɗə**	**òoʄə**	**ēcə**
fer	**vùɗ**	**ùj**	
gula koto	**vàɗ**	**òj**	**ʎʃ**
gula zura	**vāɗ**	**ōjō**	**ʎʈ**
bubu	**vaɖa**		**atca**
gula mere	**vādū**	**ōjō**	**ùʈà**
gula sara	**vūdī**	**ōjō**	**ùʈà**
nduga	**vàɗù-**		**ūtà**
lito	**vādù**		
*SARA	*BM	*BM	*BB
ndoka	**vàdū**	**jō**	**tɔ̀a**
wad	**vwɔ̀ɗ**		**tɔ̀**
bagiro	**bàdū**	**ìgyɔ̄**	
na	**bàrū**	**òyō**	**ìtà**
tiye		**ìyō**	
kulfa			
sime	**bòdū**	**ùyō**	**ùtɔ̀**
dem		**ùyō**	
bulala			
beraku			
kenga	**bòodò**	**ùjū**	
barma		**(ku-)ʄo**	
sar	**bòr̄**	**ə̀jō**	
mbay	**bòr̄**	**jō**	
ngambay	**bər̄**		
bedjond	**bər̄**	**òjɨ̄**	
kaba P	**bərɨ̄**	**ùjū**	

Retour au Sommaire

Tableau 2
Correspondances consonantiques, vocaliques et tonales (illustrations)

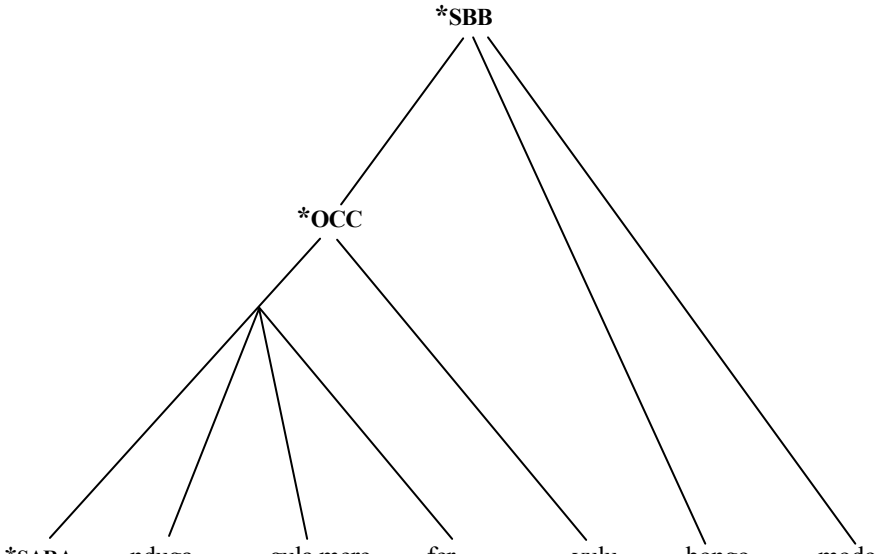
*SBB	modo	bongo	yulu	gula mere	ndoka	sar	
***-ɖ-**	**d**	**d**	**j**	**ɖ**	**z**	**d**	
	kàdà	**kàdà**	**kāaǰə̀**	**kwáɖù**	**kàzà**	**kàdə̀**	*soleil*
	yàdí	**hèdí**	**sájə̄**	**kéɖī**	**kízī**	**yèdə̄**	*urine*
	ùdódù	**dá**	**ə̀ejə̄**	**súɖā**	**-**	**ədā**	*lier*
	-	**dì**	**ə̀eǰə̀**	**èɖì**	**kìzè**	**èdə̀**	*péter*

*SBB	modo	bongo	yulu	gula mere	ndoka	sar	
***a-ɔ**	**ɔ-ɔ**	**ɔ-ɔ**	**ɔɔ-ə**	**wɔ-u**	**a-u**	**a-ø**	
	ʄɔ̀lɔ́	**ʄɔ̀lɔ́**	**yɔ̀ɔlə̄**	**-**	**jàlū**	**jàl̄**	*cobe, rédunca*
	-	**kɔ́ɗɔ̋↓**	**kɔ̄ɔɗə̀**	**kwɔ́dū**	**kādū**	**kār**	*calebasse*
	kɔ́kɔ́	**kɔ́kɔ́**	**-**	**kwɔ̄kū**	**kākū**	**-**	*canne sucrée*
	ɔ̀rɔ̀	**ɔ̀rɔ̀**	**ɔ̄ɔrə̀**	**(àr)**	**-**	**-**	*être debout*

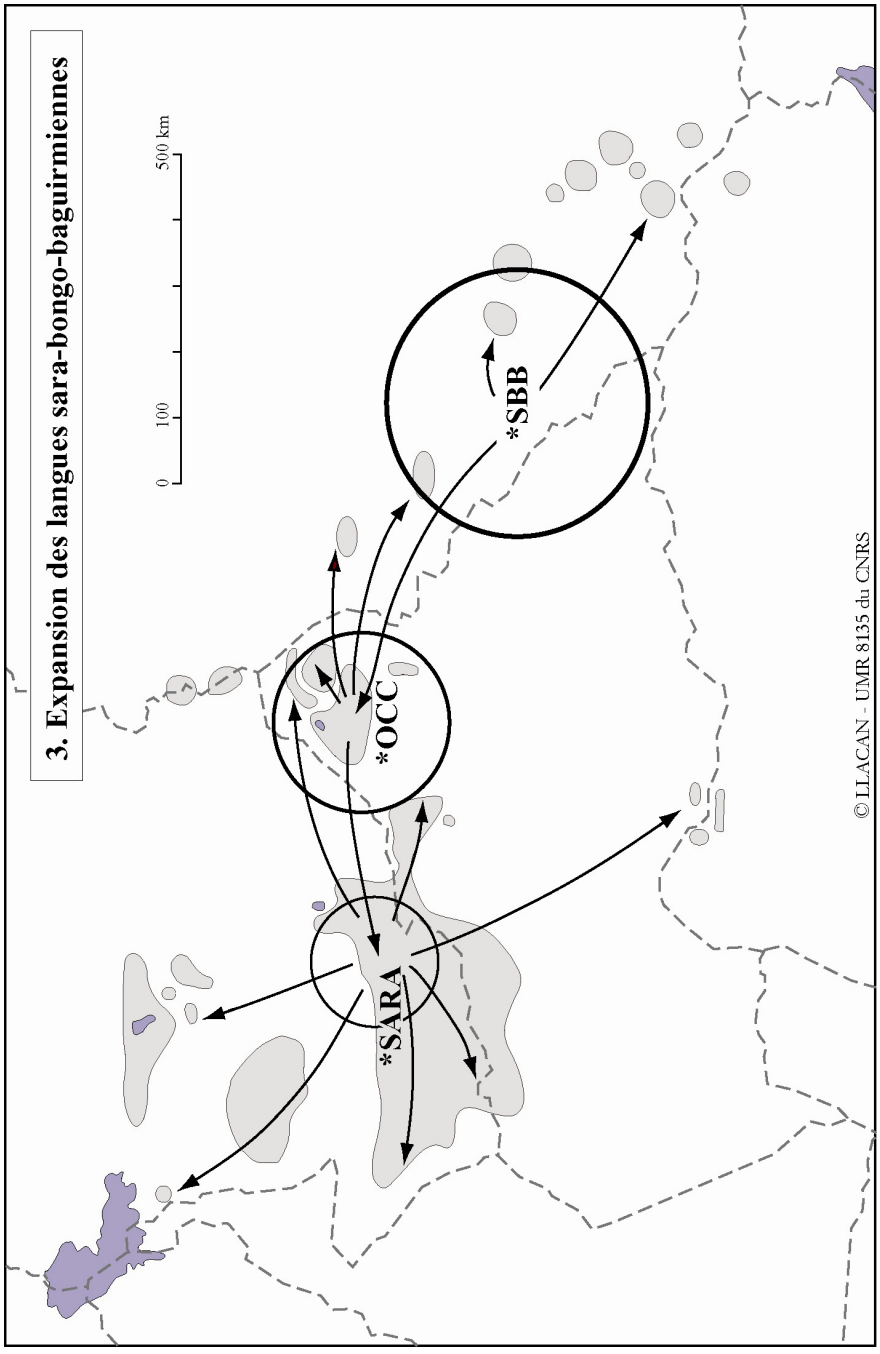
*SBB	modo	bongo	yulu	gula mere	ndoka	sar	
*BH	BH	(B)H	BM	MM	BM	BM	
	màá	**màhá**	**màasə̄**	**māsā**	**màsā**	**màsə̄**	*tamarinier*
	yàlí	**hɔ̀lí**	**(sáalə̄)**	**ēl**	**yèlī**	**yèl̄**	*oiseau*
	tòtó	**tòtó**	**kòtə̄**	**kōtō**	**-**	**-**	*pierre, meule*
	(ítéɗé)	**ɗé**	**ìidə̄**	**ɛ̄dɛ̄**	**(èɗé)**	**ɔ̀r̄**	*extraire*
	ùmó	**mó**	**òomə̄**	**-**	**-**	**ùm̄**	*couvrir*
	àtá	**àtá**	**-**	**-**	**-**	**àtə̄**	*être amer*

Tableau 3

Généalogie des langues SBB (identités tonales et lexique)



*SARA	nduga	gula mere	fer	yulu	bongo	modo
ndoka	lito	gula zura	gula koto			beli
wad		bubu				baka
bagiro		gula sara				
na						
tiye						
kulfa						
sime						
dem						
bulala						
beraku						
kenga						
barma						
sar						
mbay						
ngambay						
bedjond						
kaba P.						


3. Expansion des langues sara-bongo-baguirmiennes
0
100
500 km
*SBB
*OCC
*SARA
© LLACAN - UMR 8135 du CNRS

Références

BOYELDIEU Pascal, 2000, *Identité tonale et filiation des langues sara-bongo-baguirmiennes (Afrique centrale)*, Cologne, Rüdiger Köppe, (SUGIA, Beiheft 10), 318 p., 1 carte h.t.

BOYELDIEU Pascal, Pierre NOUGAYROL et Pierre PALAYER, (en préparation), *Lexique comparatif historique des langues sara-bongo-baguirmiennes*, Document électronique.

GREENBERG Joseph H., 1963, Languages of Africa, *International Journal of American Linguistics*, 29, 1, part II [2e éd. : 1966, *The Languages of Africa*, Indiana University, Bloomington, La Haye, Mouton, 180 p.].

NOUGAYROL Pierre, 1999, *Les parlers gula (Centrafrique, Soudan, Tchad), Grammaire et lexique*, Paris, CNRS Éditions, 382 p.

SAPIR Edward, 1949 [1re éd. 1916], Time perspective in Aboriginal American culture : A study of method, *in* D.G. Mandelbaum (éd.), *Selected Writings of Edward Sapir*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, p. 389-462.

12

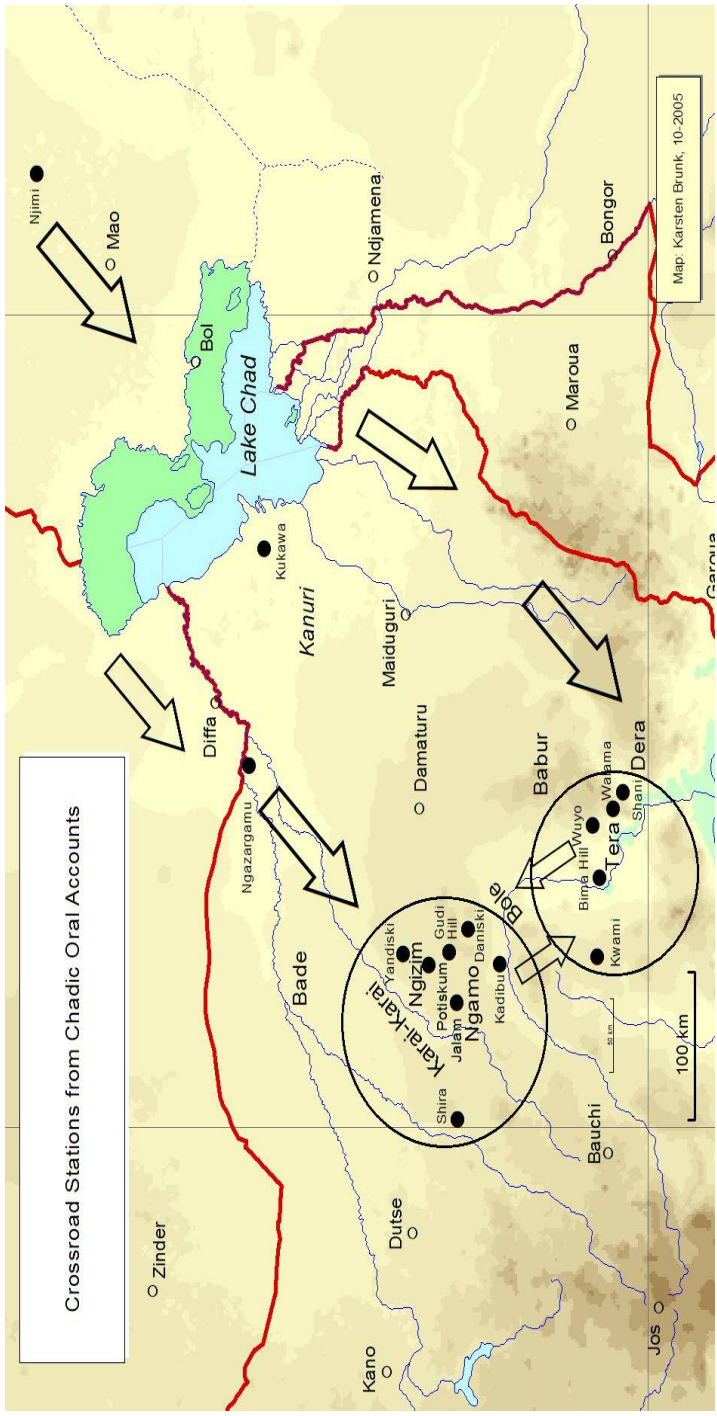
The pattern of migrations of the Chadic groups in the western and south-western parts of Chad basin

Ibrahim Maina WAZIRI*

A brief geo-historical background of our area of study

A geographical and historical background to this study is imperative in providing a scoped thematic focus and appropriate epochal context. This is more so when it is considered that the paper is based on fluidic themes, such as cross matching Chadic groups' oral traditions of origin to establish their migratory history into the south and south-western parts of the Lake Chad basin. In this regard, the wider context or spatial scope of the study is the central Sudan described as an "area of over 400,000 square miles (640,000 km²), which is roughly equally divided between the Republics of Nigeria, Chad and Niger" (Smith 1971). Specifically, the central area of this study is the south and southwestern parts of the Chad basin depicted as a "vast shallow depression ..., some 800 miles (1280 km) across with no connection to the sea as an area of inland drainage" (Niven 1982) that is "bounded by Air, Haggar, Tibesti, Ennedi, Marra, Adamawa, Mandara highlands and the Jos plateau covering an area of about two million square kilometres" (Connah 1983).

* Department of History, University of Maiduguri P.M.B. 1069, Maiduguri, Borno State, Nigeria.


Crossroad Stations from Chadic Oral Accounts
Map: Karsten Brunk, 10-2005
Njimi
Mao
Bol
Lake Chad
Ndjamena
Bongor
Maroua
Kukawa
Kanuri
Maiduguri
Diffa
Damaturu
Ngazargamu
Babur
Dera
Wakama
Shani
Wuyo
Bina Hill
Tera
Kwami
Bole
Bade
Yandiski
Gudi Hill
Ngizim
Potiskum
Jajam
Ngamo
Daniski
Kadibu
Karai-Karai
Shira
Bauchi
Dutse
Zinder
Kano
Jos
100 km

Retour au Sommaire

It is pertinent to note that the southern flank of the Chad basin which submerged into the "Gombe formation following the Gongola valley and flood plain, to the Kerri-Kerri formation" (Heinrich 1994; James 2002) gives a more precise geo-historical focus of the areas that are currently occupied by most of the Chadic groups under study. The area thus sketched outlines the southern migratory route followed by the Chadic groups from the vicinity of the Lake Chad. Alternatively, the northern migratory route was followed by the ancestors of the few other Chadic groups that currently inhabit the south western area of the Chad basin. The northern route also started from the shores of the Lake Chad, passing through the vast land mass of the savannah plain in western Borno, which extends westwards into Hausaland and to the southwest where it results into the "Kerri-Kerri formation" in a migratory interlace (as indicated in the map on Crossroad stations from Chadic oral accounts).

The evidences for the migratory movements sketched above are derived from the oral traditions of the Chadic groups in the area of study: namely six oral traditions of Bole Fika (BF 1-6), two of Karai-Karai (KK 1-2), two of Ngizim (NGZ 1-2), one each of Bole Gombe Kalam (BGK), Bole Gombe Kwami (BGKW), Bole Gombe Bojude (BGB), Dera (Kanakuru) of Shani (DKS), Ngamo Yaya (NGY), Ngamo Gudi (NGG), Babur of Buratai (BB), Tera of Hina (TH) and Tera of Wuyo (TW). All these oral accounts were collected, transcribed and translated from either Bole or Hausa into English and assessed using the historical method of research. This includes the provision of bio-data of the different Chadic groups' informants, (*i.e.* the date, place and language of interview) indicated as taped records and included in the bibliography to this presentation.

Therefore in this paper the focus is on the migratory movements by some Chadic groups into the south and southwestern parts of the Chad basin based on their oral accounts. The evidences from the oral traditions of the Chadic groups in the area of study are to some extent also supported by the *Diwan and Girgam* of Borno, Fika and Mandara (Palmer, 1928; Lange, 1987; Barkindo, 1980; Ibriszimow, 1996).

It is pertinent to note that oral traditions as a source of African history has been contentious as documented by different Africanists (Oliver and Fage, 1962; Henige, 1974; Law, 1973; Finnegan, 1970; White, 1978; Voigt, 1999). However, current African studies particularly south of the Sahara have thrown more light on the significance of oral traditions in the reconstructions of African history (Vansina, 1985; Afigbo, 1978; Smith, 1983, 1987; Abubakar, 1977 & 1996; Aliyu 1974; Connah, 1983).

This study is adopting in a sense the linguistic method of analysis called "mass comparison" (Greenberg, 1963; Newman, 1990; Jungraithmayr &

Ibriszimow, 1994; McMahon, 1995:1-3; Fannami & Kidda Awak 1999:71-74). It is used here as a tool of analysis that allows for putting together and comparing all place names mentioned in the migratory processes of the individual Chadic groups' oral accounts as stations on their ways to their present settlements. Based on this model of analysis, it becomes possible to isolate and identify the stations that are mentioned in the oral traditions of more than one Chadic group. As such the collective alignment of similar and dissimilar trends exposes the pattern of the various Chadic groups' migrations. Also, it clearly projects the crossroad stations as the final principal focal stations established by the various Chadic and non-Chadic groups who met, separated or moved together in the course of their migration.

The identification of these geo-historical parameters as established stations of the specific trends and general pattern of the Chadic groups' migrations is significant in different ways. First, as their first permanent settlements and second as staging posts of their later secondary migrations (Abubakar, 1996; Aliyu 1974; Usman, 1991; Nengel, 1991; Pongri, 1991; James, 2002; Mohammadou, 2002). This establishes a dynamic link between migrations and the establishment of settlements as the main centres of the different ethnic groups in the Chad basin. This is corroborated by correlative evidence from secondary sources as a complement to the encased core oral analysis of the study. As a result it shows the significance of the congenial use of oral and written sources in the analyses of the processes that led to the peopling of the Chad basin. Furthermore, it establishes the methodological perspective of the paper as objective and multidisciplinary in nature.

A tentative connection of State formation process, migratory movements and emergence of the ethno-complexity of the Chad basin

History of the central Sudan has been influenced and affected by different factors, such as the environment that shaped it. However, it is now agreed that state formation processes and the movements of peoples it endangered were the most significant historical development in the Central Sudan between 1000 BC to 1000 AD (Smith 1971; Lange 1988). It is also instructive and relevant to this study that the first known state to emerge in the Central Sudan was the Kanemi state (from c. 950 AD) in the eastern part of the Lake Chad and later relocated to the western part or Borno (in 1210-1250 AD) under the Duguwa or Zaghawa and the Sefuwa dynasty respectively (Smith, 1971; Lavers, 1980; Trimingham, 1962; Lange 2002). The impact of this political

Retour au Sommaire

development in the Chad basin and the Central Sudan was that it set the trend and pattern for subsequent demographic and societal changes in the region to date. It is in the light of this background and setting that the traditions of origin and migrations of the Chadic groups under study most likely emerged.

Findings

Applying the mass comparison linguistic method of analysis, an attempt is made to put together and compare all place names identified as stations mentioned in the migratory accounts of the individual Chadic groups up to their present settlements. Based on this model of analysis, the study has isolated and identified those stations that are mentioned in the oral traditions of more than one ethnic group. The results are the followings:

Chart 1

Organised in alphabetic order and referred to as chart 1

Stations	Remarks	Ethnic/Chadic group
Bima hill	Mentioned four times by four groups	BF (1), NGY, DKS & TH
Daniski	mentioned seven times by two groups	BF (1,2,3,4,5,6) & NGG
Gudi hill	mentioned twice by two groups	KK (2) & NGG.
Jalam	mentioned three times by two groups	KK (1,2) and NGG
Kadibu	mentioned three times by two groups	BF (2,4) and NGY
Kafarati/ Kwami (& Nguro Boldu)	mentioned twice by two groups	BF (2) and BGKW
Kukawa	mentioned four times by four groups	TH, KK (2), NGG and BGK
Lake Chad	mentioned six times by five groups	BF(5), KK (1,2), BGKW, TW & DKS
Ngazargamu	mentioned nine times by seven groups	BF (1,4), KK (1,2), NGG, BGK, TH, DKS and BB
Ngeji	mentioned twice by two groups	BF (2) and NGY
Njimi	mentioned twice by two groups	KK (1) and TH
Potiskum	mentioned seven times by three groups	BF (1,3,4,6), KK (2) & NGZ (1,2).
Shani	mentioned twice by two groups	TH and DKS
Shira	mentioned twice by two groups	KK (2) and NGG
Walama	mentioned three times by three groups	TH, TW and DKS
Wuyo	mentioned five times by five groups	BF (1), BGKW, TW, DKS & BB
Yandiski	mentioned twice by two groups	KK (2) and NGZ (2).
Yemen	mentioned eleven times by seven groups	BF (1,4,5,6), KK (1,2), NGY, TH, NGZ (1), BGK and KW

Table 1

Tabulated crossroad stations as indicated in Chart 1

Crossroad stations	BB	BF 1-6	BG,B,K &KW	DKS	KK 1-2	NGY NGG	NGZ 1-2	TH/TW
1. Bima hill		BF (1)		DKS		NGY		TH
2. Daniski		BF,1,2,3,4,5,6				NGG		
3. Gudi hill					KK 2	NGG		
4. Jalam					KK,1,2	NGG		
5. Kadibu		BF,2,4				NGY		
6. Kafarati/ Kwami (Nguro Boldu)		BF 2	BGKW					
7. Kukawa			BGK		KK 2	NGG		TH
8. Lake Chad		BF 5	BGKW	DKS	KK,1,2			TW
9. Ngazargamu	BB	BF,1,4	BGK	DKS	KK,1,2	NGG		TH
10. Ngeji		BF (2)				NGY		
11. Njimi					KK 1			TH
12. Potiskum		BF,1,3,4,6			KK 2		NGZ,1,2	
13. Shani				DKS				TH
14. Shira					KK 2	NGG		
15. Walama				DKS				TH/TW
16. Wuyo	BB	BF 1	BGKW	DKS				TW
17. Yandiski					KK 2		NGZ 2	
18. Yemen		BF 1,4,5,6	BGK/BGKW		KK 1,2	NGY	NGZ 1	TH

Retour au Sommaire

Table 2

Grid simulation of crossroad stations from the direction of Lake Chad

Crossroad stations	BB	BF 1-6	BG,B,K &KW	DKS	KK 1-2	NGY NGG	NGZ 1-2	TH/TW
1. Yemen		BF 1,4,5,6	BGK/BGKW		KK 1,2	NGY	NGZ 1	TH
2. Njimi					KK 1			TH
3. Lake Chad		BF 5	BGKW	DKS	KK,1,2			TW
4. Ngazargamu	BB	BF,1,4	BGK	DKS	KK,1,2	NGG		TH
5. Kukawa			BGK		KK 2	NGG		TH
6. Shani				DKS				TH
7. Walama				DKS				TH/TW
8. Wuyo	BB	BF 1	BGKW	DKS				TW
9. Bima hill		BF 1		DKS		NGY		TH
10. Kafarati/ Kwami (Nguro Boldu)		BF 2	BGKW					
11. Kadibu		BF,2,4				NGY		
12. Ngeji		BF 2				NGY		
13. Daniski		BF,1,2,3,4,5,6				NGG		
14. Gudi hill					KK 2	NGG		
15. Yandiski					KK 2		NGZ 2	
16. Potiskum		BF,1,3,4, 6			KK 2		NGZ,1,2	
17. Jalam					KK,1,2	NGG		
18. Shira					KK 2	NGG		

Retour au Sommaire

It is postulated that this list covers the focal stations in the history of the area under study, in that they represent points or places as crossroads, principal key stations or as the main primary centres of final settlement of the various groups. Some of the places in the above list are as well staging posts of secondary migrations or expansion from the main settlements.

The most relevant stations will be discussed taking into consideration the context in which the stations are mentioned in the individual oral traditions. The context gives us information about the circumstances under which the respective groups came to or passed through the places in question, and about the peoples with whom they migrated or with whom they interacted.

The interpretation of these varied migratory connections is as follows :

Yemen is mentioned in the oral accounts of Bole Fika (1,4,5,6), Karai-Karai (1,2), Ngamo Yaya, Tera Hina, Ngizim (1), Bole Gombe Kalam and Bole Gombe Kwami as the place from where they migrated with other Chadic groups including the Kanuri (also mentioned in the *Diwan and Girgam* of Borno as the original place from where they migrated to the Chad basin. (See Lange, 1987: fn.6, p.34; Lange, 2004: 264-265; Ibriszimow, 1999: 37 & 73).

Njimi as a station appears only in the accounts of the Karai-Karai (1) and Tera Hina groups as a place where they arrived separately. However, Tera Hina also mentions Kanuri, Dera, Bole and Karai-Karai as the groups that they came together with to Njimi, information not corroborated by the other groups (Njimi is also mentioned as the last capital of the Sefuwa at Kanem before their relocation to Borno under ‘Umar b. Idris in 1376-1381, see *Diwan* 1977: 32 quoted from Lange, 2004 fn 49, p. 269).

Lake Chad is identified in Dera/Kanakuru account as the starting point of their movement with other Chadic groups, while Bole Fika (5) states that they came, met the Kanuri with whom they stayed together as brothers before separating from them. In the case of Bole Gombe Kwami, only Bole Fika and Bole Gombe Kalam were mentioned as brothers with whom they came together and separated at Lake Chad. Karai-Karai (1) mentions coming together and settling only with the Kanuri around the Lake, while Karai-Karai (2), mentioned that they came together with others to the area around Lake Chad where they separated from them excepting the Kanuri with whom they moved on. Tera Wuyo particularly identified the Kanuri and Bolewa as the others with whom they came to Lake Chad and separated (*cf*. Ibriszimow, 1999: 37)

Ngazargamu is mentioned in the traditions of the Babur of Buratai, Karai-Karai, Tera Hina, Bole Fika and Bole Gombe Kalam as the station to which they came together with the Kanuri. To the contrary, Ngamo Gudi states that they separated from other Chadic groups at Ngazargamu.

Tera Hina, in addition also mentioned the Bolewa as amongst the groups of brothers with whom they came together to Ngazargamu, while Dera/Kanakuru identified particularly the Tera Wuyo and Bolewa among the ten other groups, with whom they reached together and left Ngazargamu (identified as the capital of the Sefuwa in Borno founded by ʻAli Gaji or Gajidēni c. 1465-1497 in Lange 1987: fn.12, pp. 35, 114-117; Bivar and Shinnie, 1962: 1-10).

Kukawa is mentioned in the account of Ngamo Gudi as the station they passed through before the coming of the Kanuri. On the other hand, Bole Gombe Kalam states that they stayed with the Kanuri, Bolewa, Jukun and Tera at Kukawa before separating from the Kanuri; while Tera Hina mentioned the Kanuri as the leader of the group of brothers that came together to Kukawa but separated from the rest of the group and settled there. But Karai-Karai (2) states that they were together with the Kanuri and the Ngizim who called themselves Bade at Kukawa before separating from both of them (Kukawa is noted as the capital of the Al-Kanemi dynasty that succeeded the Sefuwa in Borno as a result of the Sokoto Jihad in the XIXth century, see Brenner, 1973:49).

Shani is mentioned in the tradition of Tera Hina as the station where they only passed through after separation from other Chadic groups, while Dera/Kanakuru states that it was where they went and settled.

Walama is mentioned by Dera/Kanakuru of Shani as where they came alone after separating from other Chadic groups. Tera Hina identifies the station as the place to which they came with other Chadic groups after separating from the Kanuri and Dera/Kanakuru of Shani. But Tera Wuyo states that it was the place to which they came together with Dera/Kanakuru from whom they separated.

Wuyo is mentioned by Bole Fika (1), Bole Gombe Kwami, and Dera/Kanakuru of Shani as the station which they passed through, while Tera Wuyo states that Wuyo was where they settled for farming.

Retour au Sommaire

Bima hill is mentioned as a station in one tradition of origin of Bole Fika (1) which they passed through, while Ngamo Yaya identifies Bima hill as the station where they separated into different sub-groups. Both Bole Fika and Ngamo Yaya traditions do not speak of any other Chadic groups. On the other hand the Dera/Kanakuru of Shani identify Bima hill as a place to which they came with the other Chadic groups, while Tera Hina states that after separating from other Chadic groups, they finally came and settled at Hina located below the Bima hill.

Kafarati/Kwami (and **Nguro Boldu**) emerge in Bole Fika (2) account as the place where they stayed together with Bole Gombe Kwami, Biri and Nguro Boldu, but Bole Gombe Kwami identifies the station as its final destination and primary station where they settled without mentioning the presence of the other Chadic groups.

Kadibu is mentioned by Bole Fika (2, 4) and Ngamo Yaya as the station to which they separately came and passed through (*cf*. Ibriszimow, 1999: 51, fn. 122, p. 80).

Ngeji is mentioned by Bole Fika (2) as the name of a river which they crossed with Biri and Nguro Boldu, while Ngamo Yaya states that they crossed it alone (*cf*. Gaji in Ibriszimow, 1999 : 41, fn. 108, p. 78).

Daniski is a key settlement in the history of the Bole Fika (1-6) where they met the Ngamo Gudi as the first occupants of this hill-top station. The Ngamo Gudi were later displaced by the Bole Fika, information confirmed by both groups (also referred as the first Bole Fika settlement by Lange, 1987: 126-127; Ibriszimow, 1999: 53 & fn. 132, p. 82).

Gudi is mentioned in the oral traditions of the Karai-Karai (2) as the station to which a section of them went separately to settle. Ngamo Gudi relocated there after their expulsion by the Bole from Daniski. But their traditions do not mention any other group as co-occupants (*cf*. Daniski).

Yandiski is mentioned by the Karai-Karai (2) and Ngizim (2) as the station where they separately settled in the later leg of their migration.

Potiskum is mentioned by Bole Fika (1,3,4,6), Karai-Karai (2), Ngizim (1&2) as the most recent place where they settled in their migration. All of them state that the Karai-Karai, Ngizim and Bole Fika were the first, second and third occupants respectively.

Retour au Sommaire

Jalam is the station mentioned by both the Karai-Karai (2) and Ngamo Gudi as where sections of them went separately from Gudi and settled.

Shira is a settlement which the Karai-Karai (2) and Ngamo Gudi claim to have also separately established in the later course of their migration (It is mentioned as one of capital of the border states that emerged after the relocation of the Sefuwa to Borno from Kanem, see Fremantle, 1910-11; Low, 1972:103-104).

In summary, it is apparent that there are more Bole oral accounts, than that of any other Chadic group in this study. This is because initially the research was intended to cover only Bole Fika oral traditions. But the need to compare with the traditions of other Chadic groups, particularly those mentioned in the Bole traditions or currently their neighbours led to the concurrent inclusion and study of the other Chadic groups' traditions. It is expected that the numerical and extensive inclusion of the oral accounts of the other Chadic groups will redress the imbalance.

As regards the current presentation, it is clear that there are two major migratory waves of the Chadic groups in western and south-western borders of the Lake Chad basin which confirms our earlier postulation of the research group at the University of Frankfurt (see Ibriszimow et al. 2001 and the map of p. 252). The northern trend was the route followed mainly by two West Chadic groups, the Karai-Karai and Ngizim in the western part of Lake Chad basin, and the southern trend was the route in the south-western Chad basin through the Mandara, Biu, Walama, Bima highlands to the Gongola basin and the hill tops of Kalam, Daniski and Gudi. The latter route appears to have been the most followed and favoured due mainly, it seems, to the relative security provided by the valleys, hills, rivers and dense vegetation cover rich in fauna and flora. It was, therefore, no wonder that it is a route, characterised by an admixture of migratory movements by both the West and Central Chadic groups, such as the Bole, Karai-Karai, Ngamo Yaya, Ngamo Gudi and Bura of Buratai, Dera/Kanakuru of Shani, Tera Hina, and Tera Wuyo.

It is also apparent that Njimi, Ngazargamu and Kukawa, as stations within the vicinity of the Lake Chad and as known political capitals of Kanem Borno were the convergence and dispersal points for most of the Chadic groups. Whether this was a reflection of the political ups and downs of the region as also indicated in some of the traditions, only further research will fully ascertain. However, what is certain is that some of the Chadic groups namely Babur, Bole, Karai-Karai and Tera Hina mentioned that they were together with the Kanuri, while the Ngizim and the Ngamo seem to have passed through this area long before the Kanuri arrived or established their authority

there. Also the Bole, Karai-Karai, Tera and Dera/Kankuru had more interaction with each other and the others in the course of their migrations from the regions lying to west and south-west of the Lake Chad basin than the other groups under study. Finally, the Karai-Karai, Ngizim, Bole Fika and Ngamo groups became more integrated and settled together in the same areas in the later parts of their movements to Daniski, Gudi, Jalam, Shira, Yandiski and Potiskum. Alternatively, the Bole Gombe, Dera/Kanakuru and Tera settled down side by side at Wuyo, Shani, Hina/Bima, Kwami and Kalam respectively.

Therefore, the two migratory trends of the Chadic groups discussed above gives a pattern of the Chadic groups' migration from the north and south in western and southwestern parts of Lake Chad basin. However, the implication of these network and waves of migratory processes that characterised it, seem to have emerged from a scenario that showed the distinctive main stream migratory movements and a lot of splinter groups who were either the spear-head of the main body of the groups' migrations or left-over at the different stations before their onward movements. Thus, it presents a dynamic migratory pattern characterised by fusion and fission of the individual Chadic groups and collectively amongst themselves whenever they came together in their migratory drifts and settlements. The identification of the causal factors that led to these migrations, the nature of fusions and mixtures of the main or splinter groups as the spear-head or left-over of the migratory processes, the main primary and secondary settlements in the whole constellations of over two hundred recorded stations will be the focus of further reflection in the on-going study of these Chadic oral traditions.

Bibliography

List of field

Abubakar Maina Bata; Age: 73 years; Occupation: Civil Servant; Interviewed in Bole Fikka at Potiskum on 06:12:97; Ethnic group: Bole Fikka, Tape-recorded (BF 4).

Adamu Musa Bara; Age: 78 years; Occupation: Farmer; Date of interview: 10:03:98; Place of interview: Potiskum; Language of interview: Bole; Ethnic group: Ngamo Yaya; Tape-recorded (NGY).

Alhaji Abdullahi Adamu Tikau (assisted by Malam Kariya Gambo); Age: 51 years; Occupation: Civil servant; Date of Interview: 13:03:98; Place

Retour au Sommaire

of Interview: Potiskum; Language of Interview: Hausa; Ethic Group: Karai-Karai; Tape-recorded (KK 1).

Alhaji Abdullahi Sulaiman; Occupation: Sarkin Kwami; Age: 71years; Date of interview: 24:11:98; Language of interview: Bole Kwami; Place of interview: Kwami (Gombe State); Tape-recorded (BGKW).

Alhaji Aji Laya; Age: 91 years; Occupation: Farmer; Interviewed in Bole Fikka at Fikka on 03:09:95; Ethnic group: Bole Fikka; Tape recorded (BF 1).

Alhaji Talba Shuwa Mai Tikau; Age: 75 years, Date of interview: 11:03:98; Place of interview: Nangere; Language of interview: Hausa; Ethnic group: Karai-Karai; Tape-recorded (KK 2).

Anonymous; Age: 79 years; Occupation: Trader; Date of Interview: 28:9:98; Language of Interview: Hausa; Place of Interview: Potiskum; Ethnic group: Hausa or Fulani; Tape-recorded (NGZ 2).

Dadin Hira; Age: N.A.; Occupation: Community Elder; Interviewed in Bole Fikka at Fikka on 15:12:81; Ethnic group: Bole Fikka; Tape-recorded (BF 6).

Goje Ali Buratai & Haruna Mari; Ages: 90 & 80(+) years; Occupation: Farmers; interviewed in Hausa, on 26:11:98, at Buratai, Babur; Tape recorded (BB).

Hajja Hauwa Yargal; Age: 62 years; Occupation: House wife; Interviewed in Bole Fikka at Potiskum on 19:12:97; Ethnic group: Ngamo Gudi; Tape recorded (BF 3).

Hussaini Adamu Moi Kalam; Age: 79 years; Occupation: Moi or Sarkin Kalam; Date of Interview: 23:11:98; Language of Interview: Bole Kalam; Place of Interview: Kalam; Ethnic group: Bole Kalam (Gombe State); Tape-recorded (BGK).

Lawan Usman Jonga, 50 years, Lawan/Farmer; interviewed on 25:11:98 in Hausa at Wuyo; Tape-recorded (TW).

Mai Lamba Hassan; Age: 95 years; Date of interview: 11:03:98; Place of interview: Potiskum; Language of Interview: Hausa; Ethnic Group: Ngizim; Tape-recorded (NGZ).

Mai Unguwa Dauda; Age: 82 years; Occupation: Ward Head/Farmer; Interviewed in Hausa at Garin Gamji on 04:09:95; Ethnic group: Bole Fikka; Tape-recorded (BF 2).

Maina Ibrahim; Age: 67 years; Occupation: Retired Civil Servant; Interviewed in Bole Fikka at Potiskum on 06:12:97; Ethnic group: Bole Fikka; Tape-recorded (BF 5).

Malam Ali Sarkin Fada, 80 years, Wanzami-Sarkin Aska Wuyo; Ibrahim Sarkin Fada, 90 years, retired courtier; Tape-recorded (TW).

Retour au Sommaire

Malam Idi; Age 60+ years: Date of interview: 25:11:98; Place of interview: Potiskum; Language of interview: Hausa; Ethnic group: Ngamo Gudi; Tape-recorded (NGG).

Malam Muhammadu Batarin Hina, 84 years, Farmer; Mai Unguwa Bukar Tashan Hina, 50 years, Civil servant; Magaji Muhammad, 50 years, Civil servant, all interviewed on 25:11:98 in Hausa at Hina; they are Tera; Tape-recorded (TH).

Mallam Abubakar Liman; Age: 75 years; Occupation: Farmer/Ulama and Imam of Bojude; Date of Interview: 24:11:98; Language of Interview: Bole Bojude; Place of Interview: Bojude (Gombe State); Ethnic group: Bole Bojude; Tape-recorded (BGB).

Mamman Dan Bauchi, 80+ years, retired courtier; Jarama Buba, 75 years, Title-holder; Malam Adamu Buba, 52 years, Title-holder; Muhammadu Ado, 52 years; Ali Makarama, 75 years, Title-holder, all interviewed on 25:11:98 in Hausa at Shani, they are all Dera/ Kanakuru; Tape recorded (DKS).

Secondary sources cited in the study

ABUBAKAR S., 1977, *Lamibe of Fombina; A Political History of Adamawa, 1809-1901*, Oxford/A.B.U.

——— , 1996, "A preliminary examination of the traditions of eastern origin and migration among some major Nigerian ethnic groups", in *Papers on Nigerian History* Vol. 1, Ed. Sa'ad Abubakar, (Abuja, Suffa Nigeria Ltd.), p. 10-22.

AFIGBO A.E., 1987, "Monocausal explanations in African history: A prevalent distortion", in A.I. Asiwaju and M. Crowder (eds), *Tarikh*, 6 (1), *Historical Method*, London, Longman, p. 31-40.

ALIYU A.Y.Y., 1974, "The establishment of Emirate Government in Bauchi", Ph.D. Thesis, A.B.U. Zaria.

BARKINDO B., 1980, "The Origins and the History of the Sultanate of Mandara to 1902", Ph.D. Thesis, A.B.U. Zaria.

BIVAR A. D. H. and SHINNIE P. L. 1962, "Old Kanuri capitals", *Journal of African History*, III, 1, p. 1-10.

BRENNER L., 1973, *Shehus of Kukawa*, Oxford, Clarendon Press.

CONNAH G., 1983, "Some contributions of archaeology to the study of the history of Borno", in Bala Usman and Nur Alkali (eds), *Studies in the History of Pre-colonial Borno*, Zaria, Northern Nigeria Publishing Company (NNPC), p. 7-8.

Retour au Sommaire

FANNAMI M. & KIDDA AWAK M., 1999, "Linguistic history: Kanembu and Kanuri lexical relationship and time depth", *MAJOLLS*, 1, p. 71-80.

FINNEGAN R., 1970, *Oral Literature in Africa*, Oxford, Clarendon Press.

FREMANTLE J. M., 1910-1911, "A history of the region comprising the Katagum Division of Kano Province", *Journal of African Sociology*, X, p. 298-319.

GREENBERG J., 1963, *The Languages of Africa*, Bloomington, Indiana University.

HENIGE D.P., 1974, *The Chronology of Oral Tradition Quest for a Chimera*, London, Clarendon Press.

HEINRICH J., 1994, "Landscape development and environmental change in northern parts of the Gongola basin, northeastern Nigeria", in Dymitr Ibriszimow and Alhaji Maina Gimba (eds), *BOLDU Report 1*, Köln, Rüdiger Köppe, p. 49-67.

JAMES I., 1987, "Human mobility in the Lake Chad Basin", in *Annals of Borno* (Maiduguri), vol. 4, p. 57-67.

JAMES S. B., 2002, "Migration and cultural contact in the Gongola basin", Paper presented at the Conference on Environment and Cultural Dynamics in the West African Savannah, Centre of Trans-Saharan Studies, University of Maiduguri, (4th-8th March).

JUNGRAITHMAYR H. & IBRISZIMOW D., 1994, *Chadic Lexical Roots: Tentative Reconstruction, Grading, Distribution & Comments* (2 vol.), Berlin, Dietrich Reimer.

IBRISZIMOW D. (ed.), 1996, *BOLDU Report II*, Köln, Rüdiger Köppe, p. 14-147.

———, KAWKA R., LÖHR D., MTAKU C., VOGELS R. and WAZIRI I.M., 2001, "Historical implications of a linguistic environment. Towards a systemic approach", in *Berichte des Sonderforschungsbereichs* 268, Band 14, Frankfurt am Main, p. 179-190.

LANGE D., 1987, *A Sudanic Chronicle: The Borno Expeditions of Idris Alauma (1564-1576)*, Stuttgart, F. Steiner.

——— *et al*., 1988, "The Chad region as a crossroads", in Elfasi M. (ed.), *General History of Africa*, Vol. iii, Paris, UNESCO, p. 445-460.

———, 2004, *Ancient Kingdoms of West Africa, Africa-Centred and Canaanite-Israelite Perspectives*, Dettelbach, J. H. Roll.

LAVERS J. E., 1980, "Kanem Borno to 1800", in Obaro Ikime, *Groundwork of Nigerian History*, Heinemann Educational Books (Nigeria) Plc, Ibadan, p. 187-209.

LAW R.C.C., 1973, "The heritage of Oduduwa: Traditional history and political propaganda among the Yoruba?", *Journal of African History*, xiv, 2, p. 207-222.

LOW V., 1972, *Three Nigerian Emirates, A Study in Oral History*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press.

McMAHON A. M. S., 1995, *Understanding Language Change*, Cambridge University Press.

MOHAMMADOU E., 2002, "Jarawan Bantu expansion from the eastern Upper Benue Basin, c.1700-1750", Paper presented at the Conference on environment and cultural dynamics in the West African savannah, Centre of Trans-Saharan Studies, University of Maiduguri, (4th-8th March).

NENGEL J. G., 1991, "Pre-colonial migrations, settlements and inter-group relations in the central Nigerian highlands", Paper presented at the International Workshop on Ecology and Society in the History of the African Sahel and Savannah, University of Maiduguri, (23th-28th September).

NEWMAN P., 1990, *Nominal and Verbal Plurality in Chadic*, Dordrecht, Foris Publications.

NIVEN Sir Rex., 1982**,** *Nigerian Kaleidoscope (Memoirs of a colonial servant)*, London, Hurst & Co.

OLIVER G.P. and FAGE J.D., 1962, *A Short History of Africa*, Penguin.

PALMER H.R., 1928, *Sudanese Memoirs*, Vol. II, Lagos.

PONGRI Dr. J. H., 1991, "Ecology and the development of state system in the region south of Borno and north of Benue in the 17th and 18th centuries", Paper presented at the International Workshop on Ecology and Society in the History of the African Sahel and Savannah, University of Maiduguri, (23th-28th September).

SMITH A., 1971, "Early States of Central Sudan", in J.F.A. Ajayi and M. Crowder (eds), *History of West Africa*, Vol. I, London, Longman, p. 152-195.

———, 1983, "The legend of the Safuwa: A study in the origins of a legend of origin", in Bala Usman and Nur Alkali (eds), *Studies in the History of Pre-colonial Borno*, Zaria, Northern Nigeria Publishing Company (NNPC), p. 16-56.

———, 1987, "Some considerations relating to the large-scale recording of oral traditions in the Northern states", in *A Little New light, Selected Historical Writings of Abdullahi Smith*, Vol. 1, Zaria, Gaskiya Corporation, p. 22-58.

TRIMINGHAM J. S., 1962, *A History of Islam in West African*, London, Oxford University Press.

USMAN Y.B., 1991, "Ecology and polity in the political transformation of the central Sudan: c.900-1850 AD", Paper presented at the International

Retour au Sommaire

Workshop on Ecology and Society in the History of the African Sahel and Savannah, University of Maiduguri (23th-28th September).

VANSINA J., 1985, *Oral Tradition as History*, London.

VOIGT V., 1999, *Suggestions Towards a Theory of Folklore*, Budapest, Mundus Hungarian University Press.

WHITE J., 1978, "Historical explanation: the heresy of historicism", in A.I. Asiwaju and M. Crowder, *Tarikh*, Vol. 6, No. 1, *Historical Method*, London, Longman, p. 51-65.

Acknowledgements

I thank my host Professor Dr. Dymitr Ibriszimow for his tremendous help and support in conducting this research, first under the *Deutsche Forschungsgemeinschaft* (DFG)-the joint research project (sub-project B6) of Universities of Frankfurt and Maiduguri and now under the auspices of Alexander von Humboldt Foundation, which gave me the opportunity and privilege to participate in this august academic forum. The cordial academic environment at Lehrstuhl Afrikanistik II, University of Bayreuth and the support of University of Maiduguri which enabled me to undertake my postdoctoral studies at the latter have been indeed a great honour. Also, I have to register the tremendous interest and support of Professor Dierk Lange to my study stay at University of Bayreuth. My utmost thanks to AvH for supporting my application and recommendation of my host for the fellowship award and the sponsorship. Finally, I thank the organisers of the Mega Chad conference for accepting my paper presented at Maroua.

Retour au Sommaire

13

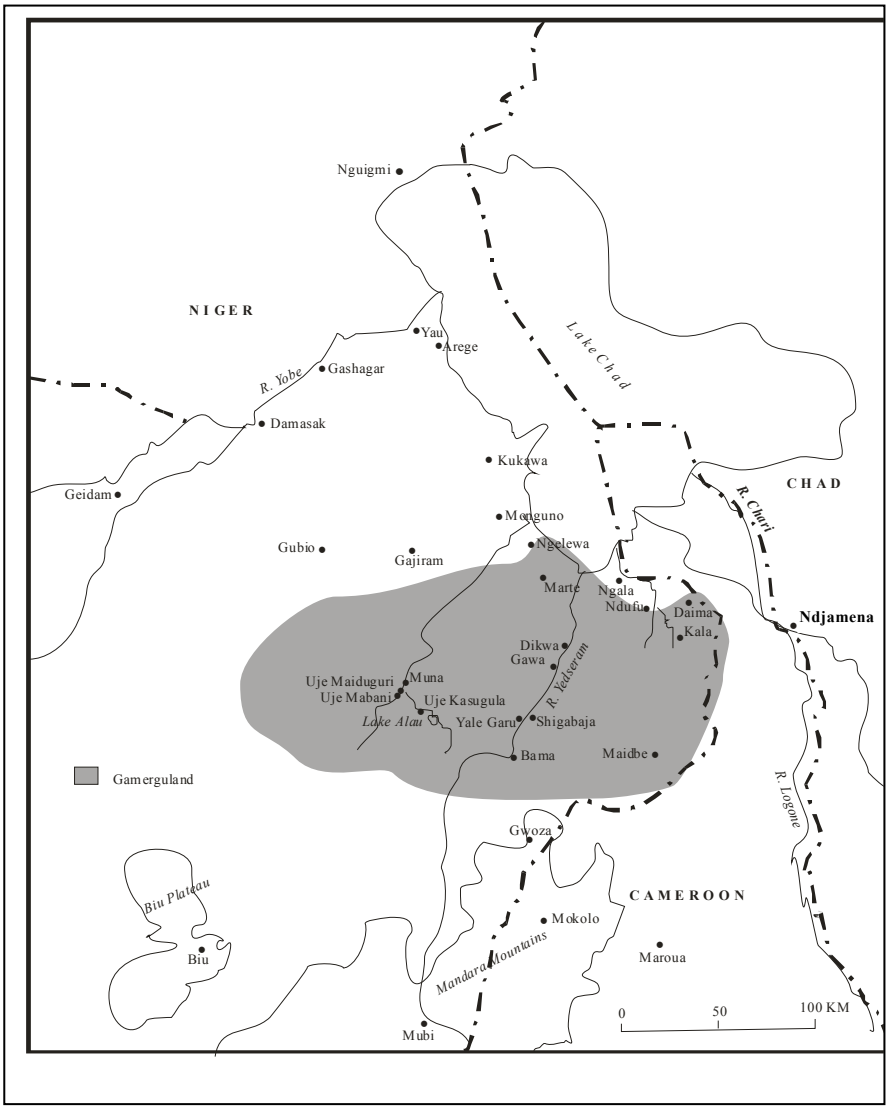
An account of frontiers and the resurgent Gamergu

Abba Isa TIJANI*

It is important to clarify from the beginning the use of the term "Gamergu" and how it is being used in the context of this work. The term 'Gamergu' came about in reference to the Malgwa people when the Kanuri people, being the later arrivals to the region, referred to them as the aboriginals with the Kanuri word '*Ngawarwu*'. Hence the word is simplified to Gamergu. Hence Gamergu is used in this study because of its popularity across the region in referring to the Malgwa people and at the same time for the reason that the Malgwa themselves identify with it. Similarly, early travellers to the region such as Nachtigal, Barth and others as well as most literature use the same word to refer to the people and their language. Consequently the word Gamergu is used in this work to refer to the people as well as their language. The Gamergu language is a variety of the Mandara language which is classified as belonging to the Chadic family. Due to the nature of scattered settlements of the Gamergu in certain areas, I will sometimes refer to Gamergu in the context of their area of occupation, for example, such as those in Mafa area as oppose to those in either Bama or Konduga areas. Consequently the word 'Gamerguland' is used in its wider context of the areas of Gamergu habitation that cut across different district units or Local Governments and even in some cases in different Chiefdoms/Emirates (see Map. 1 below).

* Department of Anthropology, University of Maiduguri.

Map 1
Gamerguland in the mid 19th century as reported by Barth and Nachtigal



Retour au Sommaire

This paper will document an acephalous Gamergu society that was at the border of a more powerful and dominant Kanuri group at its peak of state formation and its emergence as a frontier polity. Modern agricultural development in many Gamergu communities has influenced the socio-economic growth of the region. Consequently an examination of the emerging socio-economic lifestyle of the region and how the influx of immigrant farmers influences such pattern of socio-cultural as well as political life of the people will provide some illuminating development of a frontier zone and its interaction with the centre. Certain institutional arrangements were developed by the people in order to accommodate the presence of immigrants in one of the Gamergu communities around Lake Alau. As a result of its proximity to the capital city Maiduguri and some local Government headquarters, Lake Alau emerged as the area most attractive to immigrant farmers, which has been transformed from a communal land to a modern diversified small scale farming unit. The presence of the immigrant farmers and the region's development of modern agricultural techniques, especially in irrigation farming, profoundly changed the life of the people from traditional Gamergu farming families to a more polarised peri-urban social community. The ethnic fusion has also enabled the divergent Kanuri and Gamergu cultures to tolerate each other, paving the way to inter-ethnic marriages.

Kanuri migration into the region

The arrival of the Kanuri into the region occupied by the Gamergu and other ethnic groups has had a profound political and socio-economic impact on the region and its inhabitants. There are a number of ethnic groups in the area that were influenced by the presence of Kanuri; but the most affected were the autochthonous Gamergu people. There was evidence of Kanuri migration into modern Borno even before the Sayfuwa Mais moved their capital from the eastern side of the Lake to the western side. During the Sayfuwa period, the Mais were engaged in attacking the pagan autochthonous groups in the region such as the Mandara, the Marghi, the Gamergu, etc. for the purpose of getting slaves and booty (Lange, 1987, p. 65). Even though the Mais had in their agenda to convert the pagans into Islamic faith, as mentioned earlier, there were however, no structures (such as mosques, Quranic schools, etc., that existed in most Kanuri settlements) put in place to achieve this endeavour, which could allow us to suggest that their main priority was to raid the so-called 'pagan' groups for the purpose of acquiring

slaves and booty as mentioned earlier. Nevertheless, one of the main interests of the Borno rulers was to expand the territory for political and economic gains, particularly the raids carried out by Mai Idris Alooma who led the Sayfuwa Dynasty to its peak (Lange, 1987). The areas occupied by the Gamergu and other autochthonous groups are known to be productive for agriculture, given the scale of production, and trade which was the main preoccupation of the people as is also observed today. The fall of the Sayfuwa capital, Birni Gazargamo brought about the dispersal of its population and also saw the influx of several ethnic groups (such as Fulani, Bulala, etc.) into the area causing further formidable impact on the lives of the former inhabitants of Borno. The Gamergu population felt the pressure more since they were gradually pushed further south where they were also pressed between the opposing powers of the Mandara and the Borno Empire. The Shuwa Arabs were certainly putting pressure from the eastern fringe of Borno which added to the instability of the Gamergu people. The Fulani people of Adamawa province and those residing in Borno (Hickey, 1985, p. 221-222) did not help matters for the Gamergu either as they took part in the Fulani Jihad of the 19th century. The Fulani Jihad in Borno also saw the destruction of Muna which was reported by Barth as being one of the main settlements of the Gamergu. The Gamergu population of Muna were then forced to migrate to Uje and Alau and some to Dogumba. However, the Gamergu concentration in Uje and Mabani further shifted southward after the Kanuri capital of Kukawa was destroyed by Rabeh and later when Maiduguri was chosen as the new capital.

Borno insurgence to the region during the El-Kanemi period also continued with attacks against politically strong polities in the region such as the Marghi, Pabir, etc; but these groups maintained their political autonomy through defensive and diplomatic means. Since Gamergu were an acephalous polity compared to other centralised polities in the region, they could not effectively defend their territory but instead, majority of the populace survived through retreat in order to escape from Kanuri hostility. The Kanuri then succeeded in taking control of Gamergu villages and placed them under the Kanuri political structure of the *chima* fiefholding system.

The situation, as we observed earlier, was not peaceful for the non-Kanuri people, especially the autochthonous groups that were constantly being raided, and in the case of the Gamergu, for example, were pushed to the borderline and the majority of their people being assimilated into the Kanuri culture. According to Seidensticker (1997, p. 1) the dramatic changes of the 19th century brought about a spectrum of social responses such as discontinuity of settlements, intra- and interregional migration and war, and emergence of new settlements and a new centre for the polity. The creation of

Retour au Sommaire

internal boundaries resulted in the drastic reduction of the Borno polity where substantive parts of its vassal polities such as Gulfei, Kusseri, Logone, Damagaram, and Wandala were cut off. However, the 20th century onwards brought about awareness among the different ethnic groups in the region where the frontier life, particularly that of the Gamergu people has become a point of attraction for economic reasons. Their retreat from Kanuri centres enabled them to concentrate on their agricultural production through the household farmstead practice called *umarashere*.

Family farmstead practice

Even though there is an influx of immigrants to the fertile Gamerguland to obtain arable land, mainly through derived rights for cultivation, the Gamergu people still maintain their traditional farmstead system that enables family members to have access to and work on family land. The Gamergu practice a form of family farming system called *umarashere*, which is similar to the Hausa form of *gandu*. This type of paternal *umarashere* performed by the Gamergu is maintained to date. *Umarashere* literally denotes the farm labour arrangement between the father, the son and wives.

The nature of Gamergu household is that of an extended family system where the son resides in the compound of his father even after getting married. The son – whether married or single – will therefore work on the family farm under *umarashere*. The motive behind the son taking residence at his father's compound cannot be ascertained – as to whether the *umarashere* necessitated the residence or *vice versa* – even though the arrangement is terminated after the son takes his own residence. *Umarashere* enables the son to work on the father's farm on certain days of the week in return for the father catering for most of his needs and that of his family (if married). *Umarashere* farming, therefore, requires the father to provide his son with the financial needs for his social amenities and obligations, such as marriages, naming ceremonies, etc. It is the responsibility of the father to provide his married son with shelter in his compound. There may be more than one son in the compound and all will be eligible for *umarashere*. This arrangement is not only between the father and the son but also extends to the same type between the husband and his wife/ves. The arrangement allows the son and wives to contribute labour on the family farm in the mornings of Mondays, Wednesdays, Thursdays and Saturdays. With this arrangement, the sons and wives can work on their farms (*əgdza əzəhwa*) in the afternoons of the days

mentioned. Nevertheless they can decide to work on the family farm in the afternoons if they do not have much to do on their own farms, except that the wife whose turn it is to cook will then be engaged with domestic work. However, they also have Tuesdays and Fridays to exclusively work on their farms since it is forbidden by Gamergu tradition for them to work on the family farms. Hence there is the belief that when they work on family farm on Tuesdays, thunder (*rade*) will strike them. Similarly working on the family farm on Fridays will not be possible because the soil is believed to be hard (*dəmdəmme haha*).

The Gamergu people identify three types of farming seasons namely the rainy season farming (*hərda vaya*), *fadama* (*firki*) farming and dry season farming which occupy most of their time. The *umarashere* practice applies only to the rainy season and *fadama* farming even though not all households practise both at the same time. The rainy season farming starts on the 6th month of the sighting of the star (the author is not able to identify the star but the month falls in April) with the clearing of the field (*shodokfe*). The star is therefore, sighted in early November and forms the basis of counting the months of the year. This type of dating is widely used and pre-dates the Islamic *Hijra* calendar. Sowing starts in the 7th month for millet farms just before the rain starts falling and is referred to as *shesha*. However, that of sorghum (*jahiya*) will start a month later when the rainfall stabilises. Preparation for *fadama* farms begins after about three months of the rainfall with the clearing of the *firgi* soil for *masakwa* variety. The *fadama* farmland is considered the most tedious of all the farming types due to the intensive labour and attention that it requires. This type of farming also requires the delicate preparation of nurseries for transplanting on the *firgi* soils.

The father controls and directs the farming activities throughout the two farming seasons starting from the clearance to harvesting. The father and the son clear the farmland at each season with the assistance of members of the family. If the father is aged or has enough adult children in the family then he is relieved of the labour by them. Labour is sometimes shared between the men and the women depending on its intensiveness and the season. *Shehsha*, for example, is the work of men because the millet is sown on dry soil that involves hard work in the procedure whereas both women and children participate during *jahiya* that takes place when the soil is wet and can easily be sown. The father as the head of *umarashere* does not exercise any rights over the growing of beans that are usually inter-cropped as it is purely the work of women. The head of the *umarashere* controls the son and wives' labour on the days of the week mentioned earlier during the two farming seasons. The son and wives, similarly control their right of labour whole day on Tuesdays and Fridays with the afternoons of Mondays, Wednesdays and

Retour au Sommaire

Thursday being optional times to work on either farm. The son may decide to work during the afternoons on the farms as a paid labourer to generate income but will not work on the father's farm under this arrangement. He would rather contribute labour free of charge on the father's farm. Because of the intensity of agriculture in the area the sons spend considerable time on paid labour, especially when they do not have a farm of their own. They therefore use such times to search for paid labour. On the other hand the son works exclusively on his farm during dry season farming. The dry season farming is mainly for income generation and ends when the water dries up in the lakes and rivers. The harvest during this season goes to the son, which he sells out.

The head of *umarashere* controls the harvest from the family farms, which is taken to the compound for storage in the underground granaries. The wives are allowed to keep a certain amount of the harvest for domestic use in their granaries located in their rooms, that is expected to last them for the year. Large pots for room decoration are also used for the storage of grains. The share of a tenth (*butu*) for the head of the community as well as for servicing debts is taken from the lot before storage. The grain in storage is only taken out for selling when the head of *umarashere* feels it necessary for use during marriages or other obligations of members of the family. *Umarashere* farms can be sold at anytime by the head without consulting the members of the family even though he usually tries to keep *umarashere* farms for use by its members. The head can give out an *umarashere* farm to his son but in most cases it forms part of setting him off independently (*nura irane*). Such a son gaining economic independence also means that he will move out of his father's compound to his own compound with his family and sets up his own *umarashere* practice.

Despite the limitation of Gamergu participation in the political sphere of the State their contribution to the economic survival of the area has never been doubted. Even though in Kanuri society the land belongs to the Shehu, there is no doubt that the area occupied by the Gamergu was of economic importance. More recently, the abundance of land for cultivation attracted many Kanuri people to the area. This situation of demand for land by the Kanuri in Gamergu area therefore put the latter at an advantage compared to their historical position. The Kanuri are now looking for land to cultivate in the fertile land of the Gamergu. This circumstance opens up for a new dimension of relationship for better understanding between the people who had previously been aggressive to each other. Hence the Gamergu people welcome their Kanuri people to gain access to land for agriculture. The Gamergu in modern times are no longer running away from their Kanuri neighbour but are on firm ground mingling with them and offering opportunity to invest in their land. Consequently Gamergu social relations

and farming system were transformed as a result of modern requirements in the farming practice and immigrants attracted by the fertility of the land. There was an influx of people from different walks of life, especially from the adjacent capital city of Maiduguri. This influx of people also resulted in changes in the land rights system from the local mode of access[1] to temporary derived land rights system in order to enable immigrant farmers to gain access to land to cultivate.

Temporary land right in Gamerguland (derived rights arrangement)

Derived rights, refer to a system for delegating use rights to describe procedures whereby someone who controls rights of access over a plot of farmland in his own name or that of his family group, grants such rights of use to a third party, on a non-permanent basis and in accordance with specific rules. This arrangement therefore covers a series of different procedures giving access to farmland for third parties, ranging from open-end loans to systems more akin to rental or sharecropping. There are four types of temporary modes of access to land in the Gamergu area. These arrangements are renting, borrowing, mortgaging and sharecropping. These forms of derived rights arrangement do not conflict with the Land Use Act or Customary Law of the country. Derived right arises when a person derives temporary right to land use from the person who has the right of ownership. However, that does not mean that a person with derived right cannot also transfer such right of use to another person. Because of the temporary nature of the arrangements, the parties involved enter into contracts, which then specify certain conditions. The general conditions that must be adhered to in the contract agreements include the prohibition of planting economic trees, digging wells and felling trees on the land. This is because the planting of economic trees require some years to mature or reach fruiting/harvesting stage, which is normally beyond the contract period since economic trees cannot yield within the one or two years of the contract duration. This will normally bring about violation of the contract arrangement and may result in conflict between the actors if the receiver wishes to maintain the land in order to benefit from the yield. On the other hand, felling trees by receivers is prohibited because it serves as a sign of power by land owners over such pieces of land, besides trees are considered as source of shade and in some

1. This refers to the indigenous method of land acquisition before the influx of immigrants, which was practised by the local people in the communities.

Retour au Sommaire

cases fodder and fruits. Similarly, construction of any form of structure on land under derived rights arrangements is prohibited for the fear that such structures may change the land use system[2]. Since the villages adjacent to the Alau dam expand because of in-migration for farming activities, there is a fear that certain farmlands that are in close proximity to the settlement areas may be converted to residential or commercial use.

Socio-economic implications of contract arrangements

Contract arrangement under whatever form and condition of derived rights arrangements have some social and economic implications on both the giver and the receiver. In the first place it creates new relationship or friendship between landowners and receivers. The parties may not have met before but the issue of land brings them together. The contract arrangement may also strengthen existing relationship between parties, which might even lead to intermarriages, naming[3] of one's child after partners in the contracts. It is also a medium through which ideas and innovations get spread from the urban centres to the countryside or vice versa. This is beneficial to the landowners as such innovations improve their agricultural production. There are also assimilated Kanuri and some other ethnic groups into Gamergu culture after long period of residence among the Gamergu and as a result of intermarriages. The individual Kanuri being assimilated by the Gamergu also associate with the traditions of the people through conscious participation and identification with certain aspects of the culture and rituals. Since the Gamergu people have been Islamized, those assimilated Kanuri people also maintained their Islamic tradition but are also conscious of Gamergu traditional beliefs.

Furthermore, the contract arrangements (renting, borrowing, share-cropping or mortgaging) have some economic gains. Amounts realised on land rented out to tenants could, for example, be used as inputs to the development or cultivation of other plots. That is why all payments are made at the beginning of the farming season (rain fed or irrigated farming). Under the borrowing contract, the economic gain is in terms of the issuance of the *butu*. In sharecropping, the gain is in terms of fortune or risk sharing by the

2. There is the fear that the land use may change from that of cash crop or subsistence farmland to that of residential or other form of commercial use.
3. The naming of one's child after a friend or relative is considered very intimate and honourable.

Retour au Sommaire

partners in the contract. On the other hand, mortgaging allows for the mortgagee to solve his pressing problems at the time of need, and the mortgager to use the land until the contract is redeemed. It is the prerogative of the mortgagee to repay the debt, so long as this is not done then the mortgager will continue to cultivate the land. There were situations in the past (though the exact time and those involved could not be remembered by my informant) that mortgage contracts were violated and the mortgager having taken possession of the land after long period of mortgage and death of the principal mortgagee. That is why in modern times contract arrangements are set out with clear conditions and witnesses.

Conclusion

The availability of fertile land and the high population of the Gamergu could have been the basis of their dispersed homesteads as described by Horton (1972), to organize mutual support among households. In this regard, effective control of structures within the kinship system is seen as a means to 'conflict approach' (Meillassoux, 1978a, 1978b) where Gamergu arable land has provided high competition among the people and has also attracted migrant farmers. Elders' dominance over the control of economic resources could be seen in the homestead farming system practised within the household where the head tends to supervise both production and the family granaries in which the harvest is stored. The family homestead farming practice among Gamergu communities has opened up to accommodate migrant farmers who are attracted to the area as a result of the agricultural potentials of the fertile land. Hence traditional modes of land acquisition associated with the people were enhanced to allow such immigrant to access land for agricultural practice. Access to land on a temporary basis became prominent and therefore paved the way for institutionalisation of derived rights system of land acquisition. This system of access to land became popular even among the Gamergu people where those with insufficient land for agriculture could gain access to land that will provide enough income for the family. Consequently this renewed interest and borderland activity in agricultural practice raised the socio-economic activity of the region to its peak. It has also provided for increased cultural tolerance and inter-ethnic marriages, especially between the Gamergu and the Kanuri. There is no doubt that the socio-cultural exchanges and awareness that has been taking place became possible due to this kind of interaction provided by the frontier and

Retour au Sommaire

agricultural potentials of the zone. This is because frontiers and borderlands are areas of diverse political, economic and cultural systems that provide illuminating insights into processes by which cultures and identities are constructed and negotiated (Rösler and Wendl, 1999, p. 2). The Gamergu community have therefore taken the opportunity provided by this frontier situation to create cultural awareness and identity among its people and have also participated in political matters in the region. The majority of Gamergu people can easily identify with their culture and participate in political leadership to promote their identity.

References

ABUBAKAR S. A., 1980, Borno in the 19th century, *Groundwork of Nigerian History*, Ibadan, Heinemann, p. 327-346.

———, 1980, Peoples of the Upper Benue Basin and the Bauchi Plateau Before 1800, *Groundwork of Nigerian History*, Ibadan, Heinemann, p. 165-186.

ALKALI M. N., 1983, "Economic factors in the history of Borno under the Sefuwa", *The History of Pre-Colonial Borno*, Zaria, The Northern Nigeria Publishing Company.

BARKINDO B. M., 1989, *The Sultanate of Mandara to 1902*, Stuttgart, Franz Steiner.

BARTH H., 1857, *Travels and Discoveries in North and Central Africa*, London.

BIRMA M. D., 1996, The Gamargu: Their environment and early history from earliest time to present time, *Department of History*, Maiduguri, University of Maiduguri, p. 1-53.

CYFFER N., LÖHR D., PLATTER E. and TIJANI A. I., 1993, Adaptation and delimitation: Some thoughts about the kanurization of the Gamergu, *Berichte des Sonderforschungsbereichs* 268, Frankfurt am Main Bd. 2: 197-219.

DENHAM D., CLAPPERTON H. and OUDNEY Dr., 1826, *Narrative of Travels and Discoveries in Northern and Central Africa, in the years 1822, 1823 and 1824*, London.

HARFORD J. D., 1927, Special Report on Konduga District.

HICKEY R., 1985, The peoples of Pre-Kanuri Borno, *Annals of Borno*, Maiduguri, University of Maiduguri Press.

Retour au Sommaire

HORTON R., 1972, Stateless societies in the history of West Africa, *History of West Africa*, J.F.A. Ajayi & M. Crowder, New York, Columbia University Press, 1, p. 78-119.

JAMES I., 1987, Human mobility in the Lake Chad Basin, *Annals of Borno*, 4.

KOPYTOF I., 1987, *The African Frontier: the reproduction of traditional African societies*, Indianapolis, Indiana U.P.

LANGE D., 1987, *A Sudanic Chronicle: the Borno Expeditions of Idris Alauma (1564-1576) - According to the account of Ahmad B. Furtu*, Stuttgart, Franz Steiner.

LAST D. M. and A.-H. M.A., 1965, "Attempts at defining a Muslim in 19th century Hausaland and Bornu", *Journal of Historical Society of Nigeria* 111: 23 1-240.

LAVERS J. E., 1980, Kanem and Borno to 1808, *Groundwork of Nigerian History*, Ibadan, Heinemann, p. 187-209.

LÖHR D., 1999, "Traces of a lost gender distinction? A Study of Malgwa (Central Chadic) zoonymes", *Frankfurter Afrikanistiche Blatter*, p. 145-155.

MADZIGA G. L., 1976, "Bornu-Mandara relations to c.1900", *Nigeria Magazine*: 64-79.

MEILLASSOUX C., 1978a, The economy in agricultural self-sustaining societies: A preliminary analysis, *Relations of Production: Marxist approaches to economic anthropology (Translated by Helen Lackner)*, London, Frank Cass, p. 127-157.

——— , 1978b, The social organization of the peasantry: The economic basis of kinship, *Relations of Production: Marxist approaches to economic anthropology (Translated by Helen Lackner)*, London, Frank Cass, p. 159-169.

NACHTIGAL G., 1980, *Sahara and Sudan. Translated from the original German, with an introduction and notes by Fisher, A.G. and Fisher, H.J.*, London, C. Hurst and Company.

PATTERSON J. R., 1921, Uje District Assessment Report.

——— , 1923, Special Report on Gumsu District, Dikwa Emirate.

RÖSLER M. & WENDL T. (ed.), 1999, *Frontiers and Borderlands*, Anthropological Perspective, Frankfurt am Main, Peter Lang.

SEIDENSTICKER W., 1993, Occupational structure of Yerwa in the 1920s, *Berichte des Sonderforschungsbereichs* 268, Frankfurt am Main Bd. 2: 197-219.

——— , 1997, "The strangers, however, are numerous", Observations on the People of Borno in the 19th century, *Advances in Kanuri Scholarship*, N. Cyffer and T. Geider, Köln, Rüdiger Köppe, p. 1-15.

14

L'énigme des origines *tupuri* : contribution à leur histoire

Suzanne RUELLAND

Sur les terres *tupuri* qui longent la rive nord du Mayo-Kebbi au Tchad, région appelée ɓāŋ-líŋ « du côté de chez soi[1] », la majorité des lignages revendique une origine exogène. Les enquêtes auprès des anciens (jè mòo.bɛ̀ : l'homme chargé de rites pour l'ancêtre) sur la chronologie de leurs familles, lignages (wèrɛ̀) ou segments de lignages, révèlent un passé de migrations provenant principalement du sud, sud-ouest et sud-est. Un concept *tupuri*, celui de bìŋ-ní « né sur place », induit en erreur. Ce terme que j'avais traduit autrefois par « autochtone », au sens de « originaire de la terre », ne veut dire pour le *Tupuri* que « premier occupant ». En effet, après enquête, ce lignage « né sur place », se révèle être, lui aussi, arrivé d'ailleurs, même s'il a cédé ses droits sur la terre à un autre lignage plus récent. Parfois, au sein d'un même « village », les données « historiques » peuvent être contradictoires ou confuses. Aussi semble-t-il utile, ailleurs que dans les discours « conscients » des locuteurs, de chercher des indices qui permettent de recouper les dires en fournissant ainsi un *faisceau de traits pertinents* concernant la mobilité des

1. Cette région englobe une quinzaine de « villages », longeant la route de Fianga à l'est à Mbourao à l'ouest. Tout récemment, depuis 1996, nous avons enquêté dans cinq d'entre eux (Nenbakré, Séré, Daoua, Ganhou, Mindaoré), dont les données confirment les enquêtes effectuées en 1974 (*cf.* Ruelland, 1975). Nos remerciements vont à Fulbert Djaomanwé Naidandi, Jean Blaowé et David Baayangmbè pour leurs enquêtes, transcriptions et traductions des histoires familiales.

groupes et « l'implantation ou l'installation des "villages/terres[2]" » (làa.gɛ̀ sírɨ̀) dans la région qui nous concerne. Nous exposerons les différents domaines qui permettent de dégager des repères identitaires des lignages et qui peuvent compléter ou appuyer les recherches déjà existantes[3] ou à venir. Dans chaque cas, nous fournirons quelques exemples[4] illustrant ces traits pertinents qui contribuent, ajoutés à d'autres, à former un *faisceau de particularités représentatives* d'un lignage ou segment de lignage.

1. L'exposé du lieu d'origine de l'ancêtre (mòo.bɛ̀)[5] du lignage.

Comme illustration, on choisira le cas des quatre lignages occupant majoritairement les terres de Mindaoré. Ils se disent descendants d'un certain Ndaoru/Ndaora, personnage mythique qui donne son nom au village et serait venu, aux dires de l'ensemble de la population, de Laï dans la Tandjilé, en passant, selon une variante, par Pala dans le Mayo-Kebbi. Un de ses petits-fils serait reparti sur les traces de cet ancêtre, pour s'installer à Pala d'où, revenu en pays *tupuri*, il serait devenu l'ancêtre d'un des quatre lignages (mò-pāalā) parmi lesquels on choisit le chef de Mindaoré.

2. Les animaux sacrifiés [còʔ.gɛ̀] lors des cérémonies religieuses en l'honneur des ancêtres, ainsi que les céréales, plantes et brèdes qui entrent dans les plats cuisinés à l'occasion de ces offrandes, permettent de classer les lignages dans des phratries d'origines diverses.

Plusieurs lignages et segments de lignages sacrifient, une fois l'an, des jeunes coqs au moment des prémices du sorgho rouge hâtif, gàrà (*Sorghum caudatum var. caudatum*). Ces lignages se disent « Doré » [dɔ̀ɔrɛ̀] du nom d'un héros mythique civilisateur. Le repas inclut une sauce gluante au *Grewia mollis* [tɨ̀ktígā], feuille citée dans le mythe révélateur de l'arrivée de l'ancêtre Doré. Un os de patte de bœuf (kùyɔ̀r ou súmbúr), avec/sans son sabot, est également offert. La participation à la « fête des coqs » distingue ces lignages de ceux qui se disent Goua[6], [gùwàa], dont les offrandes aux ancêtres varient selon les lignages. À Mindaoré, on offre un bouc, la sauce au sésame *Sesamum indicum* (yɛ̀gɛ̄) et au haricot *Vigna unguiculata* (ʔāy) à une

2. L'habitat étant dispersé, le terme « terres » (sìrɨ̀/sírɨ̀), est improprement traduit en français par « village ».
3. Des informations sur la mobilité des populations tupuri au Cameroun sont données dans I. de Garine (1982) et Seignobos et Tourneux (2001).
4. Pour les traits de l'ensemble des lignages enquêtés, voir l'annexe.
5. Ce terme polysémique couvre un vaste champ sémantique : grand-père/petit-fils, ancêtre/descendant, etc. (*cf.* Ruelland, 1983).
6. Feckoua (1977, 114) traduit ce terme par « reste » ou « au revoir ». Cette interprétation est fort possible – bien que je ne l'aie pas entendue – dans la mesure où le verbe « rester » se dit [gùwàʔ] et que parfois l'occlusion glottale est amuïe en finale, donnant une syllabe finale ouverte à allongement compensatoire de la voyelle.

Retour au Sommaire

puissance locale Māa-gɔ̄-yāa matérialisée sous la forme d'un arbre, ainsi qu'à une puissance chtonienne, « Méné », (dans quelques variantes apparue sous forme de taureau, Hervouet, p. 8) dont le haut du crâne serait encore visible sous forme de rocher affleurant dans le bosquet sacré du chef de Ganhou. Plusieurs lignages d'origines diverses célèbrent chaque année, par ces mêmes offrandes, la réapparition du Méné, dont les fêtes se situent en mars et qui précèdent les mises à feu des brousses et les chasses. D'autres lignages offrent à leurs ancêtres l'ovin et le gombo (lùùrì, *Abelmoschus esculentus*). Ces offrandes sont, le plus souvent, interprétées comme indices de leur origine masa. Précisons que les *Tupuri* de la région de l'enquête désignent leurs voisins, aussi bien les *Masa* au nord que les *Musey* à l'est et au sud-est, qui parlent des langues tchadiques par le terme Banré [bə̀arɛ̀][7]. Le terme englobe aussi les lignages d'origine *masa* ou *musey* assimilés et ne parlant plus, de nos jours que *tupuri* (*cf*. Feckoua, 1977, 117 et Seignobos, 2001). Dans ma toponymie (Ruelland, 1975), j'avais aussi fait usage du terme générique « gens banré », que les enquêtés m'avaient spontanément donné sans autres précisions pour désigner l'origine *masa* et leur lignage.

3. Les louanges (tùgɔɗ.gɛ̀) qu'une mère chante à son bébé pour apaiser ses pleurs sont révélateurs de la localité d'origine du patrilignage de l'enfant et souvent des étapes de la migration. De même, les devises (hāy) lancées par les hommes à la chasse et lors de cérémonies d'installations de nouveaux chefs sur des terres, apportent des renseignements similaires.

L'exemple d'un lignage d'origine *mundang* établi à Mindaoré est éclairant. Les paroles de berceuse de louange sont « Ne pleure pas Timbiri, ne pleure pas Lara, ne pleure pas Gouin, ne pleure pas *Mundang* de Torrock ». Timbiri[8] désignerait un des sous-clans des oiseaux en *mundang*. Gouin est un clan *mundang* installé à Torrock (bourg au sud du Mayo-Kebbi, à population mixte *tupuri* et *mundang*). Lara est une chefferie *mundang* à neuf kilomètres de Kaélé. La trajectoire de la migration est ainsi précisée.

Autre exemple, les descendants du lignage mò-ŋgùrí (descendants des forgerons), installés à Séré, qui se disent venus de Mangra (terres *tupuri* au sud du Mayo-Kebbi) ont pour devise : « Chef de Laï ». Ils se disent, en effet, originaires de la Tandjilé[9].

---

7. Dans cette région, nous n'avons pas entendu le terme Kawsay noté par de Garine (1982) pour désigner le Musey.
8. A. Adler (communication personnelle).
9. Selon Feckoua (1977), ce seraient des Musey. I. de Garine (1982, 180) signale un lignage forgeron au Cameroun, les Gedam, d'origine mal déterminée, et Seignobos (2001, note 81) précise qu'il apparaît des différences d'origine pour les forgerons Kadam du Cameroun, « entre ceux issus de la région de Mangra [au Tchad] et ceux de Moulvouday [au Cameroun] ». Voir aussi Hervouet, p. 2.

Retour au Sommaire

4. L'histoire, légende ou mythe de l'arrivée de l'ancêtre sur les terres actuellement occupées par ses descendants.

Les mythes sont souvent contradictoires, notamment pour les lignages d'obédience Doré, nombreux dans la région, et dont on recense plusieurs versions qui toutes signalent une origine exogène. Un mythe recensé par Hervouet (1950), et L. Feckoua (1977, 40-42), attribue l'origine du « grand chef de Doré » à l'arrivée au pied de la montagne Illi, d'un homme d'origine *mundang*, venu de Pévé[10], qui fuyait les siens sous l'accusation de sorcellerie. Se faisant bien voir du chef local *tupuri* (ou dénommé *Tupuri*), il fut investi, par ce dernier de la fonction de chef rituel pour tous les « clans » *tupuri*, provoquant ainsi le départ des fils du chef *tupuri* mécontents : « Les fils de Toupouri quittèrent leur village pour aller s'établir dans des villages voisins » (Hervouet). Les trois fils du *Mundang*, auraient fondé les « villages » de Degne [dɛ̀ʔɛ̰], Koumaioua et Kiriou, d'où sont choisis, dorénavant, les chefs de Doré. Une variante du même mythe[11] relate comment un chef de terre *tupuri*, vivant sur place au pied du mont Illi, *adopta* un garçonnet (qui se révélera ultérieurement être un de ses fils) nommé Doré. Ce Doré, avec l'aide d'un ami bouvier *d'origine étrangère* nommé Illi, instaure les rites de la chefferie lorsqu'il remplace son « père » en tant que chef de terre. Le narrateur du mythe ajoute la liste des « villages » fondés par les descendants de Doré : « L'ancienne race toupouri forma Daouaré, Djioudi, et Dablaka. Les fils de Doré fondèrent les villages suivants : Déhé, Bermé, Koumaywa, et Daoua [...]. Les fils du chef de terre de Daoua créèrent les villages suivants[12] : Youé, Goudoum et autres. Au Cameroun les villages suivants : Golongini, Djikilao, Doukoula, Youé, Souway, Bissar, Doubané et Bizili, etc. »

Dans ces récits, c'est à un non-autochtone (le *mundang* ou l'enfant Doré *adopté*, installé comme chef par l'*étranger* Illi dont on ignore l'origine), que revient la chefferie. Ces étrangers, dans les mythes, s'emparent d'un pouvoir local entre les mains d'un chef de terre supposé *tupuri*. Aucune des traditions ne précise qui étaient ces *Tupuri* établis avant la consécration de Doré. Le récit établi par Marcel Sebara, a comme intérêt majeur de signaler le peuplement ultérieur et l'installation des « villages » tant au Tchad qu'au Cameroun. De nos jours, ce terme de Doré, [dɔ̀ɔrɛ̀] est devenu un terme générique[13] identificatoire, les lignages qui s'en réclament se sentent investis du prestige d'être les *Tupuri* « authentiques » par rapport aux autres lignages,

10. Pour les *Tupuri* le terme [pɛ̄ɛfɛ̄] est un toponyme et non l'ethnonyme « Pévé » d'un « groupe parlant une variété de masa » (*cf.* H. Tourneux et C. Seignobos 2001).
11. Texte manuscrit par Sebara Affeté Marcel, né en 1932 à Fianga.
12. L'ordre chronologique de la célébration de la « lune des coqs » par des « villages » indique la hiérarchie entre lignages et segments ou branches des descendants.
13. Dans ma toponymie (1975), je notais que des lignages se disaient parfois tout simplement Doré, sans préciser le nom de l'ancêtre de leur branche.

tupuri aussi, mais aux origines disparates. Il faut noter que pratiquement tous les *Tupuri*, même ceux aux ascendants non Doré, participent souvent à la cérémonie annuelle de l'abattage des coqs, sacrifiant à ce moment en l'honneur d'une « mère » de lignage Doré[14] décédée dans l'année.

5. Le type de rapport qu'un lignage ou qu'un segment de lignage maintient avec des collatéraux établis ailleurs signale, si ce n'est le lieu d'origine, du moins une étape dans l'itinéraire de la migration.

– Le lignage des Gùyùurí de Séré se dit être encore de nos jours en rapports avec les Gùyùurí de Mbili et de Koumbargi d'où ils se disent originaires. Les liens de parenté se maintiendraient lors de visites réciproques à l'occasion de funérailles. Par ailleurs, ils disaient (dans les années 1970) avoir échangé animaux domestiques contre du mil/sorgho auprès des « Muzuk » plus au nord lors de disettes. — Les Gàŋwùurí du quartier Wa̰arà, à Ganhou, gardent des relations avec leurs « parents » lointains à Viri, [fíirí] au Cameroun d'où il se disent être arrivés au Tchad[15] alors que d'autres lignages, toujours à Ganhou, se réclament originaires de la région des Pévé.

– L'achat ou le don auprès d'un chef de terre, ou d'un chef de lignage du kaolin jaune [bārdāgē][16], indispensable lors de l'installation d'un chef nouvellement choisi, signale un lien hiérarchique entre segments de lignages établis sur des terres distinctes. C'est ainsi que le chef de terre de Séré, du lignage mò-wa̰ŋ-sɛ̄ɛrɛ̰̀, donne le kaolin jaune pour l'installation des chefs de segments du même lignage à Bilambalé et Goué au Tchad ainsi qu'à Souway et Sugom au Cameroun, établissant ainsi sa préséance confirmée dans la chronique historique de l'installation de ces derniers « villages ».

6. Bien que de nos jours, la notion d'un rapport « totémique » à un animal ou à une plante ne constitue pas une catégorie de pensée *tupuri* spontanée[17], certains lignages rapportent une relation de « parenté » (kāw) ou d'interdit de consommation, ou simplement de « respect » envers un animal donné, sans que l'on connaisse toujours le mythe justifiant ces égards. Par exemple, à la mort, en août 2004, de Ouanglébéle, chef autoproclamé de Dawa, un de mes traducteurs me rapporta qu'on vit, à la tête de son lit, apparaître une

14. Selon I. de Garine (1974, 432), « les Massa, Moussey et Kera adoptent pour point de référence dans le temps, les rituels accomplis par le chef toupouri de Doré ». Cette information est confirmée par Louatron (2000), qui signale que les clans musey attendent que le clan musey des Bugudum, qui se dit *tupuri*, fasse ses sacrifices après la lune des coqs à Doré, pour à leur tour faire leurs offrandes aux ancêtres.
15. De Garine (1982, 180) écrit : « [les villages de] Ganhou et Mindaoré [...] entretiennent un interdit exogamique avec Viri du canton Wina, et sont donc d'origine massa ou moussey ».
16. Le kaolin jaune, nous dit J.B. Menkréo de Séré : « C'est la terre ».
17. Contrairement à la société mundang (Adler, 1982, 92-93).

« panthère ». Le lignage mò-būy, de ce chef est une branche des lignages d'obédience Doré dont tous les descendants respectent cet animal, depuis longtemps absent du paysage. Les Gìrdîrì ne tuent pas le chat sauvage, tandis que les Dàrbèerè qui se disent venir de Léré sont liés à l'hippopotame.

Conclusion

L'histoire d'une grande partie des lignages établis sur les territoires du « côté de chez soi » (ɓāŋ-líŋ) et que nous avions recensés il y a une trentaine d'années révèle que les *Tupuri* sont conscients d'être des immigrants dans cette région. Les paramètres retenus montrent une extrême variété d'origines. Même les prestigieuses familles se réclamant de Doré et se disant les premiers *Tupuri* authentiques, font remonter leur origine à un étranger qui a supplanté une chefferie locale dont on ignore tout. Se disant originaires des terres nommées Pévé [pɛ̄ɛfɛ̄] dont la population parle de nos jours 'une langue *masa*' (Seignobos et Tourneux, 2001), les étrangers Doré s'emparent de la chefferie de la terre, importent ou installent un rituel célébrant les prémices du sorgho rouge hâtif et continuent leur poussée à vocation colonisatrice vers le nord et le nord-ouest en territoire camerounais, dit ɓāŋ-gɔ̀[18] côtoyant, de nos jours, des populations *masa* et peules. Dans la région « ɓāŋ-líŋ » au Tchad, les terres sont partagées avec des lignages se disant *tupuri* mais aux origines hétéroclites : familles *mundang*, venues par la route du sud, via Torrock et les territoires des Pévé sont vraisemblablement sur place depuis un long laps de temps, puisqu'au village de Mindaoré, c'est une famille *mundang* qui « installe le chef des terres sur la pierre » ; familles se disant venir de la Tandjilé, et en particulier de Laï, une des routes des immigrés du sud-est passant par Pala en territoire *zime* avant de remonter vers le nord dans la région qui nous concerne tandis que l'autre route d'accès longerait le Logone, partant de terres occupées de nos jours par les *Musey* (le lignage Gèmàarè se dit venir du canton de Gamé). Ces populations, arrivées « chez soi », racontent le plus souvent s'être installées sur des terres inoccupées « parmi les arbres » (yōo-kōo) qu'ils ont défrichés. Aucun des lignages interviewés n'est ce que l'on appelle « autochtone », malgré la dénomination de « né sur place » qu'ils s'approprient, mais qui est contredite par des données sur leurs errances passées. Or les régions dont les groupes se disent originaires sont toutes des terres occupées par des groupes ethniques parlant le plus souvent

18. Peut-être une sonorisation de ɓāŋ kòò « parmi les arbres ».

des langues tchadiques, alors que la langue *tupuri* est une langue Adamawa du sous-groupe VI (mbum) de la famille Niger-Congo. Les données historiques sur les lignages, explicitées par les anciens des familles *tupuri*, corroborent ainsi les thèses avancées par C. Seignobos et H. Tourneux (2001), parlant de substrat tchadique du *tupuri*, révisant ainsi mon interprétation en tant qu'emprunts du grand nombre de termes tchadiques dans mon dictionnaire *tupuri*[19]. J'en arrive à la question que soulèvent les données de mes récentes enquêtes : où, de qui, et quand les lignages actuellement présents en pays *tupuri* ont-ils appris leur langue ? Des populations parlant *tupuri* auraient-elles traversé une région (par exemple Lamé chez les Pévé) bien avant que ces régions aient été occupées par des populations à parler tchadique ? Quels liens auraient existé entre les populations à parler *tupuri* et celles à parlers *kosop* et *gerep*, langues que F. Lafarge (1978) classe comme adamawa, et dont les locuteurs se trouvent sur le chemin de migrations aboutissant, depuis Laï jusqu'à la région *tupuri* qui nous concerne ? Des populations locales parlant *tupuri* et dont il ne reste plus trace auraient-elles accueilli ces lignages étrangers qui les auraient supplantés ? Autant d'hypothèses sans réponse tant la répartition des populations diverses sur le terrain est complexe et les recherches encore incomplètes. Les enquêtes dans les domaines suggérés conduisent à l'établissement d'un « faisceau de traits représentatifs » pour un lignage donné, dont on pourrait suivre à la trace les migrations successives. Ce faisceau de traits devrait aussi susciter des comparaisons entre lignages à parler *tupuri* et lignages ou clans des sociétés voisines[20].

19. Sanvito (2000-2001) parle de substrat tchadique du *tupuri*, dans sa liste comparative entre des termes du dictionnaire *tupuri* avec des parlers tchadiques : *kera*, *munjuk*, *mbara*, *masa*, *marba*, *lame*.
20. Comme les Doré, venus de Pévé, chez les Mundang une chefferie s'établit non loin de Lamé. Elle comprend un clan kizéré de la panthère et un clan kizéré du lion. Un dignitaire kizéré a la tâche « d'allumer le feu [...] qui marquera le début de la période rituelle qui s'achèvera par les prémices. » (Adler, 1982, 106-107). Les clans Bugudum chez les Musey, attendent les fêtes de prémices du coq chez les *Tupuri* pour entreprendre leurs propres sacrifices annuels (Louatron, 1997).

Références bibliographiques

ADLER Alfred, 1982, *La mort est le masque du roi* [La royauté sacrée des Moundang du Tchad], Paris, Payot, 430 p.

DJONGYANG O. A., 2004, *Crises et mutations agraires en pays toupouri (République du Tchad)*, doctorat en Géographie, Université Paris X-Nanterre, 258 p.

FECKOUA Laurent, 1977, *Les hommes et leurs activités en pays tupuri du Tchad*, thèse de 3e cycle de Géographie, Université Paris VIII-Vincennes, 407 p. ronéo.

DE GARINE Igor, 1974, Traditions orales et cultures au Mayo-Kebbi (Tchad), *L'homme hier et aujourd'hui. Recueil d'études en hommage à André Leroi-Gourhan*, Paris, Cujas, p. 421-433.

HERVOUET, 1950, Notes pour servir à l'étude historique du district de Fianga, Fianga, ms.

LAFARGE Francine, 1978, *Études phonologiques des parler kosop (Kim) et gerep (Djouman). Groupe kim (Adamawa) – Mayo-Kebbi – Tchad*, Paris, thèse de doctorat de 3e cycle, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris III, 245 p.

LOUATRON Jean, 1997, *Mbassa et Fulna. Les cultes claniques chez les Musey du Tchad (Approche ethnographique)*, Paris, thèse de doctorat, EPHE.

RUELLAND Suzanne, 1975, Rapport préliminaire pour une étude des toponymes du pays tupuri (Mayo-Kebbi, Tchad), L'homme et le milieu [Aspects du développement au Tchad. Rapports d'enquête 1973-1975], Cabot J. et Caprile, J.-P. (éd.), N'Djaména, *Annales de l'Université du Tchad*, n° 3, mai 1975, p. 1-63, ronéo.

———, 1983, Dis-moi qui sont tes fils. (Analyse sémantique de la parenté et de l'alliance tupuri), Paris, *Théories et pratiques linguistiques*, M. Pergnier (éd.), (Société pour l'information grammaticale), p. 89-108.

———, 2004, De l'origine des hommes et de l'origine des mots, *Langues et cultures : terrains d'Afrique* (Hommage à F. Cloarec-Heiss), Boyeldieu P. et Nougayrol P. (éd.), coll. « Afrique et Langage », 7, Louvain-Paris-Dudley, p. 137-145.

SANVITO Silvia, 2000-2001, *Il sostrato lessicale ciadico in Tupuri (lingua adamawa)*, Istituto Universitario orientale di Napoli, Tesi di Laurea in Lingue e Civiltà Orientali.

SEIGNOBOS Christian et TOURNEUX Henry, 2001, Contribution à l'histoire des Toupouri et de leur langue, *Leçons d'Afrique. Filiations, rupture et reconstitution de langues*, R. Nicolaï (éd.), Louvain-Paris, Peeters, p. 255-284.

ANNEXE

Classification et localisation des lignages[21]

Lignages à obédience Doré *(Dɔ̃ɔrɛ̀)*

Ils se disent venus de la région des Pévé jusqu'au pied du mont Illi, ayant migré ensuite vers les villages longeant le Mayo-Kebbi. Tous se considèrent alliés à la « panthère ». Ces lignages font le sacrifice des coqs, préparent la sauce gluante au *Grewia mollis*, offrent aussi un os de patte de bœuf (súmbúrí) ainsi que de la bière de mil au moment de la fête des prémices du sorgho rouge hâtif gàrà[22].

1. Mò-tɛ̀ŋgɛ̀rɛ̀ fils du premier chef de Doré, installé à Dawa. Une version donne cet ancêtre comme le premier venu à Dawa tandis qu'une autre version donne l'ancêtre Buy cité ci-dessous comme le premier venu.

1.1. Mò-būy, fils de Tɛ̀ŋgɛ̀lɛ̀, segment de lignage installé à Dawa. Migration vers Tchingring.

1.2. Mò-wàŋ-sɛ̄ɛrɛ̀, Tāw, fils aîné de Tɛ̀ŋgɛ̀lɛ̀ de Dawa, né à Dawa, s'installe à Séré[23]. Les Mò-wàŋ-sɛ̄ɛrɛ̀ ont migré à Biguibéré, Bilambale, Tchingring, Nenbakre, (quartiers lɛ̀ʔmō et kɛ̀ŋ), Youé, Darbe, Gué.

1.2.1. Mò-gɛ̀síŋ, quartier Mbargu, à Séré. Chargé des cérémonies du coq.

« Nous les *Tupuri*, sommes venus de Pɛ̄ɛfɛ̄ pour nous installer à Dɔ̃ɔrɛ̀. Le chef de Doré met au monde un fils qui vient s'installer à Dawa. A Dawa il a beaucoup

21. J'ai rajouté ici des informations sur les « villages » qui n'étaient pas notés dans ma toponymie (Ruelland, 1975).
22. Le calendrier des cérémonies du coq par villages pour l'année 1999 peut être consulté dans la thèse de Djongyang Ouankréo, tableau 39, p. 157.
23. Selon les informateurs, c'est soit Tāw soit Gɛ̀síŋ qui est l'aîné dans la relation père/fils.

d'enfants. On appelle son fils aîné, Gɛ̀síŋ qui vient à Séré. Le chef à Séré était un Bàrkà̀gɛ̀. Il faisait un sacrifice avec des bœufs. Quand il n'a plus eu de bœufs il a demandé à Gɛ̀síŋ de lui en donner. Et ainsi plusieurs années durant, puis il demande un mouton. Comme cette famille est peu nombreuse, le Bàrkà̀gɛ̀ cède la chefferie à Gɛ̀síŋ. Le Bàrkà̀gɛ̀ se déplace. Les chefs de ces lignages s'évitent. Le lieu du sacrifice māy tāw, est féminin car pair. Tāw est le fils de Gɛ̀síŋ. »

1.2.2. Jà̀k mùdú (au bord de la mare Moudou).

Louanges aux bébés (une fille ici) : « Māy-tāw-sɛ̄ɛrɛ̀, māy mà̀a jāk-mùdú, mà̀a líŋ tɛ́rfɛ̀nɛ̀/ Fille[24] de Taw de Séré, fille du bord de la Mare Moudou, celle dont la maison se trouve à Terféné (village près de Youé où se trouvent des Mò-wà̀ŋ-sɛ̄ɛrɛ̀).

1.2.3. Sàrɛ̀

1.3. Mò-Fàagɛ̀, fils de Tɛ̀ŋgɛ̀lɛ̀, dit fondateur de Nenbakre.

Segments de lignages :

1.3.1. Mò-Hɛ́lɛ̄ŋ, fils de Fàagɛ̀, se trouve à Nenbakre, Séré.

Devises : « Chef Fàagɛ̀ » et pour une fille « Māy tɛ̄wlɛ̄ ».
Var. Hɛ́lɛ̄ŋ était le cadet de Fàagɛ̀.

1.3.2. Mò-Kūwārsā, fils de Fàagɛ̀, à Nenbakre.

Louanges aux bébés : « wà̀ŋ fāagɛ̀, wa̰ání, fàagɛ̀ bɛ̀lɛ̀ : Chef de Faage, Waani, Peau du Léopard. »

1.3.3. Mò-Là̀ymō, fils de Fàagɛ̀, Nenbakre.

1.4. Mò-rɔ̀ŋ, Rong est fils de Tɛ̀ŋgɛ̀rɛ̀ de Daawa, il fonde Youé (yōowà̀y). Une branche est établié à Gué.

1.5. Mò-wà̀ŋ-kídǐfí, fils de Tɛ̀ŋgɛ̀lɛ̀, les descendants se retrouvent à Tchatibali et Touloum au Cameroun et à Bilambalé, Bigibéré au Tchad.

1.6. Wɛ̀r hɔ̀lɪ̀irɪ̀/hòlɪ̀irɪ̀

24. Les sacrifices de coqs à Séré, sont liés au féminin, l'ancêtre Tāw, ayant eu comme aîné une fille. La notion de destin est liée chez les Tupuri au sexe de l'aîné d'un chef de famille (cf. Ruelland 2004).

« Ce sont des Doré installés à Luudé, d'où ils ont émigré vers Séré, Nenbakré.
Leur nom proviendrait du lieu-dit hɔ̀lì (une brousse entre Luudé et Fianga). L'esprit (sǭo) de cette brousse se trouve dans le lieu Sárlɛ̀ŋ ».
Louanges aux bébés : « wàāŋ màa wɛ́r sēw.rɛ̀, tú-jǭo, wɛ́ɛ wɛ̀ pò wɔ̀, kɔ̄ndōlɔ̄ŋ pō wɔ̀ mbàarà ɓúy túʔ. Chef de sous les *Anogeissus leiocarpus*, place de la danse, n.i., Des cloches toutes. »

1.7. Mò-sàklàgɛ̀, Saklage serait venu de Dawa pour installer Lalé. Se trouvent à Tchingrin.

Louanges aux bébés : « wàŋ làalē ou māy làalē : Chef de Lalé ou fille de Lalé ».
Évitent de manger la tortue terrestre.

1.8. Gàryà, installé à Mokay.

Lignages Goua [gùwàa]

Le terme « ancêtre » (mòo.bɛ̀) n'est pas toujours cité. La dénomination utilise pour ces lignages d'origine hétéroclite, le terme wɛ̀rɛ̀ : fondement, origine, lignage patrilinéaire.

— wɛ̀r Bàŋ-wùurí

Venus à Dawa, depuis Gounou-Gaya, en pays musey. Les anciens ayant eu sur place la charge de chef religieux (jè mòo.bɛ̀) sont au nombre de huit. Seuls les noms des trois derniers portent le suffixe d'initiation. Il y a une relation d'évitement entre le vieux chargé des cérémonies religieuses pour les ancêtres et le lignage mò-būy (Doré) du chef.

— Wɛ̀r bàrkàkrɛ̀ :

Ils seraient établis à Séré avant les mò-wàŋ-sɛ̄ɛrɛ̀ (Doré). Selon le mythe, l'ancêtre Barkakré devenu aveugle ne pouvait se défendre contre des groupes hostiles. Après avoir échangé la chefferie de la terre avec Taw, contre une peau de mouton, il se serait retiré dans son bois sacré. Depuis, il y a évitement entre les chefs des deux lignages. Un espace à Séré, nommé gùlùrgú, dont l'accès est interdit au chef de terre mò-wàŋ-sɛ̄ɛrɛ̀, est réservé aux Barkakré. Ils prétendent aussi provenir de Dɔ̀ɔrɛ̀.
Sacrifice d'un mouton et bélier pour la fille mariée, cérémonie ɓɔ̀ʔ líŋ. [Banré donc ?]
Lors des cérémonies des coqs, le chef de terre, un mò-wàŋ-sɛ̄ɛrɛ̀ (Doré) sacrifie en premier un coq pour les ancêtres Barkakre.

Les Barkakre auraient aussi cédé, par la suite, au lignage gìrdîrì la fonction d'installer le chef de terre sur sa pierre.
Peu nombreux, les Barkakre sont au Cameroun et au sud du Mayo.

— Wɛ̀r Dàrbɛ̀ɛrɛ̀/Dàrpìirì

Se disent venus de Léré, chez les *Mundang*, en pirogue pour s'installer à Darbe sur une île. Quelques familles sont installées à Mindaoré, ainsi qu'à Guna au Cameroun.
Louanges aux bébés : « wèl màā jàk fɔ̄rɛ̀ (Fils du rivage où l'on abreuve les bœufs), wèl màa tí kàalì (Fils qui est sur l'île), wèl màa tí gɛ̀dɛ̀m (Fils sur les herbes aquatiques), wèl jàw ndɛ̄krē (Fils du jeune nénuphar), wèl màa jāk mūgà (Fils du bief Muga), wèl màa jāk mɔ̀dàŋgày (Fils du bief Modangay) ».

Les Darbeere considèrent l'hippopotame comme un allié, mais le mangent néanmoins. Lors des cérémonies pour les ancêtres on offre un os d'hippopotame[25]. Selon la croyance, à la mort d'un chef religieux, un hippopotame traverse le village. Les Darbeere participent aussi aux danses pour Méné chez le chef de Ganhou en tant que Goua.

— Wɛ̀r Gə̰ŋwùu.rí/Gə̰wùu.rí

Lignages ou segments de lignages des habitants de Ganhou, île au milieu du Mayo Kebbi, face à Séré et Dawa. Les segments de lignages suivants sont attestés : -mò-rìŋgì, -mò-hūulā -mò-gɔ̄rɔ̄ -jàr ɓūsūgì, -mò-wə̰arà. Ces derniers se disent « autochtones » (jàār màa tí jùdùm « gens du lieu où on allume le feu et où l'on jette les ordures »)
Selon, une autre version certains de ces lignages seraient venus de Pévé.
Louanges aux bébés : wàŋ gə̰wúu (chef de Ganhou), jè gə̰wúu (homme de Ganhou), wə̰arà (nom de lignage), Chef du bief gèsēknà, Chef du bief kɔ̄rdɔ̄ŋ, màa jāk húlúk màn dāagē, (celui du bord du bief Huluk de la grand pirogue), Chef du bief bàysàm, màa māʔ gàràw (celui qui tape avec le bâton), bùrúwà wə̰arà (bief de Wə̰arà), « Fils sur kálɛ̀ màn-tēsɛ̀ (bief), quel problème as-tu ? » Ces louanges citent les différents biefs et plages de l'île de Ganhou.
Ces lignages n'auraient pas d'interdit ni de « totem ».
Localités : Plusieurs familles installées à Dawa.

25. Selon Adler (1982, 112), le clan mundang des Teuré, serait d'origine tupuri. On le dit arrivé par l'eau depuis le lac de Fianga. Ils partagent avec le clan Tézun, aussi réputé d'origine tupuri, la chasse des grands gibiers d'eau, hippopotame et lamantin.

— Wɛ̀r Gèmàarɛ̃̀ (à Séré)

Venus de Gamé à l'est de Fianga, en pays musey.
Se disent parents des gens de ʔírí. Tambour à Manbalam. Des 'frères' sont à Túksú.
Devises : « Chef de Gamé, Chef de Irí, Chef de Bāa-sūwɛ̄nɛ̄ (environs de Iri) »
On fait les sacrifices aux ancêtres, pendant le mois du chef de Dawa ; on prie aussi les utérins de l'ancêtre les jàr bāygàarɛ̃̀ de l'ancêtre) par des sacrifices de coqs, la sauce au *Grewia mollis*, un os de bœuf, et des termites *sp.* (tíŋnɪ̃̀).
Les Gemaare sont chargés avec le chef doré de Dawa des sacrifices pour les esprits des eaux à Mbarli.
Se disent Goua. Participent au Méné.
Localités d'immigration : Goudoum, Séré.

— Wɛ̀r Gɪ̀rdɪ̃̀rɪ̃̀ à Séré.

Le chef religieux (jè mòo.bɛ̃̀) de ce lignage est chargé d'installer le chef de terre de Séré sur la pierre. On dit qu'il est le gɔ̃̀ɔ (assistant) du chef de terre.
Louanges aux bébés : Chef de Girdi (village au Cameroun) Chef de Kūwāy [?], Viande de kāryām[26], Viande de Dɔ̃̀mɔ̃̀ ['village' au Cameroun, ou région musey ?], Viande de l'étranger du Méné ; Chef de Keudãa au Cameroun.
Offrandes aux ancêtres : Bouc, sésame, hâricot, chèvre.
« On ne mange pas le chat sauvage (tímɪ̃̀ɪ̀ní) qui est un parent (kāw) en brousse. »

— Wɛ̀r Gùyùu.rí

(Selon Furuysala Ngaysumo de Séré, installé depuis 6 générations à Séré). Il n'y aucun lien avec le village de Gouyou au Tchad.
- Venus de Kumbargi (dans un canton kera), à l'est de Fianga, au-delà de Gesay. Se disent descendants de « Musuk » (bə̰̀arɛ̃̀), chez qui ils peuvent quémander du mil en cas de disette.
Ils prennent le Méné à Ganhou. Offrandes : le bouc, le hâricot et le sésame.
Louanges aux bébés : « Chef de Kāɓlā au Cameroun, Chef de Làalē, Chef de Mbílí Sāygā (village kera), Chef de Kumbargi, Chef de Guwaare, Chef de Barlang ».
L'oiseau interdit : màn-sāasíyā : échassier surnommé localement « cigogne ».
Localités d'immigration au Tchad et au Cameroun : Tchingring, Gué, Lalé Bɔ̃̀bày, Wàlyà, Kāɓlà, Dàŋlàw, Bàrlàŋ, Pàadɛ̃̀, Keumbargi et Mbili. Gardent des liens en cas de deuil avec ces villages.

26. Allusion à l'ancêtre chasseur. La viande distribuée est appelée Kāryām.

— Wɛ̀r Mbàrhə̰̀y (*pl. Mbɛ̀r-hə̰̀ɛrɛ̀*) : lignage d'origine *mundang* à Mindaoré.

(Tawkamla Paul du quartier Dùdūulà de Mindaoré est l'assistant du chef du de Mindaoré). Ils seraient les premiers arrivants à Mindaoré.
L'ancêtre Gorhuuli, serait le premier venu à Mindaoré, et dit venir de Pévé.
Ils se reconnaissent une parenté avec les gens de Lara, et de Torrock.
Autrefois leurs ancêtres allaient chercher le feu à Pala.
Louanges aux bébés : « Ne pleure pas Timbiri (sous-clan des oiseaux chez les *Mundang)*, ne pleure pas Lara, ne pleure pas Gouin [guwain], ne pleure pas *Mundang* de Torrock. »
Le *Mundang* de Mindaoré met l'argile rouge sur le front du chef du Méné qu'il installe sur la pierre.
Ces *Mundang* s'identifient aux Goua. Ils sacrifient le bouc, le sésame blanc et le haricot et participent aux danses du Méné.

— Wɛ̀r Mùndàwrɛ̀

Ce terme est une déformation de Mò-ndāwrú « l'ancêtre Ndawru », du nom du fondateur Ndāwrā ou Ndāwrú qui installe le « village » (làa.gɛ̀ sírɨ̀). Il serait venu de Laï, dans la Tandjilé et aurait épousé une fille de Ganhou. Son fils Bàràŋ va chez son oncle maternel à Ganhou et en rapporte une « puissance » (sə̰̄o) chtonienne, le Méné à Mindaoré. Cette puissance est fêtée en mars, chaque année par les lignages Goua [gùwàa] de la région. Les quatre fils de Bàràŋ, donnent les lignages chez lesquels se choisit le chef du Méné de Mindaoré : -Mò-pāalā (l'aîné) ; mò-gàmlà ; mò-yɛ̀rbē ; mò-ràywɛ̀.
Louanges aux bébés : Chef kūwāy (antilope *sp.*), Chef du Méné, Chef du bief Túkpə̰̄y, Chef du bief Mbàrgàm, Fils sous le bosquet sacré Ndís-Bàràŋ.
Il y a une relation d'évitement entre le chef du Méné de Mindaoré et le Chef de Doré.
Les lignages descendants du mythique Ndaoru, n'ont pas d'interdit ni de « totem ».

— Wɛ̀r Mò-ŋgùurí : forgerons

Venus à Séré depuis Mangra. Une partie de la famille partie à Ngaré [à l'ouest de Youé] d'où, non acceptés, ils sont revenus à Séré, s'établit à côté des lignages Gùyùurí et mò-sāy.
Louanges aux bébés : wàŋ Lāy, Kɔ̄sɔ̄, Tōnē, bɔ̀o dɔ̄ɔ ɓē (fer en main), wàŋ Màŋrā, wàŋ Tūŋgúy, Wàŋ Lɔ̀krɔ̀, wàŋ Gɛ̀sày, Māy-líŋ-tí-bàlɛ̀ (fille à la maison sur l'éléphant), Tōnē màa māʔ bàl dɛ̀ dɔ̀ɔ háw (Tone qui frappe l'éléphant à la joue), bɔ̀o kɛ̄ŋ kɛ̄ŋ (Fer frappé).
Devise : « Chef de Laï » Ils offrent le bouc, le sésame et le haricot.

Les Mò-ŋgùurì du Cameroun, (ɓáŋ-gɔ̀) sont tous du même lignage. Les parents proches sont à Mangra, Warsay, Ngaré, Gunday, Dargela et Dolè.
Ce lignage est réputé pour jouer d'une trompe (dạ̀a) semblable aux trompes (jàwlàŋ), jouées lors de la fête pour les ancêtres à Dawa.
Localités : Biguibéré, Frehing, Mraosèyé, Séré, Gourmuye, Mangra, Forkoumay.

— Wɛ̀r Mò-Sɛ̀rɛ̄̀

Se disent d'origine musey [mò-sày]. Venus par Pala.
Selon le mythe, en route pour Djigilao au Cameroun, le Chef mò-wàŋ-sɛ̄ɛrɛ̀, les retint à Séré, pour garder la musique [jɔ̰̀o] qu'ils jouaient.
Devises : « jè (personne de) Mbàɗgà, jè Dùwày (Doué), jè Gēlāŋ, wàŋ pāalā, (chef de Pala).
Autrefois gùwàa, les Mò-Sɛ̀rɛ̄̀ de Dawa, célèbrent la fête pour les ancêtres (màa-sērēw) à Dawa. À Séré, de nos jours, ils imitent le chef mò-wàŋ-sɛ̄ɛrɛ̀ (Doré) et sacrifient aussi le coq.
Les Mò-Sɛ̄rɛ̀ se trouvent à : Mokay, Bisseo, Fiyeng, Youé au Tchad ; Doukoula et Gedingding au Cameroun.
Les Mò-Sɛ̄rɛ̀ ont un bosquet sacré à Séré.

— Wɛ̀r ʔèntɛ̄ɛrɛ̄

Installés à Ganhou, ce seraient des *Mundang* venus de la région des Pévé, de Torrock. Ils ont pour interdit le singe.
Louanges aux bébés : (ici louange pour une fille) Māy ʔēntɛ̄ɛrɛ̄, Dùwày líŋ, māy Tɔ̄rɔ̄gɛ̀, māy màa ʔāgē dɛ̀ gìr nō ʔā lɛ̄ pɛ̄ɛfɛ̄, mbàrhạ̀y tímbírí màa jāk tú dùwày. « Fille de ʔēntɛ̄ɛrɛ̄, village Doué à la maison (chez les Mundang) ; Fille de Torrock, Fille venue avec le kaolin rouge, venue de Pévé, Mundang Singe du bord du trou de Doué. »

Lignages banré (d'origine masa ou mousey)

— Mò-gɛ̀sày

Louanges aux bébés filles : Māy bạ̀arɛ̀ (Fille banré), Māy gɛ̀sày, Māy Fɔ̄lmày, Māy Gōmō, Māy Mēnēw, Māy màa wér Tíníŋ.

— Mòn-kɛ̄ɛrā/mùnkɛ̄ɛrā

Hervouet (1950) et Feckoua (1977, 116) classent ce lignage parmi les Goua et situent les descendants à Kessamsi, Fieng-Bac, Tchingring et Mokaye.
Selon une version relevée à Séré, les louanges pour bébés sont : « Chef de Sayga, Fils de la maison de Bambèlè, Fils de chez Tining, Fils de chez Kúbɔ̀r (Koupor), Fils de Gùbùsíyā. ».
Hervouet parle d'une hyène comme « totem ».

Lignages (ou « clans ») **autres** dans Hervouet (1950, 9-10) et Feckoua, non identifiés.

Parmi les Doré :

– Les Dablagé dont le « totem » serait le serpent. Villages de Dablagé, Bisseo1.
– Les Goudoum, à Goudoum et Biguibéré.
Hervouet, donne une liste de « clans » qui, à notre connaissance, sont des toponymes et non des lignages : Youé, Soulkandou, Yelga, Iri, Gourmuy, Ngaré, Mbarou, Toulao, Tikem.

Parmi les Goua :

– Les Illi, culte particulier à la montagne Illi.
– Les Mò-fɛ̀knɛ̄ au village de Freheng.
– Les Gejeere à Liudé, Fianga, Daba et Farfara.

Retour au Sommaire

DEUXIÈME PARTIE

LES MIGRATIONS ET DÉPLACEMENTS À L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE

Retour au Sommaire

15

Le rôle des étrangers dans le commerce au Tchad (1890-1960)

Claude ARDITI*

Toute l'histoire économique montre que l'étranger
fait partout son apparition comme commerçant
et le commerçant comme étranger[1].
G. Simmel

Les principaux groupes de commerçants qui exerçaient leurs activités avant la pénétration coloniale française dans les villes qu'étaient alors Abéché, capitale du Wadday, Massenia, capitale du Baguirmi et Kouka, capitale du Bornou, étaient Hausa, Kanuri (originaires de l'actuel Nigeria), Mejabra, Zweya (originaires de Libye) et Jellaba (originaires du Soudan). Ces commerçants étaient donc en majorité d'origine étrangère, dans la mesure où les régions dont ils provenaient étaient situées à l'extérieur des frontières du territoire qui deviendra au XXe siècle le Tchad. Après la création de Fort-Lamy, en 1900, ils vinrent peu à peu résider dans la nouvelle capitale, mais c'est surtout à partir des années 1930, au fur et à mesure qu'augmentait la population urbaine et qu'apparaissait son importance économique et commerciale, que ces commerçants ainsi que des Libanais, des Grecs et des Français, s'y installèrent à leur tour. Le ralliement du Tchad à la France Libre dans les

* Anthropologue (UPRES A 8038, EHESS, Paris).
1. G. Simmel, « Digressions sur l'étranger », in Grafmayer et Joseph, 1979, p. 54.

années 1940 a joué un rôle de catalyseur de l'activité des commerçants et des transporteurs, dans la mesure où les forces armées devaient être approvisionnées en denrées de première nécessité et transportées.

Les commerçants sont appelés en arabe *tajer* (pluriel : *tujjar*). Cette langue leur est commune malgré la diversité de leurs origines et ce terme désigne des individus dirigeant des réseaux marchands constitués de longue date. Musulmans, ces commerçants exercent leurs activités sur un espace économique international, dans lequel ils possèdent des parents et des alliés. Cette organisation leur permet de dominer les aléas de toute nature qui caractérisent les systèmes économiques locaux ainsi que les conjonctures politiques des pays dans lesquels ils sont implantés, et de bénéficier par exemple de taux de change favorables en réalisant des transactions avec les pays voisins n'appartenant pas à la zone franc (Libye, Soudan, Nigeria).

Le fait que ces commerçants aient été au Tchad, et sans doute ailleurs, d'origine étrangère ne constitue pas une exception, mais bien plutôt une règle générale. En effet, depuis des siècles, le commerce transsaharien (exportation des esclaves, de l'ivoire, des plumes d'autruche) était, dans la partie du Soudan central qui est devenue au XXe siècle le Tchad, dominé par des allochtones et les familles ayant le mieux réussi dans le commerce et les affaires sont souvent directement issues de ces milieux. Ces commerçants étrangers ont constitué une sorte de modèle de réussite pour les populations locales comme les Arabes, les Kanembou, etc. Parmi elles, certains individus ont en effet manifesté un esprit d'entreprise qu'ils ont mis en œuvre dans diverses activités (commerce du bétail, commerce « général », transport, immobilier, etc.) et ont de ce fait contribué à la constitution d'une classe de commerçants et d'hommes d'affaires. Certains « autochtones » sont aussi parfois partis à l'étranger pour tenter d'y réussir dans le commerce, confirmant, en agissant ainsi, la justesse du propos de G. Simmel.

Nous proposons de retracer l'histoire et les activités de chaque groupe de commerçants d'origine étrangère au cours du XXe siècle.

Le commerce transsaharien

Les courants commerciaux traversant le Sahara commencèrent à exercer leur influence sur les sociétés de la savane dès le début du XVe siècle. Le royaume du Kanem contrôlait un vaste espace au nord du lac Tchad, traversé par une route commerciale reliant le bassin tchadien aux oasis du Fezzan et à la côte de la Méditerranée. Les souverains du Kanem devinrent musulmans au

début du XVIe siècle et l'économie du royaume fut de plus en plus liée aux régions situées au sud du lac Tchad, car on pouvait y capturer des esclaves que l'on exportait ensuite vers l'Afrique du Nord. Le royaume du Baguirmi, situé plus au sud et dont la classe dirigeante devint musulmane au XVIe siècle, s'approvisionnait en esclaves chez les Sara de la région du Moyen et du Haut-Chari. Au Dar For (actuel Soudan), l'État fit son apparition entre le XIIe et le XIIIe siècle et le commerce des esclaves contribua à sa prospérité car il était situé au terme de la route dite des Quarante jours qui passait au nord-est du Nil. L'islam ne devint la religion d'État qu'au XVIIe siècle et le royaume devint de plus en plus intégré à l'économie du Sahara et du monde musulman. Le Wadday connut un développement similaire. Il naquit au XVIIIe siècle à partir d'une révolte contre le Dar For et connut pendant près de deux siècles une expansion dans toutes les directions. Il approvisionna le monde musulman en esclaves capturés principalement dans la région qui correspond de nos jours au nord de l'actuelle Centrafrique. La concurrence entre ces États dans le but de contrôler le commerce transsaharien fut à l'origine de guerres incessantes. Les activités liées au commerce des esclaves stimulèrent l'éclosion de pouvoirs centralisés et développèrent leur organisation militaire.

Plusieurs groupes de commerçants musulmans sont liés à ces États. Les Jellaba, commerçants itinérants originaires de la vallée du Nil au nord de Khartoum et appartenant à diverses ethnies, établirent des liaisons étroites avec le Kordofan, le Dar For et le Wadday. Après la conquête du Soudan par l'Égypte, ils poursuivirent leur expansion vers le sud, voyageant en petits groupes peu armés, apportant des marchandises sur leurs ânes. Ils achetaient des esclaves et de l'ivoire et contribuaient à l'expansion de la langue arabe et de la culture islamique. Les Hausa et les Kanuri, venus de l'ouest, étaient présents dans l'Adamawa au début du XIXe siècle. À l'instar des Jellaba, ils étaient à la recherche d'ivoire, de plumes d'autruche et d'esclaves. Les échanges commerciaux et culturels entre le Soudan central et le Nord étaient depuis le début du XIXe siècle concentrés entre les mains des Mejabra, berbères islamisés, qui étaient établis au Bornou. Par la suite, leur affiliation à la Sanusiyya renforcera leur position commerciale.

Le commerce à Abéché

Il existait au début du siècle un quartier commerçant, Am Siego, à Abéché, capitale du royaume du Wadday, dans lequel résidaient des Arabes originaires des oasis du Fezzan et de Koufra ainsi que des Jellaba. Ce quartier

avait été fondé par des commerçants de Benghazi qui traversèrent les premiers le Sahara par Jalo, Koufra et Ounianga. Avant 1895, cet itinéraire était très périlleux à cause du manque de points d'eau et de pâturages pour les dromadaires. Un riche commerçant égyptien établi à Benghazi fit creuser un puits à Sarra afin d'améliorer cette situation. Ce travail qui dura deux ans fut réalisé par des travailleurs de Koufra[2]. Dans les échoppes ou sur les étalages rudimentaires, les marchandises suivantes étaient offertes : étoffes anglaises, sucre, thé, tabac, antimoine, corail, etc. À l'intérieur d'Am Siego se croisaient des ruelles dans lesquelles se trouvaient les boutiques. Lame et Ferrandi nous livrent la description suivante :

> « ... Assis sur des nattes des hommes blancs et graves boivent lentement du thé dans des verres minuscules, un esclave noir surveille l'eau bouillante, le maître casse des pains de sucre à gros morceaux, tous les convives se livrent dans le recueillement à un des grands plaisirs de l'Afrique arabe : boire du sirop de thé, assis à terre, les jambes croisées et le dos appuyé à un coffre de bois peint[3] ».

Dans le passé, alors que la capitale était Wara, les commerçants, en majorité des Jellaba venus du Dar For, s'étaient installés dans un groupe de villages appelé Nimro, situé à proximité. Alors que Wara était le siège politique et religieux du royaume, Nimro en était le centre commercial, et l'expansion politique se répercutait sur les activités marchandes. Des étrangers venus de l'ouest, Peuls et Hausa, marabouts, magiciens et commerçants s'étaient depuis longtemps installés dans le royaume, et certains avaient eu accès à des postes de responsabilité (imam, secrétaire ou ministre du souverain). Les Hausa établis comme commerçants avaient dans un premier temps été les correspondants des Fezzanais pour lesquels ils achetaient des esclaves et de l'ivoire au Dar Runga. Tous les commerçants offraient au souverain des cadeaux (robes brodées, cuir travaillé, cola, etc.) afin de pouvoir exercer leur activité sans entraves. Les esclaves, qui provenaient principalement du Dar Kuti et du Dar Runga, étaient achetés par certains commerçants hausa soit à d'autres commerçants, soit directement au souverain. Une demande particulière concernait les femmes ayant une peau claire ainsi que les eunuques.

Avec l'occupation française, les institutions du royaume et le commerce furent sérieusement menacés. En outre, entre 1912 et 1914 sévit une terrible famine et, d'après les estimations, la population d'Abéché serait passée de 20 000 à 6 000 habitants. Une forte émigration avait suivi la conquête

2. Lame et Ferrandi, 1912, p. 361.
3. *Ibid*.

en 1909 et le nombre des commerçants avait aussi beaucoup diminué. Les grands commerçants avaient cependant pu stocker des céréales et du bétail et firent dans ces circonstances preuve de générosité envers la population.

Malgré l'occupation française, le commerce resta dominé par des Africains, car les succursales des grandes compagnies commerciales européennes ne s'étaient pas installées dans le Wadday. Les seuls commerçants non africains étaient quelques Grecs et Libanais venus du Soudan, qui avaient ouvert des magasins à l'extérieur du marché. Les Hausa se spécialisèrent dans le commerce du bétail et de la cola. Avec le déclin progressif de l'esclavage, dans les années 1930, la reconversion des commerçants dans des activités licites était pratiquement achevée.

La crise de 1929 frappa durement le commerce local car le pouvoir d'achat avait baissé au Nigeria et au Soudan, pays qui constituaient les marchés les plus importants pour le bétail. Peu à peu, la position commerciale d'Abéché déclina au profit de Fort-Lamy, mieux placée depuis le développement des transports routiers et aériens. De plus, l'Administration coloniale s'intéressa davantage au développement de cultures de rente, telles que le coton dans la zone soudanienne, qu'au bétail et à son commerce. Beaucoup de commerçants hausa partirent dans l'Est et dans le Sud, car l'arachide et le coton procuraient des revenus aux paysans, favorisant ainsi leur insertion dans l'économie monétaire.

Le commerce au Bornou

Localisée à l'ouest du lac Tchad, la région dans laquelle se trouve l'État du Bornou a attiré depuis longtemps des populations diverses par leurs origines et leurs cultures. L'agriculture y était et demeure la principale activité économique, complétée par le pastoralisme pratiqué par les Arabes Shuwa et les Peuls. La pêche et la production de sel et de natron constituent aussi d'importants secteurs de l'économie. Très tôt, le travail du fer et du cuir ainsi que le tissage et la teinture ont donné naissance à un système d'échanges locaux. Aussi bien pendant la période précoloniale qu'après, le Bornou a joué un rôle de lieu de transit pour le commerce régional et international.

L'existence, depuis le XVe siècle, d'un État centralisé dans la région a fortement stimulé la production et les échanges internes et externes. Le Bornou était avant le XIXe siècle la principale entité politique du bassin du Tchad et le point terminal situé le plus au sud de la voie transsaharienne partant de Tripoli. Cette situation géographique et économique privilégiée et

la seconde place occupée par le Bornou après le califat de Sokoto en ont fait un important centre d'attraction tout au long du XIXe siècle. Ceci attira des voyageurs européens jusqu'à l'occupation du pays par Rabeh.

La compétition entre les principales puissances coloniales (Grande-Bretagne, France et Allemagne) pour l'occupation du bassin du Tchad les firent converger dans la région au début du XXe siècle.

La période de Rabeh (1893-1900) vit globalement diminuer l'activité commerciale. Elle fut particulièrement défavorable aux commerçants mejabra et zweya, qui perdirent une grande partie de leurs biens pendant la prise de Koukawa. La restauration de la dynastie des Kanemi par les Anglais et la réorientation du commerce à partir de la côte provoquèrent des changements significatifs des activités des commerçants. Ainsi, les principales exportations du Bornou qui étaient les plumes d'autruche et l'ivoire déclinèrent pendant la période coloniale et le commerce des esclaves cessa totalement. Au fur et à mesure que le pouvoir colonial installait sa domination sur le pays, l'influence des marchands d'Afrique du Nord diminuait au profit des firmes européennes et de commerçants levantins, qui parvinrent à contrôler le commerce d'import-export durant la dernière partie de la période coloniale. Pendant ce temps, le rôle des commerçants africains en tant qu'intermédiaires des firmes coloniales devint plus important tout particulièrement pour le commerce terrestre entre la province du Bornou et, d'une part, les marchés des pays sous domination française (Niger, Tchad, Cameroun) et, de l'autre, les autres provinces du Nigeria.

Le faible volume des exportations était directement lié au problème du transport. Ce n'est qu'avec l'arrivée du chemin de fer à Kano en 1911-1912 puis à Nguru en 1930 qu'on assista à un véritable développement des exportations. Limitées auparavant aux cuirs et peaux, s'y ajoutent désormais l'arachide, le coton, la gomme arabique et le bétail. La principale conséquence de la situation coloniale dans l'État du Bornou a été l'émergence d'une classe de commerçants africains dans les principaux centres urbains. La plupart d'entre eux avaient commencé par le commerce de détail pour le compte des firmes européennes et ceux qui étaient dotés d'un véritable esprit d'entreprise purent progressivement acquérir leur autonomie et devenir riches.

Retour au Sommaire

Le commerce au Baguirmi

Le royaume du Baguirmi, malgré l'installation en 1900 des Français et la signature d'un traité avec le sultan Gaourang, continuait à pratiquer le commerce des esclaves au début du XXe siècle. Ceux-ci étaient razziés au cours d'opérations de levée de l'impôt et de guerres. Le tribut consistait en esclaves, troupeaux, céréales, etc. La majeure partie des esclaves était conservée par le sultan. A. Chevalier évaluait à 5 000 par an le nombre d'esclaves razziés dans la sphère d'influence du royaume[4]. À la date de son passage, les guerres menées par Rabeh et l'installation d'un protectorat avec la France avaient presque totalement fait péricliter le commerce. Les marchandises qui y pénétraient désormais provenaient de l'actuel Nigeria (marchés de Yola sur la Bénoué et de Mongono, à l'est de Dikwa) et se substituaient peu à peu au commerce de Tripoli. Des commerçants tripolitains, hausa, kanuri et jellaba fréquentaient ces marchés pour s'y approvisionner en tissus anglais, en verroterie, en parfums, en mercerie, etc. et organisaient ensuite des caravanes vers Tchekna (Massenia) pour y apporter des tissus, de la verroterie, des oignons, de l'ail, etc. L'unité monétaire était le thaler de Marie-Thérèse, pour les achats importants. Le *gabak*, bande de coton tissée (12 thalers : 50 ou 60 *gabak*) servait aux transactions moins importantes (produits agricoles, bois odoriférants, parfums, etc.). Le cauri, courant à Sokoto et dans le Bornou, n'était pas employé au Baguirmi. La suppression de la traite des esclaves sur laquelle reposait l'économie du royaume, consécutive à l'occupation française, ainsi qu'une démographie défaillante, ont eu pour effet d'accélérer la décadence du royaume.

La politique coloniale et le commerce

La politique coloniale en matière de commerce fut différente dans la moitié nord et dans la moitié sud de l'AEF. En effet, au Sud (Congo, Gabon), les Français pouvaient exercer un contrôle sur la production agricole et le commerce dans le cadre de la politique de concessions accordées à des investisseurs privés (compagnies concessionnaires). Dans le Nord (Tchad et Oubangui-Chari) au contraire, l'investissement et la pénétration commerciale ont été limités pour une part à cause de l'éloignement des côtes et des coûts

4. A. Chevalier, 1907, p. 357.

de transport. Les grandes sociétés commerciales s'y établirent pourtant à partir des années 1930, mais le commerce des produits locaux resta contrôlé par les Africains. De nouvelles possibilités commerciales apparaissaient au fur et à mesure du développement des villes, du réseau routier et de l'augmentation de la production de cultures commerciales telles que le coton. Les commerçants hausa et kanuri saisirent ces occasions et créèrent des colonies dans les principaux centres urbains, le plus souvent avec l'aide des autorités. Cette politique était d'ailleurs semblable à celle des Britanniques au Nigeria et des Allemands au Cameroun.

Ainsi, dès 1910, un quartier hausa fut créé à Fort-Archambault. Des parcelles pour construire les habitations et un emplacement pour la mosquée furent donnés aux nouveaux venus et, peu après, on comptait une communauté composée principalement de Hausa et de Kanuri de plus de 500 personnes. D'autres colonies s'installèrent par la suite à Am Timan, Moïssala et Moundou. Cette expansion continua vers le sud et, dès 1907, atteignait Bangui. L'installation de Peuls dans le nord du pays permit un développement du commerce du bétail. Le commerçant itinérant, nommé en Hausa *farka*, transportait les produits à vendre à dos d'âne : c'était à l'époque des épices, des perles, du sel, des tissus, de la cola, etc.

Au fur et à mesure de l'ouverture de l'économie, de nouveaux produits importés ont fait leur apparition et ont été distribués dans les zones les plus reculées. L'administration coloniale ayant instauré le paiement de l'impôt de capitation et de la taxe sur le cheptel en thalers de Marie-Thérèse, les paysans et les éleveurs durent vendre leur production pour en acquérir. Ceci fut bénéfique aux commerçants. La nécessité de pratiquer le crédit, car le pouvoir d'achat était faible, incita les commerçants itinérants à se sédentariser et le développement de la culture du coton dans la zone soudanienne les encouragea à ouvrir des boutiques et des échoppes à proximité des marchés de collecte. Le commerce du bétail et des céréales connut un intense développement au fur et à mesure que croissaient les centres urbains disposant d'une population solvable.

Les communautés marchandes qui établirent des colonies éloignées de leurs lieux d'origine se trouvèrent confrontées à des problèmes d'identité et durent, au fur et à mesure qu'elles s'assimilaient aux groupes ethniques dominants, accepter d'en changer. Il existe par exemple en hausa un terme, *rikida*, signifiant cette métamorphose qui n'est d'ailleurs pas jugée répréhensible. Le contraire existe aussi, par exemple, à Abéché, le développement de la langue et de la culture arabe ont incité des Hausa à renoncer progressivement à leur identité.

Historiquement, les Hausa ont constitué deux types de diasporas : la première est liée au commerce (cola, esclaves, peaux, tissus), et la seconde à

Retour au Sommaire

l'existence d'itinéraires conduisant à La Mecque pour y effectuer le *hajj*. Ceci est à l'origine de l'installation de collectivités disséminées du Nigeria jusqu'en Arabie qui pouvaient varier de petits groupes (Afrique du Nord) à d'importantes communautés de plus de 100 000 personnes (Soudan)[5]. Cette distinction demeure formelle et la diminution du nombre de pèlerins empruntant la voie terrestre pour se rendre à La Mecque a depuis longtemps déjà orienté les ressortissants hausa vers le commerce, l'artisanat, les transports, aussi bien que l'agriculture ou la pêche. De tout temps, commerce et pèlerinage ont été intimement liés. Comme l'écrit fort justement Works (1976) : « *The hajj was a religious ideal to be realized, trade a mean of achieving this goal* ». Certaines diasporas ont pu développer dans leur pays d'accueil leur esprit d'entreprise et réussir pleinement dans les activités de commerce et de transport. Ce fut le cas, par exemple, dans la région du Nil Bleu au Soudan, où une communauté hausa-peule originaire du Nigeria s'est établie au début du siècle à Maiurno. Plusieurs individus se partagaient dans les années 1980 un parc d'une cinquantaine de camions, activité qui paraît fort rentable[6].

Dans les années 1920, des Hausa qui avaient auparavant traversé le Tchad pour se rendre à La Mecque revinrent ensuite s'y installer en tant que commerçants de bétail. Avant l'occupation française, il existait déjà un débouché pour le bétail du Wadday en direction de Kano. Avec le développement des centres urbains et des voies de communication, la demande de viande connut une croissance importante. La présence de nos jours de Hausa, et dans une moindre mesure de Kanuri, dans le commerce du bétail et de la viande à Maroua, Abéché ou Bangui, montre que cette expansion fut un succès. Les Hausa développèrent des relations de confiance avec les éleveurs arabes, mais c'est surtout parmi les Peuls qu'ils effectuaient leurs achats les plus importants.

Les Peuls avaient en effet fui le Nigeria avec l'intention de s'établir au Dar For et les Français, désireux de les attirer au Tchad avec leur cheptel, les exemptèrent de travail forcé. Beaucoup s'installèrent dans le Mayo-Kebbi, le Chari-Baguirmi, le Batha et le Salamat. Un commerce régulier alimentant les villes et les troupes qui y étaient cantonnées se développa par l'intermédiaire de marchands hausa établis dans le sud du Tchad. D'importants troupeaux étaient achetés à des Arabes Salamat et convoyés jusqu'à Bangui pour y être abattus et consommés.

5. A. Chevalier, 1907, p. 239.
6. Duffield, 1984.

Les commerçants arabes du Borkou

Le peuplement arabe du Borkou était, dans les années 1960, à l'exception de quelques groupes d'éleveurs originaires du Batha ou du Ouaddaï venant acheter chaque année du sel et des dattes et vendre des céréales, composé principalement de Mejabra et Zweya, de Tripolitains et de Fezzanais, commerçants et artisans. Leur fonction consistait à écouler les principales productions du Borkou-Ennedi-Tibesti (B.E.T.) à l'extérieur, à savoir les dattes et le sel, et à importer des produits alimentaires et des biens manufacturés. Ils avaient aussi acquis des jardins, fait construire des maisons caractéristiques et avaient introduit de nouvelles cultures et des technologies inconnues dans la région.

Au Borkou, leur implantation et leur succès commercial ont été d'autant plus faciles que, comme l'écrit Capot-Rey :

> « Il est bien remarquable en effet que ni les Teda, ni les Daza, pourtant habitués à trafiquer sur les dattes, sur le sel et sur les chameaux, n'aient jamais été capables de passer du troc au négoce. Sans doute étaient-ils handicapés par rapport aux Arabes qui possédaient une langue savante, une écriture, des chiffres... » (Capot-Rey, 1961 : 154).

À la veille de l'indépendance, on comptait à Faya une cinquantaine de commerçants « libyens », ainsi que quelques maisons de commerce françaises, syriennes ou égyptiennes. Les Libyens, organisés en réseaux, possédaient des correspondants dans les principaux centres urbains du pays (Abéché, Moussoro, Mao, Fort-Lamy, etc.), et commercialisaient des céréales, des dattes, du sel, ainsi que des produits importés qu'ils écoulaient dans leurs boutiques. Leurs réseaux marchands ne se limitaient bien entendu ni au Tchad, pays de résidence, ni à la Libye, pays d'origine, mais s'étendaient au Soudan, à l'Égypte, à la Jordanie et au Nigeria. Ceci leur permettait, on s'en doute, de jouer constamment sur les taux de change des monnaies des pays voisins et sur une gamme variée de produits. Certains d'entre eux avaient acquis des camions achetés neufs ou d'occasion et avaient donc une activité de transporteurs. Comme la plupart des commerçants musulmans, ils pratiquaient, malgré l'interdit coranique, le prêt à intérêt[7]. Les profits réalisés dans le commerce étaient en général investis dans la construction de maisons dans le but de les louer, pratique courante dans ces milieux, ou dans l'achat ou

7. En réalité, ils le contournaient en prêtant de l'argent et en se faisant rembourser en nature (dattes, céréales ou bétail).

la location de jardins, dont la production était destinée à l'auto-consommation familiale ou à la vente.

Les populations de Faya

En 1958, la population totale de Faya comptait un peu plus de 3 000 habitants (Capot-Rey, 1961 : 155). Les marchands libyens (y compris femmes et enfants) constituaient le tiers de la population totale.

Ces commerçants exerçaient dans les années 1960 un quasi-monopole des activités marchandes dans le B.E.T. avec un nombre croissant de petits boutiquiers d'origine kamadja ou daza. Les marges bénéficiaires qu'ils réalisaient étaient extrêmement variables et dépendaient des difficultés d'approvisionnement, particulièrement en saison des pluies, quand la piste Fort-Lamy Massakory était fermée. D'après les relevés de prix réalisés à l'époque, les bénéfices étaient en moyenne de 10 à 20 %, mais étaient susceptibles de varier de façon importante en fonction de la conjoncture économique. Au début de l'année 1963, le commerce avec la Libye avait connu un développement certain par suite de l'amélioration des routes à partir de Benghazi et de Tripoli. Malgré les taxes à l'importation, de nombreux produits venant de Libye étaient moins chers que ceux arrivant par Fort-Lamy. C'était le cas du ciment, de la farine, etc. Les dattes faisaient bien entendu partie des produits commercialisés. La présence d'une importante communauté de commerçants libyens à Faya était aussi pour une bonne part liée à celle de l'armée française et de troupes tchadiennes, ainsi qu'au fait qu'y étaient regroupés des prisonniers. Ces facteurs se conjuguaient pour constituer un puissant stimulant de l'activité commerciale, et la concurrence pour obtenir des marchés avec l'armée et les autorités locales était âpre. Cette situation ne fait d'ailleurs que confirmer que la présence militaire française a joué très tôt au Tchad, et sans doute ailleurs, un rôle de catalyseur de l'activité économique locale, particulièrement du commerce. Le B.E.T. est resté sous administration militaire jusqu'en 1965, ce qui a justifié une présence militaire importante jusqu'à cette date (300 personnes, y compris les familles, soit 10 % de la population totale, et plus du double pour l'armée tchadienne). Les militaires et leurs familles constituaient une clientèle de choix car disposant de rentrées d'argent régulières, et pour certains d'un pouvoir d'achat important. En 1963, 30 millions de francs CFA étaient versés par mois, et une bonne partie de cette somme était dépensée sur place.

Après 1965, on a assisté au départ de la majeure partie des militaires français et à une forte baisse du commerce. Les interventions militaires françaises qui se sont succédé depuis ont certes redynamisé de façon temporaire le commerce, mais sans atteindre, semble-t-il, le niveau qui prévalait dans le passé.

La création de Fort-Lamy et son rôle commercial

Poste militaire d'un peu plus de 3 000 habitants[8] en 1900, Fort-Lamy a connu une forte croissance démographique puisque sa population actuelle (2008) avoisinerait le million d'habitants. Durant les premières décennies de son existence, la ville subit dans de nombreux domaines (architecture, organisation spatiale, population) l'influence de Dikwa, dont Rabeh avait fait sa capitale après sa victoire sur le Bornou. Ceci s'explique par le fait que l'émigration à partir de cette dernière fut, au début, encouragée par le colonisateur afin de peupler la nouvelle capitale du Tchad, car le site choisi ne comptait que plusieurs petits villages arabes et kotoko. C'est ainsi que des prisonniers de guerre et des anciens esclaves libérés furent parmi les premiers habitants, auxquels vinrent s'ajouter des soldats de Rabeh, appartenant aux ethnies banda et kreich, engagés de force au Dar Kouti. Des Kanuri et des Arabes émigrèrent aussi et constituèrent les groupes les plus nombreux. L'arabe, langue de communication des troupes de Rabeh, s'imposa à Fort-Lamy comme langue véhiculaire. Une bonne partie des anciens soldats de Rabeh devint goumiers ou auxiliaires de l'armée française, qui avait besoin de troupes pour mener la lutte contre les Sénoussites installés au Kanem. L'émigration à Fort-Lamy d'artisans, de commerçants, de marabouts fut aussi encouragée. Le quartier Djamb-al-bahr (en arabe local : près du fleuve) regroupait les artisans et les commerçants de la ville et devint rapidement un centre de transactions commerciales en dehors du marché. Celui-ci était quotidien et commençait à prendre une certaine importance. Un document d'archives datant de 1929 le décrit ainsi :

> « Maintenant sous le cours couvert de droite se vendent des étoffes souvent remarquables par leurs colorations orientales et leurs variétés. Sous le cours couvert de gauche se débite la boucherie et sur la place du milieu toute

8. D'après le recensement de 1911, on comptait 3 148 habitants. Les « ethnies » les plus nombreuses étaient : Arabes (669), Kanuri (606), Sara (389), Banda (307), (Lame et Ferrandi, 1912).

Retour au Sommaire

l'alimentation indigène : farine de mil, piments, gombos, poissons secs, etc. En dehors du marché sur la place et sous les arbres se tient le marché aux graines et le marché au bétail. Les commerçants les plus importants sont Fezzanais et travaillent sous la tutelle des Kanuri. Ils vivaient auparavant à Massénia, mais doivent émigrer car le sultan et ses dignitaires disposaient de ressources de plus en plus faibles à cause de la suppression de la traite des esclaves. Les commerçants Kanuri se déplacent sur leurs ânes avec des marchandises, ou convoient des bovins ou des moutons jusqu'à Bangui. »

Le commerce européen, peu présent, importe des marchandises telles que le sucre ou le vin à des prix élevés et le commerce transsaharien concurrence encore les voies commerciales de la côte (Congo).

Ce n'est qu'à partir des années 1940 que le développement économique de Fort-Lamy débuta réellement, et que des Syro-Libanais, des Arméniens, des Grecs, etc., dont certains étaient déjà établis à Abéché, vinrent s'y installer. L'expérience et le type de commerce qu'ils pratiquaient leur assurèrent assez rapidement une position privilégiée jusqu'au début de la Seconde Guerre mondiale. Ils étaient en relation étroite avec des commerçants fezzanais, jellaba ou kanuri.

Bibliographie

ARDITI Claude, 1993, « Commerce, Islam et État au Tchad (1900-1990) », in Grégoire et Labazée (dir.), *Grands commerçants d'Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, p. 174-220.

———, 1995, Le commerce des dattes du Borkou (Tchad), *Cahiers des sciences humaines* (*ORSTOM*), vol. 31, n° 4, p. 849-882.

———, 2002, *Les acteurs de la commercialisation du cheptel bovin en RCA* (MAE/FNEC), 128 p. et annexes.

CHEVALIER Auguste, 1907, Mission Chari-Lac Tchad 1902-1904, *L'Afrique centrale française*, Paris, Challamel, XV + 776 p., pl. et cartes hors-texte.

CAPOT-REY Robert, 1961, *Borkou et Ounianga, Étude de géographie régionale*, Alger, Université d'Alger, 182 p.

DUFFIELD M.R., 1984, « The blue Nile lorry trade : its nature and relevance », *in* Manger Leif O. (éd.), *Trade and Traders in the Sudan*, Bergen, Universitetet: Bergen, VI + 284 p.

FERRANDI J., 1912, Abéché - *Renseignements coloniaux n° 10*.

KHAYAR Issa Hassan, 1976, *Le Refus de l'école : Contribution à l'étude des problèmes de l'éducation chez les musulmans du Ouaddaï (Tchad)*, Paris, J. Maisonneuve, 140 p.

LAME et FERRANDI, mars 1912, Fort-Lamy, chef-lieu du Territoire de Tchad, *Renseignements coloniaux*.

Recensement démographique de Fort-Lamy, mars-juillet 1962, INSEE, Paris, 78 p. + annexes.

Tchad, Ministère de l'Économie, 1982, *Relance économique en chiffres*, 119 p.

SIMMEL G., 1979, « Digressions sur l'étranger », in Grafmayer Y. et Joseph I. (dir.), *L'école de Chicago : Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Aubier, p. 53-77.

TRIAUD Jean-Louis, 1987, *Tchad 1900-1902 : Une guerre franco-libyenne oubliée ? Une confrérie musulmane, la Sanusiyya face à la France*, Paris, L'Harmattan, 203 p.

WORKS J. A., 1976, *Pilgrims in a Strange Land : The Hausa communities in Chad*, New York, Colombia University Press, XXII + 280 p.

16

Pétrole et migrations : la ruée vers l'or (noir) du Tchad a-t-elle eu lieu ?

Géraud MAGRIN*

L'exploitation pétrolière au Tchad soulève des débats passionnés. Ceux-ci portent surtout sur la gouvernance des revenus pétroliers et l'impact de l'exploitation sur l'environnement, mais ils abordent aussi plus généralement les effets perturbateurs de l'intrusion de la greffe pétrolière dans l'économie pauvre d'un État très fragile. Le chantier de construction de l'infrastructure d'exportation du pétrole tchadien a commencé en octobre 2000. Il s'agissait de construire un oléoduc de 1 070 kilomètres à travers le sud du Tchad et le Cameroun, ainsi que des stations de pompage, un centre de collecte et de traitement pour exporter, pendant trente ans, le brut extrait des gisements de Komé, Miandoum et Bolobo, situés à une quinzaine de kilomètres au sud de Doba, au Tchad méridional (*cf.* carte 2). La production a commencé en octobre 2003.

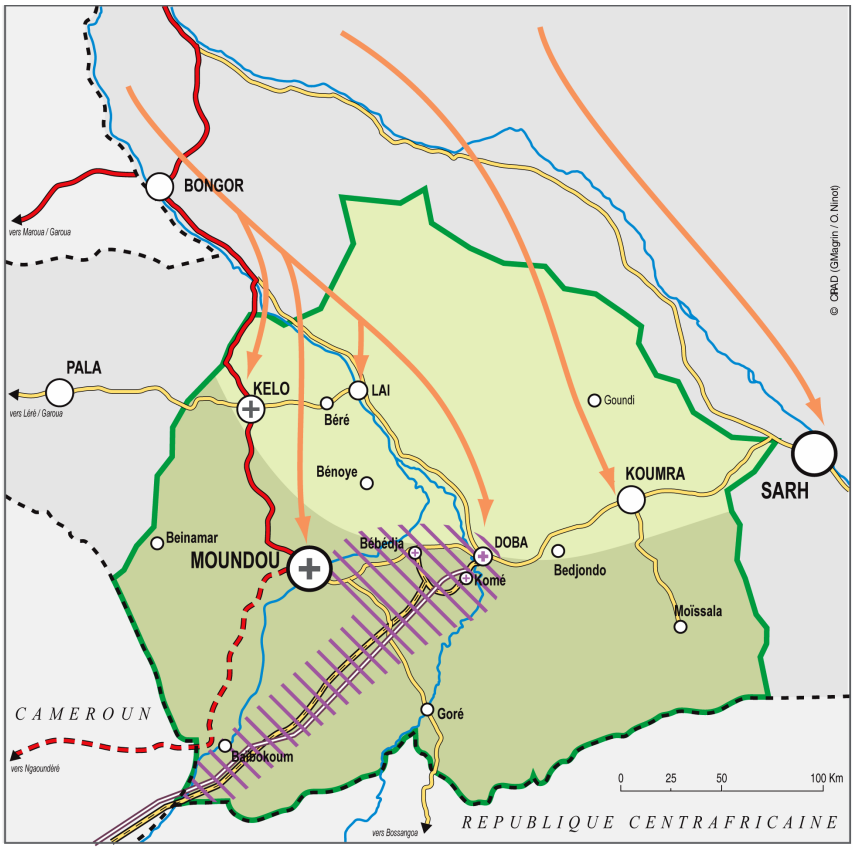
Dans un pays parmi les plus pauvres du monde, l'exploitation de l'or noir cristallisait tous les rêves de développement et de sortie de la pauvreté. Ce rêve était d'ailleurs ancien : une très longue attente a séparé la découverte des gisements en 1973 de l'engagement de la Banque mondiale, en juin 2000, qui a donné le signal du début du chantier. Celui-ci est mené par un consortium d'entreprises pétrolières dirigé par Esso.

Cet immense espoir attaché au projet pétrolier explique que la question migratoire ait occupé une place de choix parmi les effets redoutés de l'or noir.

* Géographe, CIRAD / PRASAC (Centre de coopération internationale en recherche agronomique pour le développement. Pôle régional de recherche appliquée pour le développement des savanes d'Afrique centrale).

Carte 1

Les migrations au sud du Tchad et les dynamiques pétrolières



Réseau urbain :

- *Métropoles régionales*
- *Villes au rayonnement ancien et important*
- *Villes en voie d'affirmation*
- *Centres au rayonnement local*
- *Villes où la forte croissance démographique est directement liée à l'activité pétrolière*
- *Ville à croissance démographique élevée, indirectement liée à l'activité pétrolière*

Dynamiques migratoires :

- *Flux migratoires inter-régionaux des années 1980-2000 : commerçants, éleveurs*

Infrastructures de transport :

- *Routes goudronnées*
- *Routes bitumées en construction*
- *Pistes de l'exploitation pétrolière*
- *Autres axes principaux*
- *Oléoduc*

Zonage agro-économique :

- *Zones rurales plutôt attractives : terres fertiles encore disponibles, où les migrations alimentent parfois des fronts pionniers*
- *Zones répulsives : situations rurales difficiles, avec sols pauvres ou forte dépendance de l'inondation; migrations vers les villes ou les espaces plus favorables*
- *Zone pétrolière : forte attraction pendant le chantier*
- *Aire concernée par le Plan de développement régional (PDR)*

Réseau hydrographique :

- *Principaux cours d'eau permanents*

Retour au Sommaire

On supposait que le projet pétrolier allait déclencher des mouvements de population importants du Tchad entier, voire de la sous-région, vers la zone d'extraction du sud tchadien. On redoutait alors l'impact de ces migrations sur les espaces d'accueil, en termes de pression sur les infrastructures, d'atteintes environnementales, mais aussi de confrontation entre autochtones et allochtones. En d'autres termes, on craignait que le mirage de l'eldorado pétrolier en émergence n'avive toutes les tensions déjà à l'œuvre au Tchad méridional (Magrin 2001), voire ne fasse rejouer la lancinante fracture Nord/Sud (Magrin 2002).

Cinq ans après le début du chantier pétrolier et deux ans après le début de l'exploitation, il est intéressant de faire le point sur la réalité de ces mouvements migratoires liés à l'or noir. En effet, le projet pétrolier tchadien a fait couler beaucoup d'encre – entre la volumineuse littérature grise issue du « système pétrolier » (études socio-économiques et environnementales commanditées par le consortium, la Banque mondiale ou les structures de suivi mises en place sous son influence), les manifestes de la société civile nationale et internationale, quelques mémoires universitaires et textes scientifiques. Pourtant, faute de données statistiques disponibles, peu d'écrits ont traité spécifiquement des migrations. Cette communication utilise des données d'enquête (Magrin 2001) antérieures au projet pétrolier, des observations régulièrement effectuées dans la zone à l'occasion de courts séjours depuis (août 2001, décembre 2003, juin 2004, début 2005) ainsi que des données et rapports produits par ou pour le consortium pétrolier.

Elle se propose d'aborder les enjeux migratoires par une double mise en perspective : par rapport aux mouvements migratoires de long terme et au cycle de l'économie pétrolière (du temps du chantier aux développements ultérieurs prévisibles, en passant par la phase actuelle du début de l'exploitation). Les migrations seront alors questionnées comme symptôme permettant d'apprécier l'impact de l'or noir sur les reconfigurations identitaires, économiques et spatiales au sud du bassin tchadien.

L'enjeu migratoire du projet pétrolier tchadien

Jalons méthodologiques

Ces quelques remarques entendent éclairer la difficulté qu'il y a à appréhender le phénomène migratoire autour du pétrole de Doba. Le dernier recensement réalisé au Tchad remonte à 1993. Il est fragmentaire pour l'aire d'in-

Retour au Sommaire

fluence directe de la zone pétrolière : du fait de l'insécurité, des cantons situés à l'ouest des champs de pétrole (Mbaïkoro, Donia) n'ont pu être recensés. La situation de départ n'est donc pas connue avec précision. Dans un certain nombre de centres du Sud tchadien, la croissance démographique est visible : les villes sont en chantier, en construction. Mais quelle part attribuer à la croissance naturelle, aux migrations ? Et comme facteur de celles-ci, quel rôle le pétrole a-t-il joué ? Les chiffres fournis par les autorités administratives des communes sont d'une fiabilité douteuse : ils sont souvent gonflés pour justifier les demandes d'équipement et d'investissement. De plus, à Doba et à Bébédjia, des villages périphériques ont été intégrés au périmètre communal durant les dernières années, mais la forte croissance démographique observée a été uniquement imputée aux impacts du chantier pétrolier. En outre, les différentes données accessibles reflètent des conceptions à géométrie variable de l'aire concernée par l'exploitation pétrolière : des champs de pétrole à une grande région pétrolière, en passant par différents espaces de taille intermédiaire.

Il est par ailleurs difficile de distinguer migrations et mobilité : la différence entre les deux notions relève souvent de la durée. Or, on manque encore de recul ici. Durant le chantier de construction de l'infrastructure, une véritable effervescence régnait dans la zone pétrolière. Travaux en tous sens, flux de produits divers arrivant par N'Djaména, Léré, ou par la piste bientôt construite le long de l'oléoduc (*cf.* cartes 1 et 2). La mobilité des hommes qui les a accompagnés a été considérable : déplacements professionnels, voyages en aventure, migrations pendulaires des employés du consortium, allers retours au sein de la région pétrolière et au-delà, constituent sans doute la réalité la plus profonde des mobilités et migrations de l'ère pétrolière. Les plus difficiles à appréhender aussi.

Les chiffres disponibles, dont il va être question ici, ont été produits soit par Esso, soit sous l'égide du Comité technique national de suivi et de contrôle des aspects environnementaux des projets pétroliers (CTNSC). Un recensement a été réalisé de décembre 2002 à janvier 2003 – en plein chantier – dans une dizaine de cantons riverains des champs de pétrole ou de l'oléoduc et dans trois communes (Doba, Bébédjia, Bessao) (ATEP 2003). Il s'est heurté à de nombreuses difficultés, d'où une fiabilité relative. L'ambition avouée du gouvernement et du consortium pétrolier de limiter les migrations explique les difficultés à percer les ressorts de ces migrations : 40 % des migrants interrogés n'ont indiqué aucun motif de déplacement (ATEP 2003) ! Ces difficultés ont dissuadé le CTNSC de mettre en place le système pérenne de suivi socio-démographique un moment envisagé. Les enquêtes socio-économiques réalisées en 2004 (Cogels S., Koppert G., 2004) fournissent apparemment des données plus fiables. Mais elles ne sont pas très détaillées sur la question migratoire.

Enracinement et systèmes migratoires pré-pétroliers au sud du Tchad

Le système migratoire national tchadien voit coexister des logiques en apparence opposées d'enracinement des paysanneries sédentaires et de mobilité – à travers le commerce, les mouvements pastoraux, mais aussi les déplacements agricoles (fronts pionniers, agriculture itinérante). Depuis cinquante ans, on observe une relation entre orientation des flux migratoires, dynamiques climatiques et politiques.

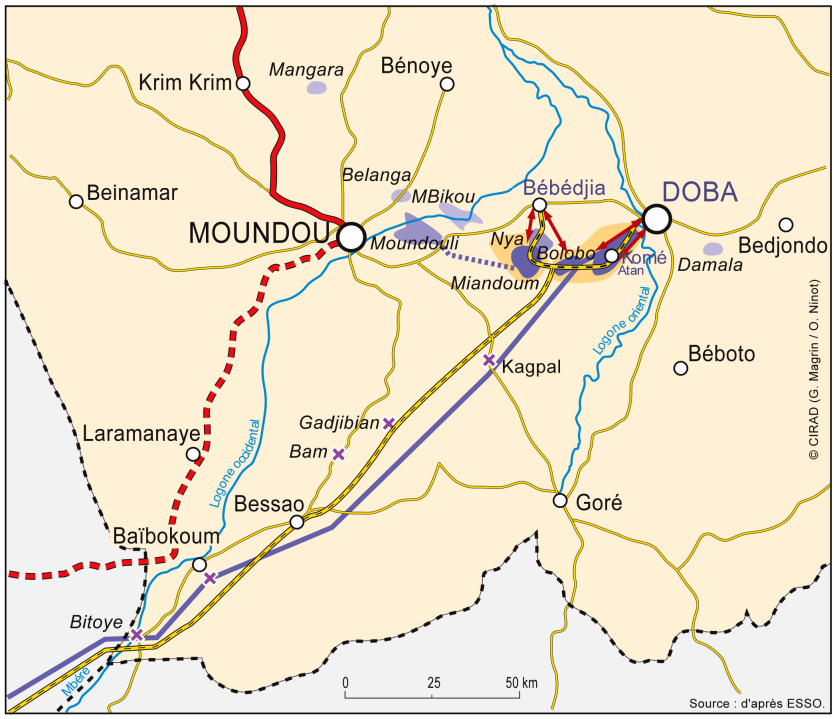
Au cours des années 1950-1960, on assiste principalement à un mouvement du Sud vers le Nord. Il s'explique par la pluviométrie très favorable, la saturation de certains terroirs du Tchad méridional (zone des *koro*), mais aussi par la mise en place d'un personnel administratif originaire en majorité du Sud du pays, qui forme autant de noyaux attractifs pour pêcheurs et agriculteurs sara (Magrin 2001). Les décennies 1970-1990 voient un renversement des flux migratoires. Les cycles de sécheresse, particulièrement marquée dans la bande sahélienne, poussent commerçants ruinés et éleveurs en quête d'eau et de pâturage vers le Sud. Là, l'économie monétaire et le réseau urbain constitué à partir de la culture cotonnière offrent des conditions favorables. Des groupes de commerçants sahéliens originaires du Ouaddaï, du Baguirmi ou du Kanem s'y étaient déjà implantés depuis l'essor de cette culture dans les années 1950. Dans le même temps, le retournement politique de 1979, qui voit des originaires du Nord prendre le contrôle de l'État, s'accompagne de la mise en place dans le Sud d'un personnel administratif et militaire qui en est issu. Dans les tensions qui se développent entre agriculteurs sara et éleveurs peuls ou arabes, ces fonctionnaires tendent à soutenir les éleveurs, d'autant qu'ils développent eux-mêmes des troupeaux importants (Arditi 1999).

Au sein du Tchad méridional, on peut distinguer des migrations vers les villes et des migrations rurales. Les premières sont encore relativement limitées, malgré la croissance rapide de quelques centres, comme Moundou (120 000 habitants en l'an 2000) ou Kélo (35 000 habitants). Les secondes traduisent en grande partie des gradients en termes de densité démographiques : elles constituent des soupapes pour les zones à forte densité, aux sols appauvris et à la sécurité alimentaire précaire, qui dessinent une diagonale nord-ouest/sud-est dépassant l'axe Kélo-Doba, vers des zones plus productives encore peu denses, situés plus au Sud. Les champs de pétrole sont établis au nord de ces dernières, mais à proximité immédiate de la charnière entre zones épuisées et convoitées.

Le projet pétrolier s'inscrit ainsi dans ce contexte migratoire tendu. L'or noir apparaît comme une ressource naturelle attractive supplémentaire, dont l'exploitation est susceptible d'offrir de larges possibilités d'emploi ou

Carte 2

Les lieux de la ruée vers l'or noir



Exploitation pétrolière :

- Zones d'exploration
- Champs pétrolifères exploités
- Champs pétrolifères prochainement exploités
- Champs pétrolifères dont l'exploitation est en projet
- Flux pendulaires de main-d'oeuvre
- Bases de travaux et sites attractifs durant le chantier (2000-2003), quittés par les migrants depuis le début de l'exploitation (2003-2004)

Réseau urbain

- Villes principales
- Villes secondaires
- Komé — Centres fortement redynamisés par l'activité pétrolière
- Atan — Faubourg pétrolier

Infrastructures de transport :

- Routes goudronnées
- Routes bitumées en construction
- Pistes de l'exploitation pétrolière
- Autres axes principaux
- Oléoduc existant
- Oléoduc en projet

d'affaires. Il vient intensifier le fonctionnement d'anciens champs migratoires méridiens. À la veille du projet pétrolier, les villes de Doba et Bébédjia comptent une population relativement cosmopolite, à partir d'une majorité respectivement mbay-doba et ngambay. En revanche, on constate une très grande homogénéité ethnique des villages situés le long de l'oléoduc (Cogels, Koppert 2004), qui sont exclusivement ngambay, laka ou mboum. Dans les villages situés à l'écart des impacts directs du projet pétrolier, cette homogénéité ne sera guère altérée durant le chantier : en 2003, 93 % des chefs de famille sont nés sur place (Cogels, Koppert 2004).

La parade institutionnelle : les migrations dans le projet de Doba

La question migratoire s'est posée en amont du projet. Pour la Banque mondiale comme pour Esso, il fallait anticiper la pression migratoire redoutée au moment du chantier, puis en limiter les impacts les plus négatifs.

La dimension migratoire vue par la Banque mondiale

L'implication de la Banque mondiale dans le projet pétrolier de Doba lui confère une bonne part de son originalité. Pour la première fois en Afrique, l'exploitation pétrolière doit servir les objectifs du développement durable et de la réduction de la pauvreté. Le Plan de gestion de l'environnement (PGE) est un élément important du dispositif mis en place. Il vise à réduire le plus possible les impacts environnementaux et sociaux négatifs du projet. Le volume 4 de la partie tchadienne du PGE est spécifiquement consacré à l'anticipation et à l'atténuation des migrations de travail vers la zone d'exploitation, considérées comme un de ces effets négatifs indirects. Il s'agit de ne pas compromettre par une immigration incontrôlée les effets positifs attendus sur le long terme de l'exploitation pétrolière.

Les inquiétudes relatives à l'impact social et environnemental du projet se basent sur la situation initiale, déjà difficile. En ville comme en milieu rural, l'indigence des équipements et des infrastructures est patente. Les ressources naturelles sont sous pression, du fait de la croissance démographique et de l'urbanisation. Réduction des jachères et prélèvements croissants de bois énergie conduisent à un appauvrissement des sols et de la végétation.

Une estimation du nombre de migrants attendus est proposée dans une étude en annexe du PGE[1]. On y considère qu'un emploi pour une entreprise du

1. PGE, 1999, Chad, vol. 4, Appendice H : « Potential indirect socio-economic impacts due to induced migration into the oil field development area of Southern Chad », 23 p.

projet devait attirer entre 1,5 et 5,25 personnes, à partir d'observations réalisées dans d'autres situations pionnières comparables. Ce qui fournirait au Tchad entre 5 000 et 24 000 migrants. Ceux-ci se concentreraient essentiellement à Doba et Bébédjia – lieu de regroupement de la main-d'œuvre non logée directement sur les bases pétrolières. Avec 16 000 migrants, on considère que la population de Bébédjia pourrait doubler. Cela étant, les seuils supérieurs ne sont pas considérés comme les plus vraisemblables. En effet, à la différence de Madagascar – où, en 1997, une ruée vers le saphir avait attiré 20 000 migrants – l'emploi direct est ici contrôlé par un opérateur unique, Esso. Il sera limité et bénéficiera en grande partie à des autochtones. Le logement sur les bases vie des employés qualifiés, où l'on pourvoira à l'ensemble de leurs besoins, réduira les possibilités d'affaires.

Dès lors, on envisage l'ensemble des impacts sociaux et environnementaux négatifs sur la zone des puits, les espaces riverains de l'oléoduc et les bases arrières urbaines (Doba, Bébédjia) : inflation, pression sur l'eau, le logement, le foncier, les transports, l'énergie, menaces en termes de sécurité alimentaire, de santé et d'hygiène publique. Un ensemble de mesures d'urgence sont prévues pour limiter le nombre de migrants, réduire les impacts environnementaux, veiller à ce que les mesures prises n'attirent pas davantage de migrants. Elles seront mises en œuvre notamment à travers les activités du Fonds d'action concertées d'initiatives locales (FACIL). Tout en signalant que la Constitution reconnaît le principe de libre circulation des citoyens sur le territoire national, des fonds sont même prévus pour transporter les migrants vers leurs régions d'origine. Le FACIL a réalisé un certain nombre d'infrastructures dans neuf cantons et deux communes (Bébédjia, Doba) au titre de ces mesures d'urgence : dispensaires, écoles, puits, châteaux d'eau à Bébédjia, mairies des deux villes.

Parmi les mesures d'urgence était prévue la réalisation d'un Plan de développement régional (PDR) de la zone pétrolière par le CTNSC. Celui-ci devait être achevé en juillet 2001, peu après le démarrage du chantier. Après de multiples retards, il n'a pu être finalisé qu'en 2005. Le cadre géographique retenu pour le PDR dépasse la seule région du Logone oriental, sur le territoire de laquelle se trouvent l'ensemble des champs de pétrole et l'oléoduc. Elle regroupe au contraire quatre régions (Logone occidental et oriental, Tandjilé, Mandoul). Au-delà de la cohérence économique et humaine de cet ensemble, qui correspond approximativement à l'ancien Logone géographique, la question migratoire occupe une place importante dans ce choix. Il s'agit d'éviter de concentrer les investissements dans la zone pétrolière *stricto sensu*, afin de ne pas y attirer des flux migratoires nationaux et régionaux trop importants.

Le système de recrutement du consortium

Au-delà des mesures d'accompagnement, la clé de voûte du contrôle des migrations réside dans le système de recrutement du personnel mis en place par le consortium et le gouvernement tchadien. Trois types de profil d'employé peuvent être distingués.

En l'absence de compétences nationales, les emplois les plus qualifiés devaient être confiés à des expatriés d'origines diverses recrutés en dehors du Tchad à travers le réseau mondial de l'opérateur Exxon. Les cadres étaient principalement des Américains et des Français. Il s'y ajoutait un certain nombre d'employés originaires d'autres pays du Sud – Amérique latine, Asie. Un sous-traitant emploie un grand nombre de techniciens philippins. Les emplois qualifiés nationaux ont été pourvus à partir de bureaux de l'Inspection du travail basés à N'Djaména, Moundou, Bébédjia et Doba. Aucune embauche ne devait être réalisée sur les chantiers ou aux portes des bases pétrolières. Enfin, les emplois non qualifiés étaient réservés aux populations résidentes dans les villages riverains des champs ou de l'oléoduc depuis au moins un an au moment du début des travaux. Les chefs administratifs (chefs de village et de canton) établissaient des listes de résidents, parmi lesquels des tirages au sort publics étaient réalisés, afin que la communauté soit prise à témoin de la transparence du processus. Les sous-traitants principaux (Wilbros, David Terrassement) chargés de l'oléoduc et de la construction des routes d'accès ont multiplié les contrats de courte durée, afin de permettre au plus grand nombre de villageois de bénéficier du travail pétrolier (Magrin 2003a).

À partir de 1998, Esso a organisé des campagnes d'information, relayé par le CTNSC. Cela n'a pas empêché des flux de migrants de toutes origines (N'Djaména, Abéché, Faya, Sarh, pays voisins), venus en aventure aux portes de la base de Komé. Dans les villages, des escrocs ont fait croire qu'il était possible d'obtenir un emploi en payant, que l'on soit résident habituel ou non. Certains chefs de village et agents de liaison Esso ont été convaincus de corruption. Dans l'ensemble, cependant, le consortium estime que le système a convenablement fonctionné. La question du recrutement a néanmoins suscité des tensions et des contestations nombreuses (Magrin 2003a).

Les migrations autour du projet pétrolier

Les flux au temps du chantier

Le chantier de construction de l'infrastructure d'exploitation a constitué le moment de plus forte activité, celui où les effets régionaux du pétrole ont été les plus forts. Il s'est logiquement accompagné de migrations conséquentes.

De nouveaux venus à N'Djaména et Moundou

Dès le chantier engagé, le projet pétrolier a eu des effets loin au-delà de la zone des puits : à N'Djaména et Moundou, les deux principales villes du pays, on voit arriver des hommes d'affaires, entrepreneurs et capitaines d'industrie de tous horizons. Les entreprises du consortium emploient une main-d'œuvre expatriée cadre à dominante française et américaine, les sous-traitants aussi. Le lien de ces migrants avec le projet pétrolier n'est pas toujours direct. Des hommes d'affaires français auparavant basés en République Centrafricaine viennent tenter leur chance au Tchad. De même que quelques familles coréennes, qui se spécialisent dans la photographie à N'Djaména et Moundou, ou encore des Libyens, qui accompagnent une stratégie d'investissement de proches du pouvoir de Tripoli dans les stations-services, le tourisme, l'immobilier (Magrin 2003a).

À Moundou, le nombre des boutiques des Kréda originaires du Kanem augmente. Ceux-ci ont développé des aptitudes de commerçants durant le règne d'Hissène Habré, où leur proximité avec le pouvoir et leur contrôle des douanes leur fournissait des avantages appréciables. Dans la capitale du Logone, ils se sont établis à partir du milieu des années 1980 et se sont spécialisés dans la quincaillerie. En l'absence d'étude précise, l'évolution de leurs effectifs est difficile à apprécier. Mais leur visibilité est importante, du fait de leur sensibilité à la tendance islamiste – leurs femmes entièrement voilées de noir détonnent dans le paysage humain moundoulais (Magrin 2003a).

De même, au début du chantier, on voit l'installation de familles venues du Soudan, qui opèrent dans le transport (plusieurs grands bus assument un moment la nouvelle liaison directe en voie de bitumage Moundou N'Djaména) ou la restauration. À l'instar des Kréda une dizaine d'années plus tôt, il est probable que des proximités familiales ou ethniques avec des militaires, douaniers ou fonctionnaires basés dans la région – le président tchadien Idriss Déby appartient au groupe zaghawa, dont les ressortissants vivent à la fois au Tchad et au Soudan – aient constitué un facteur incitatif de ces mouvements (Magrin 2003a).

La difficile évaluation du nombre des migrants

Le PGE prévoyait au plus 24 000 migrants. Certaines estimations se situent dans une fourchette haute par rapport à ces prévisions. Ainsi, la ville de Bébédjia serait passée de 9 300 habitants au recensement de 1993 à 24 000 en 2002, d'après le comité de gestion de la ville. Si les migrants fournissaient près de 10 000 personnes sur cette hausse, si Moundou et Doba avaient connu une croissance semblable, et en ajoutant les flux vers les chantiers qui longent l'oléoduc (Bam, Gadjibian, etc.), on obtiendrait un chiffre de l'ordre de 30 à 35 000 personnes (Donner 2003).

D'autres chiffres sont plus conformes aux prévisions du PGE : en 2002, Doba et Bébédjia auraient respectivement 22 800 et 18 300 habitants, concentrant le tiers de la population de la zone pétrolière constituée des dix cantons des champs de pétrole et de l'axe de l'oléoduc et des trois villes de Doba, Bébédjia, Bessao (ATEP 2003). La notion de migrants est appréhendée à partir d'une durée de séjour inférieure à cinq ans, qui permet de prendre en compte les stratégies d'anticipation de la fin des années 1990. Ceux-ci représentent 14,5 % de la population d'une zone pétrolière estimée à 122 000 personnes (ATEP 2003) : on compterait donc 17 700 migrants.

La croissance démographique liée aux migrations marquerait un gradient à mesure que l'on s'éloigne de l'épicentre pétrolier. Entre 1993 et 2003, la population a augmenté de plus de 200 % (population multipliée par quatre) à Komé et Bitoye, au cœur de la zone des puits, de 95 % dans les autres villages de la zone des puits, de 77 % dans les villages ayant hébergé une base de construction, de 53 % dans les villages de référence extérieurs à l'aire d'impact direct du projet (Cogels, Koppert 2004). Sans migration, une croissance démographique « normale » dans le contexte tchadien actuel correspond à 40 à 50 % en dix ans (avec un solde naturel estimé à 2,7 %/an).

Enfin, d'après Esso, en 2002-2003, c'est-à-dire au moment de plus forte activité du chantier, 9 000 personnes ont été employées directement par le projet par le consortium (6 700) ou ses sous-traitants (2 300) et 8 000 personnes se seraient installées dans la zone de développement des puits en quête d'emploi ou d'offres diverses (Esso 2005).

Origine et distribution des flux

Plusieurs échelles doivent être prises en compte pour appréhender les migrations pétrolières. Au niveau national, environ la moitié des migrants tchadiens viendrait des régions limitrophes (Logone géographique, Moyen Chari, Mayo-Kebbi), l'autre moitié du reste du pays (Cogels, Koppert 2004). Les flux semblent respecter le principe de proximité des destinations : pour

Retour au Sommaire

les migrants nés dans le Moyen Chari, Doba est la destination privilégiée (42 %), devant Bébédjia (31 %). À l'inverse, les natifs du Logone occidental s'établissent davantage à Bébédjia (44 %) qu'à Doba (31 %) (ATEP 2003).

Mais des migrations s'opèrent également au sein même de la région pétrolière. Le sexe-ratio de la population en donne un aperçu. À Doba et Bébédjia, lieux de forte immigration, on compte respectivement 109 et 117 hommes pour 100 femmes. Dans des cantons de la périphérie de la zone pétrolière comme Gadjibian, Béro, Békan, Bessao, il n'y a plus que 95-96 hommes pour 100 femmes : les autres ont migré vers les cœurs de l'emploi pétrolier (ATEP 2003) (*cf.* cartes 1 et 2).

Comme en milieu urbain, le projet a activé des champs migratoires préexistants. Ainsi, des groupes d'éleveurs peuls et haoussa se sont établis dans la zone, où des parents à eux étaient établis depuis quelques décennies. La demande en lait et en viande exercée par les employés du projet leur a fourni de précieux débouchés.

Sans remettre en cause la relative homogénéité ethnique régionale, ces mouvements migratoires ont contribué à en diversifier la population. Dans la zone pétrolière, les autochtones représentent 84 % des effectifs (dont 41 % de Ngambay, suivis des Laka, Mbay-Doba, Mango puis des Mboum). Les autres groupes du Sud fournissent 7,3 % (dont 5,6 % pour les Sara, le reste provenant des groupes du sud-ouest tchadien). Les populations originaires du Nord sahélien ou saharien pèsent 5,7 % de la population régionale (les musulmans 7 %). Elles sont d'origines très variées : Arabes, gens du lac Fitri, du Batha, du Kanem, Peuls, Goranes, Baguirmiens, Hadjeraï. Les étrangers sont très peu nombreux (0,1 %). Ils viennent surtout des pays voisins, de RCA et du Cameroun (ATEP 2003). On assiste ainsi, dans l'espace du chantier pétrolier, à un enchevêtrement de réseaux familiaux, ethniques, religieux et commerciaux (Donner 2003).

Les migrations se concentrent principalement à Doba, Bébédjia et dans les zones de construction du cœur de la zone pétrolière (Komé) ou du long de l'oléoduc (Bam, Bitoye, Kagpal). Les employés directs du projet résident en majorité à Doba et Bébédjia, d'où le transport est organisé vers les zones d'activité. Dans la zone des puits, les migrants s'établissent le plus souvent à part, dans des quartiers spontanés. Dans les villages situés le long de l'oléoduc et de la route, les migrants qui y ont des parents s'établissent chez eux. Partout, des originaires de la région résidant ailleurs, notamment à N'Djaména ou dans d'autres villes, sont revenus pour chercher du travail, comptant sur leurs liens de parenté et leur expérience du travail urbain (Cogels, Koppert 2004). De même, chaque employé du projet a amené avec lui des parents ou amis espérant pouvoir bénéficier de l'emploi pétrolier.

Retour au Sommaire

Mobilités et cycles pétrolier

La fin du chantier de construction des infrastructures marque en fait la fin de la ruée vers l'or noir. La plupart des migrants repartent, car la production emploie très peu. L'activité suscite cependant des flux et mobilités variés, qui oscillent au rythme du cycle minier.

Le reflux

Le chantier est une période ambiguë. Il a duré trois ans, après trente ans d'attente, et avant trente ans d'exploitation. C'est lui qui marque l'entrée du Tchad dans le monde pétrolier, c'est là que les retombées directes en termes d'emploi et d'affaires ont été les plus importantes. La parenthèse close, les effectifs s'effondrent et les migrants repartent.

En 2002, le consortium emploie 6 700 personnes. Début 2004, après le début de la production, il fournit encore 4 500 emplois directs, dont 3 700 au Tchad, 800 au Cameroun, 1 300 expatriés. Fin 2004, on ne compte plus que 3 000 emplois, dont 1 900 au Tchad (500 expatriés), 1 100 au Cameroun (150 expatriés) (Esso 2004 et Esso 2005). L'emploi des sous-traitants diminue dans les mêmes proportions. Le nombre d'emplois non qualifiés baisse particulièrement. L'emploi directement induit, comparable à celui d'une usine sucrière, est trop faible pour alimenter l'attractivité des champs de pétrole. Les faubourgs pétroliers perdent une bonne part des migrants fraîchement accueillis, Doba et Bébédjia aussi.

Dans les villages situés le long de la route et du *pipe-line*, la plupart des migrants étaient partis début 2004 (Cogels, Koppert 2004). A Bitoye, certains migrants sont restés, profitant des possibilités diverses (commerce notamment) liées au nouveau passage sur la Mbéré, tout près des trois frontières (Cogels, Koppert 2004). À Doba et Bébédjia sont restés un certain nombre d'employés qualifiés.

À Moundou comme dans les autres villes, des études plus poussées seraient nécessaires pour établir, cinq ans après, la part des mouvements transformés en véritables migrations (établissement durable), et celle cantonnée à la dimension de simples avant-gardes venues en aventure évaluer les possibilités d'affaires de la région, puis reparties après la fièvre du chantier.

Prospection et cycle minier

Au Tchad comme ailleurs, les cycles miniers commandent les rythmes migratoires. Ceux du pétrole ont des spécificités. L'emploi culmine lors de la phase initiale de construction des infrastructures, puis décline rapidement une

fois l'exploitation commencée. Il se stabilise ensuite grâce aux activités de prospection destinées à accroître la capacité de production, quand les conditions sont favorables.

Dans le contexte actuel, à la faveur du cours élevé de l'or noir, des prospections sont menées sur les périphéries du bassin de Doba. Des gisements satellites (Moundouli, Nya) sont exploités depuis 2006. D'autres devraient suivre. La prospection fournit peu d'emploi, et ceux-ci sont principalement qualifiés. Elle n'est pas de nature à alimenter des flux migratoires importants. Les nouvelles découvertes semblent devoir s'insérer dans le même schéma, en déclenchant d'éphémères ruées vers l'or noir, le temps des chantiers initiaux. Leur ampleur devrait être proportionnelle à celle des découvertes, mais probablement inférieure à celle du projet initial de Doba, où s'est cristallisé, au-delà des véritables possibilités d'emploi ou d'affaires, une bonne part du rêve pétrolier tchadien.

Les mobilités directement liées à l'activité pétrolière ressemblent à celles de tout système minier *off shore* : rotation des équipes entre les sites de production et N'Djaména une ou deux fois par mois pour les Tchadiens ou certains expatriés occidentaux, tous les six mois pour les employés philippins des sous-traitants du consortium, qui rentrent alors chez eux, remplissant les vols Air France d'un nouveau type de passagers, après les militaires, coopérants, missionnaires, agents des ONG et agences humanitaires.

Impacts des migrations pétrolières et perspectives

L'insertion des migrants et ses effets

Villes et faubourgs de la migration pétrolière

Avant même l'engagement de la Banque mondiale en faveur du projet, des stratégies individuelles d'anticipation des opportunités pétrolières se manifestaient. Elles étaient révélées notamment par l'apparition d'une spéculation immobilière dans les villes proches de la zone d'exploitation. Celle-ci concernait autant des personnalités politiques d'envergure nationale – du Nord (Adoum Togoï) comme du Sud (le général Kamougué) – que de simples fonctionnaires originaires de la région de Doba établis à N'Djaména (Magrin 2001). Des commerçants installaient aussi des antennes dans les différentes villes de la région pétrolière – commerçants de N'Djaména à Moundou et Doba, commerçants de Moundou à Doba et Bébédjia.

De manière générale, les principales villes régionales ont connu une période de forte activité au moment du chantier pétrolier, ses effets indirects renforçant le dynamisme économique local. L'extension du réseau des banques (Moundou, Doba) ou de la téléphonie mobile, comme la réalisation d'équipements attendus depuis longtemps (route goudronnée N'Djaména-Kélo-Moundou), ont probablement renforcé l'attractivité de ces centres. Le chantier pétrolier a été une composante importante de ce dynamisme et de ses implications migratoires.

Une fois le chantier commencé, l'activité des migrants varie selon leur implantation. À l'échelle des dix cantons et trois villes de la zone pétrolière, 35 % des migrants déclarent travailler dans l'agriculture, 20 % dans les activités extractives (pétrole), autant dans le commerce (ATEP 2003). On est tout proche ici des chiffres supérieurs envisagés par le PGE : quatre emplois non pétroliers pour un emploi pétrolier. Les niveaux les plus importants sont logiquement atteints au cœur de la zone pétrolière ainsi que dans les principaux chantiers de l'oléoduc. À Komé et Gadjibian, 50 % des migrants travaillent pour le projet, 80 % à Bam (Cogels, Koppert 2004). Mais les villes abritent aussi une bonne part de l'emploi pétrolier. À Bébédjia, la part des activités directement liées au pétrole monte à 46 %, le commerce est équivalent à la moyenne régionale, l'agriculture peu pratiquée (12 %). À Doba en revanche, la part du commerce est double de la moyenne (36 % des migrants), le pétrole fournit 26 % des emplois, l'agriculture seulement 5 % (ATEP 2003). Bébédjia héberge les deux grandes sociétés de gardiennage, Sécurité Garantie et Coop-Gard. Une répartition des tâches apparaît ainsi entre Doba et Bébédjia, la première, forte de son titre de capitale du pétrole, et légèrement mieux équipée, hébergeant les employés les plus qualifiés et quelques activités commerciales à rayonnement régional, la seconde accueillant une part importante des employés non qualifiés.

Aux portes des bases pétrolières se sont développés deux grands quartiers spontanés, Atan à Komé base et Moudagogne à Komé V, avec un ensemble de quartiers satellites à Maïnani (Komé base), Mike (station de collecte de Miandoum), Debeu (Komé Ngalaba). Les deux plus grands auraient accueilli jusqu'à 2 000 personnes, partagées entre des employés non qualifiés du projet (gardiens, plantons, etc.) et des migrants non employés (Esso 2005). Atan a été créé en 1994, lors de l'installation de la base Esso, contre l'avis du chef de canton, qui souhaitait contrôler de plus près le nouveau village (Cogels, Koppert 2004). L'origine du nom d'Atan est discutée. Selon certains, Atan – évoquant l'attente du démarrage du projet et des possibilités qui s'y rattachent – aurait succédé à « Satan » – parce que s'y épanouissaient toutes les activités défendues sur la base (alcool, prostitution) (Magrin 2003a).

Ces quartiers spontanés affichent les apparences de quartiers pionniers, construits rapidement de matériaux de fortune (bois, planches, matériaux végétaux) par des habitants mus par des stratégies de court terme. Deux incendies ont largement détruit leurs baraques, en décembre 2002 et mars 2003. L'habitat semble ainsi désigner des conditions de vie plus difficiles que celles des villages environnants. Mais l'enquête socio-économique révèle que les habitants de ces faubourgs ont des revenus moyens nettement supérieurs à ceux des villageois des alentours : plus de 50 % gagnent plus de 100 000 F CFA par mois, contre 10 % (Cogels, Koppert 2004).

Atan et les faubourgs pétroliers analogues ont été largement décriés, comme envers – ou revers – du système pétrolier, lieux de débauche, de dilapidation rapide de l'argent gagné dans l'alcool, les dépenses ostentatoires ou la prostitution – des véhicules entiers de prostituées de Moundou descendant vers Atan et les autres bases au rythme mensuel ou bi-hebdomadaire du paiement des salaires (Magrin 2003a). Une fois passé la ruée initiale, cependant, le faubourg d'Atan s'est installé dans le temps long du cycle de production. Après les incendies, des rues ont été tracées. Komé a été érigée en sous-préfecture, Atan reconnu village officiel. Les constructions en brique cuite de type urbain se sont multipliées.

Migrations et tensions pétrolières

La plupart des tensions observées dans la région sous l'effet du projet pétrolier peuvent être lues à travers le prisme de l'enjeu migratoire. Dans un rayon d'une centaine de kilomètres autour des champs de pétrole, une forte poussée inflationniste s'est fait sentir, notamment sur les loyers ou l'alimentation. Elle a été largement rapportée par la presse tchadienne. Une fois le chantier terminé et les migrants repartis, les prix sont logiquement redescendus. Au-delà de la spéculation foncière urbaine, le projet a accéléré des changements dans les rapports à la terre.

Ainsi, dans le cadre de systèmes fonciers traditionnels basés sur le droit des premiers occupants, il était devenu courant de prêter des terres à ceux, jeunes autochtones ou allochtones, qui en faisaient la demande. À l'approche du projet pétrolier – mais aussi sous l'effet de la croissance démographique – on prend l'habitude de louer les champs. Enfin, une fois le projet engagé, on assiste, dans les zones les plus proches des emprises pétrolières, à des phénomènes de spéculation foncière avec vente de terrains. À Béro et à Komé Atan, le chef de canton aurait ainsi donné des parcelles à des parents, qui les auraient vendues. Voyant cela, il se serait mis à faire de même (Cogels, Koppert 2004). La crainte se développe de voir les indemnisations versées par

le consortium – en compensation des récoltes perdues – donner des droits sur la terre, dans le cas de terres prêtées ou louées, notamment à des allochtones.

Enfin, il aurait été étonnant que le projet pétrolier n'avive pas les tensions géopolitiques latentes dans la région depuis longtemps. Entre souci légitime des autochtones de faire valoir leurs droits et égoïsmes locaux habillés de tribalisme, ces enjeux ont émaillé la question du recrutement et de la définition d'une zone pétrolière. Si l'emploi non qualifié devait revenir en priorité aux autochtones, si la « zone pétrolière » devait bénéficier d'une part de la rente en même temps que de mesures d'accompagnement spécifiques (mesures d'urgence, PDR), on comprend que la question de la définition de cette zone pétrolière ait pu poser problème (Magrin 2003a). Sans que cela n'apparaisse jamais explicitement dans le PGE, il est possible que cette préoccupation géopolitique ait compté dans l'idée de la Banque mondiale de faire réaliser un plan de développement régional. Il s'agissait alors à la fois de faire bénéficier de l'exploitation pétrolière un espace régional plus large que la seule zone des champs et la région du Logone oriental, et ainsi de ne pas donner des arguments à ceux (journalistes d'opposition, hommes politiques) qui dénoncent la mainmise du Nord sur le Sud opérée à l'occasion de l'exploitation pétrolière (voir Bangui 1999).

Depuis le chantier pétrolier, les violences dans la région entre autochtones sara et allochtones – éleveurs peuls ou arabes, commerçants musulmans des villes – ont semblé plutôt à un niveau inférieur à ce qu'elles étaient dans la période antérieure (Magrin 2001). Les retombées économiques et les possibilités d'emploi ont semblé apaiser ces tensions. Mais elles ne les ont pas supprimées. Les affrontements sérieux survenus à Bébédjia en 2005 entre commerçants Kréda et habitants Ngambay, causant plusieurs morts et l'incendie d'une partie de la ville, montrent au contraire que le reflux des offres pétrolières est de nature à faciliter le regain des conflits.

Usages de la rente, urbanisation et nouveau système migratoire

Usages de la rente et urbanisation

Au-delà des effets produits par un rêve trentenaire d'enrichissement rapide, le mirage de l'or noir s'est logiquement tôt dissipé sur la région pétrolière. Contrairement à d'autres ressources minières comme les pierres précieuses, les champs de pétrole exploités ne constitueront pas des lieux de polarisation de migrants en quête de travail ou de richesses. Une fois la phase de production engagée, la rente pétrolière transite par les canaux de l'État tchadien.

L'exploitation pétrolière n'en aura pas moins une profonde influence sur le système migratoire. Son effet le plus significatif, à moyen et long terme, devrait être d'accélérer la croissance urbaine. Car c'est en ville que s'investira, comme toujours en pareil cas, l'essentiel de la rente. Le taux d'urbanisation du Tchad est aujourd'hui d'environ 20 %. Il est nettement supérieur dans la plupart des États pétroliers[2]. Cela étant, la gouvernance des revenus pétroliers dessinera pour partie le futur système migratoire national.

Si les mécanismes d'investissement public prévus fonctionnent, on peut espérer que la rente pétrolière permette des progrès d'équipement bien répartis sur le territoire national, et ainsi une croissance relativement équilibrée des principales villes secondaires (Moundou, Abéché, Sarh, Am Timan, Bongor, Faya, etc.). Construction de lycées, d'hôpitaux, de marchés, amélioration des infrastructures routières et de l'approvisionnement énergétique devraient stimuler le dynamisme économique et l'attractivité urbaine. Ces dynamiques profiteront au monde rural, qui trouvera davantage de débouchés pour ses produits et accédera plus aisément aux marchés et services urbains. Ainsi, si les revenus pétroliers restent au niveau des estimations réalisées à la fin des années 1990, la rente ne sera pas suffisante pour déstructurer l'économie sur le modèle du *Dutch disease*[3], mais devrait amplifier des dynamiques déjà amorcées caractérisées par le processus d'urbanisation et, dans les régions qui s'y prêtent (Tchad méridional, Lac, Salamat, Ouaddaï), l'essor du vivrier marchand.

Une autre hypothèse verrait l'essentiel de la croissance urbaine se concentrer dans la capitale du pays. Elle implique que l'ère pétrolière ne s'accompagne pas des progrès escomptés en termes de gouvernance et que les ressources excèdent largement les prévisions initiales, sous l'effet du haut niveau des cours et de nouvelles découvertes importantes. L'investissement de l'argent public patrimonialisé s'effectuerait alors en priorité à N'Djaména sous forme d'immobilier ou d'urbanisme de prestige, accentuant l'attractivité et les difficultés de gestion urbaine de la première ville tchadienne.

Les enjeux migratoires dans le PDR

Le Plan de développement régional de la zone pétrolière est né du processus pétrolier, mais il est venu bien tard. Les termes de référence du PDR réalisé en 2005 prennent en compte le nouveau contexte : il ne s'agit plus de

2. Plus de 75 % au Gabon et Congo, plus de 50 % en Angola et au Nigeria.
3. Expression utilisée pour désigner la déstructuration d'une économie sous l'effet de l'exploitation d'hydrocarbures, qui provoque appréciation du taux de change et déclin des secteurs productifs existants (agriculture, industrie). Ce type de processus a été pour la première fois identifié lorsque les Pays-Bas ont exploité le gaz de Groningue, à la fin des années 1960.

prévoir les effets d'un chantier à présent terminé, mais de penser les impacts environnementaux de l'ère pétrolière, et donc de prendre en compte les migrations liées aux dynamiques de croissance économique induites par le projet.

Dans le sud du Tchad, la croissance urbaine devrait se concentrer dans les principales villes carrefour (Moundou, Kélo) ainsi qu'autour de la zone pétrolière (Doba, Bébédjia). Du fait de la croissance démographique soutenue – qui devrait s'accélérer si l'ère pétrolière permet l'amélioration des conditions sanitaires et du niveau de vie –, les migrations rurales devraient s'orienter des zones densément peuplées aux conditions naturelles les plus fragilisées (zones des *koro*, de Bénoye à Dono Manga) vers les villes ou vers les zones encore peu densément occupées des périphéries méridionales et occidentales (*cf.* carte 1). Pour prévenir la dégradation du couvert végétal et la raréfaction des terres cultivables issues de ces dynamiques – urbanisation, fronts pionniers agricoles – il est recommandé un ensemble de mesures en faveur de l'intensification agricole, ainsi que la création d'aires protégées communautaires (CIRAD 2005).

Conclusion

En définitive, la ruée vers l'or noir a bien eu lieu. Mais elle fut circonscrite, dans le temps – celui du chantier – et dans l'espace – celui des zones riveraines des champs de pétrole et du tracé de l'oléoduc, élargi à deux ou trois villes régionales (Bébédjia, Doba, Moundou). Prévue par les architectes du projet pétrolier – la Banque mondiale et le consortium – elle fut aussi d'une ampleur relativement limitée, difficile à quantifier (entre 18 000 et 30 000 migrants). Elle apparaît comme un symptôme parmi d'autres de la fièvre qui saisit le Tchad au moment de la greffe pétrolière.

Une fois réalisé l'implant du système pétrolier dans les savanes du Tchad méridional, son effet principal sur le système migratoire national devient indirect. Mais il pourrait être considérable, si, comme il est probable, la rente pétrolière s'investit dans les villes et stimule l'urbanisation. Les migrations, en exprimant notamment la modification de la répartition des ressources dans l'espace, constituent un précieux indicateur des dynamiques de développement. En ce sens, leur lecture pourra se révéler précieuse pour mesurer l'adéquation entre le chemin réalisé et les objectifs initiaux du projet pétrolier, qui visaient à mettre l'or noir au service du développement durable et de la lutte contre la pauvreté.

Bibliographie

ARDITI Claude, 1999, Paysans sara et éleveurs arabes dans le sud du Tchad : du conflit à la cohabitation ?, *in* Barouin C. (éd.), *L'homme et l'animal dans le bassin du lac Tchad*, Paris, IRD Éditions, p. 555-573.

ATEP, 2003, *Étude de l'évolution socio-démographique et sanitaire des populations de la zone pétrolière. Analyse des résultats du recensement de base*, N'Djaména, CTNSC, 121 p.

BANGUI-ROMBAYE Antoine, 1999, *Tchad : élections sous contrôle (1996-1997)*, Paris, L'Harmattan, 303 p.

CIRAD, 2005, *Plan de développement régional de la zone pétrolière*, N'Djaména, CTNSC, rapport définitif, 117 p. + annexes et cartes.

COGELS Serge, KOPPERT George, 2004, *Enquêtes socio-économiques de suivi du projet pétrolier au Tchad*, Paris, Bruxelles, GEPFE, 41 p.

DONNER Nicolas, 2003, *« Chad development project ». Approche d'un projet pétrolier à l'heure du développement durable. Le projet Exxon Mobil au Tchad*, mémoire de maîtrise de géographie de l'université Joseph Fourier, Grenoble 1, 166 p.

ESSO, 1997, *Plan de gestion de l'environnement*, Dames & Moore.

———, 2004, *Projet de développement Tchad-Cameroun*, rapport n° 17, Rapport annuel 2004, 81 p., www.essochad.com

———, 2005, *Chad export project – Prompted population growth in the OFDA*, E.P. Brown.

GROUPE INTERNATIONAL CONSULTATIF (GIC). *Rapports de mission au Tchad*, 2001-2005, www.gic-iag.org

MAGRIN Géraud, VAN VLIET Geert, 2006, Greffe pétrolière et dynamiques territoriales : l'exemple de l'on-shore tchadien, *Afrique contemporaine* 216, 2005-4, p. 87-105.

MAGRIN Géraud, 2001, *Le sud du Tchad en mutation. Des champs de coton aux sirènes de l'or noir*, Paris, Sépia-CIRAD, 427 p.

———, 2002, Un Sud qui perd le Nord. Les récents rejeux de la fracture tchadienne, *Bulletin de l'association de géographes français*, juin 2002, p. 185-198.

———, 2003a, *Les enjeux d'un enrichissement pétrolier en Afrique centrale. Le cas du Tchad*, coll. « Mémoires et documents de l'UMR PRODIG », Paris, Graphigéo 22, 93 p.

———, 2003b, « Les enjeux migratoires et le développement », Jamin J.Y., Gounel C., Bois C. (éd.), *Atlas Agriculture et développement rural des savanes d'Afrique centrale*, PRASAC-CIRAD, p. 31-34.

Retour au Sommaire

TULIPE Simon, 2004, Le bassin tchadien à l'épreuve de l'or noir : réflexions sur la nouvelle donne « pétro-politique » en Afrique centrale, *Politique africaine* n° 94, p. 59-81.

Retour au Sommaire

17

Transmigration des bandes armées, prises d'otages et renouveau de la criminalité transfrontalière aux confins du Cameroun, de la Centrafrique et du Tchad[1]

SAÏBOU Issa*

Depuis le milieu des années 1980, les confins du Cameroun, de la Centrafrique et du Tchad sont des espaces de désordre où l'autorité de l'État peine à s'imposer du fait de la prolifération des bandes armées de rebelles, de trafiquants divers et de bandits de grand chemin connus sous l'appellation de « coupeurs de routes ». Usant de la porosité des frontières et des solidarités transfrontalières dans des aires culturelles qui transcendent les limites d'États, l'économie illégale se nourrit de la floraison des vecteurs de la violence issus de l'instabilité politique dans le bassin du lac Tchad et particulièrement au Tchad où, depuis 1966, la récurrente scissiparité des groupes rebelles a généré une pléthore de bandes armées qui arpentent les zones frontalières. À la suite des multiples guerres civiles, rébellions et changements de régimes qui ont jalonné l'histoire politique du Tchad et de la Centrafrique, et du fait de la crise économique, on a assisté à la résurgence de la criminalité rurale animée par des praticiens connus sous l'appellation générique de « coupeurs de route », du fait du procédé d'embuscade sur la chaussée qui caractérise généralement

1. Le CODESRIA (Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique, Dakar-Sénégal) et la *Harry Guggenheim Foundation* (New York) ont financé les recherches qui ont permis de produire ce texte.

* Université de Ngaoundéré, Cameroun.

Retour au Sommaire

leur mode d'opération[2]. Phénomène polysémique, le banditisme de grand chemin s'est enrichi d'une main-d'œuvre abondante du fait du sous-emploi, experte du fait de la prolifération de combattants anciens ou en activité et d'une logistique conséquente du fait de la diffusion d'armes de guerre passées aux mains des populations dans un contexte de militarisation de l'ethnie. Ainsi naquirent des bandes parfois mieux aguerries que les armées régulières. Du maintien de l'ordre renforcé, la répression du banditisme rural transfrontalier est devenue une préoccupation de défense nationale à cause du professionnalisme des bandits et de leur transmigration d'un État à l'autre. Une logique du tout-répressif fut mise en œuvre, aboutissant à un « assainissement » du climat sécuritaire, mais au prix d'éliminations systématiques des bandits. C'est ainsi qu'en 2002, au Cameroun par exemple, la plupart des commanditaires et des capitaines du grand banditisme avaient perdu la vie ou traversé la frontière, quelques-uns croupissant en prison. En tout cas, malgré les récriminations au sujet de la violation des droits de l'homme, les actions simultanées des unités spéciales[3] de répression ont donné une impression de sécurité retrouvée aussi bien en ville qu'en campagne.

Mais l'une des constantes de l'histoire du banditisme de grand chemin en Afrique subsaharienne est sa capacité à se reproduire, à muter au gré des changements de la politique répressive de l'État et de l'apparition de nouvelles conjonctures criminogènes, lesquelles disséminent de nouveaux vecteurs de l'agression et de nouveaux acteurs de la criminalité transfrontalière. Ainsi peut-on dire du banditisme transfrontalier qu'il est un phénomène cyclique. C'est dans ce sens que l'on a assisté, à partir de 2003, à l'apparition de la prise d'otages dans les zones frontalières comme nouvelle modalité du phénomène du banditisme de grand chemin. Cette contribution en étudie les sources, les acteurs, l'organisation et les conséquences. Il s'agit tout d'abord de montrer comment les répercussions de la sécheresse sur les éleveurs nomades et l'instabilité politique en Centrafrique se combinent pour produire un contexte favorable à l'émergence de nouveaux acteurs du banditisme transfrontalier. La deuxième partie de l'étude analyse l'innovation que représente la prise d'otages à travers sa rationalité et son organisation. Il s'agit enfin d'examiner les conséquences à court terme de ce phénomène sur les populations, les politiques étatiques et le contrôle de l'espace frontalier.

2. Sur la genèse et les modalités du phénomène des coupeurs de route, voir Saïbou Issa, 2004, « L'embuscade sur les routes des abords sud du lac Tchad », *Politique africaine* n° 94.
3. Ce sont le Groupement polyvalent d'intervention de la gendarmerie (GPIG) et le Bataillon d'intervention rapide (BIR) au Cameroun, l'Office central de répression du banditisme (OCRB) en Centrafrique et l'unité de Recherche, assistance, intervention et dissuasion (RAID) au Tchad, qui reproduit le RAID français.

Un contexte de crise générateur de la criminalité d'investissement

Mes travaux précédents ont montré comment la récurrence de l'adversité économique a favorisé dans le bassin du lac Tchad une culture de rapine caractéristique d'économies de subsistance, tolérante envers les déviances. Perpétrée par les chefs de famille, les chefs de villages et les patrons des grandes hégémonies politiques précoloniales ou commanditée tout récemment encore par les autorités traditionnelles pourtant auxiliaires de l'administration, l'agression à main armée permettait de supporter les charges sociales du leadership dans un environnement où le rang et l'image de l'individu dans la société tiennent surtout à sa capacité à satisfaire les besoins quotidiens de ses dépendants, de ses clients. Comme l'ont remarqué les explorateurs européens qui ont sillonné la région au cours du XIXe siècle et les administrateurs coloniaux allemands et français au Cameroun et au Tchad, la tâche la plus ardue de l'entreprise européenne n'était pas la conquête du territoire et son arrimage aux domaines coloniaux de la métropole, mais bien plus la transformation de mentalités façonnées par la rudesse du climat, les coutumes martiales et la précarité. Plus tard, lorsque le Tchad entra dans une instabilité de longue durée marquée par l'alternance violente des régimes politiques à N'Djaména et la dissémination des groupes armés sur l'ensemble du territoire, les rebelles se muèrent en groupes de rebelles-bandits usant du banditisme transfrontalier dans la région du lac Tchad notamment pour se ravitailler en moyens de subsistance. Simultanément à ce banditisme alimentaire, on a vu progressivement émerger des bandes multinationales soutenues par des commanditaires et motivées par la recherche d'un gain important vraisemblablement recyclé dans l'économie formelle. Sur le terreau de cette criminalité combinant l'agression, le trafic d'armes et la contrebande de métaux précieux, s'est développée une économie du crime qui profite d'un contexte de crise, dont les pasteurs mbororo et les mercenaires tchadiens en activité en Centrafrique sont les acteurs désignés.

De la marginalité criminogène des pasteurs mbororo

Les pasteurs mbororo du Cameroun et de Centrafrique présentent une image singulière dans l'économie du banditisme contemporain. Ils en sont acteurs dans la mesure où nombre de groupes armés composés de Mbororo ont été appréhendés par les forces de l'ordre, ou identifiés comme tels par les victimes d'embuscades ou de raids dans les zones d'élevage. Ils sont cependant les principales victimes des enlèvements d'enfants et de bergers

dans le nord-ouest de la Centrafrique et l'Adamaoua au Cameroun. Cette dualité de leur relation au crime organisé a ses sources dans une longue histoire de marginalité inscrite dans leur mode de vie, l'impact des crises écologiques sur leur système socioculturel et l'exploitation dont ils sont l'objet.

Avec les Pygmées de la forêt équatoriale, les Mbororo sont l'une des deux minorités ethniques officiellement reconnues par les autorités camerounaises. Ces éleveurs nomades, dont une partie est néanmoins sédentarisée, mènent une vie de migration, transhumant par delà les frontières régionales et nationales. L'élevage sentimental du bœuf est la pierre angulaire de leur vie socio-économique, car le bœuf est pour le Mbororo davantage un marqueur identitaire qu'une thésaurisation animale. Appartenant au grand groupe peul, ils restent de tous leurs congénères ceux dont le mode de vie se rapproche encore de l'époque préislamique. Pour les Peuls sédentarisés propagateurs de l'Islam, intégrés dans les circuits économiques, bâtisseurs d'hégémonies politiques précoloniales et profondément ancrés dans l'administration publique et les rouages politiques de l'État moderne, la persistance de la vie d'ermite de ces *Fulɓe ladde*, « Peuls de brousse », fait désordre. Ils portent préjudice à l'image nobiliaire et seigneuriale que véhicule l'endoperception peule du Nord-Cameroun. Leur instabilité religieuse, entre une pratique de l'islam plus ou moins superficielle, la persistance de pratiques païennes chez certains et une sensibilité à l'évangélisation luthérienne de l'Église norvégienne chez d'autres, n'est pas du goût de ceux qui, au Nord-Cameroun en particulier, confondent ethnie et religion, Peuls et islam. De fait, tandis que pour bien des Peuls les Mbororo sont un groupe ethnique à part entière, les Mbororo encore ancrés dans la tradition perçoivent leurs congénères sédentaires comme une race abâtardie par l'abandon de la transhumance saisonnière, la pécuniarisation du bœuf et le brassage ethnique avec les *Ɓaleeɓe*, littéralement « les Noirs » pour désigner les peuples aux traits négroïdes de la plaine du Diamaré ou du plateau de l'Adamaoua[4].

Lorsque les épisodes de sécheresses sévères de 1972-1973, 1983-1985 et 1996 s'abattirent sur le Sahel englobant le bassin du lac Tchad, les éleveurs furent ceux qui en subirent le plus les conséquences. En plus des épizooties, l'assèchement des points d'eau et la rareté des pâturages décimèrent le bétail, obligeant les pasteurs sans bétail à se reconvertir dans l'agriculture, dans le gardiennage du bétail, voire la prostitution pour les femmes, la mendicité et l'alcoolisme pour les jeunes hommes. C'est ce que résume si opportunément André Marty dans les lignes suivantes :

4. Pour de plus amples informations, voir Henri Bocquené, *Moi un Mbororo. Autobiographie de Oumarou Ndoudi, Peul nomade du Cameroun*, Paris, Karthala, 1986.

Retour au Sommaire

> « Nous avons en effet été frappé par le nombre important de Bororo devenus des bergers salariés, sans compter ceux qui se clochardisent dans les grands centres. Ce changement est incontestablement lié à la perte du cheptel sous l'effet de plusieurs facteurs : peste bovine, mouche tsé-tsé, obligation de vendre plus d'animaux pour couvrir les besoins en raison de la chute des prix, tracasseries de la part des agriculteurs et des autorités, paiement des dégâts champêtres sous forme d'animaux, versements de "cadeaux" en nature, etc. Un certain nombre de ces nouveaux pauvres trouve des emplois de bergers salariés. La rémunération est généralement très faible, même si les formes de contrats sont très variables : un taurillon, des céréales, des habits ou plus souvent 25 000 F tous les cinq mois, ce qui est nettement inférieur aux plus bas salaires de la fonction publique [...]. On comprend alors que ces bergers soient en quelque sorte "rejetés" de leurs parents qui transhument encore pour eux-mêmes. Ces derniers craignent de leur confier des animaux, voire de leur accorder des prêts de femelles avec accès possible à l'appropriation d'une partie de la descendance. Tout se conjugue hélas pour qu'à la perte de l'autonomie économique se mêle l'équivalent d'une redoutable exclusion sociale[5] ».

En effet, la conjonction de tous ces facteurs d'exclusion n'offre aucune perspective reluisante aux Mbororo sans bétail, dès lors que la reconstitution du bétail est le seul gage de reconstitution de leur identité, de leur code éthique, le *pulaaku*. Or, avec leur solde de berger, il faut plus d'un an de labeur pour acheter un taurillon, au moins une décennie pour posséder un embryon de troupeau. Cette situation incite à emprunter des raccourcis. C'est ainsi que des bergers mbororo ont parfois détourné le bétail dont ils avaient la garde, tandis que d'autres constituent des groupes qui tendent des embuscades ou font des raids sur les campements. Les Mbororo sans bétail qui ne reçoivent pas l'assistance de ceux qui en possèdent deviennent de potentiels adversaires, d'où des risques de transfert violent de propriété à l'intérieur même de la société Mbororo. Vues sous cet angle, les motivations des bandits mbororo tendent à s'inscrire dans une logique de reproduction du phénomène du crime social dans le sens où l'entend John Lea quand il écrit :

> « I have suggested that the concept of social crime can serve as a starting point for the exploration of the complex and conflicting ways in which protest or survival strategies interface with violence and oppression in both the criminal and widening sections of the legitimate economy[6] ».

5. André Marty, 1992, *Étude régionale des stratégies différenciées des éleveurs d'Afrique Centrale : le Nord-Cameroun*, Paris, IRAM, p. 53.
6. John Lea, 1999, « Social crime revisited », *Theoritical Criminology*, vol. 3(3), p. 322.

Le tableau de la marginalité criminogène des Mbororo ne serait pas complet si on ne mettait en exergue le potentiel de révolte que renferme l'exploitation dont ils sont l'objet de la part des détenteurs de l'autorité. Comme le dit si bien Ndoudi Oumarou, Mbororo du Nord-Cameroun, leur errance et leur analphabétisme les rendent vulnérables :

> « quel que soit l'endroit où nous nous trouvons, aucune considération ne nous est due, à nous les Mbororo. Comment l'expliquer ? Nous sommes des gens sans village et sans terre, des illettrés, peu instruits de notre religion, ne sachant rien des choses du monde [...]. Tel est notre sort, à nous gens de la brousse, nomades sans instruction, tout juste bons à être exploités en tous lieux et par tous ! »

Ainsi en est-il des autorités traditionnelles, notamment peules, qui multiplient les prélèvements d'animaux, les redevances en nature, les taxes de pacage et autres amendes qui ponctionnent leurs troupeaux. En témoigne cet extrait d'une plainte d'un éleveur mbororo adressée au préfet du département de l'Adamaoua en 1963 relatant les confiscations de bétail, l'emprisonnement et l'extorsion d'argent avant d'implorer :

> « Il faut bien demander, qu'est-ce j'ai fait, un simple Bororo comme moi, qu'est-ce que je peux faire aux Lamidos, ce sont eux qui luttent pour les biens des pauvres. Je vous dis en vérité que je ne suis pas tranquille à cause de mes bœufs [...] Sauvez-moi de ces gens[7] ».

C'est là un exemple parmi tant de documents d'archives coloniales et postcoloniales, de plaintes en justice ou auprès des autorités administratives, d'exactions portées à la connaissance du bureau de MBOSCUDA[8] dont le président, le Dr Hamadama Hassan se fait l'écho en ces termes :

> « Du fait que cette communauté vit en marge du reste de la société, du fait qu'elle n'est pas impliquée dans l'émancipation et la vision moderne des choses, elle est directement exploitable. Il n'y a qu'à voir comment certaines autorités administratives, certaines autorités traditionnelles, certains hommes bien placés, comment ces hommes-là exploitent les populations peules mbororo du Cameroun. C'est véritablement un scandale. Vous connaissez les problèmes du Nord-Ouest, ici dans l'Adamaoua, vous connaissez un peu les exactions des forces de l'ordre qui s'érigent en hommes de justice dans les

7. Lettre de Wadjiri Ori du village de Foungoy (Tignère) à Monsieur le Préfet du département de l'Adamaoua à Ngaoundéré, 17 février 1963.
8. MBOSCUDA (Mbororo sociocultural and development association).

Retour au Sommaire

> campagnes. C'est une situation excessivement difficile, excessivement grave. Je dirais que, en ce qui concerne l'homme mbororo, la crise a fait que le respect des droits de l'homme est plutôt allé de façon régressive au Cameroun. Il y a vingt ans, le Mbororo ne subissait pas la pression d'exploitation qu'il subit aujourd'hui. Malgré toutes nos interventions au niveau administratif pour que cet état de choses cesse, les problèmes demeurent et c'est un problème fondamentalement important pour notre communauté[9]. »

La réponse des Mbororo à cette pression sur leur bétail est la réponse traditionnelle des nomades, à savoir s'en aller, migrer vers des contrées plus clémentes. Ainsi, quand les pâturages diminuèrent considérablement à cause de la récurrence de la sécheresse et de l'extension des ranchs dans l'Adamaoua et le Nord-Ouest, quand les coupeurs de route s'acharnèrent contre les éleveurs dans leurs villages et aux abords des marchés à bétail, quand certains détenteurs de l'autorité devinrent toujours plus exigeants, les pasteurs mbororo du Cameroun emmenèrent leurs familles et leurs troupeaux vers le nord-ouest de la Centrafrique, zone riche en pâturages, relativement paisible, aux confins du Cameroun, de la Centrafrique et du Tchad. Le mouvement s'intensifia au début des années 1990, période marquée par la recrudescence de la criminalité rurale au Nord-Cameroun, alors que l'accession au pouvoir d'Ange-Félix Patassé à Bangui redonnait espoir au pays voisin. Mais cette embellie ne dura pas, car bientôt la Centrafrique allait connaître un cycle de mutineries, la rébellion et le changement de régime grâce à l'appui de mercenaires tchadiens. Ex-mutins et ex-libérateurs deviennent de nouveaux acteurs de la criminalité transfrontalière.

Les « libérateurs », nouveaux acteurs de la criminalité militaire transfrontalière

C'est en se militarisant que le banditisme transfrontalier sort de son cadre traditionnel pour devenir un phénomène polémologique. Il en est ainsi depuis des siècles, car le phénomène est tributaire des conflits qui ont cours dans les États ou dans les relations interétatiques. Pareille conjoncture a favorisé l'émergence de réseaux criminels sous la forme de l'entrepreunariat d'insécurité dans des régions telles que la Corne de l'Afrique et la région des Grands Lacs. En Afrique de l'Est, persistent encore les mentalités criminotolérantes. Cependant, comme le souligne Nene Mburu,

9. Dr Hamadama, président du MBOSCUDA (interview accordée à Abdoullahi Baba, Ngaoundéré, octobre 2002).

Retour au Sommaire

> « although the motive for contemporary banditry is the pauperization of people that live in a harsh physical environment, the opportunity and means emanate from existing political turmoil in the region where recent civil wars have made arms bearing a part of their material culture[10] ».

Ainsi, aux confins de l'Érythrée, de l'Éthiopie, du Kenya, de la Somalie et du Soudan, se déploient des familles de bandits qui tirent parti de l'instabilité chronique dans cette région soumise à la récurrence et à la pluralité des formes de violence, rendant difficile le contrôle des zones frontalières. Au nombre des entreprises criminelles figurent notamment les *Shifta* à propos desquels Nene Mburu écrit ceci : « Contemprorary banditry along Kenya's border with Ethiopia and Somalia is a consequence of a failed rehabilitation of former veterans of the four years secessionist conflict that was supported by the Republic of Somalia[11] ». Le Tchad offre un exemple similaire. La guerre civile et la prolifération des rébellions et des mouvements armés dits « politico-militaires » depuis 1966 y a multiplié les porteurs d'armes, qu'ils soient d'anciens éléments de l'armée régulière passés à la « vie civile » après la déchéance du président qu'ils soutenaient, ou des combattants affiliés aux dizaines de mouvements armés disséminés sur le territoire tchadien. Parmi ces combattants furent parfois recrutés des mercenaires des conflits inter-ethniques, comme ce fut le cas dans l'Extrême-Nord du Cameroun[12]. Leur rôle dans l'exacerbation de l'insécurité sous-régionale ne fait pas l'ombre d'un doute dans un contexte de faillite de l'État tchadien dans sa mission de protection des hommes et des biens, de criminalisation des modes de mobilité sociale générateurs de révolutions statutaires spontanées, de privatisation du service public à des fins d'enrichissement selon la logique cleptocratique[13]. Au Tchad particulièrement, où la politique de réduction des effectifs et de professionnalisation de l'armée a donné des résultats mitigés, divaguent des dizaines de milliers de professionnels de la gâchette pour qui le fusil en réserve est devenu l'outil atavique de production aussi bien du politique que de l'économique[14]. C'est dans ce contexte belligène que le Tchad a entrepris son ouverture démocratique.

---

10. Nene Mburu, 1999, "Contemporary banditry in the Horn of Africa: causes, history and political implications", *Nordic Journal of African Studies*, vol. 8, n° 2, p. 90.
11. *Ibid*., p. 99.
12. Sur cette question, voir Saïbou Issa, "Chad's vicinity and ethnic warfare in the Logone and Shari Division (Far North Cameroon)".
13. Jean-François Bayart, Stephen Ellis and Béatrice Hibou, *The Criminalization of the State in Africa*, Oxford/Bloomington/Indianapolis, James Currey/Indiana University Press, 1999, p. 1-31.
14. Pour plus d'informations, voir Robert Buijtenhuijs, *Transition et élections au Tchad : 1993-1997. Restauration autoritaire et recomposition politique*, Paris/ Leyde, ASC/Karthala, 1998, p. 93-112.

Mais à l'opposé de la théorie du *democratic peace*, la transition démocratique en Afrique centrale est plutôt belligène, comme le montrent les conditions de remplacement d'Hissène Habré au Tchad, Mobutu Sese Seko au Zaïre et Pascal Lissouba au Congo. Face aux démocratisations bloquées, l'armée a été productrice d'alternance, mais c'est généralement d'une armée milicienne qu'il s'est s'agi dès lors que ses éléments sont recrutés sur des bases affinitaires. Tandis que çà et là des mécanismes de sortie de crise favorisent des retours à l'ordre politique multipartite, l'expansion des régimes militaro-civils se confirme en Afrique centrale selon la logique de la conquête du pouvoir par les armes et sa légitimation par les urnes. La conjonction des armées parapubliques et des généraux démocratiques fait des émules dans un contexte de succès du parrainage militaro-politique à l'étranger. L'exemple du Congo est là pour montrer l'applicabilité du droit d'ingérence pour cause de sécurité nationale, la communauté internationale ayant validé l'arrivée de Denis Sassou Nguesso grâce aux renforts d'Eduardo dos Santos d'Angola. Dans cet ordre d'idée, le président tchadien Idris Déby Itno, dont des soldats étaient intervenus en République Démocratique du Congo aux côtés des troupes gouvernementales de Laurent-Désiré Kabila, semble avoir assimilé la leçon des deux Congo, en apportant son soutien au chef d'état-major dissident de l'armée centrafricaine, le général François Bozizé. N'Djaména et Bangui s'accusaient alors mutuellement d'abriter des mouvements armés hostiles dans leurs zones frontalières respectives. Le président centrafricain Ange-Félix Patassé avait alors maille à partir avec son armée que secouèrent trois mutineries pour la seule année 1996. Partagée suivant une ligne de fracture ethnique et régionale, sans salaire, l'armée centrafricaine multiplie les pillages, devenant le principal acteur de l'insécurité dans ce pays, dont les populations otages dans un État en banqueroute avaient besoin d'être libérées de ses bourreaux « patasséens » par des « libérateurs ».

La bienveillance active d'Idris Déby dans le processus qui conduit François Bozizé au pouvoir à Bangui est une réalité admise. S'agissant des modalités de cet appui, l'on sait que c'est du Tchad où il s'était réfugié que le général rebelle lance en 2002 l'offensive qui le conduit au pouvoir. De plus, diverses sources indiquent que ses troupes comprenaient, outre les éléments centrafricains qui lui étaient restés fidèles, des soldats et autres combattants tchadiens et soudanais présentés comme ressortissants de l'ethnie zaghawa du président Idriss Déby. Entre mécénat et mercenariat, cette troupe étrangère a concrétisé l'adoubement de Bozizé en contrepartie de promesses de rétribution une fois le pouvoir conquis. Mais l'euphorie de la victoire céda vite la place à l'amertume, générant des comportements prédateurs :

> « Les rebelles qui sèment la terreur dans la zone frontalière entre le Cameroun et la RCA, sont pour la plupart des éléments ayant pris part à la rébellion qui a porté François Bozizé au pouvoir en mars 2003. Une force hétéroclite dans laquelle on retrouvait des éléments des forces armées centrafricaines (FACA), des engagés volontaires centrafricains, mais également ces fameux "Zakawas", des Tchadiens ne justifiant pas toujours d'une formation militaire, mais rompus au combat par les nombreuses années de guerre dans ce pays voisin [...] Seulement, nombre de ces "libérateurs", coupables de nombreux abus sur les populations à leur arrivée à Bangui, ne seront pas intégrés dans les FACA comme ils l'espéraient. Le Programme de réinsertion des anciens combattants, basé à Bangui, initié par le Programme des nations unies pour le développment (PNUD), ne les intègre pas dans son action. Des sources à Bangui indiquent que les "Zakawas" recevront chacun 500 000 F CFA du gouvernement centrafricain avant d'être mis en route pour retourner au Tchad. Certains "Zakawas", munis de tout l'arsenal de la campagne centrafricaine, vont juste s'éloigner de Bangui et se positionner en seigneurs de guerre dans la zone frontalière entre le Cameroun, le Tchad et la RCA. Ils se muent en malfrats qui profitent au maximum de la porosité de la frontière camerounaise pour spolier, kalachnikovs au poing, pasteurs et commerçants[15]. »

Si les taux de la rétribution promise aux « libérateurs » et les montants exacts reçus varient selon les sources, ces dernières concordent néanmoins pour dire que les espoirs de ces mercenaires d'un genre nouveau ont été déçus. Déception financière, mais aussi déception sociale quand on les compare à la place des Soudanais et des Rwandais dans les arènes tchadienne et congolaise, en contrepartie de l'appui déterminant qu'ils ont respectivement apporté à Idris Déby et Laurent-Désiré Kabila dans leurs marches vers la prise du pouvoir à N'Djaména en 1990 et au Zaïre en 1997. Bien plus, diverses sources indiquent que les « libérateurs » étrangers devenus encombrants pour Bangui, n'étaient pas les bienvenus au Tchad, où ils risquaient de transformer leur frustration en redoutable main-d'œuvre anti-Déby : « Les autorités de N'Djaména verraient d'un très mauvais œil le retour sur le sol tchadien de ces "Zakawa" qui constitueraient une menace pour le pays de Déby[16] ».

Le chef de l'État tchadien faisait alors face à une succession de défections aussi bien parmi les éléments clés du cercle restreint du pouvoir que parmi les

15. David Ndachi Tagne, « Tchad/Cameroun : les soldats camerounais tuent dix Tchadiens après affrontement », *Alwihda* (Tchad), 24 avril 2005.
16. Pierre Emangongo, « Grâce à la coopération Cameroun-RCA, la FACA tue 36 rebelles au nord-ouest du pays », *Le Potentiel* (Kinshasa), 12 juillet 2005.

Retour au Sommaire

militaires zaghawa qui constituent le socle de sa garde rapprochée. Rejetés à Bangui et redoutés à N'Djaména, les « libérateurs » deviennent un boulet apatride qui transforme son errance en ressource aux confins poreux des trois pays où sévissait déjà le banditisme transfrontalier.

Il importe cependant de noter que si l'expression de « libérateurs » renvoie surtout aux mercenaires zaghawa qui ont accompagné François Bozizé à Bangui, les acteurs du renouveau du grand banditisme transfrontalier qu'on désigne sous cette expression comprennent également les milices et autres groupes armés constitués d'anciens soldats de l'armée centrafricaine, car en dépit des initiatives prises dans le cadre de la Commission nationale de désarmement, démobilisation et réinsertion (CNDDR) pour recaser quelque 6 000 militaires, « certains avaient préféré garder leurs armes et se reconvertir en coupeurs de route[17] ». À ceux-là il convient d'ajouter l'éternelle question de l'implication récurrente de militaires tchadiens dans la crise de l'insécurité au Nord-Cameroun. Si lors de la réunion de la commission mixte de sécurité entre le Cameroun et le Tchad en 1994 cette question fut sujette à polémique, le secret de Polichinelle est aujourd'hui admis comme une vérité. Ce que corroborre par exemple Mbodu Saïd, consul du Tchad à Garoua au Cameroun : « C'est vrai qu'il y a des soldats tchadiens qui opèrent au Cameroun. Ce sont des dissidents de l'armée tchadienne et ceux qui ont été chassés de la garde présidentielle[18]. » Propos de diplomates qui masquent mal l'embarras de l'État face à des soldats tantôt « dissidents » tantôt « égarés », qui complètent leur solde en usant de leurs armes et de leur expertise dans l'espace de non-droit que sont les zones frontalières. Bien payés, recevant une solde de survie ou accumulant des années d'arriérés de salaires, les militaires d'Afrique centrale traversent une crise de genre de vie caractéristique d'une existence quotidienne dépensière (femmes, boisson, progéniture nombreuse), d'un budget mensuel déficitaire, toujours à la solde des usuriers, et dans nombre de cas résultant de la reproduction d'une jeunesse délinquante. Autant de facteurs de déviance de la troupe qu'encourage une économie de transactions à ciel ouvert où les liasses de billets de banque passent d'une main à une autre, où l'argent voyage dans les mêmes véhicules et sur les mêmes routes insécures que les opérateurs économiques[19].

Au total, les circonstances du changement de régime à Bangui en 2003 ont suscité l'apparition de nouveaux acteurs de la criminalité transfrontalière.

17. « Déroute des coupeurs de route à la frontière avec la RCA, Cameroon-Info.Net, 14 juillet 2005.
18. Interview de Mbodu Saïd, consul du Tchad à Garoua, *L'Œil du Sahel*.
19. Sur cette question, voir Saïbou Issa, 2004, « L'embuscade sur les routes des abords sud du lac Tchad », *Politique africaine*, 94, p. 100-103 ; Karine Bennafla, 2002, *Le commerce frontalier en Afrique centrale : acteurs, espaces, pratiques*, Paris, Karthala, p. 170-172.

Mais face à la redoutable action répressive des États, il était malaisé de mener des incursions et de tendre des embuscades pendant des heures comme le faisaient les bandes armées dans les années précédentes. Pour les « libérateurs » aigris tout comme pour les Mbororo désocialisés, la prise d'otages contre rançon s'est imposée comme un moyen efficace et moins risqué de faire du butin.

Kidnapping, rançon et frontière

Rapportant le désarroi d'un éleveur camerounais à la suite de l'enlèvement de son enfant, une source relève le changement de méthode des bandits :

> « Un modeste éleveur [...] dans le Nord-Cameroun, cache avec peine ses larmes au sortir du marché au bétail où il vient de brader à la hâte sept de ses bœufs. "Voici 400 000 F CFA, marmonne-t-il, je viens de vendre mes bœufs pour aller chercher mon fils unique Nana qu'ils ont pris avec eux en brousse. Passé demain soir, ils vont lui enlever la vie". Depuis un an les éleveurs sont devenus la cible favorite des coupeurs de route [...]. Très organisés, ces groupes d'hommes venant de toute la sous-région (Tchad, Centrafrique, Nigeria), souvent d'anciens militaires bien armés, font irruption dans les villages en groupes de 20 ou 30. Ils enlèvent les jeunes enfants qui ont moins de douze, treize ans. En effet, ceux-ci sont sans défense et ont du mal à donner des témoignages précis qui permettraient de mettre la main sur les brigands. En échange de leurs otages, ils réclament de fortes sommes d'argent, ce qui oblige les parents à vendre des têtes de bétail. Le premier rapt d'enfant a eu lieu le 21 novembre 1996. Ce jour-là, 13 enfants issus de plusieurs villages ont été arrachés à leurs parents. Depuis lors les enlèvements n'ont pas cessé et sont devenus particulièrement fréquents depuis août 1997[20]. »

Au-delà de l'analyse contextuelle de la prise d'otages proprement dite, cette nouvelle modalité du banditisme s'inscrit davantage dans une logique de reproduction que de rupture. Elle pose en effet le problème des razzias post-esclavagistes. Naguère, au temps des grands empires et royaumes précoloniaux, l'homme vulnérable passible de razzia était la principale denrée de l'économie de traite, en tant que force de travail aisément convertible en devises. La quête de la marchandise humaine sous-tendait les relations trans-

20. SYFIA-Cameroun, www.francophonie.org/syfia/108_12.html

frontalières, qu'elles soient des rapports de vassalité ou des guerres territoriales, dont l'un des principaux buts était d'agrandir l'espace de razzias. Quand les colonisateurs européens mirent fin aux razzias, le bétail supplanta l'esclave dans les trafics transfrontaliers. Les razzias de troupeaux et leur exportation vers les colonies voisines mobilisèrent des réseaux sous-régionaux impliquant des autorités traditionnelles, les communautés frontalières séparées par la délimitation des possessions coloniales et des chefs de bandes passés à la postérité grâce aux chansons des griots qui louaient leur expertise et leur courage[21]. Plus d'un demi-siècle de répression coloniale ne permit pas d'arrêter les razzias de bétail, comme si cet échec traduisait toute la difficulté qu'il y avait à extirper des mœurs sociales une pratique comportant des dimensions économiques et culturelles. Pour les pasteurs, les razzias de longue distance connues sous le nom de rezzous étaient des entreprises de constitution ou de reconstitution des troupeaux volés ou décimés par les aléas naturels. Pour les jeunes des communautés sédentaires marquées par les pressions d'un environnement politique et écologique hostile, la razzia pouvait avoir un aspect initiatique pour les préparer à affronter les rigueurs de l'existence.

Plus tard, les marchés situés dans les zones frontalières devinrent les lieux privilégiés d'écoulement du bétail volé de l'autre côté de la frontière. La complicité due à l'existence des réseaux et la porosité des frontières favorisèrent les transactions. Parmi les voleurs de bétail figuraient de plus en plus de militaires, qu'ils soient issus des multiples fractions armées en déshérence, des éléments de l'armée régulière ou surtout des soldats « déflatés ». Quand il devint de plus en plus malaisé et risqué de traîner des troupeaux sur de longues distances, l'embuscade ciblée aux abords des marchés à bétail se substitua aux razzias. Les éleveurs étaient filés et attendus au moment du retour ; les bandits savaient quelle quantité d'argent ils rapportaient de la vente de leurs animaux. Progressivement, les éleveurs peuls et notamment les Mbororo apprirent à faire confiance aux banques, d'où l'installation de coopératives d'épargne et de crédit aux abords des marchés. Les éleveurs apprirent à négocier et à vendre leur bétail en contrepartie d'une attestation de vente, d'un chèque pour que l'argent soit récupéré en ville. Parfois, le marché n'était plus qu'une bourse de valeurs, où l'éleveur venait exposer les caractéristiques de ses animaux, prendre rendez-vous avec de potentiels acheteurs qui iront examiner la marchandise en lieu sûr et y conclure la vente[22].

Pour les bandits, le temps des vaches maigres commençait : ils ne peuvaient plus razzier les bœufs pour aller eux-mêmes les vendre, car les

21. Voir Saïbou Issa, 2001, « *Sonngoobe*, bandits justiciers au Nord-Cameroun sous l'administration française », *Ngaoundéré Anthropos*, Vol. VI, University of Ngaoundere-University of Tromso.
22. Sources : entretiens.

éleveurs n'empruntent plus les routes avec des sacs d'argent dans la malle arrière des véhicules. Dès lors, ce sont les parents qui sont obligés de vendre les bœufs pour aller payer la rançon exigée. Les Mbororo en sont les principales victimes, aussi bien au Cameroun qu'en Centrafrique.

Pour la Centrafrique, les témoignages que livrent les migrants du banditisme réfugiés au Cameroun, les rapports relatifs à la situation des droits de l'homme et de nombreux documents de la presse centrafricaine rendent compte de l'ampleur du phénomène. Interrogé à ce sujet par la radio nationale centrafricaine lors de son journal de la mi-journée du 15 septembre 2004, un responsable de l'association des éleveurs de ce pays témoigne :

> « Je vais vous donner un exemple : de janvier au mois de mai de cette année, trois cents enfants d'éleveurs ont été pris en otages et plus de quatre cent quatre-vingt-dix millions ont été demandés en rançon. Et sur le paiement qui a été fait par les éleveurs eux-mêmes, ils ont payé plus de cent soixante-dix millions[23]. »

L'interview fait suite à la présentation aux autorités de Bangui de dix enfants repris aux coupeurs de route par des archers réunis au sein d'un comité d'autodéfense nommé « Anti-Zaraguinas ». L'appel au secours qu'il lance aux hautes autorités centrafricaines témoigne du désespoir des éleveurs :

> « Nous avons réussi à libérer dix de ces enfants après un dur combat. Je vous assure que nous avons vaincu ces Zaraguinas dans un premier temps. Mais ils ont fait appel par téléphone satellitaire à une équipe de renforts, bien équipés et leur assaut a été foudroyant [...]. Nous sommes venus rencontrer les autorités pour nous lamenter. Nous n'aimons pas, à cause de l'insécurité exercée sur nous par les "Zaraguinas", quitter pour aller au Cameroun ou ailleurs. Simplement parce que nous sommes dépassés. Nous n'avons pas de moyens pour défendre nos parents, nos enfants et nous-mêmes. Nous voulons travailler avec le gouvernement la main dans la main. Nous ne voulons pas fuir. Nous pouvons nous sacrifier à cause de notre pays. Mais nous voulons que notre arc puisse être remplacé. Si le gouvernement change notre arme blanche, nous pourrons travailler, sinon, nous serons obligés, pour protéger nos enfants, d'aller ailleurs[24]. »

23. Pour lire l'ensemble de l'interview qui relève notamment l'organisation de la répression, on pourra aller sur http://www.centrafrique-presse.com
24. « Oumarou Madiki lance un cri de cœur au gouvernement pour la protection des éleveurs » (http://www.wmaker.net/leconfident).

Retour au Sommaire

Si la demande d'une logistique adéquate pour remplacer les armes blanches des « Anti-Zaraguinas » est légitime, elle est cependant délicate à satisfaire, car l'identité des bandits est une question polémique ; autant des soldats sont incriminés, autant la communauté peule elle-même n'est pas exempte de tout soupçon. D'une part, on estime que « ces enlèvements, qui sont souvent une forme de racket permettant de se racheter un troupeau ou un règlement de compte entre éleveurs peulhs appartenant à des tribus différentes, sont récurrents dans les régions d'élevage de la Centrafrique[25] ». D'autre part, l'on indique que « sur dix Zaraguinas, on dénombre huit Oudda, c'est-à-dire les peulhs[26] ». Ces propos montrent toute la complexité de l'économie du crime liée au bétail. Attaché à ses animaux, l'éleveur doit s'en défaire pour racheter la vie de son enfant. Commanditaires ou kidnappeurs, les acteurs des enlèvements sont conscients du fait que la vie d'un enfant est le seul moyen de chantage pour amener l'éleveur à vendre tout un troupeau. En effet, le paiement de la rançon coûte parfois la valeur de tout le troupeau, comme le montrent les prises d'otages dont sont victimes les Mbororo réfugiés dans le Sud tchadien. Pillés et rançonnés, des éleveurs deviennent parfois eux-mêmes pillards et rançonneurs de leurs congénères : « Ces phénomènes d'enlèvements, qui sont souvent une forme de racket permettant de se racheter un troupeau ou un règlement de compte entre éleveurs peuls appartenant à des tribus différentes, sont récurrents dans les régions d'élevage de la Centrafrique[27]. »

Au Cameroun également, la prise d'otages au détriment des Mbororo est devenue quotidienne, notamment dans les zones de Ngahoui et Djohong proches de la frontière centrafricaine et entre Bibémi et Léré, de part et d'autre de la frontière tchado-camerounaise. Les sources militaires l'indiquaient clairement déjà pour l'année 2004 :

> « Ces prises d'otages exclusivement effectuées sur les populations d'ethnie Bororo, sont rendues possibles à cause du manque de collaboration de ces derniers qui vivent en autarcie dans leurs campements craignant les représailles des coupeurs de route. Cette situation se complique davantage par le fait que certains otages sont séquestrés en territoire étranger, ce qui ne permet pas aux éléments du 3e BIR d'agir efficacement[28]. »

25. « L'armée centrafricaine libère des enfants d'éleveurs pris en otages » (http://www.sangonet.com).
26. « Les zones de Zaraguinas dans la Kaga-Bandoro » (http://www.wmaker.net/leconfident).
27. « L'armée centrafricaine libère des enfants d'éleveurs pris en otages » (http://www.sangonet.com/ActualitéC1/enf-eleveurs-liberes.html).
28. Sources militaires, 2004.

L'année 2005 est également marquée par la fréquence des enlèvements d'enfants, mais aussi d'éleveurs et de bergers. Dès le mois d'avril, le journal *L'Œil du Sahel* faisait un bilan indigné de la situation de l'insécurité dans la partie de l'Adamaoua frontalière de la Centrafrique :

> « Depuis quelques mois, le département du Mbéré est devenu la chasse gardée des malfaiteurs. Cette unité administrative est en passe de battre le record d'attaques des personnes des coupeurs de route dans l'Adamaoua. Alors qu'on n'avait pas fini de digérer la mort tragique des personnes abattues en janvier dernier par un groupe de rebelles centrafricains dans le district de Ngahoui, c'est au tour des populations de l'arrondissement de Djohong de vivre ce même calvaire à la suite de l'enlèvement de vingt-deux enfants par des inconnus. Au cours de cette opération, les malfaiteurs ont abattu deux chefs de la communauté Mbororo[29]. »

En dépit des résultats obtenus par les forces de l'ordre dans la répression et la récupération des otages, l'inventaire des actions des bandits montre que le phénomène tend à prendre de l'ampleur. Tout d'abord, il se généralise dans la mesure où ce ne sont pas seulement les zones frontalières qui sont concernées, car des cas d'enlèvements sont désormais signalés à plus de cent kilomètres de la frontière. Dans le même ordre d'idée, la frontière entre le Cameroun et la Centrafrique n'est plus la seule concernée ; le Tchad subit de plus en plus les opérations des preneurs d'otages, dans le sud-est notamment. Mêmes phénomènes le long de la frontière nigériane, en l'occurrence dans la zone d'élevage de Gashiga, où se concentrent les campements mbororo vulnérables face aux raids de leurs congénères venant du Nigeria. C'est ainsi que dans la nuit du 2 au 3 juin 2004, des assaillants mbororo venus du Nigeria voisin mettent le village de Koza II dans la province du Nord à feu et à sang. Neuf personnes sont tuées (égorgées ou à coup de machette), les récoltes brûlent dans l'incendie d'une centaine de maisons, les assaillants emportent de l'argent et une quinzaine de bœufs. En outre, le nombre d'enfants enlevés à la fois ainsi que le montant de la rançon exigée par enfant semblent augmenter d'année en année ; en 2003-2004, les cas étaient peu nombreux où une dizaine d'enfants étaient enlevés à la fois dans le Nord-Cameroun et la demande de rançon oscillait autour d'un million de francs CFA par enfant, alors qu'aujourd'hui on signale de plus en plus des cas où une vingtaine d'otages sont séquestrés pour une rançon de l'ordre d'une centaine de millions. D'une part, cela donne l'impression que les réseaux de prise et de séquestration d'otages s'affinent et prennent une dimension régionale.

29. Douworé Ousmane, « Mbéré, les rebelles tchado-centrafricains s'installent », *L'Œil du Sahel*, n° 161 du 18 avril 2005.

Retour au Sommaire

D'autre part, tout comme ce fut le cas avec la recrudescence des grandes opérations de banditisme rural, on assiste à l'installation d'une traite des enfants se caractérisant par une plus grande prise de risque en contrepartie d'une plus grande rentabilité.

L'exigence faite aux parents de traverser la frontière pour aller payer la rançon dans le pays voisin complique davantage la situation aussi bien pour les parents que pour les forces de l'ordre. Les premiers, en particulier les Mbororo, sont à la fois marqués par leur frilosité quasi atavique vis-à-vis des détenteurs de l'autorité et traumatisés par la promesse des malfaiteurs d'exécuter les otages en cas d'alerte aux forces de l'ordre. Les cas sont fréquents, comme celui de la prise d'otages de Libong-Mbassana près de Tignère le 16 janvier 2004, où les éleveurs préférèrent s'acquitter d'une rançon de 14 millions plutôt que de se confier aux forces de l'ordre[30]. Ces dernières sont quant à elles handicapées par une logistique insuffisante (en hommes et en matériel roulant notamment) et surtout par la timidité de la coopération sécuritaire transfrontalière, ne leur permettant pas de poursuivre et de rechercher les bandits dans leurs retraites.

Enjeux régionaux et répression

Les pages qui précèdent montrent l'ampleur prise par la criminalité transfrontalière dans une région où la coopération interétatique en matière de sécurité est limitée. Au-delà de son impact économique et humain, le banditisme transfrontalier tel qu'il s'exerce aujourd'hui dans les zones de convergence des frontières du Cameroun, de la Centrafrique et du Tchad soulève la problématique de la guérilla criminelle dans ce qu'elle entraîne comme conséquences sur la stabilité des États concernés, obligés de coopérer pour contenir la désintégration des zones frontalières, voire endiguer la formation ou la reconstitution de groupes armés usant du banditisme comme moyen d'une nouvelle forme de mécénat politique.

Des réfugiés du banditisme, du financement de nouvelles rébellions

Face à la pression des preneurs d'otages et à la fréquence des exécutions d'enfants ou de bergers pour non-paiement de la rançon, les zones cibles des

30. Sources : entretiens.

bandits se vident de leurs habitants, tandis que fonctionnaires et autres agents de l'État recherchent les moyens de se faire affecter ailleurs.

Depuis le début de l'offensive qui avait conduit François Bozizé au pouvoir, le Sud tchadien recevait des réfugiés centrafricains. À ces réfugiés se sont ajoutés les « migrants du crime ». D'une part, les attaques des bandits sur des campements d'éleveurs généralement isolés obligent ces derniers à s'en aller. D'autre part, les affrontements entre les Forces armées centrafricaines (FACA) et les rebelles/bandits aggravent l'insécurité, rendant difficile la pratique de l'élevage dans la mesure où il est malaisé de se rendre aux pâturages. Pour les Mbororo qui se sont installés dans le nord-ouest de la Centrafrique pour fuir les coupeurs de route dans le Nord-Cameroun, un nouvel exode s'impose, soit vers le Tchad, soit vers l'Adamaoua. Aux départs individuels succèdent des déménagements de campements entiers, puis des migrations impliquant des milliers de personnes, conduisant d'innombrables troupeaux de bœufs, moutons et chèvres. Le bureau du HCR à Yaoundé estime qu'entre avril 2005 et juillet 2006, quelque 20 000 personnes ont quitté leurs villages situés dans le nord-est du Cameroun, dans le nord de la RCA ou dans le sud-ouest du Tchad, après plusieurs attaques de coupeurs de route ou d'autres groupes armés. Ceux qui n'émigrent pas se cachent dans les champs, en forêt, ou alors rejoignent des parents dans les centres urbains.

Mais la migration ne procure pas un asile sécurisant, dans la mesure où les zones de pâturages dans lesquelles les éleveurs se replient correspondent à des espaces fréquentés par les groupes armés. Dès lors, fuyant les attaques des bandits, les éleveurs se retrouvent au contact d'autres bandes d'agresseurs, si ce ne sont les bandes centrafricaines qui les y poursuivent :

> « Former Centrafricans combattants attack, loot and kill Bororo cattle keepers in the areas bordering Cameroon, forcing them to cross the border. The ex-combattants have followed their victims into Cameroon and caused the displacement of an additional 15,000 Cameroonians[31]. »

En effet, à l'intérieur même du Cameroun, les déplacés du banditisme sont de plus en plus nombreux. Les zones de Djohong et de Ngahoui, naguère réputées pour la richesse de leur cheptel et la grande fréquentation du marché sous-régional à bétail qui s'y tenait, ont dépéri. Le marché n'est plus fréquenté et les éleveurs sont allés en Centrafrique ou se sont repliés vers l'intérieur de l'Adamaoua. Les sièges de villages se multipliaient, comme celui du 5 juillet 2005 à Moni, dans le Mbéré ; des bandits venus de Centrafrique ont abattu le chef de village et réquisitionné dix habitants du

31. Grioo.com, 20 April 2005, Plus de 18 000 personnes fuient les « coupeurs de route » au Cameroun.

village pour transporter le butin. Pareils épisodes, en se multipliant, convainquent les éleveurs de se rapprocher des zones fréquentées. C'est ainsi que le long de la route menant de Meiganga à Garoua-Boulaï, entre les provinces de l'Adamaoua et de l'Est, des villages spontanés se sont implantés. Là se sont installés des éleveurs peuls et en particulier mbororo qui ont chacun une histoire à raconter, faite de deuil, d'humiliation et de déclassement social. Un de mes interlocuteurs témoigne sous le couvert de l'anonymat :

> « En rendant la transhumance impossible, en nous prenant nos bœufs, les bandits ont réussi ce que toutes les autorités depuis le temps des Blancs n'ont pas pu réaliser, à savoir contraindre le Mbororo à la sédentarisation. Parmi nous, dans les campements dispersés dans la zone où on habitait en Centrafrique, beaucoup de nos enfants ont été pendus. Des parents se sont laissés mourir, des femmes ont fait des fausses couches en apprenant les interminables nouvelles tristes. Nous sommes appauvris, nous sommes dans la détresse. Aujourd'hui, nous sommes réduits à solliciter la protection de l'administration, alors que pendant des années, nous avons perçu cette administration comme la grande ennemie de notre société, de notre genre de vie. Maintenant que notre richesse s'est considérablement réduite, les gens voudront-ils nous protéger ? »

Des émigrés de Rey Bouba fuyant les rigueurs de l'administration néo-féodale du *laamiiɗo* Abdoulaye Ahmadou (1975-2003) pour s'installer en bordure de la route principale Ngaoundéré-Garoua, jusqu'aux migrants du banditisme installés le long de la route entre Garoua-Boulaï et Bertoua surtout, on assiste au Cameroun à la naissance d'un nouveau mode d'occupation de l'espace et d'un habitat interurbain triplement fonctionnel : habitat de sécurité en bordure d'une route très fréquentée où les gens sont à l'abri des sièges des villages par les bandits ; habitat économiquement rentable du fait de l'exposition en bordure de la route des produits de saison et autres denrées de consommation courante que les émigrés fabriquent, cultivent ou cueillent dans la brousse environnante (céréales, tubercules, fruits, bois de chauffe, œufs, oléagineux, nattes, chapeaux en paille, etc.) ; habitat de compromis aussi, dans la mesure où ils s'installent sur des terres vacantes en contrepartie d'un tribut modique payé au lointain chef traditionnel dont dépend le territoire, voire prennent possession d'une bande de terre forestière que personne ne leur conteste.

Dans ce contexte d'exode, les agents de l'État affectés dans les zones d'insécurité abandonnent les lieux de service : écoles primaires, centres de santé et autres services techniques de l'État se vident de leurs personnels qui, en attendant l'aboutissement de leurs demandes d'affectation, renvoient

Retour au Sommaire

femmes et enfants vers des lieux plus sûrs ; d'aucuns font la navette entre la ville où ils résident et les villages où ils travaillent. L'affectation dans le Mbéré proche de la Centrafrique est perçue par certains de mes interlocuteurs comme une affectation disciplinaire, un règlement de comptes. « Ils m'ont envoyé au front », dit l'un d'entre eux comparant sa promotion comme responsable dans la région au sort d'un sergent promu capitaine, mais sur le champ de bataille. En tout cas, l'exemple du maître de l'école publique de Biel proche de Ngahoui, sévèrement battu par les preneurs d'otage venus enlever le fils du chef de ce village, n'est pas pour stimuler le zèle des fonctionnaires.

Naguère, au temps du Front de libération nationale du Tchad (FROLINAT) et de la pléthore de factions militaires qui animèrent la rébellion tchadienne entre 1966 et 1982, des mécènes étrangers procuraient aux seigneurs de la guerre la logistique, les moyens financiers et le soutien politique nécessaires. C'était l'époque de la guerre froide et de la guerre d'influence entre la France et la Libye. La première, désireuse de maintenir le Tchad dans le giron de son pré carré francophone, n'entendait pas laisser le colonel Mouammar Kadhafi faire main basse sur le Tchad. Ce dernier, à la recherche de l'allié providentiel qui lui permettrait de se substituer à l'influence française au Tchad et d'ouvrir la voie à une plus grande influence libyenne en Afrique subsaharienne, s'essaya à soutenir successivement différentes tendances belligérantes : « utilisation simultanée ou successive de tous les protagonistes du conflit, permutation des alliances, vraies interventions armées et faux retraits, conciliations et raidissements, la Libye a créé ou subi toutes les situations imaginables au Tchad[32] ». L'aide militaire française, les pétrodollars libyens ou les ressources du gouvernement soudanais étaient mis à la disposition des parties en conflit. Argent et soutien politique faisaient le bonheur des rebelles, car en attendant d'accéder au pouvoir, ils n'étaient pas dans le manque. Comme pour les bandits, pour les rebelles aussi les temps ont changé. La guerre froide est finie, Kadhafi s'investit davantage sur le plan diplomatique pour réaliser son dessein de leadership d'une Afrique unie, la France soutient Idriss Déby. Seul Khartoum continue à peser sur le jeu politique tchadien imbriqué à la crise du Darfour. Pour leur survie et leur équipement, les rebelles allient donc banditisme et lutte politique.

Ce n'est pas un phénomène nouveau que, sous couvert de lutte politique, des communautés en armes ou des combattants s'adonnent à des embuscades, raids, pillages et autres modalités du banditisme rural. Communautés claniques animistes contre pouvoirs centralisés musulmans avant et pendant la colo-

32. René Otayek, 1987, *La politique africaine de la Libye*, Paris, Karthala, p. 200.

Retour au Sommaire

nisation européenne[33] ou mercenaires lors des affrontements interethniques dans le Logone-et-Chari à l'Extrême-Nord du Cameroun dans le contexte de l'ouverture démocratique, pour ne prendre que ces exemples, les technologies de la violence génératrice de revenus ont affiné les modes de rentabilisation du désordre et des carences sécuritaires de l'État dans le bassin du lac Tchad. Il y a là une continuité historique qui cependant innove au gré du contexte. Dans le cas d'espèce, on assiste à l'apparition de rébellions transfrontalières dont l'aire d'approvisionnement épouse les contours des espaces décrits ci-dessus et dont le sanctuaire est la zone de rencontre des frontières de la Centrafrique, du Soudan et du Tchad. La tentative de prise de pouvoir à N'Djaména par le FUC montre l'avènement de ce nouveau type de rébellions de plateforme, non pas porteurs de projets politiques mais associant des groupes armés indépendants unis par le souci d'accéder à la rente du pouvoir. La participation des mouvements installés dans le nord de la Centrafrique à cette tentative, l'éclatement du FUC au lendemain de l'échec et le ralliement de son chef Mahamat Nour au régime Déby sont autant de faits révélateurs.

Si l'on ne dispose pas, en l'état actuel des recherches effectuées sur le terrain, de faits permettant d'attester le lien qui existerait entre rançon et financement de rébellions en formation dans la région d'étude, il reste que les témoignages et points de vues recueillis traduisent une inquiétude encore plus grande que la pérennisation du banditisme de grand chemin. Pourvu qu'ils aient les moyens nécessaires, les soldats errants peuvent s'offrir les instruments de leur choix dans une région où les armes issues des multiples guerres d'Afrique centrale circulent en dehors des arsenaux officiels. Autant le sort du régime de François Bozizé est lié à celui d'Idriss Déby, autant le sort des rébellions tchadienne et centrafricaine opérant dans leurs zones frontalières communes semble lié, d'autant plus que cette zone est plus que jamais un espace de rencontre dont on redoute qu'il ne devienne une aire de coopération entre les forces rebelles aux pouvoirs de Bangui et de N'Djaména :

> « Déjà, la crainte existe de voir le climat d'insécurité qui persiste dans le nord de la RCA, essentiellement le long de sa frontière avec le Tchad, représenter le signal d'une rébellion naissante. [...] Selon les observations de l'UA, le caractère professionnel des opérations menées sur le terrain, le recours à des éclaireurs et les itinéraires empruntés pour la retraite et l'évacuation des blessés laissent penser que ces agresseurs ne sont pas de simples bandits des grands chemins. En outre, la mission a prévenu que les "ex-libérateurs", qui ont le sentiment d'avoir été abandonnés par le général

33. Voir Saïbou Issa et Hamadou Adama, 2002, « Vol et relations entre Peuls et Guiziga dans la plaine du Diamaré au Nord-Cameroun sous l'administration française », *Cahiers d'études africaines*, vol. 166, XLII-2.

> Bozizé, pourraient participer à toute opération de déstabilisation ciblant son gouvernement. Le rapport indique également que la présence de déserteurs de l'armée tchadienne avait été signalée dans les zones touchées par l'insécurité. En plus, le *modus operandi* des groupes armés donne l'impression qu'ils pourraient, dans l'avenir, recruter des éléments pour mener des opérations de grande envergure[34]. »

Dans quelle mesure les rançons et les butins des embuscades contribuent-ils au financement de rebellions émergentes plutôt qu'à entretenir des bandits miséreux ? Telle est la question qui revient en filigrane dans les discussions qui transcendent la dimension strictement criminelle des attaques des « libérateurs ». Tout compte fait, la régionalisation de l'insécurité et ses corollaires que sont la multiplication des réfugiés et des personnes déplacées dans les trois pays, ainsi que les menaces que font peser les groupes armés sur les régimes centrafricain et tchadien imposent aux États de coopérer dans la sécurisation des zones frontalières.

De la répression unilatérale à l'initiative tripartite

Jusqu'à ce que le banditisme militaire transfrontalier devienne une potentielle menace politique, seuls les cadres nationaux de répression fonctionnaient effectivement dans la lutte contre la criminalité dans les zones frontalières. La coopération active entre les forces de l'ordre des trois pays est tardive, car elle est consécutive aux résultats des commissions mixtes de sécurité qui se sont tenues, pour ce qui est du Cameroun et ses voisins, en 2005.

Contrairement aux provinces septentrionales du Cameroun où est déployé le troisième Bataillon d'intervention rapide (3e BIR), qui a fait ses preuves dans la sécurisation de la région, la province de l'Est n'est couverte que par les forces de sécurité traditionnelles, en l'occurrence la gendarmerie. En attendant le déploiement prochain du 2e BIR, les brigades indigentes en personnel et en logistique peinent à contenir l'expansion du grand banditisme perpétré par des unités aguerries, bien armées et dotées de moyens de communication sophistiqués. Aux frontières communes de la Centrafrique et du Tchad, il est malaisé de dissocier les opérations de sécurisation menées contre les acteurs du crime de celles conduites à l'encontre de l'opposition politico-militaire. Cette confusion des ordres politique et criminel avait gangrené par le passé la plupart des efforts de partenariat bilatéral et multi-

34. Anaclet Rwegayura, Correspondant de la PANA à Addis-Abeba, PANA, Addis-Abeba, 29 décembre 2005.

Retour au Sommaire

latéral en matière de sécurité inaugurés notamment entre le Cameroun et le Tchad en 1994 dans le cadre de la Force commune de sécurité de la Commission du bassin du lac Tchad (CBLT) en gestation depuis 1997[35]. « Nos malfaiteurs sont leurs rebelles » est la maxime qui résume la délicatesse de la collaboration entre les États voisins, car combattre des bandes armées dans le cadre d'une force commune ou par-delà la frontière pourrait poser des problèmes d'ingérence dans les affaires intérieures du voisin. Dans un contexte où les rebelles d'aujourd'hui sont susceptibles de devenir les leaders de demain, il y avait des arrière-pensées diplomatiques par rapport à ce que demain réserve. La coopération sur le terrain entre les forces de sécurité des trois pays est donc une nouveauté. Cette régionalisation de la répression porte des fruits :

> « Vendredi 8 juillet 2005, les éléments de l'armée centrafricaine se sont joints à ceux de l'armée camerounaise pour un défilé militaire dans les rues de Toktoyo, une ville camerounaise située à la frontière de deux pays. Les militaires ont ainsi présenté une vingtaine d'otages camerounais initialement libérés des mains des rebelles tchadiens à Sagani, un village centrafricain situé à 30 km de la frontière avec le Cameroun. Une libération survenue le mercredi 5 juillet 2005, suite à une embuscade tendue par les forces armées centrafricaines (FACA). Lors de ce défilé, les armes de guerre et munitions saisies des mains des rebelles ont été également exposées. De quoi rassurer les populations des deux pays et attester de la volonté des deux pays d'agir en synergie pour barrer la route aux rebelles qui se comportaient déjà comme en terrain conquis[36]. »

Pour aboutir à la libération des cinquante otages camerounais et centrafricains, l'armée centrafricaine avait bénéficié du concours des militaires français de l'opération Épervier basée à N'Djaména et surtout de la collaboration de l'armée camerounaise. Cette dernière fournit les renseignements qui permirent de localiser les repaires des preneurs d'otages, en même temps qu'elle déploya des hommes dans les zones de Ouli, Toktoyo, Gbiti, Kentzou et Kette pour empêcher la retraite des bandits vers le Cameroun. C'était la première fois que trente-six rebelles/bandits perdaient la vie en une fois dans un affrontement avec les forces de l'ordre. Les résultats de cette conjugaison des efforts confortèrent le Cameroun et la Centrafrique dans l'urgence d'une

35. Pour les détails de cette question, voir Saïbou Issa, 2004, « Le mécanisme multilatéral de la CBLT pour la résolution des conflits et la sécurité dans le bassin du lac Tchad », *Enjeux*, décembre 2004.
36. Sebastian Chi Elvido, « Cameroun-RCA : les rebelles tchadiens sévissent à nouveau », *Le Quotidien Mutations*, Actualités, 18 juillet 2005.

coopération sécuritaire formelle. C'est ainsi qu'à la suite des efforts communs que la Centrafrique et le Tchad déployaient à leur frontière commune, Yaoundé et N'Djaména réactivèrent la commission mixte de sécurité à Maroua en octobre 2005, puis organisèrent une réunion bilatérale entre les autorités de Bangui et de Yaoundé à Bertoua en décembre 2005, laquelle aborda les questions transfrontalières et consulaires. Près d'un demi-siècle après l'accession des deux pays à l'indépendance, la réunion de Bertoua permit de formaliser la coopération bilatérale en matière de sécurité entre le Cameroun et la Centrafrique :

> « Abordant les questions de sécurité transfrontalière, les deux délégations ont déploré la recrudescence du grand banditisme, phénomène se manifestant à travers notamment l'action des coupeurs de route, les razzias dans les villages, les prises d'otages avec demande de rançon, la prolifération et le trafic des armes de tout calibre, l'existence des filières de vol de véhicules et de bétail, le braconnage et l'exploitation illégale des pierres précieuses. Elles ont en outre relevé la multiplication des incidents au niveau des frontières ; ainsi que le phénomène de la fraude et de la contrebande qui compromet considérablement les rentrées fiscales et douanières. Face à tous ces phénomènes, les deux délégations ont souligné la nécessité d'une coordination et d'une mobilisation accrue des moyens en vue de la lutte efficace contre ces fléaux. Elles ont à cet égard préconisé la sensibilisation des populations en vue de leur implication effective dans la lutte contre l'insécurité transfrontalière ; le renforcement et la promotion de la coopération militaire et judiciaire ; ainsi que le resserrement des bornes frontalières. [...] Par ailleurs, et en vue de pallier l'inexistence d'un cadre institutionnel de concertation bilatérale en matière de sécurité, les deux parties ont examiné et adopté un avant-projet d'accord portant création de la Commission mixte permanente de sécurité, pour soumission à la sanction des autorités compétentes[37]. »

La mise en œuvre et l'efficacité d'une telle initiative dépend certes de la volonté politique des dirigeants, mais surtout de la qualité et de la quantité des unités affectées à la surveillance d'une frontière longue et poreuse, d'une part, et d'autre part à l'aptitude à s'adapter aux mutations des modes et des lieux d'opération des malfaiteurs. Si le Cameroun a essentiellement des ambitions sécuritaires avérées dans ce partenariat, il est vraisemblable que du côté de Bangui et de N'Djaména, des considérations plus défensives sous-tendent l'établissement d'un cadre bilatéral de sécurisation. À ce propos, une source

37. Extrait du communiqué final conjoint de la réunion de la commission mixte *ad hoc* de sécurité entre le Cameroun et la République Centrafricaine, Bertoua, 15 décembre 2005.

Retour au Sommaire

rapporte la « tentative d'embrigader le Cameroun dans un accord de défense qui obligerait Yaoundé à intervenir plus radicalement dans les multiples différends centrafricains[38] ».

Conclusion

Dans ce texte, j'ai essayé de montrer comment le contexte du changement de régime en Centrafrique, en 2003, a créé les conditions du renouveau de la criminalité transfrontalière, ouvert la voie à une nouvelle forme de financement de la lutte armée dans cette partie de l'Afrique centrale et jeté les bases de la désagrégation de la société pastorale mbororo. En substance, il ressort de cette étude que la crise centrafricaine corrobore l'idée selon laquelle en Afrique centrale, il n'y a plus de crise nationale au sens strict du terme. Ce qui était vrai pour les Grands Lacs l'est aujourd'hui pour la zone de la Communauté économique et monétaire de l'Afrique centrale dont font partie le Cameroun, la Centrafrique et le Tchad. L'émergence des multinationales du banditisme transfrontalier, la militarisation du crime organisé, la criminalisation et la transnationalisation des rébellions érigent la régionalisation de l'insécurité en un problème de défense nationale pour tous les États concernés. Seulement, les prudences diplomatiques et les impératifs sécuritaires imposent d'abord le renforcement des moyens nationaux de répression plutôt que de reposer entièrement sur les stratégies sous-régionales de sécurisation transfrontalière, dont la mise en pratique ne pourrait occulter les considérations politiques.

Au demeurant, pendant que l'action des forces de l'ordre bénéficie d'un meilleur échange d'informations entre les unités frontalières, permettant de libérer davantage d'otages et d'éliminer des bandits, ces derniers s'adaptent à la situation :

- L'on assiste de plus en plus à ce qu'on appellerait les « razzias d'otages », comme si les assaillants tentaient leur chance une fois pour toutes en enlevant de nombreuses personnes pour une rançon importante qu'ils pourraient réinvestir. C'est l'exemple parmi tant d'autres d'une opération survenue dans la nuit du 18 au 19 décembre 2006 à une cinquantaine de kilomètres de Garoua, capitale provinciale du Nord. Sept Mbororo membres

38. Jean-Baptiste Ketchateng, « La première commission mixte de sécurité s'est achevée hier à Bertoua », *Mutations*, 16 décembre 2005.

d'une même famille sont enlevés par un gang conduit par une jeune Mbororo de 22 ans[39] ;

– Les zones frontalières et rurales ne sont plus les seules visées, comme le montre l'attaque survenue à Bélel en décembre 2006 ou celle de Bibémi dans la nuit du 14 au 15 janvier 2007. Il s'agit d'une forme d'insécurité urbaine émergente contre laquelle la coopération transfrontalière n'a pas de remède ;
– Les preneurs d'otages locaux ne cherchent plus absolument à traverser la frontière avec leurs victimes et exercent une pression psychologique sur les parents : « Ils nous ont dit que la date butoir pour le paiement de la rançon était passée. Comme nos parents n'avaient pas réussi à tenir leurs promesses, eux tiendraient les leurs : exécuter les otages. Ils ont pris trois de nos camarades d'infortune et les ont tués par rafales, racontent Ibrahima et Issa, âgés de 12 et 15 ans respectivement. Profitant de la nuit, les deux enfants se sont évadés pour rejoindre leurs parents [...] Quand au site exact d'exercice, les otages les disent très mobiles et très organisés. Ils sont une centaine de personnes armées, prenant à tour de rôle la garde et laissant à des dizaines de kilomètres des éclaireurs sur les collines et les arbres pour faire le guet[40] ».

Ce sont là autant de nouveaux développements qui complexifient davantage l'insécurité liée à la prise d'otages dans le Nord-Cameroun, le nord-ouest de la RCA et le sud-ouest du Tchad. Cette situation remet à l'ordre du jour toute la question des libertés de mouvement des hommes et de desserrement de l'étau policier de l'État, alors même que l'état de crise ambiant pourrait requérir la mise en place d'un état d'urgence sécuritaire dans les zones rurales.

39. Albert Djacba, « Bibémi : des coupeurs de route exécutent leurs otages », *L'Œil du Sahel*, n° 225 du 29 janvier 2007.
40. *Ibid*.

18

Les Woɗaaɓe du Niger vendeurs de bijoux en France

Mahalia LASSIBILLE*

Les images concernant les Woɗaaɓe, groupe peul du Niger, circulent dans les pays du Nord et oscillent entre une culture fragile, menacée par les sécheresses et un État dirigé par des sédentaires, et une société éternelle qui nomadise avec ses troupeaux dans les lointaines contrées nigériennes. Or, loin de cette « mise sous cloche culturelle », ils se déplacent bien au-delà de ces frontières. Outre le fait que leur histoire soit composée de multiples migrations qui, d'États en empires, ont conduit différents groupements woɗaaɓe au Niger entre la fin du XIXe et le début du XXe siècle (Dupire, 1996 ; Bonfiglioli-Maliki, 1982, 1988), ils ont toujours trouvé des compléments financiers dans les villes et villages. Ils venaient y vendre du lait et du beurre et les femmes y effectuaient de petits travaux (Dupire, 1996 : 136). Depuis les années 1970 et 1980, l'exode saisonnier de main-d'œuvre familiale vers de grandes villes africaines comme Niamey, Abidjan, Dakar, Yaoundé... s'est considérablement accru dans le but de développer des stratégies de ressources pour suppléer au seul troupeau. Il s'agissait de trouver des emplois urbains (gardiennage de boutiques et de maisons pour les hommes, tâches domestiques pour les femmes comme le tressage de cheveux, le pilage, le raccommodage de calebasses...) et de réaliser des activités de colportage, au départ de médicaments à base de plantes (*magani*) pour lesquels les Peuls nomades sont réputés être de fins connaisseurs. Angelo Bonfiglioli-Maliki estimait en 1985-

* Docteur d'anthropologie sociale de l'EHESS de Paris, Maître de conférences à l'Université de Nice.

1986 à 65 % les groupes domestiques woɗaaɓe concernés par un travail migrant (p. 32). Ce phénomène s'est nettement confirmé, comme j'ai pu le constater lors de mes terrains menés entre 1994 et 2006. Ces déplacements prennent même aujourd'hui une dimension intercontinentale.

Depuis les années 1990, des Woɗaaɓe viennent régulièrement dans différents pays, France, Suisse, Belgique..., afin de vendre des bijoux, ce dont je n'ai pas été seulement qu'observatrice. En effet, à partir des années 2000, un groupe de jeunes Woɗaaɓe du lignage des Ɓii Korony'en, qui m'a accueillie dans ses campements depuis 1996, m'a sollicitée pour les recevoir au cours de leur voyage, ce qu'ils font désormais tous les ans. Si l'anthropologue se révèle être un co-acteur inséré dans une relation de contre-don, cette situation ouvrait une enquête de terrain d'un jour nouveau et largement incontrôlé, qui suscitait un ensemble de questions : quels rapports les Woɗaaɓe concernés, que j'ai toujours connus en brousse ou à Niamey, nouent-ils avec cette mobilité entre le Niger et la France ? Que se joue-t-il dans ces déplacements et ce commerce ? Au-delà, quelles recompositions locales peuvent se dérouler par leur intermédiaire ?

Un commerce en réseau

Les sécheresses qui frappèrent le Niger de 1968 à 1973 et de 1982 à 1985 ont catalysé des conditions fragiles (Bonfiglioli-Maliki, 1985-1986 ; Laya, 1983) et les Woɗaaɓe qui avaient perdu leurs troupeaux se sont repliés vers les villes. Certains se sont sédentarisés ; ceux qui ont reconstitué un capital animal envoient des jeunes travailler dans de grandes agglomérations plusieurs mois par an. Mais reste à trouver « quoi faire en ville » (Loftsdottir, 2002) quand on est nomade. Les débouchés touristiques et les ventes de bijoux constituent en ce sens une ressource utile. Quelques Woɗaaɓe ont vendu dès les années 1980 divers produits artisanaux auprès de touristes occidentaux qui visitaient le Niger, colliers en perles et pagnes brodés spécifiques aux Peuls nomades, bijoux en argent fabriqués par les Touaregs...

> « — Est-ce que tu sais quand les Woɗaaɓe ont commencé à vendre des bijoux ?
>
> DOUTCHI[1] : Oui. 1984 (sécheresse de 1982-1985).

1. Jeune homme du lignage des Ɓii Korony'en, président de l'Association des éleveurs du Ténéré, il vend des bijoux en France depuis 2003. Cet entretien enregistré a eu lieu à mon domicile en 2005 lors d'un de ses voyages.

Retour au Sommaire

— Ils n'en vendaient pas avant ?

DOUTCHI : Non.

— Est-ce qu'ils les vendaient à Niamey ou à l'extérieur du Niger ?

DOUTCHI : Les Woƈaaƃe ont commencé à Agadez. Le premier qui a vendu des bijoux, c'est Peroji Janari du lignage des Ɓii Nga'en... Il les vendait aux touristes. Il y avait des touristes à Agadez. Il vendait des colliers woƈaaƃe, des pagnes, les petites croix (touarègues)... 1984, cela fait vingt ans... Après, à Niamey, le premier, c'est Oroji, un Gojankeejo (lignage des Gojanko'en), puis Bazo, tu le connais[2]. Ils ont commencé un peu après je crois. Tu sais, c'est à cause des sécheresses. ».

Ancrée et légitimée par les difficultés économiques et écologiques des années 1980, une histoire de ce commerce s'est forgée dans la mémoire des acteurs, prenant la forme d'un récit qui identifie personnes et lignages. Ces références se retrouvent dans d'autres narrations woƈaaƃe (Bonfliglioli-Maliki, 1988, p. 189-265) et correspondent aux caractéristiques à la fois individuelles et lignagères de ce commerce. Il apparaît aussi, en intégrant le propre parcours de Doutchi, qu'à une extension lignagère, Ɓii Nga'en, Gojanko'en, Ɓii Korony'en, s'ajoute une expansion spatiale : après Agadez et Niamey, hauts lieux touristiques du Niger, de jeunes Woƈaaƃe sont venus commercialiser des bijoux en France, Belgique, Suisse, Italie, Canada... à partir des années 1990[3]. Et les processus par lesquels ce mouvement vers notre continent a pu être réalisé méritent d'être soulignés.

Au fur et à mesure de leurs voyages (*jahaangal* de *yah*-, aller, voyager), de mes conversations avec les Woƈaaƃe et des appels téléphoniques que je recevais de Français et de Belges, il s'est avéré que plusieurs Occidentaux venus au Niger pour des raisons touristiques ou dans le cadre de missions les accueillent tour à tour et recherchent des débouchés pour la vente de leurs bijoux. Ils contactent boutiques, amis, marchés..., étant toujours fortement sollicités par les Woƈaaƃe. C'est donc par le biais de relations nouées au Niger et la circulation d'Occidentaux entre les continents que ce commerce de bijoux s'est développé dans les pays du Nord. Loin d'être réduits à de simples spectateurs, les touristes, les anthropologues et autres voyageurs se révèlent être de véritables protagonistes de ces dynamiques commerciales.

2. Du lignage des Gojanko'en de Tchintabaraden, j'ai rencontré Bazo en 1996 à Niamey où il vendait des bijoux et où il vit.
3. « — Quand les Woƈaaƃe ont-ils commencé à venir vendre des bijoux ici ?
Doutchi : Le premier, c'est Lula, un Ɓii Nga'en. Quand... ? (Il prend son téléphone portable et parle à Lula alors en France. Il raccroche). Lula est très gentil... Le premier voyage, c'est en France. Il a dit le 15 juin 1995. » Cette période fut confirmée par d'autres sources.

Mais il s'agit d'aller plus loin : les Woɗaaɓe sont très actifs et stratégiques dans leurs déplacements et ce commerce qu'ils souhaitent accroître. Ils intègrent, sollicitent et impliquent efficacement des Occidentaux au sein de leurs activités. Leur part active est d'autant plus grande qu'ils se sont progressivement organisés et forment désormais des associations qui donnent un cadre financier et institutionnel important à leurs activités (visa, billet d'avion, factures...). Par exemple, une partie des Ɓii Korony'en vend des bijoux en France sous couvert de l'association Aourinde (*hawr-*, se réunir) créée en 1998 et devenue ONG en 2004.

Cette ONG revêt des objectifs locaux, comme le financement et la mise en place d'actions d'aide à l'insertion sociale et au développement, et des objectifs internationaux, promouvoir la culture et l'artisanat nigériens dans les échanges Nord/Sud grâce à la vente de bijoux et de danses. Au-delà de ce groupe, la plupart des jeunes Woɗaaɓe vient en France dans le cadre d'associations qui se sont nettement multipliées. On dénombrait en 2004 seize associations woɗaaɓe et une ONG, dont la majorité développe le commerce de bijoux. Certaines combinent même commerce de bijoux et de danses, profitant de l'entracte des spectacles et de l'intérêt porté à leurs danses pour écouler leurs produits. Ce dispositif associatif, en plus d'institutionnaliser ces activités commerciales, permet d'en préciser le fonctionnement en réseau : des Woɗaaɓe membres d'une association établissent un ensemble de liens avec des Occidentaux dont ils échangent les coordonnées et qui, même momentanément connectés, engendrent de nouveaux contacts. D'autant que quelques-uns de ces Occidentaux montent à leur tour des associations qui peuvent se coordonner avec celles des Woɗaaɓe (ONG Lézarts humanitaire, Association Mil espoir, Mille savoir...), ce qui en accentue le caractère de ramification et de réseau.

Enfin, ces voyages permettent aux Woɗaaɓe de rencontrer dans les pays du Nord d'autres personnes-ressources qui alimentent leurs carnets d'adresses et leur apportent divers supports d'aide (contacts, conseils, débouchés commerciaux, élaboration de cartes de visite, encaissement de chèques, création de comptes bancaires...). Les voyages auto-alimentent donc un réseau de connaissances que chaque association élabore, entretient et cherche à étendre.

Le commerce de bijoux entrepris par les Woɗaaɓe passe par conséquent par des circuits transnationaux mettant en relation différents acteurs : des Occidentaux qui accueillent les Woɗaaɓe et démarchent en leur nom ; des Woɗaaɓe qui sont organisés en une trame associative fondamentale et usent de tous les moyens de communication disponibles pour activer leur réseau (cartes de visite, téléphone portable et Internet) : ils envoient des courriels afin d'organiser leur voyage, demander les attestations d'hébergement pour leurs visas, présenter leurs vœux, et ils créent des sites au nom de leurs asso-

Retour au Sommaire

ciations. Ajoutons qu'ils mettent en relation, si besoin est, les Occidentaux les uns avec les autres, mais savent maintenir une certaine opacité afin d'en conserver le contrôle[4]. Enfin, les lieux de vente peuvent eux-mêmes fonctionner en filières, boutiques, marchés, festivals, cercles d'amis... Le commerce de bijoux devient, par le biais de ces réseaux où flux de population et de médias sont interconnectés (Appadurai, 2005), une activité internationale. Néanmoins, ce fonctionnement ne doit pas occulter une autre dimension constitutive de ce commerce.

Une concurrence lignagère

Par le hasard de mes terrains, je suis entrée dans le réseau de Ɓii Korony'en appartenant à deux associations différentes : l'ONG Aourinde et l'Association des éleveurs du Ténéré. Car partant d'une association au départ (Gayna), elles sont devenues nombreuses aujourd'hui, chacune regroupant pour l'essentiel un lignage voire une partie de lignage[5]. Le commerce devient ainsi une affaire lignagère, et le récit précédent de Doutchi peut être entendu en ce sens. Il retrace la composante sociale de ce négoce, voire sa dimension politique et identitaire par la forte participation de certains groupes (Ɓii Nga'en, Gojanko'en, Ɓii Korony'en) et l'absence d'autres.

Or, ces différentes associations développent une concurrence réciproque, même si ce point n'est pas explicitement affirmé par les concernés. Les contacts ne s'échangent pas entre associations tandis que les contre-informations circulent allègrement.

> « DOUTCHI : Lula Makao, c'est l'association Barka... Ce n'est pas la première. La première, c'est Gayna, pour tous les Woɗaaɓe. Après, il y en a eu plusieurs. Les Ɓii Nga'en ont monté Barka, Lula est Ɓii Nga'en. On a beaucoup d'associations...
>
> — C'est à cause des conflits entre lignages ?
>
> DOUTCHI : Les Gojanko'en ont beaucoup d'associations. Les Ɓii Nga'en ont une association.
>
> — Est-ce que cela ne crée pas des concurrences ?

4. Les Woɗaaɓe donnaient mon contact à ceux qui souhaitaient avoir des informations supplémentaires, mais ne leur présentaient jamais la totalité de leur réseau.
5. Une association peut quelquefois comprendre des membres appartenant à d'autres lignages, souvent affiliés, mais outre le fait que la direction soit exercée par un groupe, ces structures sont identifiées par les Woɗaaɓe en termes lignagers.

DOUTCHI : Oui, parfois... Maintenant, il y a beaucoup d'associations. Les Ɓii Nga'en, les Ɓii Korony'en, les Njapto'en, les Gojanko'en ... Il y en a beaucoup. »

Ce dialogue illustre à la fois l'importance de la composante lignagère dans ce système associatif (lignage et fraction) et la concurrence sous-jacente qu'il implique. Les positions d'évitement utilisées par Doutchi à ce sujet la rendent encore plus présente. Certes, cette concurrence est liée à l'enjeu financier de ces voyages et de ce commerce. Cependant, il est intéressant de remarquer que non seulement l'appartenance à un lignage est une référence essentielle pour les Woɗaaɓe et régit nombre de leurs pratiques, mais la rivalité lignagère a toujours été présente dans le fonctionnement social et politique du groupe, quoiqu'il soit de bon ton d'en affirmer l'unité. La compétition marque fortement les relations interlignagères dans cette société[6].

Par conséquent, la rivalité entre associations ne se limite pas à une concurrence commerciale mais correspond à un fonctionnement structurant et à la constitution d'un nouvel espace d'opposition et d'affirmation lignagères. Ainsi, le dispositif associatif, structure d'origine occidentale particulièrement stratégique dans les relations internationales, fait l'objet d'autres enjeux que ceux généralement présentés et prend part à un processus interne important pour les Woɗaaɓe. De plus, la concurrence associative accentue l'existence de réseaux : chaque membre de l'association noue des contacts individuels, en fait parfois bénéficier les autres tout en en privant les associations adverses qui feront de même. Car un réseau est à analyser tant en terme de personnes connectées que de celles exclues ou rendues inaccessibles du fait de leur appartenance à un autre réseau. Cette concurrence fait partie intrinsèque du système. Enfin, il faut noter qu'une rivalité existe entre Woɗaaɓe mais également entre Occidentaux : ces derniers entrent parfois en concurrence au sujet des actions menées et des relations instaurées avec les Peuls, ce que les Woɗaaɓe tentent d'utiliser à leur avantage même si leurs stratégies peuvent échouer. Des enjeux locaux s'engagent aussi dans les pays du Nord et s'emboîtent plus ou moins harmonieusement avec ceux des Peuls nomades. Il reste alors à décrire comment ce commerce de bijoux se déroule concrètement.

6. Lors de la *ngaanyka*, réunion d'hivernage, deux lignages vont se confronter dans des danses au cours desquelles chaque groupe va tenter d'asseoir sa position, d'instaurer son influence et de séduire les femmes des adversaires (Lassibille, 2004).

Retour au Sommaire

Commerce woƊaaƀe et commerce touareg

« Vous êtes Touareg ?
Non, Peul. WoƊaaƀe. »

Cette séquence débute nombre de transactions auxquelles j'ai assisté dans les boutiques, ce qui s'explique aisément. Tout d'abord, les WoƊaaƀe du Niger sont actuellement vêtus de façon similaire aux Touaregs : ils portent un turban noué autour de la tête et qui passe au niveau du menton, des ensembles de tuniques longues et pantalons réalisés dans des tissus colorés, des portefeuilles en cuir rouge et vert et des ornements touaregs. Et si certains jeunes adoptent pendant leurs voyages des vêtements occidentaux, ils arborent toujours lors des ventes leur tenue nigérienne, ce qui semble faciliter les transactions par la dimension exotique et « authentique » que cela procure à leur activité. Or, les Touaregs sont nettement plus connus en Occident, où ils sont identifiés à ces parures et associés aux images d'« hommes bleus », de désert, de dromadaires... En menant des activités internationales et touristiques, les WoƊaaƀe sont confrontés et enchâssés au sein de représentations occidentales avec lesquelles ils doivent composer (Lassibille, 2006). Les images qui entourent les différents groupes ethniques (Amselle et M'Bokolo, 1985), Touaregs et Peuls, forment un arrière-plan global incontournable de ce négoce.

De plus, les Touaregs ont commercialisé leurs bijoux au Niger et en Occident avant les WoƊaaƀe, ce qui a sans doute inspiré ces derniers. De ce fait, les WoƊaaƀe proposent pour l'essentiel de l'artisanat touareg, des bijoux en argent (colliers, boucles d'oreilles, bracelets, bagues), des portefeuilles en cuir, des couteaux et des coupe-papier plus facilement commercialisables... Ils y ajoutent quelques produits spécifiques à leur groupe mais qui restent secondaires dans leurs ventes et leurs propositions : colliers et bracelets de perles, ouvrages brodés (pagnes, tuniques, petits sacs) qu'ils tentent de diversifier afin d'en réduire le prix et de les adapter aux goûts occidentaux.

En plus d'accentuer et d'entretenir la confusion entre les deux groupes, ceci illustre clairement que les WoƊaaƀe tentent de profiter du créneau créé par le commerce de bijoux touaregs et l'intérêt occidental pour cet artisanat. Il s'agit pour eux de vendre ces bijoux afin d'en retirer quelques bénéfices et d'utiliser ce biais pour faire connaître des productions woƊaaƀe nettement moins connues et reconnues. Ce commerce engendre de façon inévitable une concurrence importante avec les Touaregs, qui se superpose à celle entre associations et lignages woƊaaƀe[7]. Cette rivalité est nettement plus explicite

7. D'autant que des Touaregs proposent en retour des bijoux woƊaaƀe à la vente.

et correspond à un discours de conflits largement diffusé au Niger (vol de bétail, puits) :

> « Les Touaregs disent que les Woɗaaɓe qui vendent des bijoux, ce n'est pas bien. Avant, les bijoux, ce n'étaient pas les choses des Woɗaaɓe... Alors des Touaregs ont dit aux boutiques qu'il ne fallait pas acheter des bijoux aux Woɗaaɓe mais aux Touaregs. » (Doutchi).

Cependant, les Woɗaaɓe, n'étant pas forgerons, se procurent les bijoux en argent auprès des Touaregs à des prix généralement élevés[8]. Les Woɗaaɓe peuvent alors, selon leurs disponibilités financières, acheter une partie des bijoux et prendre le reste à crédit, remboursant les forgerons touaregs à leur retour. Si une concurrence directe existe au niveau de la vente, les Woɗaaɓe apportent néanmoins, à un autre niveau, des revenus aux artisans touaregs qui écoulent leurs productions sans se déplacer. Les relations entre ces deux groupes sont dès lors plus complexes que celles définies *a priori* et posent plus précisément la question du déroulement de la vente : comment les Woɗaaɓe, confondus et confrontés aux Touaregs, réalisant le même commerce et dépendant de leurs artisans, vendant leurs bijoux qui sont parfois plus valorisés par les boutiques que leurs propres productions, se positionnent-ils ? Quelles références développent-ils ?

Lors des transactions, les Woɗaaɓe présentent des arguments logiques et habiles dans une perspective de vente. Après avoir mentionné leur origine woɗaaɓe, ils montrent les bijoux, en donnent les noms et en expliquent le contexte social, culturel... Ils abordent alors le nomadisme de leur groupe qui en appelle à un imaginaire parlant pour l'Occident, et le cadre associatif de leur commerce, usant ansi de différents ressorts dont ils ont parfaitement conscience :

> « — Comment t'y prends-tu quand tu vends des bijoux ?
>
> DOUTCHI : Avant, j'explique aux gens. Si tu veux vendre des choses, il faut expliquer ce que cela veut dire... Il faut présenter si ce sont des bijoux touaregs, des bijoux woɗaaɓe. Dire à quelle occasion on les porte. Tu sais, on ne porte pas tout le temps des bijoux... Après, j'explique ce qu'est l'association et les difficultés des familles. Et les gens posent des questions. Même quand ils achètent une bague, ils demandent ce que je fais avec l'argent. Je leur explique que ce n'est pas seulement pour moi. C'est de l'argent pour les familles là-bas. Je paie aussi la personne qui s'occupe de l'association... Avant que les gens commencent à acheter, je leur explique tout ça. ».

8. « Les bijoux, c'est cher. Pour un kilo d'argent, tu donnes 120 000 F (CFA). Tu donnes encore 120 000 F pour le travail du forgeron... C'est beaucoup. Qui va vendre des vaches pour acheter des bijoux ? » (Doutchi).

Les Woɗaaɓe tentent d'intéresser les acheteurs occidentaux, particuliers et boutiques, en instaurant une relation sociale et en répondant à leur imaginaire, ce qui se révèle utile au sein d'une pratique commerciale. Outre l'attrait pour les « choses exotiques », ils jouent sur l'image « d'authenticité » et « d'ethnicité » de ces bijoux accentuée par le contexte de vente : des ornements directement proposés par un Nigérien, en costume « local », qui en expose le caractère « traditionnel » ; des bijoux porteurs d'histoire et de significations, objets de pratiques spécifiques. Contexte de vente et arguments commerciaux interagissent alors de manière à ce qu'au-delà de l'objet, les personnes aient la sensation d'acheter un « morceau d'ailleurs ». Les Woɗaaɓe insistent aussi sur la dimension associative et « humanitaire » de cette activité, surfant sur le mouvement du « commerce équitable » qu'ils cherchent à pénétrer. Ils se révèlent à bien des égards parfaitement insérés dans ces pratiques commerciales et au fait des attentes occidentales ou de ce qu'ils pensent être ces attentes.

Puis, au fur et à mesure de la vente, ils abordent la différenciation entre Woɗaaɓe et Touaregs par le biais des bijoux et engagent des enjeux d'un tout autre ordre :

> « — Qu'est-ce que qui fait que tu es boɗaaɗo quand tu vends des bijoux touaregs ?
>
> DOUTCHI : D'abord, je suis nigérien comme les Touaregs. Après, je suis un peu comme les Touaregs, nous sommes des nomades. Même si on n'a pas la même langue, même si on n'est pas forgeron, on est nomade. Même si je vends des bijoux touaregs, les gens où je passe savent que je suis boɗaaɗo. Je le dis aux gens : "Je suis peul". Avec les Touaregs, on est du même pays. C'est comme cela.
>
> — C'est important de dire que tu es peul ?
>
> DOUTCHI : Oui. Je le dis toujours. J'arrive avec mon sac et je dis : "Je suis peul, nomade".
>
> — Pourquoi c'est important ?
>
> DOUTCHI : Je montre mes papiers et les gens voient que je ne suis pas touareg. Je dis : "Oui, je ne suis pas touareg. Je suis peul". Je montre ma famille (*lenyol*, lignage).
>
> — Pourquoi ?... Est-ce que c'est important pour la personne qui est en face ?
>
> DOUTCHI : Je ne sais pas. Pour moi, c'est important.
>
> — Cela change la façon de faire de la personne ?
>
> DOUTCHI : Non, ça ne change pas. Si elle est intéressée, elle achète ; sinon elle n'achète pas. Elle ne pense pas si je suis boɗaaɗo, touareg, non. »

La proximité avec les Touaregs est en premier lieu affirmée (nationalité nigérienne, nomadisme) par les Woɗaaɓe, ce qui constitue à la fois un argument important d'un point de vue commercial et une légitimation par rapport à ma question. Cependant, l'appartenance aux Woɗaaɓe devient rapidement une assertion essentielle, dont l'enjeu ne tient pas tant aux acheteurs occidentaux qu'aux acteurs woɗaaɓe eux-mêmes. Non seulement ce commerce leur permet de faire connaître leur groupe, expliquent-ils, mais il les conduit à affirmer et réitérer leur appartenance et leur identité : ils ne cessent à cette occasion de se différencier des Touaregs, avec lesquels ils sont confondus et par lesquels paradoxalement ils sont là. D'une activité qui semble prendre part à une confusion entre les groupes naît au contraire une différenciation sans cesse explicitée. Le commerce de bijoux, qui peut sembler acculturant au premier abord, constitue un moment d'affirmation identitaire pour les jeunes concernés et produit finalement la constante attestation qu'ils sont woɗaaɓe. « Il faut à n'en pas douter soutenir l'idée selon laquelle le ressort intime d'une culture s'exprime dans les autres cultures » (Amselle, 2001 : 13), et cette situation en est la concrétisation.

Une recomposition locale

Si ce commerce de bijoux concerne une minorité de Woɗaaɓe, il n'est pas sans effets dans le pays d'origine. Tout d'abord, à un niveau économique, les jeunes rapportent de ces voyages de l'argent qui, une fois remboursés les forgerons touaregs, leur revient en propre. Ils font, avec les bénéfices, vivre leurs familles et achètent selon les années des biens personnels (bétail, lopins de terre, habitations pour ne plus avoir à louer aux sédentaires...), ce qui modifie leur position économique et sociale[9]. Ainsi, une logique fondamentalement individuelle se joue dans ce commerce, au sein même du dispositif associatif [10], fonctionnement qui n'est pas absent de la société des Woɗaaɓe : si les systèmes d'entraide y sont centraux, chacun reste responsable de son campement. Plus exactement, les Woɗaaɓe recourent selon le contexte à des agencements concomitants faits d'individualisme et de coopération. Car la logique commerciale individuelle ne s'oppose pas aux enjeux associatifs et

9. Sachant que les jeunes choisis font généralement partie de sous-groupes lignagers en position dominante.
10. Lorsque plusieurs membres d'une même association vendent leurs bijoux, chacun les installe sur le stand et négocie les siens. Ceci correspond à une autre caractéristique du récit de Doutchi.

collectifs ; elle s'y encastre avec parfois des tensions. Ainsi une partie des bénéfices revient à l'association dont les jeunes dépendent, ce qui en finance le fonctionnement et les projets, et qui leur permet en retour de continuer ce négoce ; ces jeunes aident matériellement leur fraction et les autres membres de l'association (prêts, achat de billets d'avion...) ; ils vendent en France les bijoux appartenant à d'autres Woƈaaɓe qui feront de même, ce qui donne lieu à un montage financier parfois complexe.

Cependant, l'intérêt de ce commerce dépasse cet aspect, d'autant que les bénéfices peuvent être relatifs et aléatoires. Les ventes sont aussi une occasion pour les Woƈaaɓe de rencontrer des Occidentaux qui les aident dans des projets locaux :

> « — Pourquoi viens-tu vendre des bijoux ici ?
>
> DOUTCHI : Normalement, le commerce, ce n'est pas mon travail. Mon travail, c'est l'association. Je le fais pour avoir des contacts, pour que les gens nous aident pour des puits, des écoles, des centres de santé. C'est ça que je cherche ici. Dans tous les cas, si je viens, je prends un peu de bijoux pour rembourser le billet, le transport. Après, s'il reste de l'argent, j'aide les familles. Si je viens sans bijoux, ce n'est pas bon. Je ne rembourse pas le billet et je n'ai pas d'argent pour revenir. Je ne viens pas ici pour rester. Je viens pour des contacts, pour vendre les bijoux de l'association, c'est comme ça.
>
> — Qu'est-ce qui est important dans ces contacts ?
>
> DOUTCHI : Nous les Woƈaaɓe, nous nous sommes organisés en associations. On a des problèmes et au Niger, on cherche des contacts et on n'en trouve pas. Il y a beaucoup de projets là-bas. On pose des dossiers, mais ils ne passent pas... C'est ce qui nous donne le courage de venir ici pour avoir des contacts avec des gens qui nous aident... C'est ça, mon principal but. »

Cette stratégie se révèle relativement efficace : plusieurs personnes rencontrées à l'occasion de festivals et de marchés sont parties au Niger pour concrétiser divers projets (alphabétisation, initiation au français, soins infirmiers) ; d'autres travaillent au montage et au suivi des dossiers ; les associations fondées par des Occidentaux tendent à poursuivre et institutionnaliser ces actions. Les Woƈaaɓe obtiennent ainsi des soutiens financiers, logistiques et humains afin de développer leurs projets de puits, d'écoles, de dispensaires et de coopératives. Ils lancent de cette façon des programmes dont ils étaient largement absents[11]. L'importance de ce commerce en réseau commence à se dessiner selon une trame plus large en produisant des effets tant économiques que sociaux et politiques.

11. L'ONG Aourinde a établi deux villages *woƈaaɓe* dotés d'école, de puits et de coopérative chez les cadres dirigeants de ces associations.

En effet, outre des enjeux individuels et lignagers, les bénéfices rapportés, les aides occidentales engrangées semblent en voie de modifier la place sociale et politique des Woɗaaɓe au Niger. Et le fait que ce commerce soit réalisé par les cadres dirigeants des associations (présidents, trésoriers, secrétaires...) préjuge de son caractère politique. Alors que les Woɗaaɓe sont absents des structures nationales nigériennes, qu'ils sont plutôt marginalisés et dépréciés par les populations pour leur conversion tardive et jugée relative à l'Islam et pour des pratiques sociales condamnées, ils acquièrent par leurs activités touristiques et commerciales et par leur dispositif associatif une visibilité certaine :

> « Les Woɗaaɓe, tu sais, ils ne sont pas au gouvernement. Il n'y a pas de Woɗaaɓe dans la justice, il n'y a pas de Woɗaaɓe dans l'administration, il n'y a pas de Woɗaaɓe dans les organismes qui ont de l'argent. Nous ne sommes pas dans les affaires du pays. Avec les associations, nous sommes connus (*min anndaama*). Est-ce que tu comprends ? Par exemple, moi, je suis un représentant des Woɗaaɓe. Il y en d'autres, il y a beaucoup de Woɗaaɓe qui ont des associations. On représente les Woɗaaɓe qui sont en brousse, comme des "correspondants". S'il y a un problème, on a les autorisations pour aller au ministère de l'Intérieur, au bureau du président, au ministère de la Justice. On a les agréments. C'est pour cela qu'on a monté les associations. Les Woɗaaɓe n'ont pas été à l'école. On a besoin de quelqu'un pour dire que les Woɗaaɓe ont des problèmes en brousse. Normalement, les associations doivent aider pour avoir les contacts, pour avoir la force au pays. » (Doutchi).

Affirmant sans cesse leur identité dans leurs activités commerciales, prenant conscience de l'attrait occidental pour leur culture, ces dirigeants revendiquent désormais la position politique des Woɗaaɓe. Ils s'opposent également aux Touaregs qui détiennent une position nettement plus influente au Niger, avec lesquels ils ont des contacts aussi constants que conflictuels, et ils se différencient d'eux lors des ventes selon une relation ambivalente.

Le fait le plus marquant est le refus des Woɗaaɓe depuis 2004 de participer à la cure salée, grand rassemblement de nomades au Niger. De cette fête qui fut intégrée au circuit touristique en 1998 et qui, à leurs yeux, est particulièrement contrôlée par les Touaregs, ils expliquent ne retirer aucun bénéfice alors que les touristes viennent principalement voir leurs danses. Ils organisent de ce fait et de façon parallèle une « assemblée générale des Peuls Wodaabé du Niger » ou *taroore* dans le but d'attirer les touristes à eux. L'établissement des dates de ce rassemblement est, quoi qu'ils en disent, révélateur de cet objectif : ils le réalisent simultanément, ce qui crée des tensions avec les Touaregs qui le leur reprochent. Car les Woɗaaɓe ont pris

Retour au Sommaire

soin d'informer les agences de voyages de la tenue de leur assemblée en diffusant un dossier qui en mentionne les dates, lieux et programme, et les tarifs appliqués. Ils lancent des invitations auprès des autorités locales et nationales qui ne peuvent faire fi d'un tel rassemblement et de la venue de touristes qu'il engendre, et auprès desquelles les Peuls nomades officialisent alors leurs revendications.

Or, le rôle des associations et de leurs dirigeants, qui viennent vendre des bijoux dans les pays du Nord, semble avoir été central. À l'origine du projet, même s'ils demandent l'aval et la nécessaire collaboration des *laamiiße* (chefs administratifs), ils financent en grande partie le rassemblement (250 000 F CFA par association) tout comme ils l'organisent. Si l'apport pécuniaire est non négligeable, ils utilisent la présence touristique engendrée comme moyen de pression et d'authentification : les Occidentaux confirment et certifient, souvent à leur insu, la légitimité de l'acte en cours et procurent aux Woɗaaɓe un fort pouvoir de revendication. De cette façon, les Woɗaaɓe affirment progressivement leur position politique et leur identité au Niger[12].

Après l'intégration du local dans l'international, le retour de l'international se fait dans le local, ce qui conduit à envisager toutes les jonctions possibles au sein des phénomènes de globalisation. Et le commerce de bijoux des Woɗaaɓe constitue une articulation essentielle au sein de cette dynamique économique, politique et identitaire en reliant des phénomènes locaux et internationaux et en connectant différents acteurs (Occidentaux, Woɗaaɓe, Touaregs, autorités nigériennes et instances internationales). Les Woɗaaɓe l'ont d'ailleurs parfaitement intégré dans leurs objectifs d'association qui associent actions locales et internationales.

Conclusion

Une micro-anthropologie menée sur les ventes de bijoux d'un groupe de Woɗaaɓe en France a pu en révéler toute la complexité : l'imbrication des différents acteurs répartis sur plusieurs continents, l'ambiguïté des relations prises entre rivalités, coopérations et malentendus, ainsi que la multiplicité des enjeux, individuels, associatifs et collectifs, locaux et globaux. Car ce commerce de bijoux, pratique internationale, aboutit à une recomposition locale aux enjeux les plus forts. Certes, il conduit à une réarticulation des

12. Notons que certains jeunes Woɗaaɓe commencent à se présenter aux élections et à être élus comme maire, député..., entraînant un remaniement intergénérationnel (la fonction politique étant l'apanage des anciens).

registres économiques, culturels, sociaux par l'institutionnalisation du statut de commerçant chez des pasteurs nomades, et par les relations ambivalentes qu'il implique avec les Touaregs. Mais il conduit aussi à une réaffirmation politique et identitaire fondamentale pour les Woɗaaɓe. Ceci conforte le caractère social, politique et identitaire de cette « circulation des marchandises » selon une perspective chère à A. Appadurai : *the social life of things* (1997).

Il est possible, dès lors, de montrer que la globalisation et la mondialisation, même économique, n'aboutissent pas forcément à un « métissage culturel » ou à une uniformisation des sociétés, contrairement à ce qui est couramment véhiculé, mais à des réaffirmations et même des durcissements identitaires comme l'ont mis en avant A. Appadurai (2005) et J.-L. Amselle : « Contrairement à ce que pensent les obsédés de la pureté des origines, la médiation est le plus court chemin vers l'"authenticité" » (2001 : 14). Et le commerce de bijoux par les Woɗaaɓe le cristallise particulièrement. Activité interculturelle où ils sont confondus aux Touaregs, où ils vendent des bijoux achetés et identifiés à ces derniers, elle peut finalement être le lieu où leur identité et leur positionnement politique sont confortés, validés et renforcés.

Ainsi, il apparaît qu'une société africaine n'est pas seulement à analyser selon des rapports régionaux mais aussi dans des échanges internationaux et même intercontinentaux, ce qui élargit considérablement le champ de migrations à prendre en compte. Il s'agit d'étudier ce qui se déroule au Niger par exemple au sein d'interactions qui dépassent les migrations inter-africaines. Dans ce cadre, les déplacements des acteurs africains en Occident sont à considérer dans leur dimension active et stratégique ; mais il convient aussi d'y articuler, de manière interactive, ceux des Occidentaux au Niger, protagonistes centraux des dynamiques et des recompositions locales. Ils deviennent chez les Woɗaaɓe un rouage essentiel de leur stratégie par l'importance économique et politique qu'ils représentent. Ils constituent également un pivot international par la mise en place de réseaux qu'ils permettent et les déplacements woɗaaɓe qu'ils drainent vers l'Europe. Cette question est d'avenir, d'autant que l'UNESCO lance le projet intitulé « le Sahara, des cultures et des peuples » qui propose « une stratégie pour un développement durable du tourisme au Sahara dans une perspective de lutte contre la pauvreté ». Et les actions envisagées, sensibilisation des populations au tourisme, protection et valorisation du patrimoine naturel, archéologique, matériel et immatériel (UNESCO, 2003), peuvent modifier l'agencement local (Doquet, 2005 ; Picard, 1992), et intensifier, contrecarrer ou limiter les stratégies engagées.

Une ethnographie contextualisée mais « multi-située » (Appadurai, 2005) ou « itinérante » (Amselle, 2001) montre alors que la région du bassin du lac Tchad ne doit pas être réduite à une entité figée selon une vision essentialiste.

Woƈaaɓe du lignage des Ɓii Korony'en, Fête de l'Humanité, Paris, 2005.

Cette région forme un échangeur entre l'Afrique du Nord et l'Afrique centrale, l'Afrique orientale et occidentale, mais aussi un carrefour entre ces régions et l'Occident par des réseaux complexes où les nomades se révèlent être des acteurs centraux.

Bibliographie

AMSELLE J.-L., M'BOKOLO E., 1985, *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte.

AMSELLE J.-L., 2001, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.

APPADURAI A. (ed.), 1997, *The Social Life of Things. Commodities in cultural perpsective*, Cambridge, Cambridge University Press.

———, 2005, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot.

Retour au Sommaire

BONFIGLIOLI-MALIKI A., 1982, *Introduction à l'histoire des Woɗaaɓe*, Niamey, Rapport préliminaire, Projet gestion des pâturages et élevage.

———, 1985-1986, « Évolution de la propriété animale chez les Woɗaaɓe du Niger », *Journal des africanistes* 55 (1/2), p. 29-37.

———, 1988, *Dudal. Histoire de famille et histoire du troupeau chez un groupe de Woɗaaɓe du Niger*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

DOQUET A., 2005, « Les festivals de masques en pays dogon : des remaniements contemporains de la tradition », *in* R. Bedaux, J. D. Van de Waals, *Regards sur les Dogon du Mali*, Gand, Snoeck.

DUPIRE M., 1981, « Réflexions sur l'ethnicité peule », *Mémoires de la société des africanistes* « Itinérances... en pays peul et ailleurs – Mélanges à la mémoire de P.-F. Lacroix », II, p. 165-181.

———, 1996, *Peuls nomades. Étude descriptive des Woɗaaɓe du Sahel nigérien*, Paris, Karthala, (1re éd. 1962).

LASSIBILLE M., 2004, *Danses nomades. Mouvements et beauté chez les WoDaaBe du Niger*, thèse de doctorat de l'E.H.E.S.S., Paris.

———, 2006, « Les danses *woɗaaɓe* entre spectacles touristiques et scènes internationales : les coulisses d'une migration chorégraphique », *Autrepart*, n° 40, p. 113-129.

LAYA D., 1983, « Mort de la brousse », *Cahiers d'étude du milieu et d'aménagement du territoire*, Niamey.

LOFTSDOTTIR K., 2002, « Knowing what to do in the city. Woɗaaɓe nomads and migrants workers in Niger », *Anthropology Today* 18 (1).

PICARD M., 1992, *Bali. Tourisme culturel et culture touristique*, Paris, L'Harmattan.

UNESCO, 2003, « Le Sahara, des cultures et des peuples – Vers une stratégie pour un développement durable du tourisme au Sahara dans une perspective de lutte contre la pauvreté », Paris.

19

Migrations et problématique d'installation récente des paysans toupouri dans la vallée de la Bénoué (Nord-Cameroun)

Bernard GONNÉ*

Au Nord-Cameroun, les Toupouri sont considérés comme l'une des communautés paysannes qui connaissent une importante diaspora. Les raisons de leurs déplacements sont nombreuses, mais les conséquences restent encore peu connues et méritent par conséquent d'être appréhendées. Ainsi, en partant de l'exemple de la zone de départ que nous connaissons le mieux (l'arrondissement de Porhi) en pays toupouri (voir fig. 1), nous avons tenté d'analyser les enjeux migratoires aussi bien dans la zone de départ que dans les localités d'arrivée.

Pour traiter ce sujet, nous sommes parti d'enquêtes de terrain menées en 1997, 2004 et 2005 d'une part, et d'autre part, des documents administratifs publics et privés ainsi que des rapports d'activité des différentes structures qui sont intervenues dans la région sur la question et sur le développement rural en général.

* Département de géographie, Université de Ngaoundéré (Cameroun).

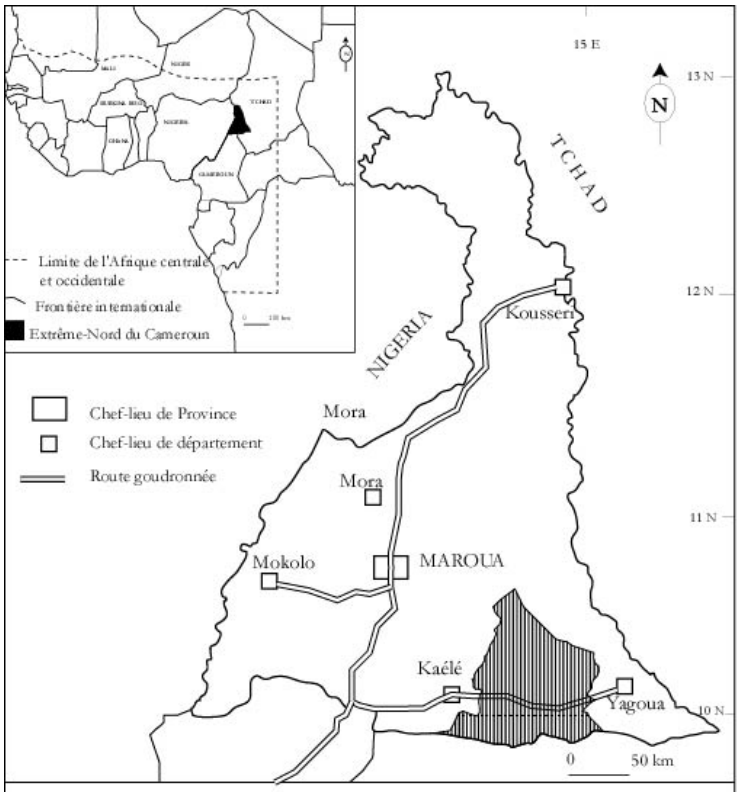


Fig. 1 : Situation et localisation des plaines à *karal* étudiées

Historique des migrations toupouri dans la vallée de la Bénoué

Les Toupouri sont l'une des communautés ethniques numériquement les plus importantes du Nord-Cameroun. C'est un peuple qui occupe un espace qui s'étale géographiquement sur deux départements administratifs, le Mayo-Kani et le Mayo-Danay. Au plan démographique, le pays toupouri fait partie intégrante des principales zones de fortes densités de population de la région. C'est pourquoi Boutrais (1981) cite ce peuple comme étant le plus nombreux de toutes les ethnies païennes de la plaine du Nord-Cameroun. L'arrondissement de Porhi, par exemple, connaît des densités démographiques rurales supérieures à 200 habitants/km². Cette forte concentration de la population constitue l'un des fondements principaux de la récurrence et de l'intensité de

Retour au Sommaire

l'émigration depuis des décennies. La diaspora toupouri est actuellement disséminée dans l'ensemble de la région septentrionale du Cameroun.

Chronologie et principales localités d'accueil des migrants toupouri dans la vallée de la Bénoué

L'histoire contemporaine du pays toupouri est jalonnée d'intenses mouvements migratoires. Les déplacements sont considérés comme l'une des principales stratégies développées par les paysans pour réagir face aux grandes sécheresses, dont les conséquences incontestées ont été les famines et les disettes (Gonné B., 1997). L'intensification des déplacements définitifs ou partiels des paysans a été favorisée dès le début des années 1970 par le décret (n° 72/33) signé du président Ahmadou Ahidjo portant création de la Mission d'étude pour l'aménagement de la vallée supérieure de la Bénoué (MEAVSB) devenue aujourd'hui la Mission d'étude pour l'aménagement et le développement de la province du Nord (MEADEN).

L'intention du président Ahidjo était de « mettre en valeur de façon optimale la région située entre les 9e et 10e parallèles » dotée d'énormes potentialités agricoles et halieutiques. Cette zone devait ainsi être aménagée et morcelée en quatre parcelles (domaines). Une première devait être réservée à un complexe sucrier comme CAMSUCO et SOSUCAM au Sud-Cameroun ; une deuxième à l'installation des migrants venant des zones surpeuplées de l'Extrême-Nord dont fait partie le pays toupouri ; une troisième destinée aux installations des agro-industries en général et une quatrième affectée aux besoins spatiaux propres de la MEAVSB.

Le début de l'émigration organisée des paysans toupouri vers la vallée supérieure de la Bénoué date de la seconde moitié de l'année 1975, ce qui correspond pratiquement à la première étape migratoire vers cette zone. Les migrants sont partis des localités de Touloum, Tchatibali, Golonpoui et Doukoula.

Au total, 77 villages d'accueil pour migrants avaient été recensés dans les localités comme Padermé, Béré, Lagdo et Bibémi. Des 77 centres d'accueil, quelques-uns furent très sollicités par les Toupouri. Il s'agit de Gounougou I et II, Ouro Dougoudjé, Dingalé, Houla, Ndiambadi, Mbigou, Dengui, Soulmaki, Labaré, Besoum-Garoua, Ouro Bobbowa, Djanga, Riao, Foulaing, Dingui, Ouro Kéo, Djano-Douri, etc., localisés en grande partie dans l'arrondissement de Lagdo.

Les grandes étapes d'immigration toupouri dans la vallée de la Bénoué

La lecture des mouvements migratoires des paysans dans le périmètre aménagé par le projet Nord-Est-Bénoué (NEB) depuis les premières installations jusqu'à nos jours amène à subdiviser l'ensemble des mobilités spatiales de ces paysans en trois grandes étapes.

La première phase organisée de 1975 à 1977

La première étape respecta alors la logique prescrite par le décret présidentiel qui visait à organiser une immigration dans cet espace aménagé. Cette phase commença avec l'arrivée des premiers migrants en 1975. 3 000 âmes furent alors installées principalement dans les localités de Bibémi, Padermé et Béré ; 3 000 en 1976 et 3 000 autres en 1977 (voir fig. 2). Cette phase ne connut visiblement pas de difficultés majeures d'intégration des migrants venus de la province de l'Extrême-Nord. C'est dans cette première phase de migration que seront enregistrés les premiers migrants venus de l'intérieur de l'ancien département de la Bénoué, devenue province (et actuellement région) du Nord, notamment des localités de Bé et de Guider. On y note aussi l'arrivée de quelques familles étrangères (Tchad et Nigeria).

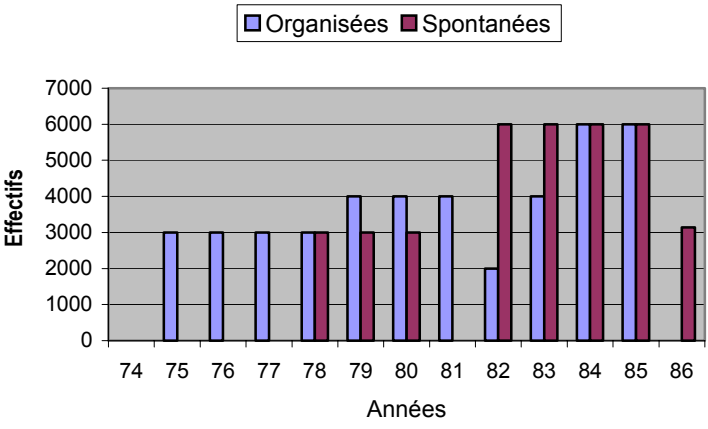


Fig. 2 : Évolution annuelle du nombre des migrants dans la vallée de la Bénoué

Sources : Rapport d'activités annuel n° 293/RA/MEAVSB/DNEB.

Retour au Sommaire

Cette première phase d'immigration paysanne dans la zone aura des conséquences sur l'amélioration de la production, due à l'augmentation des superficies cultivées. Les paysans avaient alors bénéficié d'un matériel agricole non négligeable composé de charrues, de houes, de pulvérisateurs, de charrettes... dont le nombre variait d'une année à l'autre (voir tableau 1).

Tableau 1
Situation annuelle d'aides en matériels agricoles dans la zone NEB de 1973-1974 à 1977-1978

	1973-1974	1974-1975	1975-1976	1976-1977	1977-1978
Charrues	250	375	400	400	445
Houes	50	150	200	350	450
Semoirs	50	150	200	350	350
Charrettes	30	30	30	30	30
Pulvérisateurs	50	75	80	130	165

Sources : Rapport d'activités n° 271/DNEB.

Les aides obtenues par les populations ont annuellement évolué de façon croissante pour culminer au total à 1 440 matériels agricoles en 1977-1978, contre seulement 430 en 1973-1974. Cette augmentation s'explique aussi par l'arrivée en masse à partir de 1978 des migrants spontanés correspondant à la deuxième étape migratoire dans la région.

La deuxième phase des migrations ou l'arrivée spontanée des migrants

La deuxième phase migratoire dans la vallée de la Bénoué commence pratiquement en 1978 avec l'arrivée des migrants spontanés. Cette immigration s'est effectuée à partir des zones surpeuplées de l'Extrême-Nord. Elle s'explique aussi parce qu'effectivement les conditions de vie des migrants y avaient connu une nette amélioration. C'est dans cette logique qu'à partir de 1978, on va constater que le nombre de migrants spontanés augmente de façon exponentielle, surtout à partir du début des années 1980.

Le bilan annuel des migrations dans la vallée de la Bénoué a commencé à être évalué à partir de l'année 1975, avec l'enregistrement de 3 000 habitants considérés alors comme des gens qui ont accepté d'immigrer.

Le poids démographique des migrants dans les zones d'accueil devenait très important. En 1974, la population autochtone de la zone à coloniser était estimée à 23 000 âmes. En 1983, la population globale de la zone a atteint les 71 000 habitants. On peut déduire de là l'importance numérique des migrants. Cette croissance rapide de la population s'est ensuite estompée à cause du ralentissement des arrivées massives, qui seront favorables à la mise sur pied de stratégies individuelles d'immigration organisée au sein des familles. C'est ce que nous avons qualifié de troisième phase d'immigration paysanne dans la vallée de la Bénoué.

La troisième phase d'immigration paysanne dans la vallée de la Bénoué

La troisième phase des migrations toupouri dans le périmètre aménagé de la vallée de la Bénoué correspond à la période qui succède aux interventions du Projet NEB dans la région. Il s'agit de la période allant de 1987 à nos jours. Elle concerne en effet les migrations essentiellement spontanées développées par la communauté toupouri dans la région. Ce sont d'ailleurs ces migrations récentes qui poseront le plus de problèmes, avec l'intervention de la classe politique de ces zones d'accueil. Cette période mérite une attention particulière car les conséquences spatiales des arrivées des paysans commençaient à être sensibles. De ce point de vue, il est important de mettre en évidence les différents acteurs qui interviennent dans l'espace d'accueil des migrants, qui devient une véritable zone d'affrontement.

Acteurs et enjeux migratoires récents dans la vallée de la Bénoué

Les migrants toupouri sont en grande majorité des jeunes paysans, dont la moyenne d'âge varie entre 25 et 35 ans, possédant entre un et trois enfants. Ils sont scolarisés à 80 %[1] (niveau primaire). La croissance rapide de cette population fait que les répercussions au niveau du foncier sont très sensibles. À côté des migrants toupouri et d'autres, on peut citer principalement l'élite politique de la province du Nord, représentée ici par la SAIB, et l'État, représenté par l'administration (préfecture, sous-préfecture, ministère de l'Administration et de la Décentralisation, ministère de l'Urbanisme et de l'Habitat).

Il est très difficile de déterminer aujourd'hui avec exactitude le nombre de ménages ou d'individus récemment immigrés dans le bassin de la Bénoué de la période allant de 1987 à nos jours. Les opérations migratoires spontanées se

1. Résultat d'un entretien avec le curé de la paroisse catholique de Touloum, le Père Mario, le 19 août 2005.

réalisant en petits groupes ou de façon très individuelle, elles sont difficilement perçues. Ce sont surtout les conséquences spatiales et géopolitiques de ces immigrations récentes et celles de la forte croissance démographique dans la région qui nous permettent d'effectuer des hypothèses sur la question.

S'il est vrai que les premiers migrants spontanés ont réussi à s'insérer dans le système rural des zones d'accueil par le biais d'une appropriation foncière, il est aussi vrai que les migrants spontanés récents ont eu de la peine à se frayer un espace de culture dans la région. Les terres destinées aux migrants étaient complètement occupées et saturées. C'est ainsi que les domaines réservés à l'installation des agro-industries ont été progressivement grignotés par les migrants.

Tout va s'amplifier avec l'avènement de la Société agro-industrielle de la Bénoué (SAIB). La SAIB est une entreprise qui a été mise sur pied par l'initiative d'une trentaine d'élites du Nord-Cameroun depuis l'année 2000. Elle va signer un « protocole de collaboration, d'occupation et d'exploitation d'une parcelle du domaine irrigable de Lagdo appartenant à la MEADEN. Ce contrat amènera la SAIB à « entretenir les canaux d'irrigation et d'assainissement, les pistes, les ouvrages principaux d'eau ». En contrepartie, la MEADEN va l'autoriser à exploiter ces terres « jusqu'à amortissement des coûts engagés dans le projet ». C'est ainsi que par ailleurs, cette société signe un bail emphytéotique de longue durée avec l'État pour l'exploitation d'une vaste parcelle que celui-ci par le canal de la MEADEN avait réservé aux agro-industries. C'est l'existence de ce vaste espace apparemment non occupé dans la zone d'accueil, conjuguée à d'autres facteurs, qui stimulera les départs massifs des Toupouri vers la vallée de la Bénoué.

Les principaux facteurs d'émigration dans le pays toupouri

Plusieurs paramètres interviennent pour expliquer le départ des paysans toupouri vers d'autres localités en général et la vallée de la Bénoué en particulier. Il s'agit d'une part de l'importance numérique des unités de consommation familiale, qui débouche naturellement sur de fortes densités de population et par ricochet enclenche une saturation foncière, principal facteur de départ des paysans. Ces facteurs d'émigration des paysans toupouri seront renforcés par les difficultés climatiques (Seignobos C., 1995) qui vont les amener à rechercher les zones d'accueil propices au développement agricole.

Des unités familiales numériquement importantes qui débouchent sur de fortes densités de population paysanne

Il est difficile de déterminer avec précision la période d'installation des Toupouri dans l'arrondissement de Porhi, dont le chef-lieu est Touloum. L'arrivée des premiers paysans toupouri dans cette région serait antérieure à celle des Moundang (Boutrais J. *et al*., 1981). Mais certains auteurs reconnaissent que c'est durant la seconde moitié du XIXe siècle que les Toupouri abandonnent Guidiguis aux Peuls pour se retirer à Touloum. C'est dans cette optique que J. Koulandi (1993) signale que « vers 1928, la présence des Toupouri dans les cantons de Bizili, Touloum... remontait déjà à une dizaine de générations ».

L'arrondissement de Porhi est une unité administrative qui est constituée d'une population essentiellement rurale. L'effectif des unités de consommation dans la région de Touloum varie lorsqu'on passe d'une unité familiale à une autre. C'est ainsi que plusieurs ménages sont composés de plus d'une dizaine de personnes. La moyenne actuelle du nombre de personnes par unité de consommation est de 9. Ce qui n'est pas négligeable, car le nombre élevé de ménages dans l'ensemble des trois aires de santé que constitue l'arrondissement de Porhi est d'environ 6 240[2], étant donné que la population des aires de santé de cette unité administrative en 2005[3] était de 56 172 habitants.

L'importante croissance démographique trouve son origine dans la conjonction d'une forte fécondité et de la baisse de la mortalité. Les Toupouri constituent une communauté ethnique très prolifique, où plus de 70 % des ménages enquêtés sont de nature polygamique. Les chefs de ménage y ont de trois à quatre femmes. À cela s'ajoute l'existence des mariages précoces (16 à 17 ans). La diminution considérable du taux de mortalité infantile dans la région rend compte de la croissance, qui correspond à la première phase de la transition démographique.

Le pays toupouri de façon générale et l'arrondissement de Porhi de façon spécifique constituent une zone de très forte concentration de la population. C'est pourquoi les problèmes de terres s'y posent avec beaucoup d'acuité, étant donné que la grande majorité de cette population opère dans le secteur primaire et surtout dans l'agriculture extensive, activité consommatrice d'espace pour des unités familiales importantes. Cette situation démographique est la principale cause de la saturation foncière observée dans cette

2. Ce résultat est issu d'un traitement statistique des données de 2005 tirées des rapports d'activité du district de santé de Guidiguis dont fait partie l'arrondissement de Touloum.
3. Données obtenues au mois d'août 2005.

Retour au Sommaire

région. Elle est considérée comme la principale cause de départ des paysans toupouri vers la vallée de la Bénoué.

De la saturation foncière à la recherche de nouvelles zones d'accueil

La saturation foncière est la principale conséquence de la forte croissance démographique enregistrée en pays toupouri. Elle se manifeste par l'existence de paysans sans terres, l'introduction du phénomène de location des terres de culture et surtout par le morcellement régulier des parcelles. Ce morcellement parcellaire est effectué à l'occasion, d'une part, de la demande d'une parcelle de terre à un ascendant d'un enfant en âge de se marier. Lorsque la demande est favorablement accueillie, il lui est ainsi attribué une parcelle de façon définitive. Mais c'est le refus du père qui contraint très souvent les jeunes qui n'ont pas pu s'insérer dans la vie active à émigrer en ville et vers d'autres campagnes, principalement dans la vallée de la Bénoué.

La saturation foncière dans les zones d'émigration se manifeste ainsi par des départs en masse. C'est par exemple le cas des derniers déplacements organisés dans la localité de Touloum en 2003. La moyenne d'âge des chefs de ménage émigrés vers la principale zone de Troua est de 25 à 35 ans.

Les « éclaireurs » sont ainsi envoyés dans la vallée de la Bénoué, pour explorer les différentes possibilités offertes par les zones d'accueil. Les périodes de ces explorations se situent généralement en début de saison sèche, très souvent juste après la fête de Noël. Mais les départs les plus récents concernent une centaine de chefs de ménage toupouri de Touloum vers les zones d'accueil. Ils ont eu lieu en mars 2003, sous l'intervention de la SODÉCOTON et des autorités administratives (sous-préfet de l'arrondissement de Porhi) qui ont facilité ces déplacements par la signature d'une feuille de route.

Si les principales motivations de départ des paysans toupouri se résument à la forte croissance démographique, principale cause de saturation foncière et par la recherche de zones propices au développement agricole, il est aussi important de ne pas ignorer le rôle qu'a joué le phénomène de la sorcellerie dans la contrainte à l'émigration de beaucoup de paysans (Gonné B., 2004). Ces émigrations ont des conséquences non négligeables aussi bien dans les zones de départ que celles d'arrivée.

Conséquences et enjeux migratoires des Toupouri dans la vallée de la Bénoué

Les migrations récentes des paysans toupouri dans la vallée de la Bénoué ont eu des conséquences aussi bien dans les zones de départ que dans les zones d'arrivée. La lecture de ces conséquences et enjeux sera effectuée sous l'angle spatial, économique et sociopolitique.

Des migrations qui ne résolvent pas toujours les problèmes fonciers dans les zones de départ

L'émigration constitue l'une des réactions à la surpopulation et partant, à la saturation foncière. Pour le cas spécifique de l'arrondissement de Porhi, les terres des paysans partis en émigration sont occupées dans la plupart des cas par les membres de la famille restés au village. Il est aussi fréquent de déceler des situations où le paysan parti vend ses terres et coupe ainsi le lien avec le village. Mais de façon générale, le migrant laisse ses terres en location sous le contrôle des membres de sa famille ou tout simplement en confie la gestion à l'une de ses connaissances qui lui rend compte à l'occasion de ses visites au village.

Les transactions marchandes des terres de culture ont connu une évolution dans le pays toupouri. La location, qui est un contrat annuel, ne fait pas l'objet de tracasseries. L'achat ou la vente des terres, qui donne le droit d'accès ou fait perdre le droit de propriété à un individu pour toujours, ne se fait plus uniquement entre l'acheteur et le vendeur, mais avec l'intervention de témoins (voisins des parcelles mises en transaction) et du chef du village, moyennant un papier attestant le droit de jouissance, qui porte la signature et le cachet du chef certifiant le transfert des droits. C'est ainsi qu'une somme symbolique de 5 000 à 10 000 francs est versée au chef pour droit de certification. Ce montant varie en fonction de l'étendue de la parcelle mise en transaction, du marchandage et des rapports qui existent entre l'acheteur, le vendeur et le chef.

S'il est vrai que les départs de plusieurs propriétaires décongestionnent le foncier, il est aussi vrai que, de nos jours et dans la grande majorité des terroirs du Nord-Cameroun, l'accès à la terre est de plus en plus monétarisé et donc soumis à des transactions marchandes. C'est dans cette perspective que même les départs des paysans ne sauraient résoudre la question de saturation foncière dans les zones d'émigration, car les terres des migrants ne sont pas toujours abandonnées pour faire partie intégrante du domaine collectif libre et défri-

chable, mais elles continuent de faire l'objet d'une appropriation, dont la gestion est toujours confiée à un représentant qui joue alors le rôle du « tuteur ».

L'intensification de l'émigration paysanne toupouri vers la vallée de la Bénoué n'a pas d'emblée pu résoudre la question de saturation foncière dans les villages. La fécondité des ménages toupouri constitue l'un des facteurs explicatifs majeurs qui justifient cette situation. Il existe plusieurs ménages qui possèdent plus d'une dizaine d'enfants. À la mort du père, les terres héritées deviennent insuffisantes pour pouvoir nourrir cette population. Il faut recourir à la location, pour augmenter les superficies cultivées et accroître la production.

Les terres louées appartiennent à des paysans qui détiennent de grandes étendues de terres cultivées, des paysans qui n'ont pas beaucoup d'enfants et/ou qui ont perdu beaucoup de frères. Ces terres mises en location appartiennent très souvent aussi à des paysans dont les frères sont nombreux à partir en émigration. Une autre catégorie de grands propriétaires est constituée de paysans dont les familles sont arrivées depuis des générations et qui ont pu défricher de grandes étendues de terres de culture.

Les départs massifs des paysans toupouri en émigration ne résolvent pas totalement les difficultés liées à la saturation foncière, principale cause de ces mouvements. Si les départs décongestionnent l'espace cultivé dans les zones de départ, leur insertion actuelle dans les zones d'arrivée devient de plus en plus problématique.

Des arrivées récentes qui posent de plus en plus des problèmes fonciers

Les migrations récentes dans la vallée de la Bénoué sont pour la plupart des mouvements spontanés et par conséquent anarchiques. C'est pourquoi, de nos jours, ils commencent à poser des problèmes fonciers dans les zones d'arrivée. Les localités où ce phénomène se manifeste de façon patente sont les villages de la région de Lagdo et de sa vallée. Ils sont peuplés en grande majorité de migrants toupouri.

Les problèmes fonciers dans ces villages se manifestent sous forme de conflits opposant actuellement les migrants et la SAIB. Ces litiges ont connu beaucoup de soubresauts. Les journaux et la presse en parlent. Ils mobilisent aussi bien les autorités administratives locales que gouvernementales. La SAIB a pour objectif premier de promouvoir la création d'exploitations de maïs, de riz, de canne à sucre dont la production et la commercialisation se feraient à l'échelle industrielle. Elle signe des accords d'exploitation des terres avec la MEADEN. La stratégie de cette société agro-industrielle était de pouvoir mettre

en valeur les 8 000 hectares des terres qui constituent la superficie arable de la vallée de Lagdo, alors que celle de l'ensemble de la vallée de la Bénoué à aménager est de 17 000 hectares.

Un litige foncier oppose la SAIB et les migrants pour 2 405 hectares de terres en aval du barrage hydroélectrique de Lagdo. L'occupation de ces terres par les migrants engendre des conflits dont les enjeux sont à la fois socioculturels, économiques et politiques.

Les enjeux économiques et socioculturels sur fond politique

Les enjeux migratoires dans la vallée de la Bénoué sont les plus complexes aujourd'hui de l'ensemble de la région septentrionale du Cameroun.

Au plan socioculturel, les migrants en général et les paysans toupouri en particulier voulaient profiter de la mise sur pied des structures sociales (écoles, hôpitaux, routes...) installées dans les zones d'accueil par l'État via l'ex-MEAVSB (Mission d'étude et d'aménagement de la vallée supérieure de la Bénoué). En général, ces structures sont peu développées dans les villages d'émigration.

L'arrivée massive des paysans toupouri dans la vallée de la Bénoué n'avait pas spécifiquement un enjeu socioculturel particulier. Ceci, dans la mesure où les principales raisons de leur déplacement se résumaient à la recherche des zones favorables au développement agricole : disponibilité des terres cultivables, conditions climatiques intéressantes, fertilité des sols, facilité d'évacuation de la production... Ceux-ci ne connurent pas de contraintes sociales au cours de leur installation, plutôt facilitée par les autochtones (Peuls) constitués en grande majorité d'éleveurs.

Les enjeux migratoires dans cette zone sont plus éloquents au plan économique. Ils se lisent à travers les intentions des migrants en matière agricole. Il est important de noter que l'implantation de l'usine d'égrenage de la SODÉCOTON à Ngong a joué un rôle substantiel dans les mouvements récents d'immigration dans la vallée de la Bénoué. Cette entreprise industrielle a encouragé l'arrivée des paysans dans le but de pratiquer la culture cotonnière pour alimenter et augmenter la production du coton, principale matière première de cette industrie.

L'implantation de l'usine de Ngong par la SODÉCOTON avait pour but d'empêcher l'installation d'une industrie cotonnière d'origine italienne dans cette région. Les efforts d'incitation déployés par la SODÉCOTON ont eu des répercussions positives sur la production agricole (voir tableau 2) en général, et partant sur l'économie de la région.

Retour au Sommaire

Tableau 2
Les rendements agricoles (en kg/ha) avant et pendant le projet « culture intensive » dans la vallée de la Bénoué

	Sorgho	Arachide	Coton	Maïs/riz
Avant le projet	830	700	1 500	650
En année de croisière	1 200	1 500	1 700	1 500

Source : Rapport de synthèse période de février 1983 à août 1985 du projet NEB par Hannon H. (1985), directeur du PNEB.

À la lecture de ce tableau, on peut constater que l'ensemble du système agricole de la zone a connu une augmentation des rendements due à l'intensification des cultures. Cette amélioration des rendements va encourager l'immigration paysanne de l'Extrême-Nord, notamment celle des paysans toupouri, ce qui aura des conséquences au niveau politique.

Les conflits qui opposent la SAIB aux migrants présentent, à quelques exceptions près, des enjeux politiques. En 1975 (date d'arrivée des premiers migrants), seulement 3 000 migrants venus de l'Extrême-Nord étaient enregistrés. Mais aujourd'hui, cette région en compte plus de 30 000. Cette explosion démographique constitue pour autant un important « grenier électoral » dans la région. C'est ainsi que, de nos jours, trois mairies de la zone et un poste de député sont occupés par des migrants. Pour beaucoup de paysans, la SAIB est au service de l'élite politique de la province du Nord qui se voit démographiquement menacée. C'est dans la perspective de bloquer ou de réduire les mouvements d'immigration dans la zone que la SAIB va occuper de vastes surfaces cultivables dans le but de provoquer une certaine saturation foncière.

D'autres encore pensent que la formation de la SAIB permet une forme tacite de l'expropriation terrienne des migrants. Ces derniers tenteront de brandir l'arme du tribalisme et de la religion pour justifier l'acte posé par la SAIB.

Les paysans migrants considèrent la SAIB comme une entreprise hostile. Or, dans la plupart des situations, l'implantation d'une industrie a souvent entraîné la promotion socio-économique des hommes qui vivent à ses abords. Cette complexité de relation entre migrants et SAIB amène ainsi à repenser la politique d'immigration dans la vallée de la Bénoué, qu'on peut d'ores et déjà qualifier de « bombe à retardement » dans l'ensemble de la région septentrionale du Cameroun.

Retour au Sommaire

Conclusion : Repenser la politique des migrations dans la région

Les conséquences des déplacements des paysans sont multiples dans les zones de départ. Mais elles sont encore plus éloquentes au niveau des zones d'accueil. Le dédoublement[4] des villages par exemple, aboutit à une dissociation géographique partielle avec la région d'où les paysans partent. Cette situation a été à l'origine de la « révolte » des hommes politiques des zones d'accueil, qui considèrent ces migrants comme des « envahisseurs ». Or, la SODÉCOTON a besoin de paysans pour cultiver le coton et améliorer sa production. Tout ceci amène à conclure que les migrations toupouri dans le bassin de la Bénoué révèlent des enjeux qui sont à la fois sociaux, culturels et économiques, qui méritent une attention tout à fait particulière de la part de l'État et des hommes politiques de la région.

Il est important de relever que la principale cause de la vacuité spatiale observée dans la vallée de la Bénoué est le départ historique des Peuls (à l'origine nomades) vers la République Centrafricaine. Leur territoire fut alors investi par les migrants venus de l'Extrême-Nord, qui aujourd'hui y sont fortement majoritaires.

Il est aussi important de mentionner que les migrations en elles-mêmes ne sont pas fondamentalement négatives, dans la mesure où la vallée de la Bénoué a besoin d'être développée, alors que les ressources humaines pour effectuer cette opération semblaient localement insuffisantes. Cependant, l'impression que nous avons est que les zones d'accueil semblent très peu organisées par rapport aux zones de départ. C'est pourquoi les problèmes fonciers y sont très souvent soulevés. De même, il est important de ralentir ces mouvements, car les déplacements en groupes accentuent quelquefois les problèmes.

Références bibliographiques

BEAUVILAIN Alain, 1980, Les migrations du Nord-Cameroun, *Revue de géographie du Cameroun*, vol. 2, n° 1, p. 25-32.

BOUTRAIS Jean *et al.*, 1981, *Le Nord-Cameroun, bilan de 10 ans de recherches*, vol. 1, ORSTOM, ISH, CGN, CSES.

4. Les paysans migrants ont à l'esprit de recréer leurs nouveaux villages dans les zones d'accueil.

GONNÉ Bernard, 1997, *Réactions des paysans toupouri face au risque de sécheresse : le cas de l'arrondissement de Porhi*, mémoire de maîtrise, département de géographie, Université de Ngaoundéré, 100 p.

——— , 2004, Dynamique migratoire et mutations foncières dans les plaines du Nord-Cameroun : le cas du terroir de Bourgou, *Revue de géographie du Cameroun*, Université de Yaoundé I, p. 42-49.

KOULANDI Jean, 1993, *Brève histoire des migrations des Toupouri ou vicissitudes d'une stratégie de départ, Analyse de la diversité des situations agricoles, conséquences sur la programmation de la recherche*, Projet Garoua II, IRA/IRZV/CIRAD.

SEIGNOBOS Christian, 1995, *Le terroir de Sirlawe (saturation foncière et émigration)*, ORSTOM, DPGT.

Retour au Sommaire

20

Les pêcheurs immigrés haoussa de Fouli, au bord du lac de Léré (Tchad)

NGARESSEM Goltob Mbaye*

Le Tchad est un pays de faible immigration internationale. Les étrangers ne représentaient que 1,3 % de la population totale résidente en 1993 (Division de la Population, 1998). La grande majorité des étrangers de toutes nationalités qui entrent au Tchad s'installent de préférence dans les centres urbains pour y exercer des activités commerciales, vendre leur force de travail ou leur savoir-faire. C'est le cas des groupes de commerçants hausa, kanuri (originaires du Nigeria) ou jellaba (originaires du Soudan), installés avant la pénétration coloniale française à Abéché et Massénia, capitales respectives du Wadday et du Baguirmi (voir texte de Claude Arditi dans cet ouvrage) et aussi d'autres étrangers entrés dans le pays dans le sillage de la colonisation et après l'indépendance. Très peu d'étrangers établissent leur résidence en milieu rural pour l'exploitation des ressources naturelles. Parmi ceux-ci, les pêcheurs haoussa sont signalés surtout sur la rive méridionale du lac Tchad et autour du lac de Léré par différents auteurs (Monod, 1928 ; Blache, 1962 ; Cabot, 1965 ; Magrin, 2000). Le principal trait de cette immigration relevé par ces auteurs est leur apport d'innovation technique (introduction et diffusion de techniques nouvelles), qui a influencé le développement de la pratique de pêche chez les populations autochtones. En ce qui concerne les pêcheurs immigrés haoussa du lac de Léré, mises à part quelques tentatives d'explication de leur origine (Works, 1972 ; Seignobos *et al*., 2000), on demeure très peu informé des impacts sur le plan économique, social et culturel de leur immigration sur le milieu d'accueil.

* Géographe, Université de N'Djaména.

Or, le lac de Léré regorge de ressources halieutiques abondantes et est le point d'ancrage d'un peuplement relativement dense et divers. Autour du lac sont implantés des villages peuplés d'autochtones moundan pratiquant l'agriculture, l'élevage et la pêche. Ils ont été rejoints vers les années 1930 par des groupes de pêcheurs haoussa. Quelle est l'origine de ces pêcheurs haoussa, les mobiles de leur migration définitive et la manière dont elle s'est faite ? Quelles stratégies ont-ils employées pour s'intégrer dans leur milieu d'accueil ? Au lac de Léré, les pêcheurs haoussa ont diffusé de nouvelles techniques de pêche. Quelles sont les techniques apportées à la population autochtone ? L'immigration haoussa a eu des incidences favorables sur le milieu d'accueil (transfert de connaissances techniques, augmentation de la production halieutique et des revenus, échanges culturels). Quels sont les impacts sur le plan économique, social et culturel de ce contact entre Haoussa et Moundang ? Malgré les effets positifs de l'immigration haoussa, ces dernières années, la surexploitation du milieu lacustre a entraîné une diminution du stock halieutique et a provoqué une altération latente des relations entre autochtones et population d'origine étrangère. Quels sont les types de conflits survenus et comment les a-t-on réglés ? C'est à ces questions que cet article essaie de répondre, en se basant sur les informations recueillies sur le terrain dans le cadre du projet de recherche inter-universitaire Campus « Études des géosystèmes des lacs Fitri et Léré au Tchad » et les entretiens réalisés en septembre 2005 à Fouli.

Contexte de la migration des pêcheurs haoussa

Nous décrivons dans cette première partie la situation globale dans laquelle s'est faite l'immigration des pêcheurs haoussa : milieu naturel attrayant, peuplement, organisation de la société moundang et ses rapports dans le passé avec les étrangers, itinéraires et mobiles de la migration des pêcheurs haoussa.

Le lac de Léré, un milieu favorable à des activités productives multiples

Le lac de Léré est situé à 9° 38 N et 14° 13 E au sud-ouest du Tchad, sur le cours du mayo Kebbi qui le traverse avant d'atteindre son confluent avec la Bénoué. Grande cuvette à fond plat orientée d'est en ouest d'environ 13 km de long sur 5 km de large, le lac couvre une superficie de 40,5 km² (Lévêque,

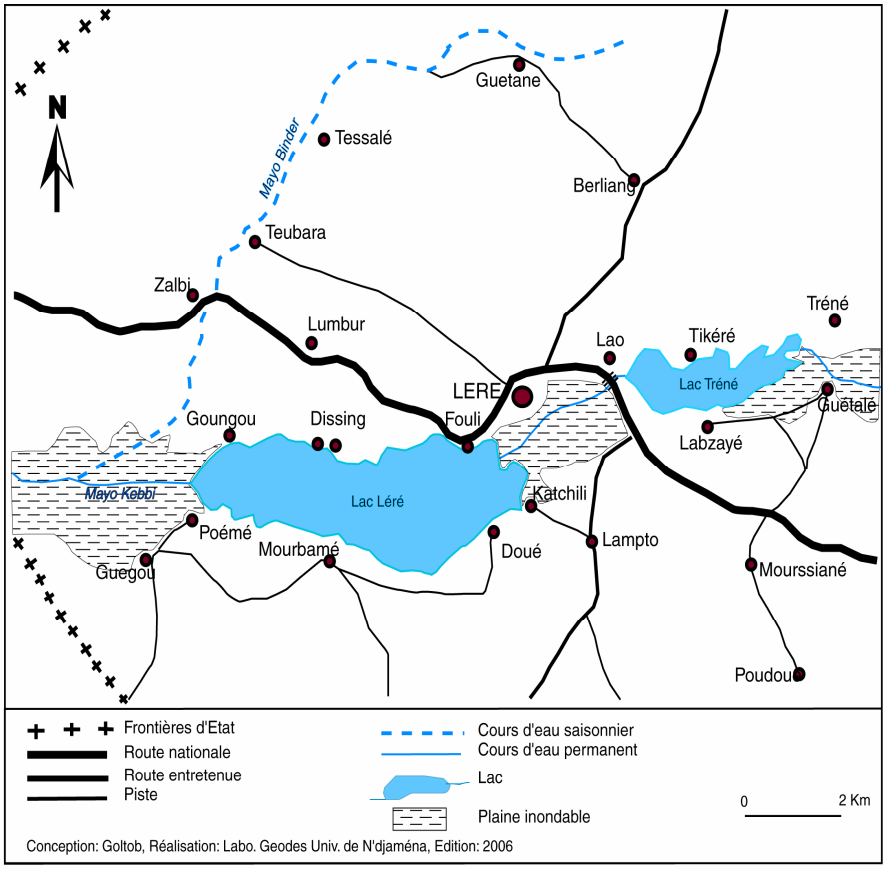


Fig. 1 : Localisation de Fouli

1987). Les eaux libres du lac renferment plusieurs espèces de poissons[1]. On note aussi la présence de crocodiles, hippopotames, tortues d'eau douce, lamantins (*Trichechus senegalensis*). La pêche y est pratiquée toute l'année.

Les plaines inondables autour du lac où poussent des espèces végétales variées (*Echinochloa sp*., *Mimosa pigra*, *Grangea maderaspatana*, *Vetiveria nigritana* ou *Cyperus rotundus*, etc.) sont utilisées pour le pâturage du bétail transhumant (27 300 têtes) et des villages riverains (9 800 têtes en 2001 ; GTZ, 2002). On y pratique aussi la culture du sorgho de décrue et le maraîchage.

Toutes ces richesses naturelles et surtout les possibilités de pêche offertes font de ce lac un pôle d'attraction de populations.

Une forte densité humaine dans la région de Léré

Au Recensement général de la population et de l'habitat (RGPH) de 1993, la sous-préfecture de Léré comptait 142 700 habitants répartis sur une superficie de 4 321 km², ce qui représente une densité de 33 habitants au km². Cette densité est relativement élevée si on la compare à la densité moyenne de la préfecture du mayo Kebbi (à laquelle appartient Léré), soit 27,4 habitants au km² en 1993. Elle est six fois supérieure à la moyenne nationale 4,9 habitants au km² en 1993 (Division de la Population, 1998). La forte densité dans la région de Léré est confirmée par plusieurs études. En 1965, J. Cabot avait déjà observé que la zone des lacs et plus au nord la zone frontalière avaient une densité de 35 à 50 habitants au km². F. Nuttens (1999) estime la densité de la population dans la région de Léré à moins de 50 habitants au km² en 1993. G. Magrin (2000) écrit que « les densités des zones inondables des pays toupouri, moundang, massa sont élevées depuis longtemps. Ces espaces inondables présentent certains facteurs favorables à la formation de fortes densités démographiques. Outre la relative sécurité et la richesse de certains sols qui permettent de hauts rendements, le milieu offre surtout de bonnes possibilités de développement à d'autres activités productives comme la pêche et l'élevage ».

1. Pour plus d'informations sur les noms des poissons, lire Dagou P. *et al*., 2005.

Retour au Sommaire

Tableau 1
Évolution de la population autour du lac de Léré

Lac de Léré	Nom de localité	Composition ethnique	Effectifs (habitants)		
			1968	**1993**	**2005**
Villages	Fouli	Moundang, Haoussa	1 235	2 591	3 484
	Damé (créé en 1948)	Moundang, Mambay	588	1 423	1 913
	Dissing	Moundang, Mambay, Haoussa	774	1 615	2 171
	Goungou (créé en 1975)	Haoussa	—	80	107
	Poémé	Moundang, Djoukoun Haoussa,	240	1 191	1 601
	Mourbamé	Moundang, Haoussa, Djoukoun	1 190	2 284	3 071
	Doué	Moundang, Mambay, Haoussa	705	1 950	2 622
	Katchili (créé en 1971)	Moundang	—	95	127
Ville	Léré	Population cosmopolite, mais 80 % Moundang	2 829	12 600	25 353
Total			**7 561**	**23 829**	**40 449**

Source : Données 1968 (Comité national du recensement : Rapport provisoire du recensement de mars 1968) / Données 1993 (Bureau central du recensement : RGPH 1993) / Données 2005 par extrapolation des chiffres du recensement de 1993 sur la base d'un croît naturel moyen de 2,5 % par an pour le milieu rural et d'un taux d'accroissement annuel moyen de 6 % entre 1968 et 1993 pour la ville de Léré.

L'évolution de la population de la sous-préfecture de Léré est rapide : elle est passée de 77 000 habitants en 1968 à 142 700 habitants en 1993, soit un taux d'accroissement annuel moyen de l'ordre de 2,5 %. À l'échelle du canton de Léré, le lac apparaît « cerné de près » par les populations riveraines.

Il accueille en effet sur ses berges la petite ville de Léré et une dizaine de villages (fig. 1) où vivaient 23 829 âmes en 1993 et environ 40 000 en 2005 (tableau 1).

L'augmentation de la population des villages riverains du lac de Léré est due non seulement à l'accroissement naturel mais également à l'apport migratoire. Les populations riveraines du lac sont en grande partie les autochtones Moundang, Mambay (une ethnie apparentée aux Moundang) et les Haoussa dont les vieux parents venus pour la plupart du Nigeria se sont établis à Fouli, Dissing, Doué, Poémé, Mourbamé, Goungou.

Quelques mots pour présenter l'importance et le fonctionnement de la chefferie moundang sont indispensables à la bonne compréhension de leurs rapports avec les étrangers.

La chefferie moundang de Léré

La chefferie moundang de Léré s'est formée sur les bords du mayo Kebbi au milieu du XVIIIe siècle (Adler, 1987). Au cours du XIXe siècle, les Moundang opposèrent une résistance victorieuse aux nombreuses attaques à visées expansionnistes et pillardes des musulmans peuls. La chefferie moundang est dirigée par le *gong* de Léré (c'est-à-dire le chef de Léré).

Chef traditionnel, le *gong* est reconnu comme le seul propriétaire des terres et des eaux et à ce titre le dépositaire de tous les pouvoirs. Il applique les droits d'usage, dicte les règles de gestion et fait respecter les interdits. Il jouit d'une influence considérable sur la population, au point que son autorité reste encore aujourd'hui très forte dans tout le pays moundang. L'ordre est rarement troublé, car quiconque transgresse les interdits ou lui manque de respect connaît les sanctions ou les malédictions encourues. Le *gong* exerce son pouvoir par l'intermédiaire :

– de hauts dignitaires qui portent des titres empruntés aux Peuls, tels que *kaïgama* (chef suprême de la guerre et chef de la cavalerie), *wajüri* (représentant du roi dans les cérémonies et inspecteur du territoire), *sarki fadal* (premier conseiller et confident du roi), *sarki sanu* (inspecteur et gestionnaire des pâturages) ou *alkaali* (président du tribunal). Ces dignitaires choisis par le *gong* lui doivent obéissance et loyauté et sont révocables par lui à merci ;
– des chefs de villages, qui sont ses représentants dans les villages, et d'autres autorités traditionnelles qui ont des rôles précis. Le *pah seri* est le chef ou le prêtre des rites agraires, le *pah bii* gère les activités de pêche et fait les sacrifices, le *pah yanne* gère le bois sacré des masques, le *pah tchouki* est chargé de l'organisation de l'initiation.

La société moundang est composée d'une vingtaine de clans (*ban* en moundang) patrilinéaires et exogames, porteurs de noms totémiques et possédant une ou plusieurs spécialisation(s) rituelle(s) et technique(s). Par exemple, les *Ban Tœré* (clan des génies de l'eau), parmi lesquels sont choisis les gestionnaires des cours d'eau et des lacs (chefs de l'eau ou *pah bii*, Adler, 1987).

Les représentants des principaux clans les plus anciens constituent le collège des « Excellents » (*Za sae*), sorte de conseil de sages qui dicte au *gong* la conduite à tenir, le rappelle à l'ordre en cas d'abus de pouvoir et peut décider de sa destitution.

L'actuel *gong* de Léré, sa Majesté Gontchomé III, cumule à la fois les fonctions de chef traditionnel, de chef de canton et de maire de la ville de Léré.

Entre Moundang et Haoussa : des contacts très anciens

La présence des Haoussa en pays moundang a été signalée dès le début du XIXe siècle. À ce propos, A. Adler (1982), écrit :

> « Les Haoussa que les Moundang appellent *Kacela* (les braves) sont bien les seuls à oser affronter les dangers de la vie de colporteurs en ces temps de coupeurs de route pour venir à cheval parfois sur des ânes échanger leurs produits. Avant de pénétrer sur le territoire du *Gõ-Léré*, ils envoyaient un émissaire au roi. Une fois annoncés, ils présentaient au palais leurs marchandises et comblaient leur hôte de cadeaux. Celui-ci prélève une espèce de taxe ou droit de péage avant de les autoriser à faire leurs transactions. »

En échange d'un esclave, les Haoussa donnaient deux rangées de cauris enfilés sur une corde de la longueur d'un homme. Ils échangeaient l'équivalent de 1,50 m de corde de cauris contre un bœuf et 50 cm contre une chèvre. Ces cauris ne jouèrent jamais un rôle de monnaie mais servent comme aujourd'hui d'ornement et de parures pour les femmes et les fillettes et parfois d'objets rituels. Les Haoussa apportèrent également les tissus de coton à larges bandes plus appréciés que ceux fabriqués localement. Ces relations établies dans le passé ont sans doute contribué à l'accueil et à l'adoption en toute sympathie des pêcheurs haoussa par les Moundang.

De « Sokoto » au bord du lac de Léré : origine et itinéraires de la migration des pêcheurs Haoussa

La localité d'origine exacte au Nigeria et la date d'installation précise à Fouli de la communauté Haoussa, appelée aussi *Kabawa* (mot qui passe pour être l'appellation d'un groupe haoussa spécialisé dans la pêche) sont mal connues. Selon les informations recueillies à Fouli en septembre 2005 auprès d'une septuagénaire et du chef de quartier haoussa[2], les pionniers de cette infiltration haoussa seraient un groupe de quatre frères : Nahalla (l'aîné), Alliou, Hamza et Hamadou (père de notre informatrice).

Originaires de Sokoto[3] (capitale de l'État du nord-ouest du Nigeria, sur la rive gauche de la rivière du même nom, affluent du Niger), ces quatre frères, en compagnie chacun de sa famille, auraient en pirogue descendu le Niger, remonté la Bénoué et le mayo Kebbi et seraient arrivés au lac de Léré vers les années 1930 (fig. 2). Tout au long du parcours, Nahalla et les siens pratiquaient la pêche et la chasse aux crocodiles. Ils faisaient escale dans différentes localités le long de la Bénoué et du mayo Kebbi pour vendre les produits de leur pêche. Dans leur progression d'une localité à une autre, l'aîné Nahalla servait d'éclaireur. Il devançait avec sa petite famille ses trois frères pour inspecter une localité en aval et revenait les informer des conditions de sécurité avant que le groupe ne continue le voyage. C'est ainsi que parti en reconnaissance, Nahalla aurait établi un petit campement à Zah-Yaoh (près de Léré). Informé par la population riveraine de la présence de cet étranger, l'administrateur colonial Dupeux[4] l'aurait fait arrêter et conduire ensuite chez le *gong* de Léré, Tchomé II. Interrogé sur les raisons de sa présence, Nahalla aurait répondu être venu sur les lieux par hasard en pratiquant la pêche. Quelques jours plus tard, les enfants de Nahalla restés au lieu du campement alertèrent les trois frères restés en amont. Ils vinrent à Léré et allèrent au palais du *gong* s'enquérir des nouvelles de leur frère. Ils offrirent de gros poissons au *gong* qui apprécia leur présent. Il libéra Nahalla et l'autorisa à s'installer à Mor-Yanne (endroit proche du bois sacré des masques, mais éloigné du fleuve, occupé actuellement par l'abattoir). Nahalla et ses frères s'y installèrent avec leur famille et seraient revenus quelques jours plus tard

2. Il s'agit de deux témoins vivants de l'immigration haoussa : Madame Bakoua, arrivée à sept ans à Fouli à bord d'une pirogue et Tchadi Bagoudou, chef de quartier né en 1938 à Fouli.
3. Selon une autre source (C. Seignobos *et al*., 2000), tous les pêcheurs kabawa aiment se présenter comme des originaires de Sokoto. Mais en réalité, ils sont un mélange de groupes haoussaphones implantés tout au long de la Bénoué en aval de Yola (Nigeria) et du mayo Kebbi.
4. M. Dupeux est adjoint principal hors classe des Services civils. Il a servi au poste colonial de Léré de 1934 à 1936. Source : Archives de la sous-préfecture de Léré (mission Campus 2003).

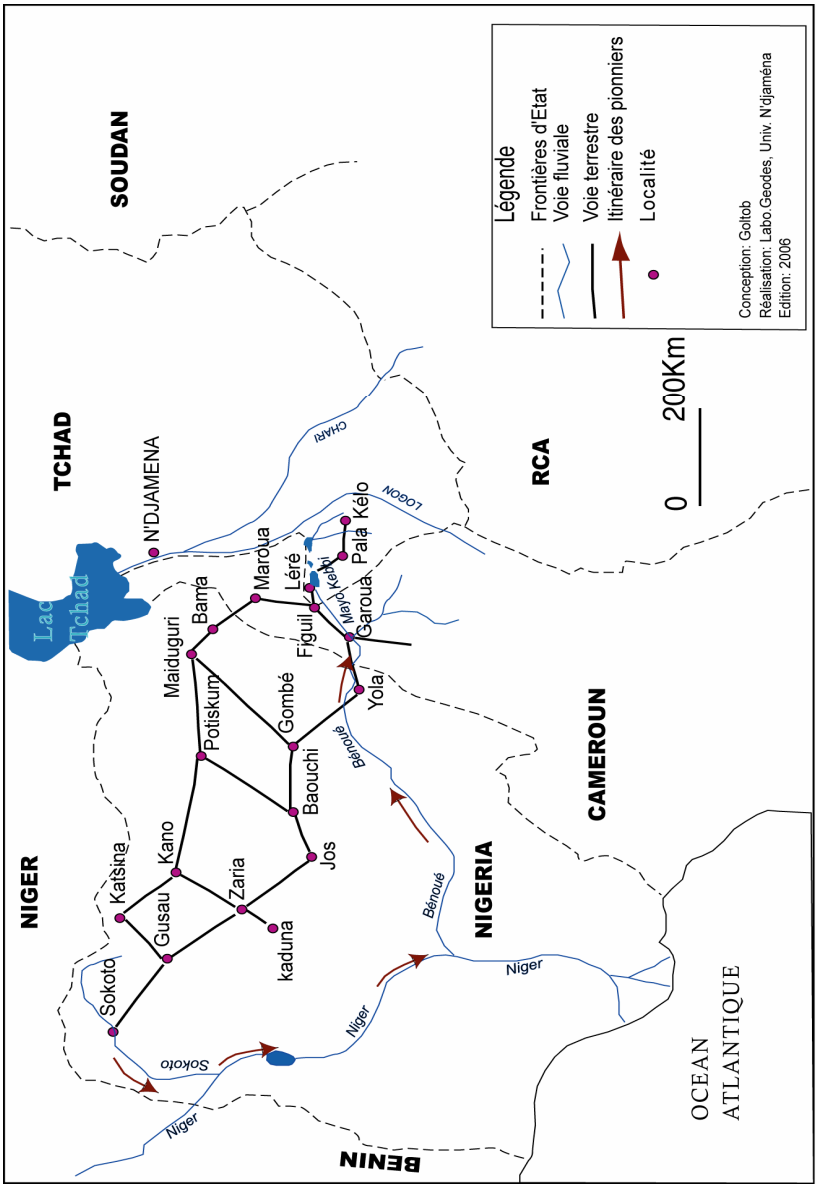


Fig. 2 : Itinéraires de la migration des pêcheurs Haoussa

au palais pour solliciter du *gong* l'autorisation de s'établir près du lac pour mener leurs activités de pêche. Le *gong* ordonna à son chef de terre d'attribuer à ses hôtes une place en bordure du lac, face au village de Fouli Moundang.

Ces pionniers ont été rejoints au fil du temps, d'abord par voie fluviale par quelques parents (frères, neveux, cousins et leurs épouses) ; puis après 1945, par la route, par d'autres pêcheurs haoussa qui sont arrivés individuellement ou par petits groupes de trois à cinq personnes. Fouli Haoussa est ainsi né. Ce nom est donné par les Moundang à un village qu'on a abandonné et qui reçoit une nouvelle population. C'est après avoir séjourné un certain temps à Fouli que les pêcheurs haoussa, individus isolés ou familles au grand complet, ont effectué d'autres déplacements. Certains se sont établis avec l'accord du *gong* dans les autres villages moundang autour du lac : Dissing, Goungou, Doué, Mourbamé, Poémé. D'autres ont continué la migration vers d'autres lieux de pêche au Tchad (rives du Logone et du Chari) ou vers l'extérieur au Cameroun, en RCA, au Congo-Brazzaville, au Soudan.

Quelques pêcheurs haoussa sont devenus des commerçants et se sont installés à Fort-Lamy, Moundou ou Fort-Archambault.

Les espaces concernés par cette migration haoussa couvrent le Nord-Ouest du Nigeria (localités d'Argungu, de Birnin Kebbi), les localités et villages de pêcheurs le long de la Bénoué au Nigeria et au Cameroun et du mayo Kebbi jusqu'au lac de Léré. Pour leur activité de commerce de poisson, les Haoussa vont et viennent dans ces espaces frontaliers.

Les mobiles de la migration

Outre le côté quelque peu aventureux de l'émigration des premiers Haoussa, l'attrait de la pêche, activité fructueuse présentant l'avantage de gains certains, est le principal mobile de leur installation définitive à Fouli. Les migrations qui ont suivi celles des pionniers s'expliquent par les réussites individuelles de ceux qui sont partis et qui ont investi dans la localité d'origine peu de temps seulement après leur départ. Ceci a incité au départ les frères, neveux, cousins restés au pays. Le réseau des parents est le principal canal d'informations sur le futur lieu d'accueil des candidats à l'émigration.

La population actuelle de Fouli Haoussa est constituée en grande partie des descendants des premiers immigrés. Née sur place, cette nouvelle génération d'immigrés se considère comme tchadienne à part entière. Mais les Moundang la perçoivent toujours comme étrangère.

Vie et activités des immigrés haoussa

Nous analysons ici les caractéristiques démographiques et socio-économiques ainsi que les stratégies d'intégration des pêcheurs haoussa.

Quelques caractéristiques démographiques et socio-économiques des Haoussa

La population de Fouli Haoussa est jeune en majorité. On note cependant la présence de quelques personnes âgées. Assis à l'ombre des arbres du village, les vieux Haoussa aident les plus jeunes à réparer et à confectionner des filets.

De religion musulmane, la plupart des pêcheurs haoussa sont sans niveau d'instruction. Ils disent avoir suivi un enseignement coranique. Les ménages polygames sont les plus nombreux. La taille des ménages est généralement grande (8 personnes et plus). Elle diffère légèrement de la taille moyenne des ménages moundang, estimée à 6,3 personnes en 1993 (Division de la Population, 1998). Ce nombre élevé de personnes par ménage dans les deux communautés peut s'expliquer par le devoir de solidarité familiale qui oblige les chefs de ménage à vivre avec deux ou plusieurs membres de la famille élargie (collatéraux ou ascendants) et par le taux brut de natalité élevé : 47,2‰ dans les ménages moundang (Division de la Population, 1993). Dans ces deux communautés, le nombre élevé d'enfants répond aux exigences de main-d'œuvre des travaux agricoles et piscicoles. Les habitations de Fouli Haoussa se distinguent des habitations des villages moundang par la présence de plus d'éléments de type moderne. La grande majorité des habitations de Fouli Haoussa sont de type semi-traditionnel (murs construits en briques cuites et toits en tôles). Il n'y a qu'une seule habitation de type moderne (murs en parpaings et toit en tôles), celle du chef de la communauté haoussa. Dans les villages moundang, les habitations de type traditionnel (murs en briques de terre séchées au soleil, toits en paille) sont les plus nombreuses. Elles sont mêlées à quelques habitations de type semi-traditionnel (murs en briques cuites et toit en tôles). Les habitations de type moderne sont rares. Il convient de signaler que l'habitation traditionnelle moundang, « architecture à terrasse débordante à l'allure de fortin, constituée d'un anneau de cases coalescentes à toiture plate d'où sortent les coupoles des greniers et des cuisines », est en voie de disparition dans les villages. La relique de cette forme architecturale traditionnelle reste le *tata* (palais) du *gong* à Léré.

La quasi-totalité des ménages consomment l'eau du lac, s'éclairent à la lampe à pétrole et utilisent le charbon de bois, le bois de chauffe et les noix de

palmier doum (*Hyphaene thebaica*) comme source d'énergie pour la cuisson des aliments.

Les Haoussa sont des pêcheurs professionnels et exclusifs qui ont donc pour unique activité la pêche. Ils la pratiquent intensément toute l'année avec un objectif commercial. Ils travaillent généralement avec l'aide des membres de la famille et n'ont recours à la main-d'œuvre extérieure rémunérée que pour la pêche à la senne de plage ou à l'épervier. Les Haoussa paient au Service de pêche un permis (12 500 F CFA pour ceux qui ont une carte d'identité tchadienne et 75 000 F CFA pour ceux qui n'en ont pas). Les produits de la pêche (poissons frais et fumés), presque exclusivement destinés à la vente, procurent aux Haoussa des revenus appréciables : 5 000 à 10 000 F CFA/jour selon certains (soit 150 000 à 300 000 F CFA/mois).

Au niveau des ménages, on observe une certaine répartition des tâches. Les femmes et leurs filles sont chargées du fumage et de la commercialisation. Les jeunes garçons aident leur père à la pêche.

Les stratégies d'intégration

L'intégration des Haoussa à la population d'accueil est un processus qui s'est fait par la multiplication des relations établies avec les Moundang. Le respect des normes sociales (croyances, us et coutumes) qui régissent la société autochtone moundang est la première stratégie du processus d'intégration des immigrés à leur milieu d'accueil. Ainsi, les Haoussa respectent-ils certains rituels moundang comme l'enterrement de tout noyé au bord du lac ou certains interdits comme d'éviter de pêcher dans le *Mabi gong* (eaux du *gong*) constitué par un bras du lac. Ils offrent en présents de gros poissons au *gong*.

La connaissance de la langue moundang est aussi une stratégie d'insertion. La plupart des Haoussa parlent parfaitement ou comprennent le moundang.

Un autre indice d'adaptation sans heurt des Haoussa est le mariage. Certains ont épousé des Moundang. Mais, chose curieuse, rares sont les Moundang qui ont une épouse Haoussa et très peu de Moundang sont musulmans.

Dans la vie quotidienne, de nombreux rapports sont tissés entre Haoussa et Moundang. Les pêcheurs moundang apprennent la fabrication des engins de pêche et leur utilisation, souvent comme aides ou coéquipiers des Haoussa ; les Haoussa utilisent une main-d'œuvre rémunérée pour la pêche à la senne de plage ou à l'épervier. Il existe aussi des rapports de bonne camaraderie.

L'intégration des Haoussa s'est faite sans la perte de leurs caractéristiques culturelles spécifiques : langue, mœurs, religion.

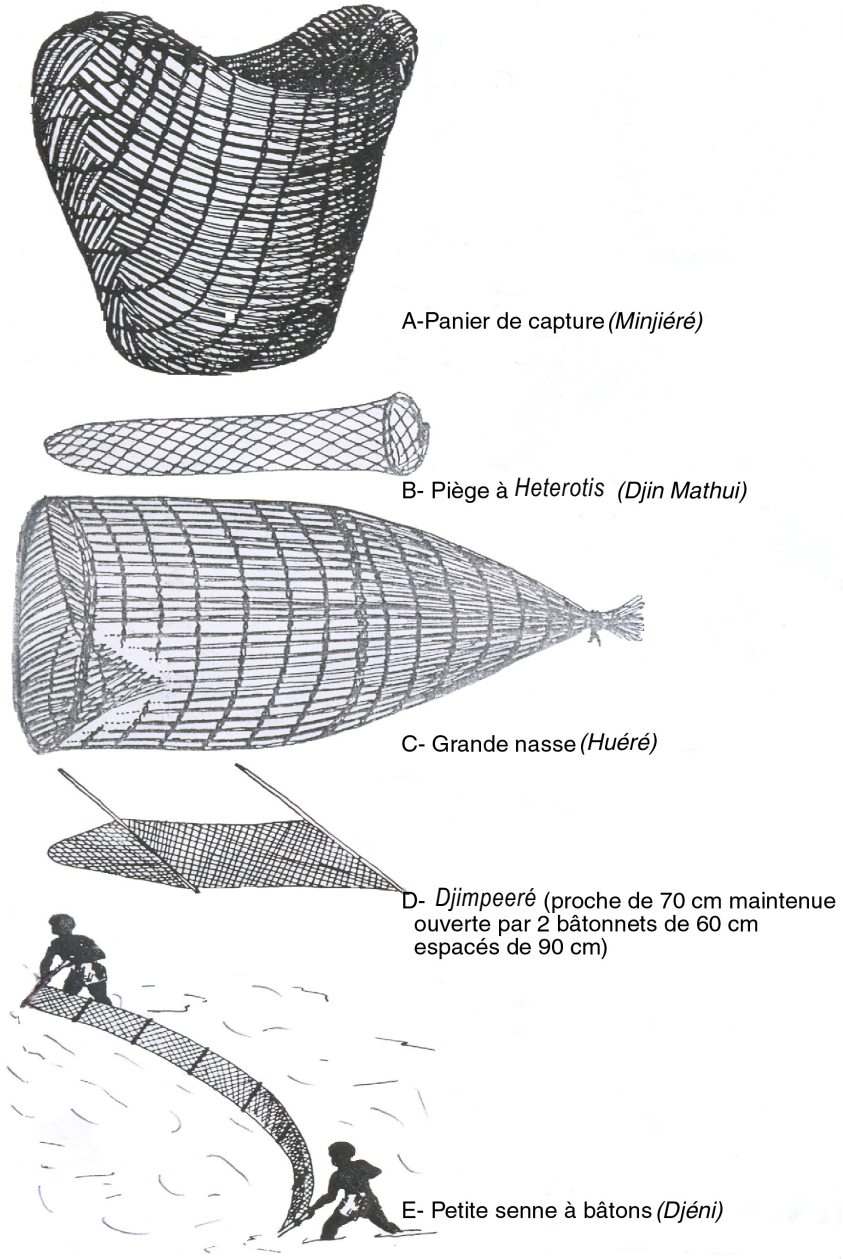


Fig. 3 : Quelques engins traditionnels de pêche chez les Moundang

Source : J. Blache, 1962.

Impacts économique, social et culturel de l'immigration haoussa

Le contact entre les Haoussa et les Moundang, sans effacer les caractéristiques originelles de chaque groupe, a favorisé des échanges de techniques de pêche et des échanges de pratiques dans la vie sociale. Mais elle a aussi entraîné des conflits latents entre les deux communautés.

Apport des techniques et emprunt linguistique

L'installation des Haoussa au bord du lac a permis aux Moundang d'apprendre de nouvelles techniques de pêche beaucoup plus efficaces que celles qu'ils avaient héritées de leurs ancêtres. En effet, Th. Monod lors de son étude de 1925 avait noté que « les Moundang de la région de Léré sont de grands producteurs de mil, ne pratiquant la pêche qu'en saison sèche avec des *paniers* et des *haveneaux* (fig. 3). Pêcheurs de marigot, ils n'exploitent pas ou à peine les eaux libres, pourtant très poissonneuses, de leurs lacs splendides » (cité par Cabot, 1965). À la suite du professeur Monod, J. Blache a constaté en 1956 que « les Moundang sont toujours de grands producteurs de mil auquel s'ajoute maintenant le coton. Mais surtout, ils sont devenus de très actifs pêcheurs de lac. Ils y emploient de grandes sennes à flotteurs mouillées en pirogue, halées de la berge, des filets fixes, de grandes lignes flottantes à hameçons multiples appâtés, des harpons et même de grands éperviers ». Ce dernier attribue l'origine de cette radicale transformation des techniques des pêcheurs moundang à la présence d'une communauté de pêcheurs haoussa venue s'installer sur les bords du lac de Léré (Blache *et al*., 1962).

Les Haoussa ont, en effet, été de grands promoteurs de nouvelles techniques et en ont assuré la diffusion au lac de Léré. Ils ont introduit sur le lac deux espèces de foënes (gros harpons), la foëne à dents multiples pourvues de barbillons, et une fourche à barbillons fixée sur une hampe, qui servent à piquer le poisson au moment de lever les lignes. Les hameçons de fabrication européenne ou japonaise ont été apportés par eux. On leur doit l'invention et l'emploi des palangres (lignes à hameçons multiples appâtés ou non). Ils ont également apporté l'épervier, d'abord en cordelettes de coton puis en fibres de nylon. Les Haoussa ont aussi introduit le filet dormant en nylon (Seignobos *et al*., 2000). Il en est de même de la technique de grande senne servie par une nombreuse équipe et de l'emploi de grandes nasses libres. Les Haoussa ont également introduit des pirogues fabriquées avec des planches sciées et clouées pouvant être propulsées par un moteur hors-bord. On en a dénombré 60 à Fouli, dont 5 à moteur en 2005 (Service de pêche de

Retour au Sommaire

Léré). Les pirogues à moteur servent à transporter rapidement le poisson fraîchement capturé, jusqu'au débarcadère où attendent les clients et des personnes vivant dans les villages riverains. Le moteur hors-bord n'est pas mis en marche durant les opérations de pêche. Les Haoussa ont encore vulgarisé des techniques de fumage à chaud du poisson dans de grands fours[5]. Toutes ces techniques et ces nouveaux engins de pêche ont été copiés par les populations autochtones. N'ayant pas de noms vernaculaires pour désigner ces nouveaux engins de pêche, les Moundang ont adopté les noms haoussa.

L'introduction et la diffusion des nouvelles techniques sont à l'origine du développement accéléré des activités de pêche chez les Moundang.

Aujourd'hui, le Moundang riverain du lac est un « agro-pêcheur » qui pratique l'agriculture, l'élevage et surtout la pêche, laquelle fournit des apports en numéraire appréciables. En 2005, au bord du lac de Léré, les pêcheurs moundang détiennent autant sinon plus d'engins de pêches que les Haoussa (tableau n° 2). Le développement du commerce de poisson vers les villes voisines (Pala, Gounou-Gaya, Kélo) ou vers le Cameroun (Figuil, Maroua, Garoua) a modifié l'attitude des Moundang vis-à-vis des ressources potentielles de la pêche, qui peut compenser les revenus de plus en plus faibles du coton. La pêche a pris une place importante dans les activités des Moundang au point que certains utilisent « l'argent du poisson » pour employer une main-d'œuvre salariée dans leurs champs (Huchon, 2002).

5. La technique de fumage à chaud du poisson dit *banda* est la suivante : les gros poissons sont écaillés, ouverts par le ventre, éviscérés, coupés en gros morceaux et placés sur une claie sous laquelle on entretient un feu doux. Les poissons moyens sont généralement recourbés queue contre tête et maintenu dans cette position par de petites chevilles de bois et mis sur le feu. Le mot désigne aussi le produit (poisson fumé) obtenu par ce procédé. Le *banda* est de goût agréable. Très apprécié, il est commercialisé dans tous les marchés au Tchad et exporté. Sur l'origine de cette technique, voir Seignobos et Tourneux, 2002, p. 31.

Tableau 2
Engins de pêches détenus par les pêcheurs haoussa et moundang dans quelques villages au bord du lac

Villages	Filets dormants	Éperviers	Palangres
Fouli Moundang	47	52	–
Fouli Haoussa	49	17	3
Dissing Moundang	39	–	–
Dissing Haoussa	12	2	–
Doué Moundang	17	37	–
Doué Haoussa	12	3	–

Source : Service de Pêche et de l'Aquaculture de Léré, 2005.

Les relations avec le milieu d'origine

Les jeunes immigrés haoussa de Fouli gardent toujours avec le milieu d'origine des relations familiales (mariage, visite, envoi d'argent) et commerciales (achat de matériel de pêche, kola, thé, vente de poisson fumé). En effet, les immigrés haoussa circulent toute l'année entre Fouli et le Nigeria. Tout leur matériel de pêche (filets, pirogues à moteur) provient de ce pays. Une véritable filière associe même les pêcheurs haoussa à des commerçants de la même ethnie qui le leur fournissent à crédit (Magrin, 2000).

Une part importante de la production de poisson fumé des Haoussa est écoulée vers le Nigeria par voie terrestre. Seignobos signale qu'avant 1959-1960, les Haoussa les acheminaient par voie d'eau.

D'importants flux financiers, de biens et d'informations relient les immigrés avec leur milieu d'origine[6]. Le transfert de fonds des migrants constitue une source importante de revenus pour les parents restés au pays. Ces fonds sont investis dans la construction de logements ou dans le commerce. Ce lien renforcé avec le milieu d'origine constitue l'un des griefs des autochtones à l'encontre des Haoussa. Les Moundang accusent les Haoussa d'avoir une double identité, de drainer tout l'argent gagné de la vente de poissons vers le Nigeria et de ne pas suffisamment investir à Léré.

6. S'il est vrai que les immigrés haoussa ont investi dans leur milieu d'origine, il nous est difficile de mesurer la valeur de ces investissements.

Retour au Sommaire

Des conflits latents[7]

Des luttes d'intérêt et de points de vue opposent les Moundang aux Haoussa. En effet, ces dernières années, de nombreux conflits, découlant de la méfiance et de la suspicion, se sont déclenchés entre les Moundang et la communauté haoussa de Fouli au sujet des ressources halieutiques. Il est reproché aux pêcheurs haoussa la chasse aux lamantins[8], l'extermination des crocodiles, la pêche trop assidue ayant entraîné la disparition de plusieurs espèces de poissons, la pêche abusive avec les sennes de plage, etc. Mais dans ce conflit, les « Moundang, devenus eux aussi de très actifs pêcheurs, ne voient ni l'impact de l'augmentation sensible de leurs propres prises par rapport au passé, ni la dégradation actuelle du milieu lacustre qui s'est traduite par un envasement progressif du lac » (Bibens, 2003). Les Haoussa quant à eux estiment que les Moundang les perçoivent toujours comme des étrangers et veulent les obliger à quitter la localité. Ils jugent trop sévères à leur encontre le contrôle par le Service de Pêche du permis de pêche, pourtant obligatoire pour tous les pêcheurs, ou les sanctions lorsqu'il y a violation des zones mises en défens. Ils croient même que la mise en défens des zones du lac et l'interdiction de pêcher la nuit sont autant de mesures destinées à limiter leurs activités. Confinés dans leur quartier de Fouli, les Haoussa disent n'avoir pas le droit d'acheter d'autres terrains alentour sur consigne du *gong*, ni de pouvoir aller pêcher au lac de Tréné. Le besoin de terrain apparaît comme une préoccupation réelle des jeunes Haoussa. À Fouli, les pêcheurs se trouvent aujourd'hui à l'étroit dans leur quartier. Les jeunes couples partagent la concession de leurs parents. Le site accordé par le *gong*, limité au nord par le village moundang, au sud par le lac, à l'est par une zone marécageuse et par un terrain de sport à l'ouest, est exigu. Il manque d'espace constructible. Aussi, en 1970, les Haoussa ont-ils tenté de construire des habitations sur le terrain de sport qui jouxte leur quartier. Mais des jeunes Moundang ont promptement réagi pour détruire les premiers ouvrages réalisés. Il a fallu l'intervention du *gong* pour ramener le calme. Cette tentative d'occupation spontanée de l'espace prouve que les jeunes Haoussa ont besoin de terrains, non seulement pour se loger mais aussi pour cultiver comme ils nous l'ont affirmé en 2005. Mais ils n'en ont pas l'autorisation. En effet, à Léré, les immigrés haoussa n'ont pas accès à la terre pour pratiquer des activités agricoles[9] parce que l'accès à la terre en pays moundang est soumis à des

7. Lire Raimond C. *et al*., 2005.
8. Le lamantin est recherché pour sa graisse qui posséderait des vertus thérapeutiques. Un litre d'huile de lamantin se vendrait à 100 000 F CFA et plus au Nigeria.
9. Contrairement aux pêcheurs haoussa installés au sud du lac Tchad (à Karal, Djimtilo, Sangaria ou Guitté) dans les villages peuplés d'autochtones kotoko et arabes qui, face au recul des eaux rendant difficile l'activité piscicole, se sont

contraintes particulières. La terre est la propriété exclusive du *gong*. C'est lui qui, par l'intermédiaire du chef de terre (*pah seri*), répartit les parcelles de cultures aux familles appartenant aux différents clans. Celles-ci n'y exercent que le droit d'usage. Les parcelles attribuées appartiennent à la famille aussi longtemps qu'elle les exploite. Un chef de famille peut donner ses champs en héritage (transmission de père en fils) ou céder gratuitement une partie à un parent proche. Mais nul ne doit vendre la parcelle qui lui est attribuée. Dans le cas d'un départ définitif du village, les parcelles attribuées à la famille retombent dans le domaine du *gong* comme d'ailleurs toutes les terres non occupées. Seul le *gong* autorise l'installation des communautés étrangères et le stationnement temporaire des éleveurs transhumants (moyennant dans ce cas la perception d'une taxe payée en nature ou en numéraire). La loi n° 23 portant statut des biens domaniaux du 23 juillet 1967, qui fait de l'État tchadien le seul propriétaire foncier, accordant à tout citoyen tchadien le droit d'accéder en milieu urbain ou rural à un terrain de son domaine privé, est venue se superposer aux droits d'accès traditionnels à la terre, mais elle ne les a pas fait disparaître. En outre, le *gong* est le maire de la ville de Léré et à ce titre le président du conseil municipal, qui autorise l'octroi des terrains urbains. On comprend donc alors que l'accès des pêcheurs immigrés haoussa à la terre dans le canton de Léré ne peut être satisfait qu'avec l'assentiment du *gong*. Les premiers immigrés haoussa ne se sont intéressés qu'à la pêche et le *gong* leur a permis d'occuper Fouli en bordure du lac pour pratiquer cette activité. Dans la logique des Moundang, la permission d'occuper ce lieu accordée par le *gong* n'est qu'un droit d'usage et non un titre de propriété.

Les règlements des conflits

Les quelques conflits d'usage (violation des zones de mises en défens ou interdiction de pêcher la nuit, vols d'engins de pêche, etc.) qui surviennent sont réglés par les membres du Bureau du groupement des pêcheurs de chaque village, le « chef de bord » et le *gong* selon leur gravité. Généralement, le règlement des différends par la chefferie traditionnelle se fait à l'amiable, mais des amendes sont parfois exigées. En revanche, les violations des dispositions réglementaires fixées par les textes administratifs en vigueur (Décret 06/02/85 portant sur la circulation des poissons frais, séchés et le Permis de pêche ; Code forestier protégeant certaines espèces comme le lamantin, l'hippopotame, le crocodile, certaines méthodes de pêche, etc.) sont sanctionnées par la Brigade de gendarmerie, le Tribunal, après constat par le

convertis en agriculteurs. Ces derniers, installés dans un milieu où s'applique le droit foncier musulman, ont eu accès à la terre pour cultiver (Réounodji, 1995).

Retour au Sommaire

Service de pêche et de l'aquaculture, conformément aux pénalités prévues. Toutes les autres « affaires graves » susceptibles de mettre à mal la cohabitation entre les deux communautés sont portées devant le *gong* de Léré, le sous-préfet et le préfet. Malgré l'existence de ces conflits, globalement la cohabitation entre les deux communautés se fait encore sans heurt majeur.

Les tentatives de gestion durable du lac

Les conflits latents entre autochtones et population d'origine étrangère sont avant tout liés à la crise de l'environnement. En effet, la forte pression démographique sur le milieu lacustre s'est traduite ces dernières années par un envasement progressif du lac, une diminution de l'espace pastoral au profit des cultures de décrue et du maraîchage, une disparition de plusieurs espèces de poissons et des baisses sensibles du volume des prises. C'est ainsi qu'au cours des années 1990, pour réagir face au constat d'une diminution des poissons du lac, des mesures conservatoires pour une exploitation rationnelle des ressources halieutiques ont été prises à l'initiative de la GTZ[10] en collaboration avec des ONG nationales et mises en œuvre de façon concertée avec les usagers et les services techniques. La première grande action a été la mise en place de zones protégées : zone banale ouverte à la pêche, zone de protection intégrale où toute activité humaine est interdite, zone de mise en défens ou de mise en réserve où la pêche est réglementée. Un ensemble de mesures concernant la pêche a été également adopté : interdiction de pêcher la nuit, surveillance des zones de mis en défens et de protection intégrale par les groupements de pêcheurs, etc. Mais l'adhésion de toutes les populations riveraines aux mesures de protection de l'écosystème lacustre est encore faible.

10. Organisme officiel de coopération technique allemande, via le PCGRN (Projet de conservation et de gestion des ressources naturelles) et l'APRODEPIT (Association pour la promotion et le développement de la pisciculture au Tchad), une ONG nationale créée vers la fin des années 1980 avec l'ILOD (Instance locale d'orientations et de décisions), qui regroupe les représentants des groupements de pêcheurs.

Retour au Sommaire

Conclusion

Le contact de la communauté étrangère haoussa avec les autochtones moundang a favorisé la diffusion chez ces derniers de nouvelles techniques de pêche leur permettant d'être de très actifs agro-pêcheurs. C'est un exemple intéressant de l'évolution dans un sens favorable d'une société au contact d'une autre. Mais la raréfaction de la ressource halieutique constatée ces dernières années, qui a déclenché une altération latente des relations entre les autochtones moundang et les Haoussa, nous amène à poser cette question : pourquoi en Afrique, l'immigré même établi de longue date n'est-il généralement pas intégré à la société d'accueil et est toujours considéré comme un étranger, accusé de tous les maux, par ceux qui se considèrent comme les autochtones ?

Les expulsions d'étrangers, motivées par des revendications ethniques et/ou nationalistes, qui ont eu lieu dans certains pays comme la Côte d'Ivoire, le Gabon, le Nigeria, le Ghana, la Libye, etc., nous conduisent à réfléchir sur les moyens qui doivent permettre aux immigrés de ne pas être inquiétés et de se sentir membres de la société d'accueil. Nous pensons que si les dirigeants africains veulent parvenir à cette unité forte génératrice de paix et de développement, ils doivent mettre en place des dispositifs institutionnels, politiques et juridiques tant au niveau des États que des organisations régionales pour renforcer l'intégration des immigrés et la gestion de tous les aspects des migrations (émigration, immigration, régulier/irrégulier).

Bibliographie

ADLER Alfred, 1982, *La Mort est le masque du roi – La royauté sacrée des Moundang du Tchad*, Paris, Payot, 340 p.

——— , 1987, « Le royaume moundang de Léré », *in* Claude Tardits (dir.), *Princes et serviteurs du royaume – Cinq études de monarchies africaines*, Paris, Société d'ethnographie, p. 137-170.

BLACHE Jean *et al*., 1962, *Première contribution à la connaissance de la pêche dans le bassin hydrographique Logone-Chari-Lac Tchad : aspect général des activités de la pêche et de la commercialisation des produits, description des engins de pêche et leur emploi*, Paris, Mémoires de l'ORSTOM n° 4, 143 p. + planches hors-texte.

Retour au Sommaire

BEAUVILAIN Alain, 1993, *Tableau de la population du Tchad des années vingt à 1993*, N'Djaména, Travaux et documents scientifiques du Tchad, CNAR, 112 p.

BIBENS Erwan, 2003, *Analyse des formes d'occupation de l'espace à partir d'images satellitales : l'exemple des lacs Fitri, Léré et Tréné (Tchad)*, Mémoire DESS, PRODIG – CNRS, 110 p.

CABOT Jean, 1965, *Le Bassin du Moyen Logone*, Paris, Mémoires de l'ORSTOM, 325 p. + planches hors-texte.

DAGOU Paboung, Ali Mustapha MUSTAPHA, Goltob Mbaye NGARESSEM, Keudeu PASSINRING, Ngarodjilo MARABÉ, 2005, « La pêche dans les lacs de Fitri et Léré au Tchad : techniques de capture, conservation des produits et enjeux de protection », *in* Raimond C., Garine E. et Langlois O. (éd.), *Ressources vivrières et choix alimentaires dans le bassin du lac Tchad*, coll. « Colloques et Séminaires », Paris, IRD Éditions et PRODIG, p. 87-112.

GTZ (Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit), 2002, Ébauche du plan de référence des lacs Léré et Tréné, PRGN.

HUCHON Xavier, 2002, *Confrontation entre actions de micro finance et logiques paysannes au Mayo-Kebbi (Tchad)*, mémoire DESS de Institut d'études de développement économique et social, Paris, 57 p.

LÉVÊQUE Christian, 1987, « Bassin tchadien », *in* Burgis et Simoens (dir.), *Zones humides et lacs peu profonds d'Afrique*, Paris, ORSTOM Éditions, p. 233-275.

MAGRIN Géraud, 2000, *Le Sud du Tchad en mutation – des champs de coton aux sirènes de l'or noir*, Paris, thèse, Université Paris I, 1087 p.

MONOD Théodore, 1928, *L'Industrie des pêches au Cameroun*, Paris, Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales, 509 p.

NUTTENS F., 1999, Les superficies des entités administratives de la zone soudanienne, ONDR-DSN, p. 6.

RÉOUNODJI Frédéric, 1995, Conséquences de la sécheresse sur les activités humaines : exemples de Karal et de Guitté au sud du lac Tchad, *Revue scientifique du Tchad* 1.

RÉPUBLIQUE DU TCHAD, 1998, *État de la population en 1997*, Ministère du Plan et de l'Aménagement du Territoire / Division de la Population, N'Djaména, 48 p.

——— , 1998, *La population du Mayo-Kebbi en 1993*, Ministère du Plan et de l'Aménagement du Territoire/Division de la Population, N'Djaména, 104 p.

SEIGNOBOS Christian, BACHIROU Saïdou, TEYSSIER André, 2000, *Le Lamidat de Touroua (Nord-Cameroun) - Cadre d'un projet d'aménagement du territoire*, IRD / TERDEL, p. 25-28.

SEIGNOBOS Christian et TOURNEUX Henry, 2002, *Le Nord-Cameroun à travers ses mots*, Paris, IRD-Karthala, 336 p.

WORKS John, 1972, *Pilgrims in a Strange Land: The Hausa communities in Chad*, Ph.D., Ann Arbor, Michigan (USA), p. 285-294 [publié en 1976, New York, Columbia University Press, XXII + 280 p.].

21

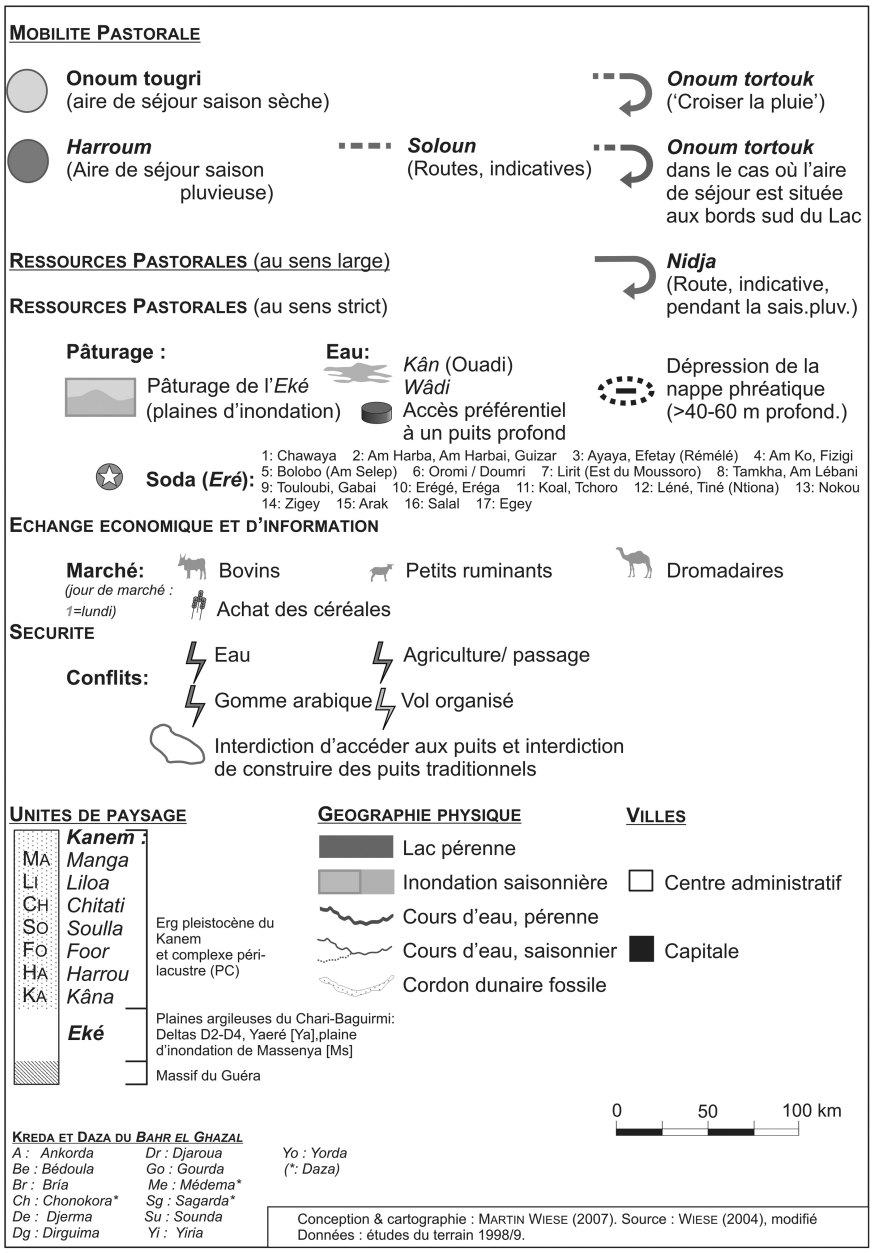
L'espace de la mobilité pastorale des Dazagada du Bahr-el-Ghazal (Tchad)

Martin WIESE[*], Idriss YOSKO[**], M. DONNAT[***]

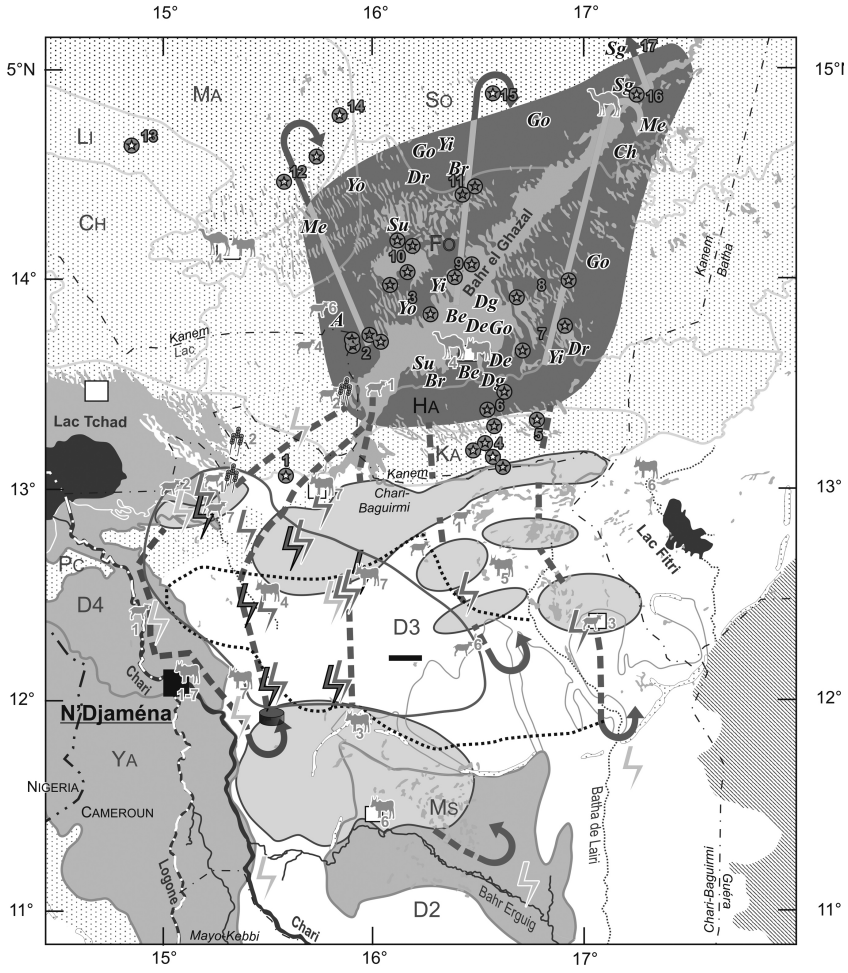
Les communautés pastorales itinérantes appartiennent, de nos jours et à une échelle globale, aux populations n'ayant pratiquement pas le moindre accès aux services sociaux de base (Imperato 1974 ; Sandford 1978 ; Haraldson 1979 ; Loutan 1989 ; Swift *et al*. 1990 ; Aliou 1992 ; Omar 1992 ; Bonfiglioli & Watson 1992 ; Sheik-Mohamed & Velema 1999 ; Wiese & Tanner 2000 ; Wiese 2004 ; Zinsstag & Yosko 2004 ; Donnat 2006). Comme premier pas vers une amélioration de cette situation, on pourrait envisager une meilleure adaptation de l'accessibilité des systèmes existants aux conditions spécifiques du mode de vie mobile (Wiese, Donnat & Wyss 2004). Pour mieux cibler cet objectif, il serait d'abord utile de mieux connaître comment l'action quotidienne et plus particulièrement la mobilité pastorale de ces populations détermine l'utilisation de l'espace pastoral, et par conséquent l'utilisation d'une infrastructure sociale. Dans le présent article, les auteurs exposent les principales nécessités de la vie quotidienne des communautés dazagada, qui déterminent l'utilisation de leur espace et leur mobilité pastorale.

* Centre de recherches pour le développement international (CRDI), Ottawa, Canada.
** Projet d'appui au développement local, PROADEL, N'Djaména, Tchad.
*** Chercheur associé au Laboratoire JE2741, « Mutations dans un système géographique complexe. Frontières, limites, discontinuités et ruptures », Faculté de géographie et d'aménagement, Université Louis Pasteur, Strasbourg, France.

Légende carte 1



Carte 1


15°
16°
17°
5°N
15°I
14°
13°
12°
11°
MA
SO
LI
CH
FO
HA
KA
PC
D4
D3
D2
YA
MS
Sg
Se
Go
Me
Ch
Yi
Br
Dr
Yo
Su
Be
De
Dg
A
Bahr el Ghazal
Kanem
Batha
Kanem Lac
Lac Tchad
Chari-Baguirmi
Lac Fitri
N'Djaména
Chari
NIGERIA
CAMEROUN
Logone
Mayo Kebbi
Batha de Laïri
Bahr Erguig
Chari-Baguirmi Ouest

Méthodes et zone d'étude

Zone d'étude et démarche adoptée

L'étude s'est déroulée dans la préfecture du Chari-Baguirmi septentrional et dans celle du Kanem méridional entre les parallèles 11°30' et 14° à l'est du lac Tchad (carte 1). Une description détaillée de la zone et de ses habitants a déjà fait l'objet d'une publication (Wiese 2004).

Une série de sept enquêtes transversales a été réalisée sur une durée de vingt mois entre 1998 et 2003 chez les Dazagada du Bahr-el-Ghazal (Tchad), éleveurs itinérants de bovins et de dromadaires. Le travail de terrain a été réalisé entièrement « à dos de dromadaire » avec une petite équipe composée d'un chercheur, de deux enquêteurs et d'un guide local (Wiese 2004, Donnat 2006). La cartographie participative a été associée à l'observation participative, aux discussions en groupes focaux et aux entretiens semi-structurés. Cette démarche a fait l'objet d'une publication spécifique (Wiese, Yosko & Donnat 2004) qui ne sera pas détaillée ici.

Les Dazagada

Les Dazagada (littéralement « les peuples parlant le dazaga ») forment les communautés méridionales de la population « Toubou »[1]. Éleveurs de camelins au nord et de bovins au sud du 14e parallèle, les Toubou parlent deux langues nilo-sahariennes (le tedaga et le dazaga ; *cf.* Le Cœur 1950 ; Capot-Rey 1963 ; Chapelle 1957 ; Baroin *op. div.*). La population toubou, estimée à un demi-million, est dispersée sur un espace saharien de 1,3 million de km² aux alentours du Tibesti (habitée par les Tedagada) et des ergs sahélo-sahariens du bassin du lac Tchad au Nord du 13e parallèle (habités par les Dazagada).

La zone d'étude, le pourtour de la vallée du Bahr-el-Ghazal, est habitée par les Dazagada du Bahr-el-Ghazal. Ce sont des éleveurs de bovins, appartenant aux divers clans Kréda et Daza (*cf.* Chapelle 1965 ; Clanet 1974 ; 1999 ; Yosko 1993, 1996 ; Baroin *op. div.*), estimés à 67 500 individus en 1993 (Wiese 2004).

1. Pour une discussion des ethnonymes voir Tubiana (1991 : 237-260) et Baroin (2003 : 9 *ss*).

Résultats et discussion

Troussou – *le cycle pastoral des Dazagada*

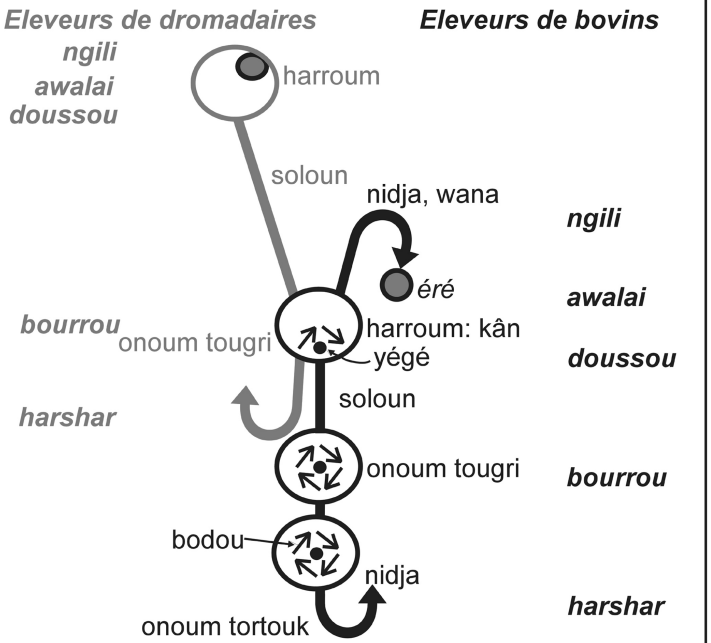
Les discussions en groupes focaux et les cartes participatives ont permis d'élaborer un modèle de représentation de l'espace pastoral désigné sous le terme de *troussou* (littéralement « le cycle pastoral », fig. 1). Le modèle résume les éléments constitutifs du *troussou* en tenant compte de ses dimensions spatiales (carte 1) et temporelles (fig. 2).

Le campement nomade dazagada : *ni*

L'unité sociale de base de la mobilité pastorale et de la gestion des ressources est le campement nomade, *ni* (pl. *nia*). Le noyau d'un campement est constitué d'un groupe de parenté patriarcale auquel peut-être associé des membres du même *yégétchi* (lignage) ou *kidjili* (clan), ainsi que de la famille de l'épouse. La taille maximum d'un campement est limitée par la capacité de charge des pâturages de saison sèche et de l'accès à l'eau, mais également par les préférences individuelles lors des prises de décision. Ainsi, la taille d'un campement, à un moment donné, représente un compromis entre les besoins de sécurité et d'entraide, d'une part, et la disponibilité et l'accessibilité des ressources pastorales, d'autre part. S'y ajoute la volonté d'éviter les regroupements trop importants, afin de réduire les risques de transmission des maladies au sein du bétail. Étant donné que la plupart des déterminants reposent sur les activités pastorales, la taille moyenne d'un campement dépend de la taille de ses troupeaux (*fossou*) : un campement possède en moyenne 5 ou 6 troupeaux de 30 à 60 bovins chacun (ou exceptionnellement de 20 à 40 dromadaires), gérés par 5 à 10 ménages ayant chacun une tente.

Le noyau du campement peut être constant pendant des années, voire des décennies. Cependant, chacun de ses membres est libre de le quitter temporairement et de créer son propre campement, ou encore de s'intégrer durablement au campement de son choix. Les systèmes pastoraux dazagada ne se fondent pas sur des institutions formelles ni sur une autorité qui oriente les prises de décision, mais sur le savoir individuel et l'expérience personnelle de chacun. Le chef du campement, *ni-mogoul* (« propriétaire » du campement) gère l'organisation du campement mais ne possède comme autorité que son savoir-faire.

Figure 1 : **Un modèle explicatif du cycle pastoral (*troussou*) des Dazagada**



Calendrier pastoral

ngili (saison pluvieuse)
awalai (saison de transition : moment de récolte)
doussou (saison froide et sèche)
bourrou (saison chaude et sèche)
harshar (saison de transition : les premières pluies)

Les ressources-clé pastorales

yégé (puits)
éré (source natronnée)

La mobilité pastorale

nidja (transhumance vers le nord)
wana (déplacement accéléré des bergers)
soloun (tronçon parcouru, "route")
bodou (mouvement centrifuge autour d'un puits)
onoum tourtouk (déplacement vers l'extrême sud à la recherche des premières pousses vertes suite aux premières pluies)

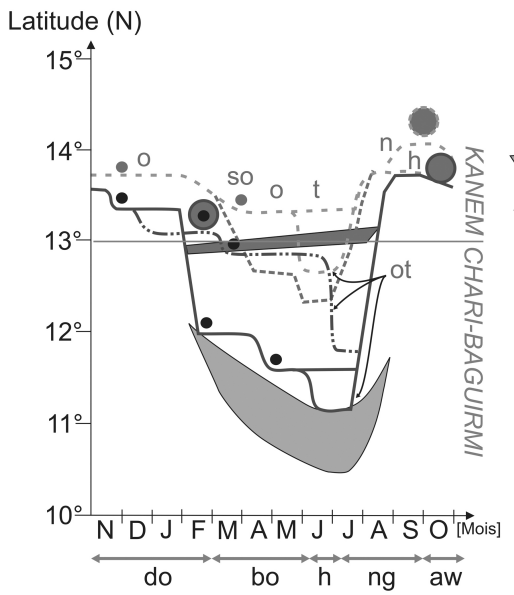
Les aires de séjour

harroum (aire de séjour en saison pluvieuse)
kân (ouadi)
onoum tougri (aire de séjour en saison sèche)

Conception et dessin : M. Wiese 2004. Données : études de terrain 1998/9.

Retour au Sommaire

Figure 2 : **Le calendrier saisonnier des Dazagada du Bahr-el-Ghazal et son évolution récente (depuis 1965)**



***do**ussou* (saison sèche-froide)
***bo**urrou* (saison sèche-chaude)
***h**arshar* (premiers pluies)
***ng**ili* (saison pluvieuse)
***aw**alai* (saison de récolte)

Ressources pastorales :

yégé : puits traditionnel (avant 1972 / en 1998)

éré : puits de natron (avant 1972 / en 1998)

Aire de séjour pendant la sècheresse en 1984 aux bords méridionaux du Lac Tchad

Aire de séjour pendant la sécheresse en 1984 dans les plaines du Chari-Baguirmi

Limites méridionales de la mobilité pastorale annuelle :

mobilité avant sécheresse 1972/3 (CHAPELLE 1965)

mobilité pendant sécheresse 1972/3 (CLANET 1975)

idem entre 1973 et 1984 (études auteurs)

mobilité en 1999, route méridionale (idem)

mobilité en 1999, route occidentale vers Lac Tchad (idem)

Elements spatiaux de la mobilité pastorale :

h: *harroua* (ceux qui restent pendant la saison pluvieuse)
t: *tougoutra* (ceux qui restent pendant la saison sèche)
o: *onoum tougri* (aire de séjour saison sèche)
ot: *onoum tourtouk* (chercher les premières pluies au sud)
n: *nidjara* (ceux qui vont au nord pendant la saison pluv.)
so: *soluon onoum* (la route vers le sud)

Conception et dessin: M. Wiese 2004. Données : études du terrain 1998-2003

Retour au Sommaire

Le calendrier saisonnier

Les Dazagada distinguent cinq saisons pastorales : chacune est déterminée par les différentes activités pastorales et les différents aspects de la mobilité pastorale (*cf.* fig. 2). Schématiquement, les bouviers transhument pendant la saison sèche vers les plaines argileuses du Chari-Baguirmi (au sud du 13e parallèle) et vers les rives sud du lac Tchad puis, pendant la saison des pluies, vers l'ancien erg du Kanem au nord et au sud du Bahr-el-Ghazal (carte 1).

– La saison sèche : *doussou* et *bourrou*

Pendant la saison sèche, qui comprend la saison froide (*doussou*, de novembre à février) et la saison chaude (*bourrou*, de mars à juin), plusieurs campements se regroupent temporairement en *déné* (chaîne) pour la transhumance. La distance entre les campements regroupés dans une même chaîne ne dépasse pas une heure de marche. Les campements se déplacent pendant la journée entière, tous les deux ou trois jours. Le trajet parcouru par l'ensemble des campements s'appelle *soloun*.

La composition du *déné* peut être modifiée d'une année sur l'autre. Les groupes qui le constituent s'appuient, d'une part, sur l'intérêt commun à exploiter les ressources pastorales et à transhumer en sécurité pour la saison ; ils se basent, d'autre part, sur le principe du *trokodo* : la solidarité et l'aide mutuelle. Les membres s'entendent sur une participation collective dans la construction des puits et sur l'exploitation commune des ressources pastorales pour la saison sèche à venir. Ils choisissent un chef commun parmi les plus expérimentés et les plus dignes de confiance. Son rôle consiste à organiser un départ échelonné pour chaque campement, à désigner un ou plusieurs guides (*dorto*) et à gérer la construction et l'utilisation des puits (*yégé*). Il ne peut cependant imposer ses propres décisions.

Les campements formant le *déné* s'accordent enfin sur l'exploitation des ressources, sur le lieu de séjour en saison sèche, *onoum tougri* (littéralement « l'emplacement du séjour à midi [*tougri*] au Sud [*onoum*] »), autour d'un puits commun utilisé pour une période limitée (fig. 1). L'étendue d'un *onoum tougri* correspond à la capacité du bétail à se déplacer jusqu'au puits et aux pâturages avant de revenir au campement (5-7 km environ).

Les Dazagada possèdent des compétences spécifiques dans la construction des puits traditionnels avec les matériaux locaux. Ces compétences leur permettent d'exploiter les zones de pâturages dans la périphérie éloignée du Chari-Baguirmi pendant la saison sèche, compte tenu de l'état de dégradation des pâturages autour des puits pastoraux étatiques existants. Après un séjour de 2 à 4 semaines, chaque campement se déplace sur de courtes distances

autour du puits, dans un mouvement centrifuge (*bodou*), pour des raisons d'hygiène et à la fois pour exploiter de nouveaux espaces de pâturage. Un puits ne peut être utilisé que pour une période limitée (deux mois en moyenne) en fonction de la présence et de l'accessibilité des pâturages. Un *déné* est ainsi amené à construire 2 ou 3 puits au cours de la saison sèche.

Les Dazagada utilisent les bœufs et les dromadaires comme animaux d'exhaure, capables de remonter de 40 à 80 litres d'eau en une seule fois, selon la capacité du puits. Pour abreuver tout un troupeau (entre 40 et 50 têtes consommant de 25 à 30 litres d'eau par jour), chaque éleveur doit consacrer environ 50 minutes dans une zone où le niveau de la nappe phréatique atteint 15 à 20 mètres de profondeur. À cela, on doit ajouter le temps d'abreuvement des petits ruminants et l'installation du matériel d'exhaure. Une famille ne dispose donc que d'une heure et demie par jour, temps réglementé à horaires fixes, pour utiliser un puits (*végé*).

Le nombre maximum de campements associés en saison sèche est aussi limité par la quantité de ressources en eau exploitables. Un puits traditionnel à deux fourches peut satisfaire en 24 heures au maximum 32 éleveurs. Dans ce cas, l'association de 3 à 5 campements constitue un *déné* raisonnable pouvant abreuver un maximum de 32 troupeaux ; elle permet aussi de réduire les coûts de participation de chaque ménage à la construction du puits.

Les heures d'exhaure sont distribuées à chaque ménage en fonction de la part investie dans la construction ou la location du puits : un ménage doit organiser son emploi du temps quotidien en fonction du moment qui lui a été accordé pour l'abreuvement de son troupeau. Par conséquent, les activités pastorales en saison sèche sont réglementées dans le temps et exigent une gestion rigoureuse et une organisation précise.

– La saison pluvieuse : *harshar*, *ngili* et *awalai*

La première apparition du vent venant du sud-ouest (*lilidi*) marque la transition vers la saison des pluies, appelée *harshar* (en juin). Les campements entament alors un dernier déplacement vers le Sud – *onoum tourtouk* (littéralement « ils vont vers le Sud »), à la recherche des premières pousses vertes après les premières pluies. Cette période est la période la plus éprouvante : les animaux sont particulièrement affaiblis, la charge de travail pour les éleveurs est à son maximum, et l'état de nutrition de l'homme et du bétail atteint un point critique compte tenu de la faible production de lait et du prix élevé des céréales sur les marchés.

Pendant les premières pluies, les ménages qui cultivent le mil (*Pennisetum spp*.) se séparent pour aller le cultiver sur les versants des *kân* (dépressions interdunaires appartenant traditionnellement aux familles dazagada) dans le

Retour au Sommaire

Kanem. La tâche agricole revient souvent aux femmes et aux personnes âgées. Les hommes restent au campement avec le bétail dans les régions méridionales et n'entament la transhumance vers le Nord (*nidja*) que quelques semaines plus tard, selon la présence des pâturages.

L'allongement des routes de transhumance de 120 à 150 km au cours des trente dernières années (fig. 2) pousse les pasteurs à privilégier aujourd'hui l'agriculture dans les aires de séjour méridionales. Cela permet d'éviter la dispersion des familles au moment où la charge de travail est particulièrement élevée et le temps compté.

Lors de la transhumance vers le Nord (*nidja*), les pasteurs doivent accélérer le départ afin de réduire les risques de conflits dans les régions agricoles. Une nouvelle « chaîne de campements », *déné*, est alors constituée. Le *nidja* représente donc pour l'éleveur une forte pression du temps conjuguée à un travail physique considérable.

Pendant la saison pluvieuse (*ngili*, période orageuse de juillet à septembre), une fois les régions septentrionales atteintes, les campements se dispersent et chaque ménage retrouve le *kân* (dépression interdunaire à sol argileux avec une mare éphémère, *bili*) dont il est le propriétaire et, éventuellement, les zones de culture de mil sur les versants. Chaque *kân* est identifié par un nom vernaculaire attribué au puits correspondant, reconstruit chaque année, lorsque les mares se sont taries.

Après les semis, les personnes âgées, *seg-enna* (ceux qui restent derrière), gardent les champs familiaux (fig. 2). Quand les familles quittent leur *kân*, chaque campement se déplace vers le nord de quelques kilomètres tous les trois à sept jours. Ce mouvement irrégulier (toujours appelé *nidja*), permet aux éleveurs de trouver des pâturages de meilleure qualité. Il s'agit aussi d'une stratégie vitale de protection sanitaire : les campements se dispersent afin d'éviter les concentrations de bétail et réduire ainsi les risques de transmission (directe ou indirecte) des épizooties.

Pendant cette période, la plus grande partie du troupeau est souvent confiée à de jeunes bergers, membres de la famille. Seules quelques vaches laitières restent au campement. Le type de mobilité propre à la saison pluvieuse est appelé *wana*, lorsque les déplacements se font de façon continue pendant plusieurs semaines avec un minimum d'équipement.

Entre la saison des pluies et le début de la saison froide, les Dazagada distinguent une saison de transition – *awalai* – la saison des récoltes du mois d'octobre. Pendant cette période, les campements reviennent dans leur *kân* pour organiser la récolte et la collecte des céréales sauvages[2]. Les familles qui

2. *Cf.* Clanet, 1974, p. 235.

Retour au Sommaire

cultivent dans le Sud envoient des hommes jeunes pour récolter et stocker les céréales.

Lorsque la récolte est terminée, les éleveurs emmènent leurs troupeaux vers les ressources de natron (*éré*), afin de prémunir les animaux contre les aléas nutritionnels de la saison sèche à venir et afin de soigner certaines maladies (*orou-yiri* : *orou* « l'eau riche en natron » ; *yiri* « celui qui va boire »). Au retour de la « cure salée », les campements séjournent dans leurs *kân* et construisent le premier puits, *yégé*, de la saison sèche. Les campements sont poussés à partir vers le Sud, devant la raréfaction des pâturages dans le Kanem, devant le danger des épizooties, devant l'arrivée des éleveurs de dromadaires venant du Nord-Kanem et du B.E.T., mais aussi en fonction de l'accessibilité des ressources en eau tout le long de la route, de l'attraction des marchés à bétail et de l'absence de certaines mouches dans le Sud.

Les changements récents du cycle pastoral (troussou) *des Dazagada*

Les enquêtes menées par les auteurs se sont appuyées sur les références historiques (Chapelle 1965 ; Clanet 1974, 1996, 1999 ; CIRAD & IEMVT 1987), pour mettre en évidence un certain nombre de changements importants dans la dimension spatiale des systèmes pastoraux des Dazagada du Bahr-el-Ghazal. Ces résultats, résumés en figure 2, ont déjà fait l'objet de publications (Wiese 2000, 2004). Ainsi, on a constaté que les pâturages les plus méridionaux qui avaient été exploités régulièrement par les communautés dazagada se sont déplacés vers le Sud d'un degré au moins de latitude (environ 110 km) par rapport à la situation antérieure de 1972. Dans la partie occidentale du Kanem (ouest de Moussoro), les Dazagada ont allongé leur transhumance de 180 km, afin de traverser la dépression de la nappe phréatique au centre du Chari-Baguirmi. Une partie des campements (environ un sur cinq) passe la saison sèche sur un ancien erg au sud du lac Tchad (complexe péri-lacustre ; *cf*. Wiese 2001).

En revanche, l'extension septentrionale des systèmes pastoraux des Dazagada du Bahr-el-Ghazal est restée plus stable : seuls quelques puits natronnés et les pâturages au nord du 14°N de latitude ont été abandonnés par les éleveurs de bovins. Cette stabilité relative s'explique par la pérennité des droits fonciers exercés par les communautés dazagada dans la région du Foorsh dans le Kanem.

Les ressources pastorales

Pour les pasteurs interrogés, les déterminants de l'espace de la mobilité pastorale sont (carte 1) : la qualité, la disponibilité, l'accessibilité aux ressources-clés (les points d'abreuvement, le natron, les pâturages des plaines inondables, les marchés), puis le niveau de sécurité et la qualité des relations sociales. C'est la maîtrise de ces ressources stratégiques qui détermine localement l'accès aux ressources pastorales.

Les points d'abreuvement

Le contrôle des ressources en eau permet, d'une façon générale, la maîtrise des pâturages dans un système pastoral extensif. Cela est vrai aussi pour les Dazagada : tous les membres d'une famille et d'un lignage ayant investi dans la construction et l'entretien d'un puits peuvent en revendiquer les droits d'accès. Toute autre personne peut également bénéficier du droit d'utilisation temporaire, en fonction de la qualité des pâturages et conformément aux règles de l'hospitalité.

Pour les Dazagada, les ressources en eau réservées à la consommation humaine et à l'abreuvement du bétail proviennent soit des puits modernes ou traditionnels (*yégé*), soit des mares (*bili*) présentes dans les dépressions interdunaires (*kân*) et alimentées par les pluies. Toute autre ressource en eau de surface est écartée pour des raisons sanitaires.

Les puits traditionnels sont construits sous la responsabilité d'un *yégé-migné* (puisatier) avec les matériaux locaux (ex. : coffrage en bois de *tehí*, *Acacia raddiana*, et de *digi*, *Commiphora africana*). Les puits peuvent atteindre une profondeur de 15 à 50 mètres. Les coûts directs de la construction d'un puits sont estimés à 3 500 F CFA par mètre sans coffrage, voire de 7 000 à 40 000 F CFA par mètre avec coffrage[3]. Les puits traditionnels résistent rarement aux inondations de la saison pluvieuse et doivent, par conséquent, être reconstruits chaque année.

Les puits sont gérés par un *mogour*, une personne de confiance. Dans le Kanem, et plus précisément dans le *foorsh* (voir ci-dessous), les puits sont au centre de l'« espace social[4] », régi par la propriété commune et un ensemble de droits et d'obligations collectifs. Chaque ménage contribue financièrement et selon sa richesse à l'achat des matériaux et à la rétribution de la main-d'œuvre, chargée de la construction des puits.

3. *Cf.* Wiese (2004 : 168-170), Bonnet *et al.* (2004 : 90) ; voir aussi Baroin (1988a : 214), Barraud *et al.* (1997).
4. *Cf.* Yosko (1993, 1996).

Lors de la transhumance vers le Sud, les pasteurs ont recours aux puits villageois et aux puits étatiques tout au long du parcours et jusqu'aux aires de séjour. La monétarisation de ces ressources en eau donne cependant lieu à des dépenses croissantes considérables[5]. Cela peut justifier la préférence des pasteurs pour une transhumance vers les rives méridionales du lac Tchad[6] : les puits y sont plus accessibles, la route plus courte et par conséquent les dépenses moins importantes. La proximité du lac Tchad entraîne pourtant de lourds inconvénients : l'insécurité y est élevée, les relations sociales conflictuelles[7] et la qualité des pâturages médiocre à cause de la forte concentration pastorale.

L'implantation d'un puits – et par suite la localisation des pâturages – dépend donc, à l'échelle régionale, de la profondeur de la nappe phréatique et de l'existence de relations sociales favorables à la construction et à l'utilisation du puits. Les rapports sociaux entre les pasteurs allogènes, les populations autochtones et les autorités locales constituent un capital important, qui doit être géré stratégiquement (par exemple à travers les mariages).

Le natron (*éré*)

Certaines régions du Kanem, notamment le Foorsh, sont particulièrement riches en sols et puits natronnés (carte 1). L'abreuvement régulier du bétail en eau natronnée lui assure un apport en sels minéraux et autres micro-nutriments. Les puits d'eau natronnée constituent des ressources pastorales indispensables, ainsi que des pôles d'attraction à l'échelle régionale. La commercialisation du natron et de l'accès aux puits, notamment à proximité du lac Tchad, sont des enjeux économiques de plus en plus conflictuels.

Les pâturages

Les aires pastorales des Dazagada s'intègrent dans un paysage dont la géomorphologie est fortement marquée par les événements climatiques depuis le pléistocène (Wiese 2001). Les Dazagada du Bahr-el-Ghazal distinguent cinq unités pastorales principales qui ont été décrites en détail par divers auteurs (Yosko 1993, 1996 ; Clanet 1974 ; Chapelle 1965 ; Gaston 1996 ; Barraud *et al*. 1997) et que nous présentons ici, du nord au sud, de manière succincte (*cf*. carte 1) :

– le *soulla* : dérivé du mot *soulli* (puits profond), cette unité désigne les plaines sableuses, au nord du 14°30 parallèle, recouvertes par une steppe

5. *Cf*. Wiese, Yosko & Donnat (2004).
6. *Cf*. Wiese (2000).
7. *Cf*. Ogier *et al.* (1998).

sahélienne peu arborée et dépourvue d'une nappe phréatique accessible par les moyens traditionnels (profondeur et sous-sol sableux). Pâturage traditionnel des éleveurs de dromadaires, cette unité a subit une dégradation écologique importante au cours des années 1980.

– le *foorsh* (aussi : *foor*) : cette unité, recouverte par une steppe arbustive (*tefi*, *Acacia raddiana ssp. tortilis* et *oyou*, *Salvadora persica*), désigne l'erg pléistocène du Kanem, au sud du 14°30 parallèle. Retravaillé par l'action post-pléistocène du Méga lac Tchad, le paysage est compartimenté en dépressions interdunaires fertiles et recouvert par des pâturages productifs et diversifiés. L'unité est caractérisée aussi par d'abondantes sources de natron et une nappe phréatique facilement accessible. Les sols argileux dans les dépressions interdunaires et la vallée du Bahr-el-Ghazal permettent l'accumulation des eaux de surface pendant la saison des pluies. L'utilisation pastorale de cette unité est structurée autour de « champs sociaux », soumis aux règlements axés sur la propriété des puits communautaires dazagada (voir ci-dessus).

– le *sourrou* : cette unité désigne la dépression (ouadi) du Bahr-el-Ghazal, qui constitue la ressource en eau la plus importante au début de la saison sèche. Le ouadi subit des enjeux fonciers croissants qui sont la cause de l'expropriation successive des pasteurs nomades.

– le *harrou* : cette unité englobe l'erg méridional au sud du *Bahr-el-Ghazal* avec trois zones : le *harr* (plateau sableux dépourvu de ressources en eau accessibles), le *shanaf* (bords du *harr* vers la depression) et le *kâna* (transition vers les plaines argileuses du Chari-Baguirmi).

– l'*eka* : les plaines argileuses du Chari-Baguirmi (au sud du 13e parallèle) sont formées par le système enchevêtré des deltas fluviaux post-pléistocènes du Chari. Ces plaines sont exploitées par les Dazagada, notamment depuis la sécheresse de 1972.

Les marchés : lieux d'échanges économiques et d'information

Les Dazagada du Bahr-el-Ghazal cultivent le millet de manière occasionnelle et en font une activité complémentaire. La culture du millet assure en moyenne quatre mois par an de consommation de céréales. La récolte n'est jamais commercialisée et la plus grande partie des besoins en céréales doit être assurée par des achats.

Les hommes exercent, en plus de la vente de bétail, des activités génératrices de revenus ; ce sont le transport rémunéré des céréales, voire du natron, et le commerce local du bétail. Afin de diversifier les revenus, les familles cherchent à placer l'un de leurs membres dans le secteur du transport et du commerce urbain. La migration temporaire vers les pays voisins générateurs d'emplois (par exemple la Libye), donne la possibilité aux hommes jeunes de

constituer un capital suffisant pour fonder leur propre famille. Les femmes, quant à elles, sont rarement engagées dans des activités autres que la vente des produits laitiers.

La présence des éleveurs dazagada est un élément favorable au dynamisme des marchés hebdomadaires. Les changements récents dans les systèmes de transhumance ont favorisé l'émergence de nouveaux marchés. Du point de vue des pasteurs, le marché est aussi un lieu de rencontre, de relations sociales et d'échange d'informations. Il devient ainsi un véritable relais stratégique ; on y obtient des renseignements sur les événements sociaux y compris conflictuels, la qualité des pâturages, la pluviométrie à l'échelle régionale, l'accessibilité à l'eau au cours de la transhumance vers le Sud, la localisation des champs et celle des couloirs sécurisés, les décisions prises par d'autres campements, l'organisation des autres communautés nomades dans l'espace pastoral, la situation zoo-sanitaire et épidémiologique, le cours des prix sur les marchés éloignés.

La sécurité

Certaines localités ou certains territoires sont évités par les pasteurs à cause du niveau élevé d'insécurité, hors le vol de bétail (considéré comme une épreuve test des qualités professionnelles d'un éleveur : un bon éleveur doit savoir garder et récupérer son bétail). L'insécurité, cause de conflits souvent violents, est aggravée par le manque de liens sociaux avec les populations autochtones, notamment dans les nouvelles aires pastorales du Sud. Elle est renforcée par les abus provenant des autorités locales ou centrales et par les enjeux d'ordre politico-économique. Il faut bien sûr ajouter les risques zoo-sanitaires et les risques en santé humaine.

Conclusion

Pour les pasteurs interrogés, les principaux déterminants de l'espace de la mobilité pastorale sont la qualité, la disponibilité et l'accessibilité aux ressources-clés (les pâturages des plaines inondables ; les points d'abreuvement ; le natron ; les marchés), puis le niveau de sécurité et la qualité des relations sociales entre les communautés pastorales allogènes et les communautés autochtones. L'action quotidienne des communautés pastorales dazagada est centrée sur la maîtrise de ces ressources stratégiques qui détermine localement l'accès aux ressources pastorales et par conséquent

Retour au Sommaire

l'utilisation de l'espace pastoral. L'accès aux services sociaux, y compris dans le domaine de la santé humaine, sont des facteurs sous-ordonnés à ces principales nécessités de la vie quotidienne des populations pastorales itinérantes. Un préalable pour toute action en faveur du développement social des peuples pasteurs est la sécurisation des systèmes pastoraux mobiles.

Références

ALIOU S., 1992, What health system for nomadic populations?, *World Health Forum* 13, p. 311-314.

BAROIN C., 1985, *Anarchie et cohésion sociale chez les Toubou : Les Daza Késerda (Niger)*, Cambridge, Cambridge University Press, 455 p.

——— (éd.), 1988, *Gens du roc et du sable. Les Toubou. Hommage à Charles et Marguerite Le Cœur*, Paris, Éditions du CNRS, 286 p.

——— , 2003, *Les Toubou du Sahara central*, Paris, Éditions Vents de Sable, 171 p.

BARRAUD V., DONANGMBAYE M., TEZENAS DU MONTCEL L., THOMÉ O., 1997, *Diagnostic sur les systèmes d'élevage au Kanem*, N'Djaména, Ministère de l'Eau et de l'Environnemment, 127 p.

BONFIGLIOLI A. M., WATSON C., 1992, *Sociétés pastorales à la croisée des chemins : Survie et développement du pastoralisme africain*, New York, UNICEF/UNSO Project for Nomadic Pastoralists in Africa (NOPA), 190 p.

BONNET B., BANZHAF M., GIRAUD P.-N., ISSA M., 2004, *Analyse des impacts économiques, sociaux et environnementaux des projets d'hydraulique pastorale finances par l'AFD au Tchad. Rapport provisoire*, IRAM, Montpellier, Paris, 195 p.

CAPOT-REY R., 1963, Le nomadisme des Toubous, *in* UNESCO (éd.), *Nomades et nomadisme au Sahara*, Paris, UNESCO, p. 81-93.

CHAPELLE J., 1957, *Nomades noirs du Sahara*, Paris, L'Harmattan, rééd. en 1982, 449 p.

——— , 1965, Étude ethnographique : les Kréda et Kécherda du Soro, Paris, IEMVT, inédit, 120 p.

CIRAD & IEMVT, 1989, *Élevage et potentialités pastorales sahéliennes. Synthèse cartographique* : *Tchad*, Montpellier, 28 p.

CLANET J.-C., 1974, *Les éleveurs de l'Ouest tchadien : La mobilité des éleveurs du Kanem et leurs réponses à la crise climatique de 1969-*

Retour au Sommaire

1973, thèse de doctorat de 3e cycle de Géogaphie humaine, Rouen, 268 p.

——— , 1996, L'évolution récente des mouvements pastoraux dans le bassin conventionnel du lac Tchad, in *Atlas d'élevage du bassin du lac Tchad*, Wageningen, CIRAD & CTA, p. 97-102.

——— , 1999, Stabilité du peuplement nomade au Sahel central, *Sécheresse* 10 (2), p. 93-103.

DONNAT M., 2006, *Espaces pastoral, médical et sanitaire : le recours aux soins en zone sahélienne. Le cas des communautés arabes Juhayna et Dazagara du Bahr-el-Ghazal au Tchad*, thèse de doctorat en géographie, Université Paul Valéry de Montpellier III, 505 p. (+ annexes).

GASTON A., 1996, La végétation pastorale du bassin du lac Tchad, in *Atlas d'élevage du bassin du lac Tchad*, Wageningen, CIRAD & CTA, p. 39-46.

HARALDSON S.R.S., 1979, Socio-medical problems of nomad peoples, *in* Hobson W. (éd.), *The Theory and Practice of Public Health*, Oxford, Oxford University Press, p. 613-625.

IMPERATO P.J., 1974, Nomads of the West African Sahel and the delivery of health services to them, *Social Science and Medicine* 8, p. 443-457.

LE CŒUR C., 1950, *Dictionnaire ethnographique téda*, Paris, Larose, 211 p.

LOUTAN L., 1989, Les problèmes de santé dans les zones nomades, *in* Rougemont A. et Brunet-Jailly J. (dir.), *Planifier, gérer, évaluer la santé en pays tropicaux*, Paris, Doin, p. 219-253.

OGIER J., PLANEL S., MAGRIN G., 1998, Dynamiques d'un espace entre le lac Tchad et le Chari et relations agriculture-élevage, *Revue scientifique du Tchad* 5 (2), p. 9-13.

OMAR M.A., 1992, Health care for nomads too, please, *World Health Forum* 13, p. 307-310.

SANDFORD S., 1978, Welfare and wanderers: the organisation of social services for pastoralists, *ODI Review* 1, p. 70-87.

SHEIK-MOHAMED A., VELEMA J.P., 1999, Where health care has no access: the nomadic populations of sub-Saharan Africa, *Trop. Med. Int. Health* 4, p. 695-707.

SWIFT J., TOULMIN C., CHATTING S., 1990, *Providing services for nomadic people. A review of the literature and annotated bibliography*, New York, UNICEF, 171 p.

TUBIANA J., 1991, Les noms propres comme support de l'auto-identification, *in* Tubiana J. et Pairault C. (dir.), *L'Identité tchadienne*, Paris, L'Harmattan, p. 229-291.

WIESE M., 2000, Les routes de transhumance des éleveurs transhumants dans le Chari-Baguirmi septentrional et le Kanem méridional : L'accès au

soin de santé humaine, *Actes des IIIe Journées agro-sylvo-pastorales*, N'Djaména, LRVZ, p. 123-134.

——— , 2001, The pastoral resource-niches of central Chad Basin, *APT-Report* 12, p. 62-99.

——— , 2004, *Health Vulnerability in a Complex Crisis Situation. Implication for providing health care to nomadic people in Chad*, Saarbrücken, Verlag für Entwicklungspolitik, 436 p.

WIESE M., DONNAT M., WYSS K., 2004, Utilisation d'un centre de santé par des pasteurs nomades Arabes – une étude de cas au Kanem, Tchad, *Médecine Tropicale* 64, p. 486-492.

WIESE M., TANNER M., 2000, A preliminary study on the health-problems in nomadic communities: A case-study from the prefecture of Chari-Baguirmi, Chad, *Freiburger Geographische Hefte* 60, p. 79-102.

WIESE M., YOSKO I., DONNAT M., 2004, La cartographie participative en milieu nomade – un outil d'aide à la décision en santé publique, *Médecine* Tropicale 64, p. 452-463.

YOSKO I., 1993, *Le système pastoral toubou du Bahr-El-Ghazal (Tchad)*, thèse de doctorat en Écologie, Université Montpellier II & CIRAD-EMVT, Montpellier, 237 p.

——— , 1996, Le Bahr el Ghazal (Tchad) : Occupation humaine et exploitation traditionnelle des ressources, in *Atlas d'élevage du bassin du lac Tchad*, Wageningen, CIRAD & CTA, p. 66-70.

ZINSSTAG J., YOSKO I., 2004, Pastoralisme nomade et santé au Tchad, *Médecine Tropicale* 64, p. 449-451.

Les études empiriques ont été réalisées dans le cadre d'un projet en appui à la santé humaine et animale des communautés nomades au Tchad, réalisé par l'Institut tropical suisse, le Centre de support en santé internationale et le LRVZ. Les recherches ont bénéficié du concours financier de la *Graduiertenfoerderung des Landes Baden-Wuerttemberg* (Allemagne), du *DAAD* (Allemagne), de l'Institut tropical suisse/CSSI (Bâle, Suisse), de la fondation *Adolf Haeuser* (Freiburg, Allemagne) et de l'Institut de Géographie de l'Université de Freiburg (Allemagne).

Retour au Sommaire

Glossaire des termes vernaculaires dazaga[8] liés à la mobilité pastorale

Awalai : période des récoltes du mois d'octobre ; saison de transition entre la saison des pluies et le début de la saison froide.
Bili : mare éphémère dans une dépression interdunaire (*kân*) à sol argileux.
Bodou : mouvement centrifuge autour d'un puits sur de courtes distances.
Bourrou : saison chaude et sèche (mars à juin).
Déné : chaîne (de campements).
Dorto : guide, éclaireur.
Doussou : saison froide et sèche (novembre à février).
Eka : plaines argileuses du Chari-Baguirmi.
Eré : soda/natron.
foorsh/foor : erg pléistocène du Kanem au sud du 14°30 parallèle, recouvert par une steppe arbustive.
Fossou : troupeau.
Harrou : erg méridional au sud du *Bahr-el-Ghazal*.
Harroua : ceux qui restent pendant la saison pluvieuse.
Harroum : aire de séjour en saison des pluies.
Harshar : période de transition vers la saison des pluies (mois de juin).
Kân : dépression interdunaire appartenant traditionnellement aux familles dazagada ; chaque *kân* est identifié par un nom vernaculaire attribué au puits correspondant.
Kidjili : clan.
Lilidi : vent venant du sud-ouest, indiquant la transition vers la saison des pluies en juin (période du *harshar*).
Mogour : gestionnaire du puits, personne de confiance.
Ni : campement nomade.
Ni-mogoul : chef du campement.
Ngili : saison des pluies, période orageuse de juillet à septembre.
Nidja : transhumance vers le nord pendant la saison des pluies.
Nidjara : ceux qui vont au nord pendant la saison des pluies.
Onoum tourtouk : déplacement vers l'extrême-sud (littéralement « ils vont vers le sud ») à la recherche des premières pousses vertes suite aux premières pluies (période du *harshar*).
Onoum tougri : aire de séjour en saison sèche (littéralement : « l'emplacement du séjour à midi [*tougri*] au Sud [*onoum*] »).
Orou-yiri : cure salée (littéralement : *orou* « l'eau riche en natron » ; *yiri* « celui qui va boire »).
Seg-enna : « Ceux qui restent derrière », membres des familles qui ne participent pas dans la transhumance (par ex. : personnes âgées gardant les champs familiaux dans le *kân*).
Soloun : tronçon parcouru par un ensemble de campements (route) au cours de la grande transhumance (par ex. : *soloun onoum* « la route vers le sud »).
Sourrou : dépression (vallée) du *Bahr-el-Ghazal.*
Tougoutra : ceux qui restent pendant la saison sèche.
Trokodo : principe de solidarité et d'entraide.
Troussou : cycle pastoral.
Wana : déplacement accéléré des bergers pendant la saison pluvieuse.
Yégé : puits traditionnel.
Yégétchi : lignage.

8. Le glossaire ci-dessous constitue un guide des termes vernaculaires introduits par les auteurs, ayant pour seul objectif de faciliter la lecture du présent article. Les auteurs sont conscients des limites de leur travail du point de vue linguistique.

Retour au Sommaire

22

Mobilité de la faune sauvage[1] et mouvements humains dans l'Extrême-Nord du Cameroun

Crépin WOWÉ*

La province de l'Extrême-Nord du Cameroun est délimitée au nord par le fleuve Logone qui marque la frontière avec la République du Tchad, à l'ouest par la République fédérale du Nigeria, à l'est par le sud-ouest du Tchad et au sud par la plaine de la Bénoué. Elle abrite une population estimée à plus de deux millions d'habitants avec une densité de 77 habitants au km². Vaste de 34 260 km², elle est découpée territorialement en six départements (Diamaré, Logone-et-Chari, Mayo-Kani, Mayo-Danay, Mayo-Sava et Mayo-Tsanaga). Le climat est de type sahélien avec alternance d'une longue saison sèche (8 mois) et d'une courte saison pluvieuse (4 mois). La pluviométrie annuelle varie entre 500 et 700 mm. Elle est marquée par la récurrence d'un déficit pluviométrique dont le corollaire est la constance du spectre de la famine.

Deux types de végétation caractérisent cette région : la végétation des zones inondées et celle des zones exondées. Les plaines inondées sont composées d'*Echinochloa stagnina*, d'*Oryza barthii*, entièrement consommés par les animaux. La végétation des zones exondées comportent une savane arbustive assez riche où l'on trouve *Balanites aegyptiaca* et *Acacia seyal*, recherchés par les éléphants pour leur alimentation.

1. Nous entendons par mobilité de la faune sauvage les invasions des criquets pèlerins, des oiseaux granivores et les incursions des éléphants qui ont des conséquences néfastes sur les activités agropastorales.

* Université de Ngaoundéré.

Ces types de végétation abritent une faune riche et diversifiée. Dans cette diversité faunique, les pachydermes, les oiseaux granivores et les criquets migrateurs influencent négativement les activités agropastorales. L'agriculture et l'élevage, principales activités économiques, subissent les effets des phénomènes naturels, des invasions acridiennes, aviaires et des incursions des pachydermes.

Les conséquences sont entre autres le bouleversement du calendrier agricole, le pillage des champs de culture et des espaces de pâture. Ces aléas naturels rendent difficile la maîtrise de la sécurité alimentaire des populations, obligeant celles-ci à effectuer des migrations saisonnières ou définitives. Dès lors, la question qui se pose est celle de savoir quel est l'impact de la mobilité animale sur les hommes et leurs activités à l'Extrême-Nord du Cameroun. Cet article tente d'élaborer des perspectives de gestion durable de l'environnement qui abrite à la fois les hommes et les animaux.

Causes de la mobilité animale dans l'Extrême-Nord du Cameroun

Le cadre géographique de l'Extrême-Nord est un milieu attractif pour plusieurs espèces animales. Les criquets, les oiseaux granivores et les éléphants notamment causent des dommages aux humains et leur passage constitue un fléau depuis les temps anciens. Comment a évolué la situation des criquets, des oiseaux granivores et des pachydermes ? Quels sont les axes d'infiltration de ces animaux dans l'Extrême-Nord du Cameroun ? Quelles sont les causes de leur mobilité ?

Les invasions de criquets sont des phénomènes très anciens en Afrique et ailleurs. Il y a 5 000 ans, elles étaient considérées en Égypte comme une « plaie », et l'on sait que depuis la plus haute antiquité, les criquets sont à l'origine de famines sévères dans les zones arides et le Sahel (Chkili, 1991 : XI). Ce phénomène se maintient depuis longtemps à l'état endémique dans les pays du Sahel, où les conditions climatiques sont favorables à leur multiplication. Les moyens de lutte préventive étant limités, la prolifération et la grégarisation sont favorisées, provoquant des invasions dans les zones limitrophes des foyers de multiplication. C'est ainsi que de vastes étendues de terres agricoles, de forêts et de prairies naturelles ont été dévastées par des essaims de criquets. L'Extrême-Nord du Cameroun, dont l'environnement correspond aux conditions de grégarisation, subit de manière récurrente les effets des invasions acridiennes.

Retour au Sommaire

Les axes d'infiltration des criquets à l'Extrême-Nord du Cameroun

En dehors du fait que l'Extrême-Nord constitue un foyer de grégarisation lorsque les conditions écologiques sont favorables, d'importants essaims de criquets viennent souvent d'ouest en est et *vice versa*. D'autres vols viennent du nord-est et du sud-ouest, presque toujours selon la ligne parallèle à la vallée du lac de Fianga. Généralement, en début de saison pluvieuse et en fin de saison sèche, les essaims de criquets viennent du Tchad et du Niger via le Nigeria, où se trouvent des foyers et des aires de grégarisation importants. À l'Extrême-Nord du Cameroun, aucune région n'est épargnée par les invasions. Des plaines du Mayo-Danay, du Logone-et-Chari, du Mayo-Kani jusqu'au pied des montagnes du Diamaré, du Mayo-Tsanaga et du Mayo-Sava, les invasions acridiennes sont remarquables depuis plusieurs dizaines d'années. Dans les années 1880 et 1930, les criquets étaient fréquents et ont semé la désolation dans l'Extrême-Nord (Beauvilain, 1989 : 129). Les populations locales appellent les années 1930, en référence aux sauterelles, *weelo baßßatti*, en foulfoudé « la famine des sauterelles », ou encore *lafa fal gayo* « les années des sauterelles » chez les Kotoko et en Toupouri *kongné guijer* ou *konné mapodé* du nom des criquets pèlerins. Dans le village de Soulédé, au nord de Mokolo, un des quartiers s'appelle *Oudoum Dzarey* « village des sauterelles » (Beauvilain, 1989 : 129). Les derniers passages des criquets datent de 1997 et 2005.

Dans leur itinéraire, ces criquets causent beaucoup de dommages[2] et créent une situation de crise alimentaire qui engendre des famines sévères. Aux côtés des criquets, les oiseaux granivores ont des effets non moins négligeables sur les céréales.

Mobilité des oiseaux granivores

Contrairement aux criquets qui se reproduisent dans les cultures, les oiseaux granivores sont essentiellement mobiles ; il est difficile de prévoir où ils vont commettre leurs dégâts. Les espèces *Quelea quelea* (oiseaux granivores) ou « mange-mil » occasionnent des dommages sévères, bien visibles dans les rizicultures de Yagoua et de Maga, dans les plantations de *njigaari*,

2. Un criquet ailé pèse en moyenne 2 g. En phase grégaire, il consomme l'équivalent de son poids par jour. Un essaim de criquets sur 1 km² compte 50 millions d'individus, détruit 100 tonnes de matière végétale. Quand on sait que les invasions des années 1930 et celle de 1997 occupaient 4 à 5 km de long sur 1 km de large allant à 20 km/h en parcourant de 5 à 150 km par jour en fonction des courants aériens, on comprend quels dégâts les criquets peuvent causer sur les activités agricoles et sur l'environnement.

du *muskuwaari* et de *yadîiri*, variétés de sorgho cultivées par les populations de l'Extrême-Nord. Ces dommages peuvent aller jusqu'à la perte totale de la récolte pour certains paysans (Treca, 1989 : 169). Il est difficile de définir le sens migratoire de ces animaux, car ils vivent dans des dortoirs localisés dans les endroits favorables à leur nidification[3] et parfois dans des forêts d'épineux difficilement accessibles. À partir de leurs dortoirs, les *Quelea quelea* suivent des directions où ils peuvent trouver des sources de nourriture. Leurs sorties se répètent chaque année et ils maîtrisent mieux les saisons de récolte que les paysans. Parfois à l'état immature ou prêts à être récoltés, les champs sont sujets à des invasions de *Quelea quelea*. Dans toute direction, ces oiseaux granivores vont chercher leur nourriture à une distance de 50 à plus de 100 km de leurs dortoirs, faisant fi des frontières étatiques tout comme les criquets et les éléphants.

Migration des pachydermes

Les pachydermes ont de tout temps habité l'Afrique. En effet, les éléphants d'Afrique (*Loxodonta africana*) abondaient dans l'ancien Sahara du Moyen Quaternaire, à l'époque où devaient y vivre aussi des populations d'agriculteurs. Une alternance de périodes humides et de sécheresses détériora la végétation, les pluies cessèrent et l'on aboutit au stade désertique tel qu'il se présente de nos jours. Cette situation précaire conduisit les éléphants à une dispersion à la recherche de conditions de vie meilleures. Ils partirent de là en bandes importantes. Une partie vint en Afrique centrale, nomadisant à l'ouest et au sud des abords du lac Tchad (Jeannin, 1947 : 168). La plaine de Waza-Logone, qui abrite les deux plus importants parcs nationaux de l'Extrême-Nord, n'abritait apparemment pas d'éléphant jusqu'en 1947, date à partir de laquelle les premiers individus venus du Tchad, à la suite de la pression humaine sur la réserve de Mandélia, ont traversé le fleuve Logone pour venir s'installer à Waza et à Kalamaloué (Marchand, 1999 : 27). Depuis lors, la population des pachydermes n'a cessé de croître et leurs mouvements de même.

3. Entretien avec André Beidi Gonné à la Délégation départementale de l'Agriculture du Mayo-Kani en août 2005. Les dortoirs des oiseaux granivores, selon M. Abdoul Rahaman, chef de base phytosanitaire de la province de l'Extrême-Nord, se trouvent répartis dans presque toute la province. Principalement dans le Mayo-Danay à Maïwi (Guirvidig), à Guizi (Kaïkaï), à Gzoum (Pouss), à Yaré, Kouro et Gobio dans la région de Kalfou. Dans le Diamaré les localités de Kourdaya, Fadéré, Balda, Salak ont des dortoirs qui regroupent un nombre important d'oiseaux granivores. Les départements du Mayo-Sava, du Mayo-Tsanaga, du Logone-et-Chari ne sont pas épargnés.

Les observations basées sur le suivi par télédétection des éléphants à l'Extrême-Nord du Cameroun ont montré qu'ils forment au moins trois sous-groupes : un troupeau migre du parc national de Waza vers le parc national de Kalamaloué pendant la saison sèche en se promenant quelquefois jusqu'au bord du lac Tchad. Un autre troupeau migre vers le sud pendant la saison pluvieuse, jusqu'au niveau de Kaélé, sur plus de 100 km. Ce groupe cause des dégâts importants sur les champs de cultures vivrières pendant son déplacement. Le dernier troupeau réside dans le parc pendant toute l'année (Meyer, 2001). Au fil des années, le nombre d'éléphants qui migrent vers le sud du parc a considérablement augmenté, la distance parcourue par ces derniers s'est accrue et les conflits entre les hommes et les éléphants se sont exacerbés (Tchamba, 1995).

Les facteurs qui expliquent ces mouvements sont entre autres la recherche de l'espace vital due à l'insuffisance de la capacité de charge des deux parcs, l'instinct de survie pendant la saison pluvieuse[4], l'augmentation de la population des éléphants et la dégradation de la plaine de Waza Logone.

Les mouvements vers le sud semblent exposer plusieurs populations, dont les plantations sont traversées par les couloirs des éléphants. Il s'agit notamment des régions et villages suivants : Moulvoudaye, Mindif, Moutouroua, Magada, Péténé, Doyan, Kolara, Kaélé, Tchéodé, Mindjil, Makassa, Moumour, Midjivin, Zouzoui, Foulou Djagara, Boboyo, Zaglan, Lara, Gaban, Kilguim, Zachin, Guidiguis, Touloum, Dziguilao, Doumrou, Léré, etc. Presque tout le département du Mayo-Kani jusqu'à la frontière avec le Tchad se situe sur les couloirs de migration des éléphants. Le mouvement des éléphants vers l'est semble être bloqué par le lac artificiel de Maga et ses plantations de riziculture. Les migrations saisonnières des éléphants entraînent des dégâts sur l'environnement et les espaces cultivés (Meyer, 2001).

Conséquences de la mobilité animale sur les activités humaines

L'ampleur des dégâts en fonction des superficies dévastées est souvent considérable. En effet, les criquets sont de gros consommateurs de végétaux, préjudiciant à la fois au bétail en détruisant les pâturages et à l'homme en s'attaquant très directement aux cultures, qu'ils ont la capacité d'anéantir

4. La masse d'environ deux tonnes d'un éléphant ne lui permet pas de supporter les zones marécageuses au risque de s'enfoncer. Le parc de Waza s'inonde facilement pendant la saison pluvieuse et les éléphants préfèrent aller chercher des zones moins humides.

(Pastré, 1988 : 11). Depuis 1880 et pendant les années 1930, les criquets ont été à l'origine de grandes famines qui se sont échelonnées sur plusieurs années. Plus récemment, en 1997, l'invasion de *Locusta migratoria migratorioides*, partie du Logone-et-Chari au début du mois d'août, a envahi en l'espace de trois mois plus de 25 000 hectares de terres de jachères et de cultures dans la province de l'Extrême-Nord, créant un déficit céréalier de 126 000 tonnes (Tchouamo et Babalé, 1998 : 21). Ce déficit céréalier a constitué une des causes de la famine de 1998 à l'Extrême-Nord du Cameroun.

Les pertes liées aux oiseaux granivores pour la même année sont évaluées à 109 534 hectares dévastés avec un déficit céréalier de 27 700 tonnes (Ministère de l'Agriculture, rapport 1998). Les départements du Mayo-Danay et du Logone-et-Chari ont été les plus affectés par ce déficit, surtout quand viennent s'y ajouter les pertes liées aux éléphants.

Les éléphants détruisent annuellement près de 2 000 hectares de culture et la culture la plus ravagée est le sorgho pluvial, qui constitue la base alimentaire des populations du Nord-Cameroun (Bene, 1997). Les dégâts causés par les éléphants par broutage, piétinement et arrachage sont beaucoup plus importants dans le département du Mayo-Kani. Les dégâts sont majeurs dans les six arrondissements que compte ce département situé au sud du parc national de Waza. Une étude dans cette zone régulièrement sinistrée montre que, de 1992 à 1997, le département du Mayo-Kani a enregistré une perte de 1 923 hectares de cultures **(**Fankou, 1997). En 1998, les pertes liées aux migrations des éléphants s'élevaient à 6 000 tonnes de céréales. Cette perte importante ne peut qu'amplifier une situation de crise alimentaire latente.

Conséquences de la mobilité animale sur l'environnement et la biodiversité

Les criquets, les oiseaux migrateurs et les éléphants influencent, voire perturbent leur propre milieu de vie. C'est dire que l'environnement qui abrite la faune sauvage n'est pas épargné par les effets néfastes des criquets, des oiseaux migrateurs et des pachydermes.

En effet le passage des criquets dans les prairies naturelles et les forêts laisse toujours des dégâts importants sur la végétation. Les criquets fréquentent surtout les milieux déjà touchés par la sécheresse et le déficit pluviométrique. L'environnement de l'Extrême-Nord, affecté par une dégradation accélérée, souffre donc à chaque passage des criquets.

Les oiseaux granivores quant à eux n'ont pas de graves effets sur l'environnement végétal. Leur action se limite à l'utilisation des feuilles et des branches d'arbres pour leur nidification. Compte tenu de la densité de leurs nids, la végétation qui abrite ces animaux a cependant du mal à se développer normalement. Certaines branches ou certains arbres sèchent carrément, les arbustes et herbes environnants sont malades sous l'effet des fientes des oiseaux granivores. Ces dégâts, relativement limités, s'aggravent souvent avec l'utilisation de pesticides contre les oiseaux granivores.

En effet, la lutte antiacridienne et antiaviaire a un impact direct sur l'environnement et la biodiversité. Il est important de rappeler que, malgré le manque de données sur les effets négatifs des pesticides antiacridiens et antiaviaires, l'épandage de milliers de litres de ces produits sur les criquets et les oiseaux sur de vastes superficies n'est pas dénué de conséquences sur les écosystèmes sahéliens et sur les animaux et les hommes qui y vivent (Visscher, 1991 : 219). Les conséquences des effets toxiques des pesticides sur l'environnement se font sentir non seulement sur la flore et sur la faune, mais aussi sur l'homme et ses activités au sein de ces ensembles écologiques. Les effets destructeurs des pesticides sur les insectes utiles à l'homme comme les abeilles, dont l'activité favorise la pollinisation, et donc la régénération de la végétation, constituent l'une des causes de la désertification dans cette partie du Cameroun. Les pesticides entraînent souvent directement ou indirectement la mort d'autres espèces fauniques, polluent l'environnement végétal et aquatique (perte énorme de poissons), conduisent parfois à la mort d'hommes par suite d'intoxication après consommation d'animaux empoisonnés.

Les dégâts causés par les pachydermes sur l'environnement sont également importants. Dans leurs différents mouvements migratoires, les éléphants causent d'énormes dégâts sur l'environnement végétal. Une étude sur les effets de broutage par les éléphants dans le parc national de Kalamaloué a montré que sur 2 602 arbres examinés, 53 % étaient endommagés et 44 % morts. Les arbres matures étaient morts à 77 %. 90 % des arbres de classe de régénération étaient endommagés. Parmi les arbres broutés, la majorité, c'est-à-dire 57 %, appartenaient à la classe des immatures (Tchamba, Mahamat, 1992). L'on peut donc conclure que les dégâts que causent les éléphants sur la végétation sont considérables. Il faut ajouter à cela les effets de leurs excursions vers le sud, avec souvent des morts d'hommes, du fait des méthodes traditionnelles utilisées pour refouler ces animaux[5]. Les pâturages sont également attaqués.

L'Extrême-Nord est une zone de pâturage par excellence. Avec les grandes plaines herbeuses, les *yaéré* inondés pendant la saison pluvieuse, les

5. Entretien avec Mathieu Djobom, agent technique des Eaux et Forêts à la Délégation départementale de la Faune du Mayo-Kani, août 2005.

mares et les bordures du fleuve Logone et du lac Tchad rendent cette partie du pays riche en graminées. Mais cet espace est difficilement partagé entre la faune sauvage et les animaux domestiques. En effet, comme l'environnement végétal subit constamment les effets néfastes des criquets, des oiseaux granivores et des pachydermes, les éleveurs sont obligés de migrer à la recherche de pâturages, ce qui les conduit souvent hors des frontières nationales.

Cette mobilité animale expose les populations humaines à une situation de vie précaire. Celles-ci y répondent par des migrations à la recherche de conditions plus favorables.

Migrations humaines liées à la mobilité de la faune sauvage à l'Extrême-Nord

Les calamités naturelles que sont les invasions acridiennes et aviaires, les migrations des pachydermes, ont pour conséquence l'alourdissement du déficit céréalier. Il en résulte une insécurité alimentaire devenue récurrente dans la province de l'Extrême-Nord du Cameroun depuis plusieurs années. L'insécurité alimentaire accentue les déplacements des populations à l'intérieur et à l'extérieur de la province.

Mobilité animale et insécurité alimentaire

La situation de crise alimentaire aiguë est localement fréquente à l'Extrême-Nord du Cameroun depuis ces dernières années du fait notamment des effets indésirables que créent certains animaux tels que les criquets, les oiseaux granivores et les pachydermes. Dans ce contexte de disette, le mécanisme de survie consiste principalement à vendre à vil prix du petit bétail. Les prix de ce petit bétail baissent alors tandis que ceux des céréales augmentent sur les marchés locaux dans tous les départements de la province (Ministère de l'Agriculture, rapport 1998). La réaction de l'État et la mobilisation des organismes internationaux autour de ces fléaux attestent que la situation alimentaire est alarmante à chaque passage de ces animaux. Par décret n° 97/7/14/PM du 26 décembre 1997, le gouvernement a créé un comité de gestion des interventions d'urgence dans les provinces du Nord et de l'Extrême-Nord, à la suite de l'invasion du criquet migrateur africain de la même année. Ce comité pilote la commission chargée de l'assistance alimentaire d'urgence aux victimes des calamités naturelles dans le Nord et l'Extrême-Nord du Cameroun. C'est dans ce sens qu'un appel de 26 000 tonnes de céréales fut lancé à la communauté internationale. Le PAM (Programme alimentaire

mondial), la FAO (Organisation des Nations unies pour l'alimentation et l'agriculture), l'UE (Union européenne) ont réagi en accordant une aide de plus de trois millions de dollars à une population de 210 000 personnes sur deux millions d'habitants (World Food Program, rapport 1998). Dans ce contexte, le phénomène migratoire ne peut que s'amplifier.

Migration des populations à l'intérieur et à l'extérieur de la province de l'Extrême-Nord

Partir en temps de crise alimentaire est une question de survie. Ainsi, la recherche de céréales dans d'autres contrées en cas de crise alimentaire, la colonisation de nouvelles terres avec pour but l'accroissement de la production vivrière, la conquête d'espaces supposés être à l'abri des effets néfastes de la faune sauvage sur l'agriculture, la transhumance en quête de nouveaux pâturages, le développement d'activités économiques autour des produits de la chasse, sont autant de mobiles qui conduisent les populations à des déplacements saisonniers ou définitifs à l'intérieur et à l'extérieur de la province de l'Extrême-Nord.

La recherche de céréales

En temps de crise alimentaire, la solidarité familiale est très importante au Nord-Cameroun. Les membres des familles les moins nanties vont se ravitailler en vivres chez les autres, quelle que soit la distance à parcourir, en utilisant les ânes et les chevaux comme moyens de transport. Lorsque la solidarité familiale ne répond plus aux besoins, les populations procèdent à la vente du petit bétail et utilisent les sommes d'argent obtenues pour acheter du mil, qui devient rare sur le marché local. Les paysans sont obligés de se rendre dans des villages situés à des kilomètres pour y chercher du mil. Suite aux invasions acridiennes des années 1930, les paysans de Gadar allaient vendre leur mil au marché de Mokolo, distant de près de 30 kilomètres. Pendant les mêmes années, chez les Moussey du Mayo-Danay, les effets de la famine firent beaucoup de décès et les hommes les plus valides partirent vers Maroua et jusqu'au Nigeria à la recherche de sorgho (Beauvilain, 1989 : 135). Après les invasions acridiennes de 1997, le département du Diamaré, particulièrement la région de Bogo, fut le plus attractif. Des paysans quittaient le Mayo-Danay, le Logone-et-Chari et le Mayo-Kani pour s'y approvisionner en

sorgho et revendre cette denrée sur leurs marchés locaux en pratiquant des prix élevés. L'arrondissement de Moutouroua, considéré comme grenier de l'Extrême-Nord, a également attiré les populations pendant la même année pour les mêmes raisons.

Les migrations définitives

Dans les années 1930, les Mafa vinrent par familles entières passer toute une année à Hina. Arrivés en saison des pluies après le saccage de leurs champs par les criquets, hommes, femmes et enfants travaillèrent les champs des Daba à Guider. L'année suivante, certains rentrèrent chez eux avec du sorgho et d'autres préférèrent rester sur place. Les Hina profitèrent de la situation pour épouser des filles mafa (Beauvilain, 1989 : 135).

Durant la même période, l'administration amena à Maroua garçons et filles des monts Mandara pour les confier à des familles peules (mieux nanties) suite aux ravages des criquets dans les monts Mandara. Ces famines des années 1930 dues aux criquets ravageurs donnèrent l'occasion aux montagnards de quitter les massifs pour aller cultiver dans les plaines. Les massifs mafa se vidèrent alors de leurs populations et de nombreuses familles s'établirent à Mokolo pour une ou plusieurs années, y pratiquant l'agriculture avant de remonter dans les montagnes avec le sorgho économisé (Beauvilain, 1989 : 136). À l'est, en pays mousgoum, massa et toupouri, le mouvement s'effectua plus dans les régions du Mayo-Kani, précisément dans l'arrondissement de Moulvoudaye, puis dans le Diamaré à Yoldéo et à Dargala. Après l'invasion de 1997, la région visée par ces populations est le sud de la province, précisément la région de Moutouroua.

La conquête de nouvelles terres conduit souvent les populations de l'Extrême-Nord à traverser la frontière de la province pour aller s'installer au sud de la Bénoué. C'est pour cela que le projet Nord-Est Bénoué, lancé dans les années 1970, eut un écho favorable à l'Extrême-Nord et que de nombreuses familles et des villages y sont allés s'installer. La toponymie est révélatrice. Elle prouve que des familles et des villages ont quitté l'Extrême-Nord pour aller coloniser les régions de la Bénoué. Les mêmes noms de villages de l'Extrême-Nord s'y retrouvent. Des faits culturels et des coutumes traversent des frontières entre villages, régions voire pays.

Les migrations forcées

La création du parc national de Waza a fait disparaître de la carte certains villages, à l'instar de Zéla, Badadaye et Andirné. En effet, avant le classement de Waza en réserve en 1934 et sa transformation en parc national en 1968, cette zone appartenait à des communautés villageoises qui en dépendaient pour leur subsistance. Elles en ont été dépossédées et sont allées se concentrer dans des zones tampons (Ngantou, 1993 : 15). Là, elles vivent de manière précaire et subissent chaque année les effets des pachydermes. Au nord du parc, les villages de Mbélé, Zigué, Ndiguina ; au sud, les villages de Fadaré, Petté, Badaye se vident de leurs populations à cause du broutage annuel de leurs plantations par les éléphants. Certaines populations abandonnent l'agriculture pour se lancer dans le commerce entre le Nigeria et l'Extrême-Nord du Cameroun. Plus au sud de la province, dans le département du Mayo-Kani, les actions constantes des éléphants sur l'agriculture font que le village de Doyang se vide de ses populations. Magada voit également sa population diminuer à cause du passage répété des pachydermes sur les cultures.

La recherche de pâturages

La recherche de pâturages motive également les transhumances. Les éleveurs de l'Extrême-Nord du Cameroun, dans des conditions précaires, conduisent leurs troupeaux hors de la province pour exploiter les *yaéré* et les abords des lacs Toupouri de la République du Tchad. Tandis que d'autres bergers, des Camerounais dans l'ensemble et des étrangers, (Nigérians et Tchadiens), malgré la présence des éléphants dans les parcs de Waza et de Kalamaloué, en exploitent les parties inondables (Mbouche, 1995 : 111).

La dévastation des pâturages par la faune sauvage conduit les éleveurs de bovins de l'Extrême-Nord à se diriger encore un peu plus vers le sud en direction de la Bénoué et de l'Adamaoua. Ces régions attirent les éleveurs à cause de leurs climats et de leurs riches pâturages.

Les migrations liées à la chasse et au commerce des produits de la faune

Avant que le Cameroun ne ratifie les lois sur la protection de la biodiversité, la chasse y était une tradition. Il existait des clans et des villages de chasseurs. Les chasseurs étaient très mobiles et libres de poursuivre les animaux dans n'importe quelle forêt giboyeuse. Aujourd'hui, l'activité de la chasse tend à diminuer et les chasseurs sont traqués par les agents chargés de

garder la faune. Ceci fait que le ramassage de la faune entomologique et des oiseaux granivores est devenu systématique lorsque les populations apprennent qu'il y a eu pulvérisation de pesticides. Certains paysans effectuent plusieurs kilomètres à la quête de ce complément protéique, malgré le risque que cela comporte pour la santé. D'autres préfèrent prendre ces animaux au filet fauchoir (*ajaray* en arabe *shuwa*, à la lumière des lampes torches, parcourant plusieurs kilomètres.

La sortie des éléphants hors des parcs constitue également une aubaine pour les chasseurs. Certains en profitent pour chasser les éléphants soit pour leur chair, soit pour leur ivoire, le commerce de l'ivoire étant très ancien, bien qu'interdit de nos jours. Il se développe donc une activité commerciale autour des produits de la faune sauvage.

Cette activité commerciale occasionne des mouvements des campagnes vers les villes. Les produits de la faune sauvage sont souvent appréciés sur les marchés urbains. Certains restaurants des grandes villes préfèrent ces espèces d'animaux pour préparer des mets à base des produits locaux, considérés comme patrimoine culinaire africain[6].

Conclusion et perspectives

La mobilité de la faune sauvage et les migrations humaines sont des questions vitales. Si les dégâts que causent sur les grandes plantations de céréales les criquets, les oiseaux granivores et les éléphants pendant leurs déplacements sont motivés surtout par l'instinct de survie, ils créent une situation de crise pour les humains. Cette crise, malgré les interventions multiples, ne cesse de transformer la géographie de l'Extrême-Nord, à travers les migrations des populations qu'elle entraîne. Par conséquent, il est urgent qu'un plan de gestion durable de l'environnement de l'Extrême-Nord soit établi avec l'implication des populations concernées par ces fléaux. Car tout projet de développement rural doit prendre en compte les stratégies paysannes, élément du patrimoine culturel local, s'il veut aboutir.

Ce plan peut inclure la politique effective de lutte préventive antiacridienne et antiaviaire, le renforcement de la solidarité internationale dans la

6. D'après le chef du centre phytosanitaire de Yagoua, Hinimdou Sagan, un sac d'oiseaux granivores acheté dans les campagnes du Mayo-Danay coûte quarante milles francs à Yagoua. Les prix doublent quand on remonte dans les villes de Garoua, Yaoundé et Douala. La vente en détail des criquets et des oiseaux granivores est d'un bon rapport.

lutte contre ce fléau (car les criquets et les oiseaux sont extrêmement mobiles), l'organisation de la recherche scientifique sur le plan national et international, afin de trouver des formules plus appropriées pour les écosystèmes et l'environnement. En ce qui concerne les effets des pachydermes, il convient d'élaborer un plan d'exploitation agricole qui dégage les couloirs régulièrement utilisés par les éléphants, et de former des paysans aux méthodes de refoulement de ces animaux.

Si les migrations de populations sont considérées comme l'une des solutions aux problèmes que crée la mobilité animale, elles en créent d'autres. Il s'agit, par exemple, du défrichement anarchique des forêts et de la pression démographique accrue dans les lieux d'accueil. Au lieu de focaliser la politique des gouvernements sur l'aide aux populations vulnérables, souvent contestée parce que discriminatoire, il vaudrait mieux employer l'argent de l'aide alimentaire pour fournir un équipement adéquat à la lutte antiacridienne et antiaviaire et pour moderniser l'agriculture.

Références bibliographiques

BEAUVILAIN Alain, 1989, *Nord-Cameroun, crise et peuplement*, t. 1, thèse de doctorat en Géographie, Université de Rouen.

BENE Bene, 1997, Monographie des techniques utilisées dans le refoulement des éléphants *Loxodota Africana* dans la plaine de Waza-Logone (Extrême-Nord), Maroua, 29 p.

CHKILI Taïb, 1991, Avant-propos, *La lutte antiacridienne*, Abderrahmane Essaid, Paris, JL/AUPELF, p. IX-XI.

FANKOU Eric Clotaire, 1997, *Étude des conflits hommes-éléphants dans la région du Mayo-Kani (Nord-Cameroun)*, mémoire de maîtrise de Biologie et physiologie animale, Université de Dschang.

JEANNIN Albert, 1947, *L'éléphant d'Afrique*, Paris, Payot, 168 p.

MARCHAND Frédéric, 1999, Les relations entre hommes/éléphants dans la plaine de Waza-Logone, *Le Flamboyant* 50, p. 27-28.

MBOUCHÉ Jean Hilaire, 1995, *Une étude exploratoire des villages riverains et internes du Parc de Waza*, UICN, 111 p.

MEYER Pétra, 2001, Analyse des mouvements des éléphants dans la plaine d'inondation de Waza-Logone, rapport de stage effectué du 23 janvier au 12 avril 2001, PSSN, Garoua.

MINISTÈRE DE L'AGRICULTURE, 1998, *Évaluation des pertes dues aux criquets*, Rapport.

——— , 1998, *Comité de gestion des interventions d'urgence dans l'Extrême-Nord et le Nord*, notes sur la répartition de l'aide alimentaire d'urgence aux populations victimes de l'invasion acridienne et de certaines calamités naturelles dans la province de l'Extrême-Nord, n° 0266 MINAGRI/CAB.

NGANTOU Daniel, 1993, *Étude sur la gestion du parc national de Waza dans la région de l'Extrême-Nord,* SNV, Maroua, (inédit).

PASTRÉ Pierre, SMOLIKAWSKI et THEWYS Georges, 1988, *La lutte antiacridienne : Dossier*, Paris, Roussel-UCLAF/ Division Agrovet, 125 p.

TCHAMBA Martin et MAHAMAT, 1992, Effects of elephants browsing on the vegetation in Kalamaloue National Park, *in* « Elephants of Kalamaloue Cameroon », Maroua, *Mammalia*, t. 56, n° 4, p. 533-540.

TCHAMBA Martin, 1995, The problem of elephants of Kaélé : A challenge for elephant conservation in Northern Cameroon, *Pachyderm* 19, p. 26-32.

TCHOUANMO Justin et BABALÉ Palibélé, 1998, Après les criquets la désolation, *La Voix du paysan*, mensuel d'information, de formation sur le monde rural, n° 74, Douala, p. 20-21.

TRECA Bernard, 1989, Les risques de dégâts d'oiseaux sur les rizières sahéliennes, *Le risque en agriculture*, Paris, ORSTOM, p. 167-175.

VISSCHER M.N. de, 1991, L'environnement et la lutte antiacridienne : les perspectives et les contraintes de la recherche, *La lutte antiacridienne*, Paris, AUPELF/JL, p. 219-227.

WORLD FOOD PROGRAM, 1998, *Assistance alimentaire d'urgence aux victimes des calamités naturelles dans le Nord et l'Extrême-Nord du Cameroun*, Rapport d'activité.

23

Mobilités spatiales et transformations agricoles dans la plaine du Diamaré (Nord-Cameroun) : le cas des terroirs de Mobono et de Foulou

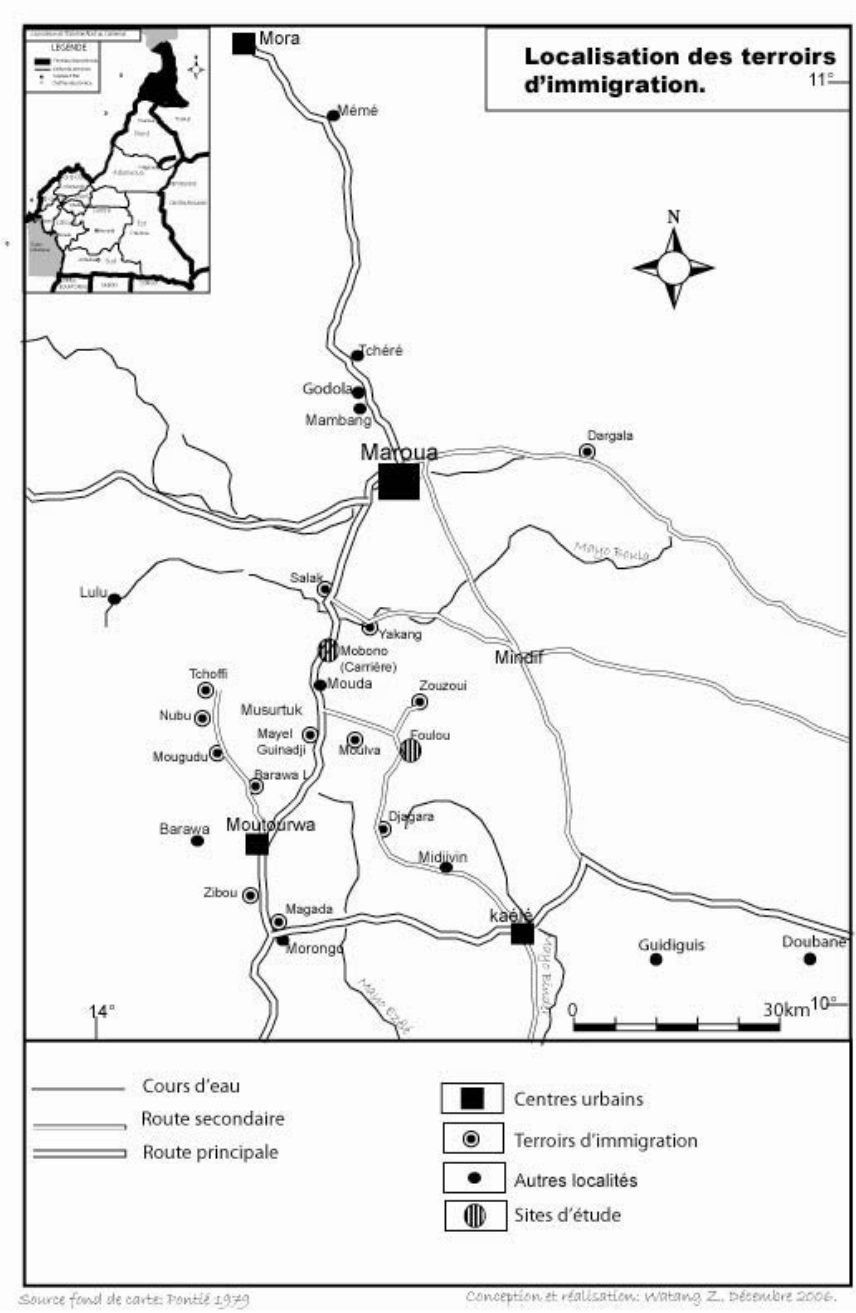
Félix WATANG Ziéba*
et Médard LIEUGOMG**

La principale conséquence des mobilités spatiales est la transformation du milieu d'installation des migrants. C'est dans cette optique que plusieurs études ont montré la place des mobilités dans la transformation du milieu rural : modification des techniques agricoles, du système foncier, naissance et développement des conflits fonciers, croissance de la production agricole, etc. Wood (1982) présente par exemple les conséquences agricoles des migrations spontanées des paysans éthiopiens dans les basses terres du Seti-Huméra de la vallée de l'Awash. Plus près de nous, des études ont été menées qui montrent le rôle des migrations dans la dynamique de l'espace rural. Au sud du Cameroun, les migrations, qu'elles soient spontanées ou encadrées, ont eu des effets marquants. Que ce soit dans le Moungo ou dans la région de Makénéné, de Foumbot ou encore de Nkondjock, l'arrivée de migrants bamiléké a eu pour conséquence le développement agricole (Dongmo, 1981). Au Nord-Cameroun, l'installation des paysans des régions à densité élevée de la plaine du Diamaré et des monts Mandara dans les espaces de faible densité du périmètre Nord-Est Bénoué est à l'origine de la transformation de ladite

* Doctorant, département de géographie, Université de Ngaoundéré.
** Chargé de cours, département de géographie, faculté des Arts, lettres et sciences humaines, Université de Ngaoundéré (Cameroun).

Figure1

Localisation des terroirs d'immigration dans la plaine du Diamaré



Retour au Sommaire

plaine (Roupsard, 1987). Aussi, les travaux réalisés sur la mobilité spatiale dans la partie septentrionale du Cameroun présentent-ils le schéma plus ou moins classique des migrations depuis plusieurs décennies, à savoir une orientation nord-sud des mouvements migratoires en direction de la vallée de la Bénoué. En effet, la plaine du Diamaré, le pays tupuri et les monts Mandara, caractérisés par la saturation foncière, constituaient les principaux points de départ.

Cette migration organisée par les pouvoirs publics n'a pas toujours résolu le principal problème à l'origine des départs : la pression et l'insécurité foncières. De nombreux migrants font face à l'hostilité des autochtones, d'où la crainte de se retrouver un jour sans terre. Le fait même que le migrant ne soit pas propriétaire des terres exploitées constitue une source d'inquiétude. À cela s'ajoute la distance jugée considérable entre les villages d'origine et les villages d'immigration (plus de 200 km), qui constitue ainsi une coupure de liens entre les migrants et leurs familles demeurées aux villages d'origine. Tout ceci a eu pour conséquence la perturbation de ce schéma migratoire.

Le regain de dynamisme de la plaine du Diamaré, qui s'accompagne d'une nouvelle orientation des migrations, reste peu étudié. Or, le secteur nord de la plaine du Diamaré (pays guiziga) constitue de plus en plus une zone d'installation des paysans venus du secteur sud de cette plaine (pays tupuri), du Tchad voisin et même de la plaine de la Bénoué. C'est ainsi qu'on y observe la naissance de nouveaux terroirs (Mobono, Magada) et une installation des paysans venus du Sud dans les terroirs guiziga (Dargala, Foulou, Zibou, Morongo, Salak, Moulva, Barawa Laddé, Mougouda, Noubi, Tchoffi, Zouzoui, pour ne citer que ceux-là) (figure 1).

C'est fort de ce constat que nous formulons la question suivante : quelles sont les causes des nouvelles mobilités et quel est leur impact sur la dynamique agricole dans la plaine du Diamaré ? Après avoir présenté notre méthodologie de travail, nous ferons part de nos résultats. Ceux-ci s'articulent autour de deux points : le premier présente l'orientation nouvelle et les causes des migrations dans la plaine du Diamaré et le second, le lien entre mobilités spatiales et redynamisation des cultures de coton et de *muskuwaari* à Foulou et à Mobono.

Méthodes

Nous avons adopté une démarche hypothéticodéductive qui se fonde sur l'hypothèse suivante : la migration des paysans du sud de la plaine du

Retour au Sommaire

Diamaré vers le pays guiziga est un facteur de redynamisation de la culture de *muskuwaari* et de coton dans ce milieu rural. Pour vérifier cette hypothèse, nous avons mené une étude dans deux terroirs de la plaine du Diamaré que sont Foulou et Mobono. Nous avons parcouru les différents villages en menant des entretiens avec les paysans et les autorités traditionnelles au sujet de la présence ou de l'absence de migrants. C'est ainsi que nous avons rencontré dans quelques villages des paysans issus de l'immigration qui constituaient des communautés importantes. Nous avons relevé le nom des villages qui sont caractérisés par la présence de migrants, parmi lesquels Foulou et Mobono. Les enquêtes menées nous ont permis d'obtenir des informations confirmant la création de nouveaux terroirs, l'installation de paysans tupuri dans les terroirs guiziga, l'accroissement des superficies et de la production de *muskuwaari* et de coton. Rappelons que ces éléments indiquent l'effectivité de la mobilité et de ses conséquences sur les zones d'installation (J. Boulet, 1975). Les techniques de collecte de données que nous avons utilisées sont la consultation des documents relatifs aux migrations dans le Nord-Cameroun, des archives des services d'agriculture de Foulou et de Moutourwa et des cartes topographiques de la région. Les entrevues avec les différents acteurs (lawan, paysans guiziga autochtones et paysans tupuri allogènes, autorités administratives) nous ont permis d'avoir une idée assez nette de la situation dans les terroirs d'étude.

Des enquêtes plus précises grâce à un protocole divisé en rubriques représentant chacune un indicateur de mobilité spatiale et de transformation agricole ont appuyé nos entretiens. Le questionnaire a été administré à un échantillon de paysans de 112 sur 1 300.

L'échantillon est représentatif des deux communautés autochtones et allogènes. Le statut matrimonial a aussi été pris en compte car nous pensons que le besoin de terres, le type de culture pratiqué, la décision de s'installer définitivement, la quantité des terres réclamées peuvent en dépendre. Nous définissons donc pour un terroir le total de sa population et ensuite le pourcentage des paysans immigrés. L'échantillon défini pour chaque village est proportionnel à sa taille. Le nombre d'immigrés dans l'échantillon est proportionnel aux paysans immigrés dans la population totale du terroir.

$$E = \frac{\sum i + \sum a}{dp} = \frac{pt}{dp}$$

i = immigré
a = autochtones
pt = population totale
dp = densité de la population
E = échantillon à interroger

Retour au Sommaire

Les données obtenues par photographie ont été importantes pour visualiser la colonisation spatiale à travers les défrichages.

L'efficacité de ces différentes techniques dans de nombreuses études comme celle d'Alain Beauvilain (1989) justifie notre choix.

Les techniques d'analyse de nos informations ont consisté en leur classification selon des variables prédéfinies (variable indépendante : création des nouveaux terroirs et installation des paysans tupuri dans les villages guiziga ; variables dépendantes : accroissement des superficies de coton et de *muskuwaari*, accroissement des productions) et en une analyse statistique afin d'en ressortir des relations mathématiques entre les différentes variables dépendantes et indépendantes. Ceci nous a permis à partir du logiciel Excel de réaliser des courbes et des diagrammes pour des descriptions et des analyses. Des cartes permettant de percevoir la distribution, la variation dans l'espace et l'ampleur du phénomène étudié ont aussi été réalisées grâce au logiciel Adobe Illustrator.

Résultats

Orientation nouvelle des migrations dans la plaine du Diamaré

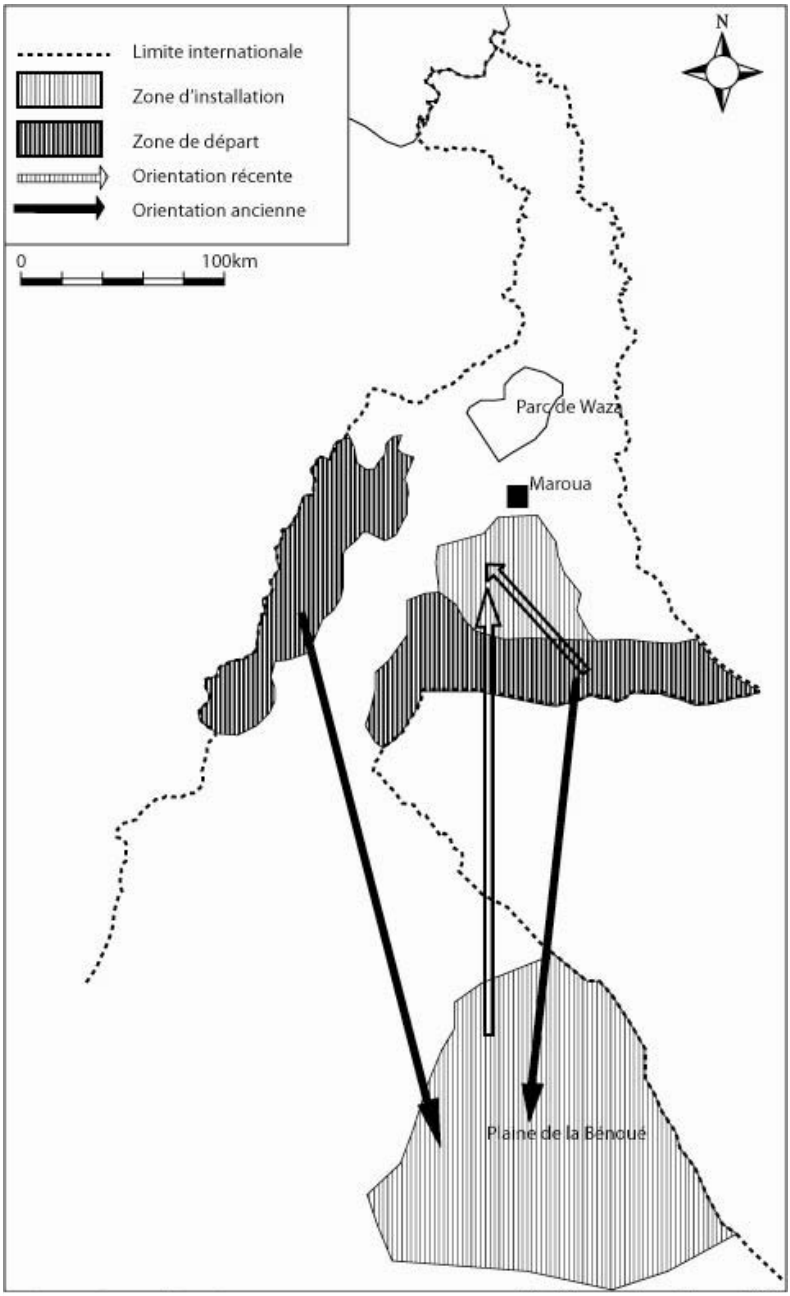
Les nouvelles mobilités n'obéissent plus au schéma classique des migrations au Nord-Cameroun, même si leurs causes demeurent les mêmes.

Schéma classique des migrations dans le Nord-Cameroun

Selon Roupsard (*op. cit.*), « depuis 1957, le phénomène des migrations rurales intérieures a pris progressivement de l'ampleur au Nord-Cameroun, mettant en mouvement un nombre croissant de personnes et colonisant rapidement, dans la direction nord-sud, de nombreux territoires ». Durant plusieurs décennies, le Nord (plaine du Diamaré, monts Mandara) constitue la zone de départ et le Sud (vallée de la Bénoué) constitue la zone d'installation (*cf.* figure 2). La plaine du Diamaré apparaît comme une zone de départ pour cause de crise caractérisée par la saturation foncière et l'émigration. D'autres causes, notamment la baisse de la pluviosité, les baisses de rendement, la quête de l'argent confirment cet état de crise. La conséquence de ces divers phénomènes est l'émigration vers des terres disponibles et fertiles parmi lesquelles le bassin de la Bénoué. Ce phénomène a longtemps été encouragé par les pouvoirs publics (MINPAT, 1993). La vallée de la Bénoué est quant à elle

Figure 2

Schéma actuel des migrations rurales au Nord-Cameroun



Source : d'après Roupsard (1987). Réalisé par Watang Z., nov. 2007.

Retour au Sommaire

considérée comme une zone d'installation. Selon le rapport du ministère du Plan et de l'Aménagement du territoire sur le programme de développement rural dans le bassin de la Bénoué (1993, vol. 1), la vallée Nord-Est Bénoué a été colonisée en grande partie par les populations originaires de la plaine du Diamaré. À Djippordé, par exemple, 78 % de la population est originaire de la plaine du Diamaré. Cependant, parallèlement, une nouvelle direction de mobilité spatiale semble avoir pris de l'ampleur dans la plaine du Diamaré.

Une nouvelle orientation de la migration dans la plaine du Diamaré

Il faut noter qu'ici, le point de départ demeure le pays tupuri situé au sud de la plaine du Diamaré, de part et d'autre de la frontière Tchad-Cameroun. La vallée de la Bénoué, grande zone de polarisation agricole, constitue aussi une autre zone de départ. Le secteur nord de la plaine du Diamaré (pays guiziga) constitue de plus en plus une zone d'installation des paysans.

– Zones de départ

Touloum, Dziguilao, Saotsaï, Tchatibali, Datchéga, Golonpoui, Hogno (Tchad) constituent les villages d'origine des Tupuri recensés à Foulou et à Mobono. Ceci correspond aux affirmations de nombreux géographes selon lesquels le pays tupuri (au sud de la plaine du Diamaré) constitue une zone d'émigration (Roupsard, *op. cit.* ; Seignobos, 1995).

Tableau 1
Villages d'origine des migrants dans les terroirs de Foulou et de Mobono

Point de départ		Nombre de familles concernées	
		Foulou	**Mobono**
Touloum		13	3
Saotsaï		8	–
Hogno		11	–
Hogno (Tchad)		6	–
Bipaing (pays moundang)		3	–
Dziguilao		9	4
Tchatibali		–	8
Autres	Pays tupuri	3	7
	autres	–	35
Total		**53**	**57**

Source : travaux de terrain, mai 2003.

Ce qui fait l'innovation, c'est la nouvelle zone d'installation qui est le secteur nord de la plaine du Diamaré (le pays guiziga). Nous avons recensé au cours de nos investigations des terroirs nouvellement créés et ceux qui accueillent de plus en plus de migrants venus, pour la plupart du pays tupuri.

Le terroir de Mobono, situé sur l'axe Maroua-Garoua à 30 km au sud de Maroua, s'est formé en 1997. Les Tupuri et les Guiziga se disputent l'ordre d'installation dans ce terroir. Selon le lawan, qui est guiziga, les Guiziga s'y sont installés avant les Tupuri. Aujourd'hui, on y recense 22 familles tupuri, 30 familles guiziga et 5 familles mafa, soit un total de 57 familles. Non loin de là, on note un afflux de migrants dans le terroir de Foulou. On y dénombre aujourd'hui 53 familles appartenant toutes à l'ethnie tupuri. La plaine du Diamaré, longtemps considérée comme une escale provisoire pour des nombreux migrants se dirigeant vers la vallée de la Bénoué, constitue aujourd'hui une zone d'installation assez importante. En effet, la réorientation des premiers migrants vers la vallée de la Bénoué était une conséquence de l'action des pouvoirs publics et de l'optimisme des paysans quant à l'amélioration de leur niveau de vie. La désillusion des paysans et les problèmes fonciers rencontrés dans la vallée de la Bénoué constituent autant d'éléments qui sont à l'origine de la renaissance dans la plaine du Diamaré de cet afflux spontané de paysans tupuri. Le cas de Foulou, où les populations immigrées réclament des titres fonciers sur des terres d'habitation et de labour, est assez significatif de ce point de vue. Tout autour de Foulou, on observe d'ailleurs le même mouvement.

En observant attentivement la situation des points de départ et d'installation (*cf.* figures 1 et 2), la direction sud-nord du mouvement migratoire se dessine assez aisément. Le sud de la plaine du Diamaré (pays tupuri) constitue une zone où de nombreux paysans sont prêts à changer de villages pour acquérir de bonnes terres. La vallée de la Bénoué, jusqu'ici zone de polarisation agricole, constitue un autre point de départ. En effet, quelques paysans installés à Foulou et dans les autres terroirs d'immigration, affirment avoir résidé pendant plus d'un an dans la vallée de la Bénoué (Badjouma, Lagdo, Ngong, Djalingo, Laïndé Massa). Après un séjour jugé infructueux, ils ont préféré se replier vers la plaine du Diamaré où, selon eux, il est possible d'avoir des terres de labour.

– Les causes des nouvelles mobilités spatiales

Quelles sont les causes qui justifient ces nouvelles mobilités ? Dans le pays tupuri, la principale cause de départ est le manque de terres de labour. 96 % des paysans interrogés justifient leur départ par la recherche de terres. Ceci confirme les travaux de Seignobos (*op. cit.*). Les terres les plus

recherchées sont celles de culture de *muskuwaari*. Les autres causes de départ sont la sorcellerie, l'aventure et pour quelques-uns la fuite après avoir commis quelque délit.

Les paysans venus de la plaine de la Bénoué sont aussi originaires du pays tupuri. Ils justifient leur départ par la crainte qu'ils ont de ne pouvoir conserver leurs terres, crainte entretenue, disent-ils, par « l'hostilité des populations autochtones ». En effet, le fait que ces paysans ne soient que de simples exploitants ne les rassure pas. L'insécurité foncière ne constitue pas la seule cause de départ. L'éloignement par rapport au village d'origine en constitue une autre. En fait, ces migrants veulent avoir régulièrement des nouvelles des familles demeurées au village. Le fait même que les premiers immigrés dans la vallée de la Bénoué n'aient pas acquis d'aisance matérielle particulière (troupeau de bœufs, maison en parpaings, motocyclette, voiture...) n'a pas encouragé les nouveaux immigrés à y demeurer.

À côté d'une migration organisée et maîtrisée par les pouvoirs publics (migration vers la vallée de la Bénoué), on peut observer un mouvement migratoire spontané qui, en douze ans, a pris une ampleur considérable : une dizaine de terroirs concernés, une colonisation spatiale accrue. Un tel phénomène n'est pas sans impact sur le milieu rural. Nous allons donc examiner la relation entre cette dynamique migratoire et la redynamisation des cultures de coton et de *muskuwaari* dans les terroirs de Mobono et de Foulou.

Mobilité spatiale et transformations agricoles

Nous allons décrire l'impact de la mobilité spatiale sur les zones d'installation : colonisation spatiale (création d'un nouveau terroir) et développement des cultures de coton et de *muskuwaari* à Mobono ; colonisation spatiale, croissance des superficies et de production de coton et de *muskuwaari* à Foulou.

Nouveau terroir et développement des cultures de *muskuwaari* et de coton

Avant 1993, Mobono était un espace non occupé. En 1997 arrivent les premières familles de migrants. Aujourd'hui, on en dénombre une soixantaine et leur nombre n'a cessé d'augmenter. Les migrants ont commencé des défrichements de façon auréolaire. Les espaces défrichés autour des habitations sont destinés aux cultures pluviales, surtout à la culture du *njigaari* ou sorgho de saison des pluies. Les cultures de rente sont les plus pratiquées : coton en saison des pluies et *muskuwaari* en saison sèche. Lors de nos enquêtes, 71 % des paysans interrogés à Mobono affirmaient que les terres les plus convoitées

étaient celles destinées à la culture du *muskuwaari*. Ceci s'explique par son rendement à l'hectare assez élevé (0,5 t/ha contre 0,28 t/ha pour le *njigaari*) et par sa valeur marchande : le prix d'un quintal de *muskuwaari* valait par exemple 28 000 F CFA en août 1998 (SNAR[1], 1998).

Sur le plan spatial, on a noté une croissance des superficies destinées à la culture des *muskuwaari* dès 1997 (année de création du terroir). Avec l'installation des migrants, on assiste à une exploitation timide du milieu ; soit 12 ha pour le coton et 38 ha pour le *muskuwaari*. Quatre ans plus tard, on constate une extension des superficies cultivées (42 ha pour le coton et 71 ha pour le *muskuwaari*) (*cf*. figure 3).

Après une croissance exponentielle des superficies de coton et de *muskuwaari*, la colonisation spatiale semble stagner. Cela est dû à des obstacles tels que la volonté des villages voisins de freiner l'avancée des migrants. Il faut tout de même reconnaître que la mise en valeur de 114 hectares pour les cultures de coton et de *muskuwaari* constitue une transformation considérable d'un espace considéré comme vacant en 1997.

Mouvement migratoire et dynamique agricole à Foulou

L'impact des migrations sur les villages déjà existants est aussi considérable. C'est le cas de Foulou. Deux ans après l'arrivée des migrants à Foulou, il est possible de constater une mutation très importante du milieu agricole. Sur le plan spatial, on note une croissance des superficies destinées au *muskuwaari* et au coton depuis 1995. De 150 ha seulement en 1990 pour le *muskuwaari*, les espaces de culture passent à 320 en 2002, soit le double ; pour le coton on va de 56 ha en 1990 à 150 ha en 2002 (*cf*. figure 4).

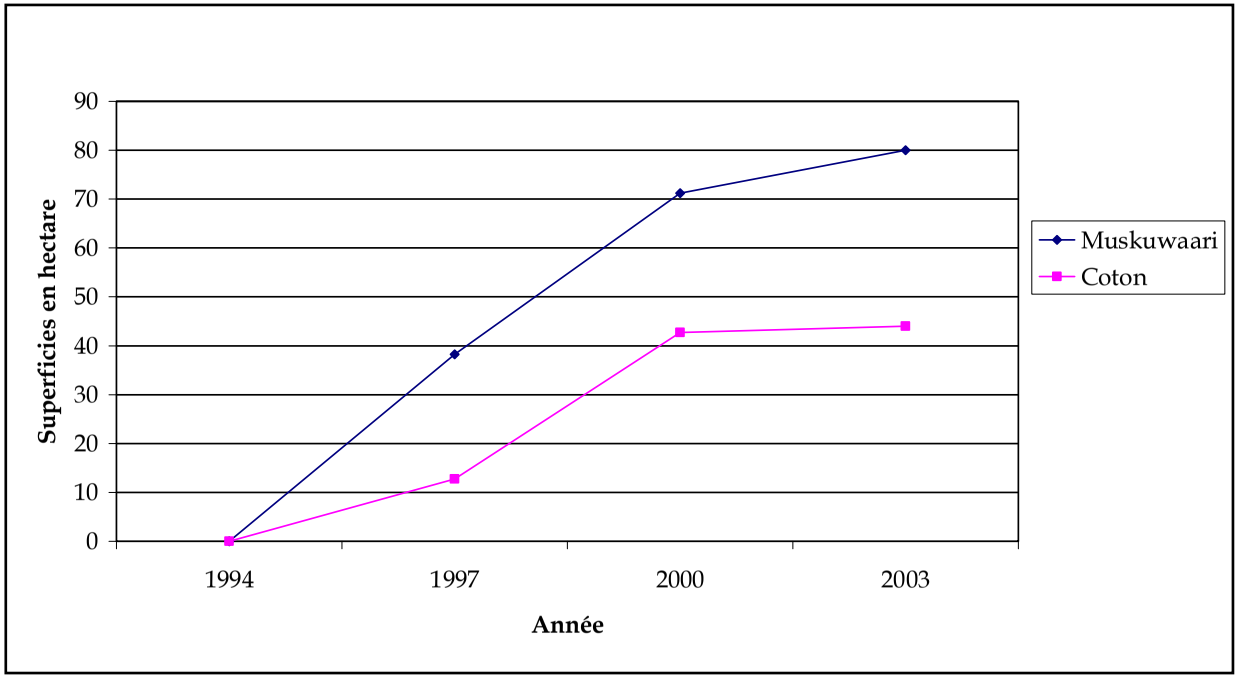
Si la croissance des superficies est timide jusqu'en 1995 (38 % pour le coton et plus de 30 % pour le *muskuwaari*), elle va s'accélérer entre 1995 et 2002 (92 % pour le coton et 66 % pour le *muskuwaari*). L'écart entre la période d'avant immigration et d'après immigration est considérable. Ceci corrobore l'idée selon laquelle l'arrivée de migrants à Foulou en 1993 est à l'origine d'une croissance spatiale en faveur des cultures de *muskuwaari* et de coton. Ceci a aussi des répercussions sur la production des deux cultures respectives. Ainsi, la production depuis 1995 n'a cessé d'augmenter. Pour le *muskuwaari*, on est passé de 75 tonnes en 1990 à 160 tonnes en 2002. La production a donc doublé en dix ans. Pour le coton, de 43 tonnes en 1990, on est passé à 111 tonnes en 2000 et à 120 tonnes en 2002 (*cf*. figure 5).

1. Système national d'alerte rapide.

Retour au Sommaire

Figure 3

Évolution des superficies de coton et de *muskuwaari* à Mobono de 1994 à 2003



Source : Délégation d'agriculture de Moutourwa et SODÉCOTON.

De façon générale, la redynamisation des cultures de *muskuwaari* se lit à travers leur répartition spatiale. En effet, les cultures de coton et de *muskuwaari* occupent à elles seules plus de 76 % des terres.

À partir de la figure 6, il est facile de constater que le *muskuwaari* constitue la culture la plus pratiquée (52 %). Elle est suivie par le coton (24 %), enfin viennent le *njigaari* et les autres cultures pluviales (22 %).

L'arrivée des migrants constitue un moteur à l'augmentation des superficies des cultures de *muskuwaari* et de coton, d'où la redynamisation des campagnes concernées.

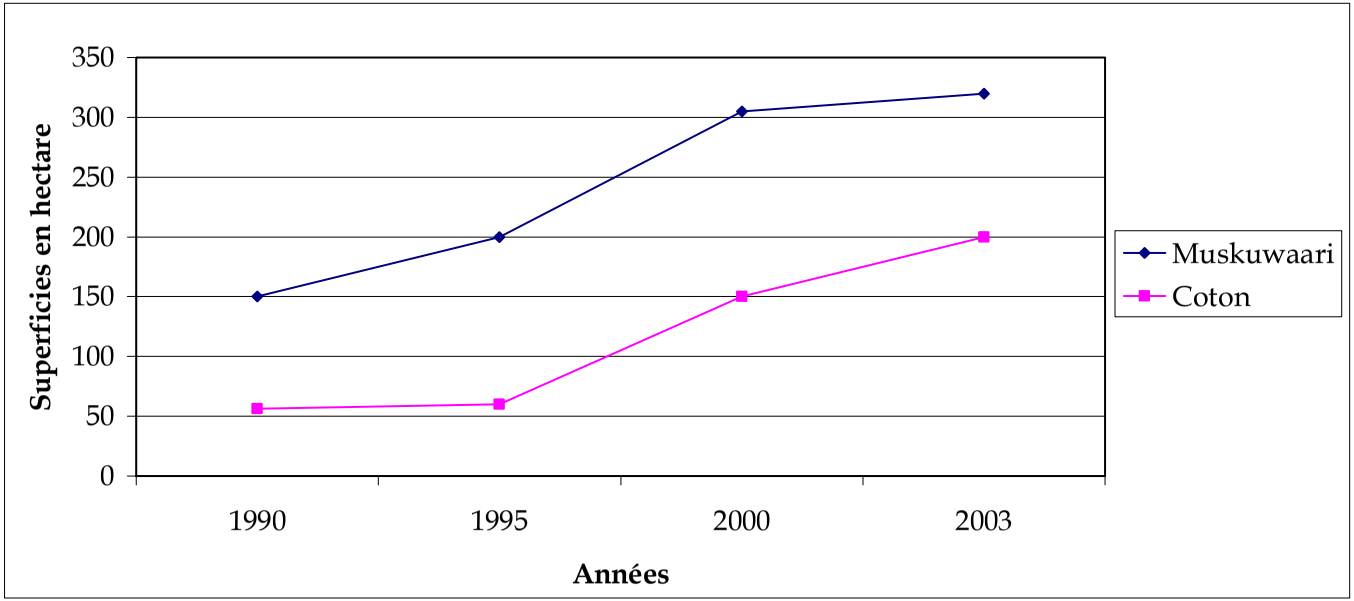
Conclusion

Au terme de cette étude, nous pouvons noter la naissance d'un nouveau schéma d'orientation des migrations dans la partie septentrionale du Cameroun. Le phénomène se caractérise par une remontée des paysans du pays tupuri au sud de la plaine du Diamaré vers le nord de ladite plaine (pays guiziga). Ce schéma migratoire vient se greffer à un autre plus ancien de direction nord-sud, étudié depuis longtemps par des géographes comme Roupsard (*op. cit.*) et Seignobos (*op. cit.*). Ce schéma migratoire avait déjà été observé dès 1955, mais il qualifiait la zone d'installation de la plaine du Diamaré comme une simple zone de transit vers le bassin de la Bénoué. Quarante ans plus tard, ce mouvement spontané prend de l'ampleur et la volonté des immigrants d'établir des titres fonciers sur les terres d'habitation et de culture corrobore le désir d'une installation plutôt de longue durée, sinon définitive. À Foulou par exemple, nous avons rencontré des migrants qui y sont depuis quarante ans déjà. 96 % des migrants interrogés affirment leur volonté de ne plus quitter ces villages. 3 % affirment vouloir rentrer dans leurs villages d'origine après avoir légué leurs terres à leurs fils. Que ce soit à Mobono ou à Foulou, tout semble montrer que le dynamisme agricole est lié à l'arrivée des paysans du secteur sud de la plaine du Diamaré. Ceci concorde avec les travaux de géographes comme Dongmo (*op. cit.*) au Cameroun, Wood (*op. cit.*) en Éthiopie, qui montrent la relation entre les migrations et les transformations agricoles.

Il est important de retenir au terme de cette étude que la mise à la disposition des paysans nécessiteux et dynamiques du pays tupuri des terres vacantes dans la plaine du Diamaré, a constitué un moteur de dynamisation des campagnes. Si le coton apparaît de plus en plus comme une culture à problèmes (chute des cours sur le marché), le *muskuwaari*, le niébé et le maïs, cultures commerciales émergentes constituent des facteurs de dynamisme.

Figure 4

Évolution des superficies de coton et de *muskuwaari* à Foulou de 1990 à 2003

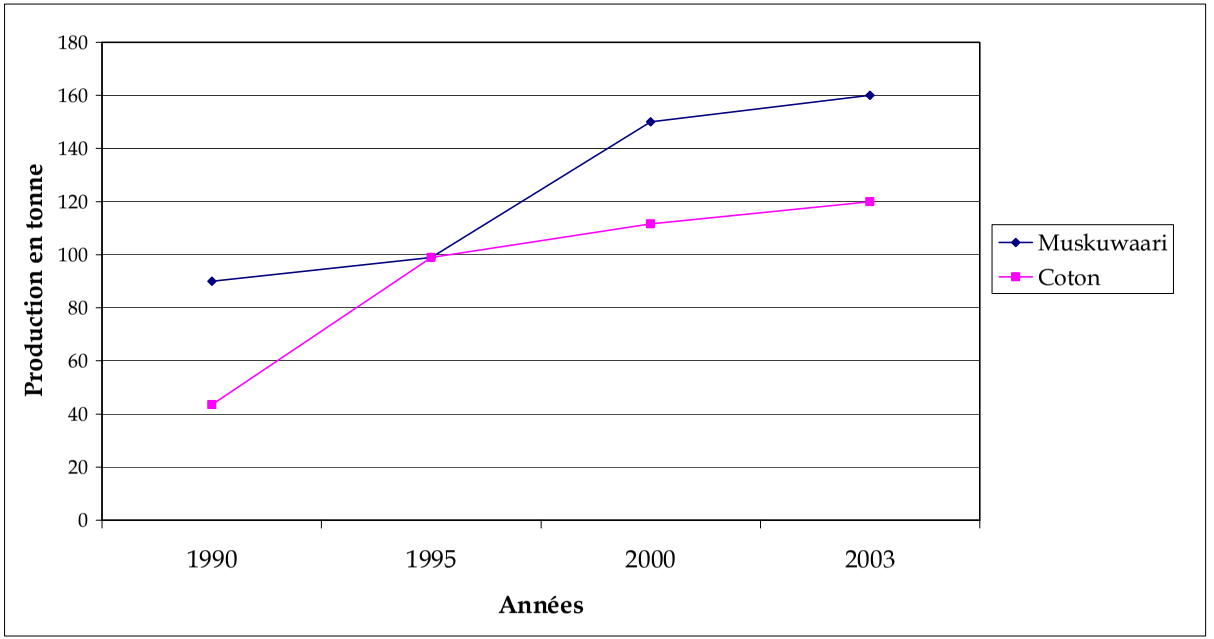


Source : Délégation d'agriculture de Kaélé et SODÉCOTON.

Retour au Sommaire

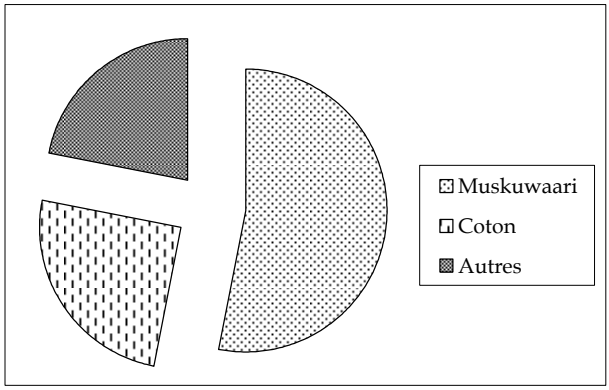
Figure 5

Croissance de la production de coton et de *muskuwaari* à Foulou de 1990 à 2003



Source : Délégation d'arrondissement d'agriculture de Kaélé et SODÉCOTON

Figure 6
Répartition spatiale des cultures à Foulou en 2003



Source : Délégation d'arrondissement d'agriculture de Kaélé.

Photo 1
Colonisation spatiale à travers des défrichements :
– à l'arrière-plan, des espaces recouverts de broussailles ;
– à l'avant-plan, des espaces défrichés pour des pratiques agricoles à Mobono.

Cliché : Watang Z. mai 2004.

Bibliographie

BEAUVILAIN Alain, 1989, *Nord-Cameroun : crise et peuplement*, 2 vol., chez l'auteur, Notre-Dame de Gravenchon, 625 p.

BOULET Jean, 1975, *Magoumaz, pays mafa (Nord-Cameroun) – Étude d'un terroir de montagne*, ORSTOM, Paris, 178 p., 6 cartes et 4 planches.

CLARKE John et KOSINSKI Leszek, 1982, *Redistribution of Population in Africa*, Londres, Heinemann, 212 p.

DONGMO Jean-Louis, 1981, *Le dynamisme bamiléké (Cameroun)*, vol. 1 : Maîtrise de l'espace agraire, Yaoundé, CEPER, 424 p.

GUILLARD Jean, 1965, *Golonpoui. Analyse des conditions de modernisation d'un village du Nord-Cameroun*, Paris, La Haye, Mouton, 502 p.

MINISTÈRE DU PLAN ET DE L'AMÉNAGEMENT DU TERRITOIRE, 1993, *Évaluation du programme de développement rural dans le bassin de la Bénoué*, Rapport définitif, vol. 1, 56 p.

ROUPSARD Marcel, 1987, *Nord-Cameroun : ouverture et développement*, thèse de doctorat ès lettres et sciences humaines, chez l'auteur, imprimé à Coutances (Manche), 516 p.

SEIGNOBOS Christian, 1995, *Terroir de Sirlawé : saturation foncière et émigration encadrée*, DPGT/SODÉCOTON/ORSTOM, 97 p.

WOOD Adrian, 1982, "Spontaneous agricultural resettlement in Ethiopia 1950-1970", *in* Clarke John et Kosinski Leszek, *Redistribution of population in Africa*, Londres, Heinemann, 212 p.

24

Suivi et évaluation par télédétection du parcellaire et des défrichements agricoles dans la haute vallée de la Bénoué entre 2000 et 2004

Sylvain AOUDOU Doua*, ABOUBAKAR Moussa**
et Christine RAIMOND***

Les savanes du Nord-Cameroun sont depuis plusieurs décennies le théâtre d'enjeux importants liés à la progression d'un front pionnier agricole dans une région où plus de 40 % des superficies sont soumis à une réglementation de protection de la nature (3 parcs nationaux, 28 zones d'intérêt cynégétique ZIC). L'arrivée massive de migrants en provenance des régions plus peuplées de l'Extrême-Nord du Cameroun entraîne des mutations socio-économiques (adaptation des systèmes de culture et d'élevage, diffusion de la culture du coton) qui ont des conséquences environnementales majeures, notamment du fait de l'ampleur des superficies défrichées annuellement. De plus, l'implication de la SODÉCOTON (Société de développement de coton) dans l'accompagnement de certains déplacements de population favorise une intensification des agrosystèmes autochtones et allochtones, tout en diffusant la culture cotonnière vers le sud.

Ce développement agricole se réalise à proximité d'aires protégées. L'interdiction faite aux paysans par l'administration des forêts de cultiver à l'intérieur des parcs naturels et de restreindre les défrichements dans les ZIC

* Assistant au Département de géographie, Université de Ngaoundéré.
** Cartographe à la MEADEN, Garoua.
*** Chargé de recherche à l'UMR 8586, PRODIG, CNRS, Paris.

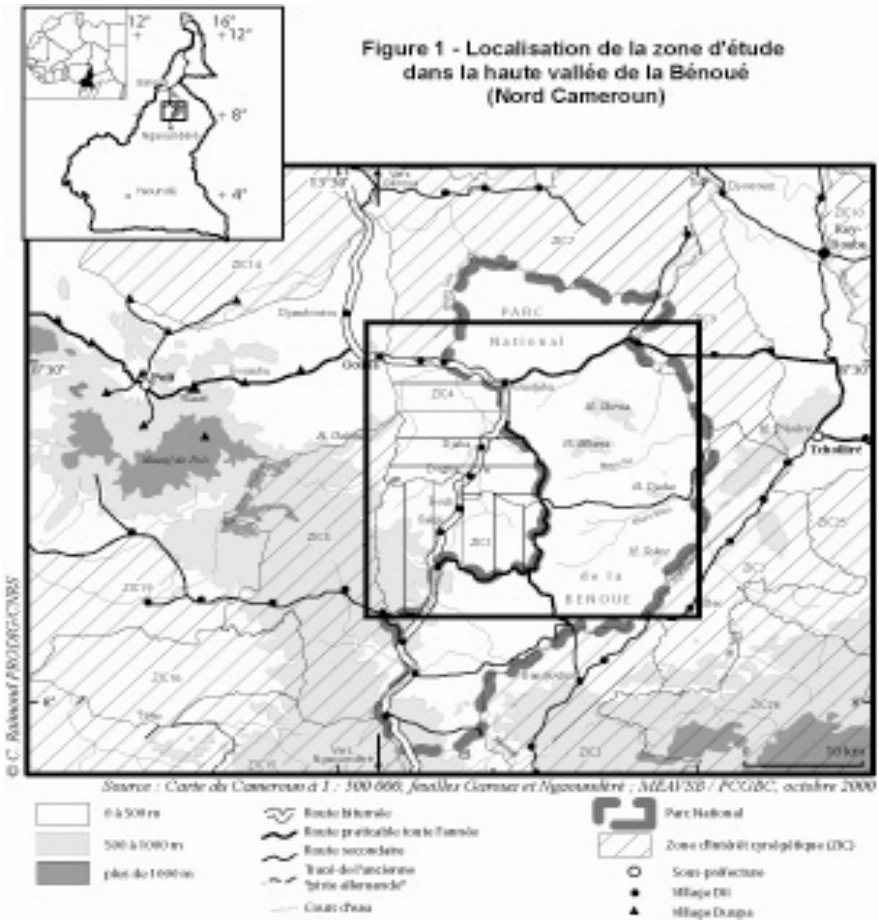


Figure 1 - Localisation de la zone d'étude
dans la haute vallée de la Bénoué
(Nord Cameroun)
PARC
National
de la
BENOUE
Tchollire
Source : Carte du Cameroun à 1 : 500 000, feuilles Garoua et Ngaoundéré ; MIRAVSH / PCGIBC, octobre 2000
0 à 500 m
500 à 1000 m
plus de 1 000 m
Route bitumée
Route praticable toute l'année
Route secondaire
Tracé de l'ancienne "piste allemande"
Cours d'eau
Parc National
Zone d'intérêt cynégétique (ZIC)
Sous-préfecture
Village Dii
Village Dourou
© C. Raimond PROSIRS-CNRS

contraint les agrosystèmes en limitant l'accès aux ressources foncières. Ainsi, l'agriculture itinérante sur brûlis habituellement pratiquée dans ces régions par les populations résidentes se trouve-t-elle aujourd'hui limitée dans l'espace, en raison à la fois de l'accroissement démographique et des dispositifs de protection de la nature. Dans le nord du Cameroun comme dans l'ensemble des savanes africaines, la tendance générale est à la baisse de la durée des périodes de jachère (Floret, 1991). Mais en l'absence de données démographiques précises – le dernier recensement exhaustif de la population date de 1987 – et de cadastre rural informant sur l'utilisation du sol, comment suivre à la fois l'ampleur des défrichements et l'évolution des systèmes agraires, dont dépendent en partie les dynamiques de régénération de la végétation et la préservation de la biodiversité ? La télédétection spatiale a déjà fait ses preuves pour le suivi des défrichements et permet d'évaluer aisément l'ampleur d'un front pionnier à petite échelle. Le développement récent de nouveaux capteurs à haute résolution autorise aujourd'hui des analyses à plus grande échelle pour tenter de repérer les cultures pratiquées et les formes du parcellaire caractéristiques de ces agrosystèmes, où les parcelles sont de très petite taille. De plus, la coexistence de deux agrosystèmes se traduit ici par deux organisations spatiales différentes, repérables par télédétection : l'agriculture itinérante sur brûlis, organisée en grappes de champs contigus aux formes irrégulières, et les rotations céréales/coton au sein de soles agricoles avec des parcelles aux contours géométriques plus réguliers. Cet article a pour objectif de quantifier la progression actuelle du front pionnier dans la haute vallée de Bénoué, mais aussi de tenter de qualifier les défrichements réalisés en mettant en évidence l'organisation spatiale des parcellaires en relation avec les pratiques observées sur le terrain.

Le cadre de l'étude

Le secteur choisi pour cette étude (fig. 1) couvre un large transect, qui part du massif de Poli à l'ouest, culminant à 2 000 m, jusqu'au fleuve Bénoué à l'est (300 m), en traversant plusieurs zones de chasse et une grande partie du parc national de la Bénoué. Cette région de la haute vallée de la Bénoué est peuplée par les Dii, qui pratiquaient encore récemment une agriculture sur brûlis dont la morphologie spatiale se présentait en grappes de champs contigus cultivés pendant 7 à 8 ans et déplacés périodiquement, avec des périodes de jachère supérieures à 10 ans (Hallaire, 1961 ; Hata, 1973). Aujourd'hui, les études conduites dans la zone décrivent un système agraire

Retour au Sommaire

relativement différent avec l'installation de nombreux migrants, qui forment des quartiers numériquement plus importants que les villages autochtones, l'introduction de la culture cotonnière et l'adoption de pratiques intensives (utilisation d'engrais, labours à la charrue) (Garine *et al*., 2005).

Sur le plan physique, la zone d'étude s'étire du sud (Hosséré Goubakomé, Hosséré Sokot) au nord (vallée de Mayo-Salah et le Hosséré Gorna) sur une distance d'environ 50 km entre 13°20'-13°40' Est ; 8°10'-8°20' Nord. Il s'agit d'une vaste plaine marquée par le gradient topographique ouest/est, dominée par le massif de Poli et plusieurs inselbergs : les Hosséré Galibu, Mbana, Gorna et Djaba. Le climat est de type soudanien avec 1 400 mm de précipitations par an (station de Tcholliré). La région est traversée par un réseau hydrographique dense ayant pour collecteur principal le fleuve Bénoué. Les sols variés (Brabant et Humbel, 1974) comprennent principalement les sols minéraux bruts ; les sols peu évolués (d'érosion, d'apport) ; les sols ferrugineux tropicaux (modaux, à concrétions ou indurés) ; les sols fersiallitiques ; les sols tropicaux lessivés ; les sols hydromorphes (pseudogley). Ces sols influent sur la distribution spatiale de la végétation. Celle-ci se présente en mosaïque hétérogène (Letouzey, 1985) et se caractérise par la savane sèche herbeuse (à *Andropogon sp.*, *Hyparrhenia sp*.) ; la savane arbustive et arborée des collines et buttes rocheuses (à *Terminalia macroptera*, *Lophira lanceolata*…) ; la savane densément arborée à boisée des bas de pentes et vallées secondaires (*Isoberlinia doka*, *Afzelia africana*…) ; et les galeries forestières (à *Anogeissus leiocarpus*) qui bordent les cours d'eau.

Sur le plan administratif, la zone d'étude se rattache au département du Mayo-Rey. L'histoire du peuplement de la région révèle des flux et reflux migratoires liés aux pressions diverses : fuite des Dii lors de la création du lamidat peul de Rey Bouba au début du XIXe siècle, installation le long des voies de communication principales lors de la colonisation allemande, puis déménagements liés à la construction d'une nouvelle route sous le mandat français (1940) (Garine *et al*., 2003).

Depuis près de quatre décennies, la population connaît un important accroissement dans la partie septentrionale de la province du Nord. Cette migration participe d'une volonté politique inaugurée dans les années 1970 en vue de la colonisation des terres agricoles de la vallée de la Bénoué. Elle a connu plusieurs étapes, dont le rythme, l'origine et l'organisation ont fourni la base d'une typologie présentée par Koulandi et Doumbé (1990) et par Iyébi-Mandjek (communication orale, colloque Méga-Tchad 2005). Ces migrations dirigées ont d'abord été pilotées par des projets pour la mise en valeur des terres agricoles sous l'encadrement de la MEAVSB[1]. Cette structure a œuvré

1. Mission d'étude et d'aménagement de la vallée supérieure de la Bénoué.

pour le désenclavement et l'aménagement des infrastructures socio-économiques dans la région Nord-Est Bénoué (projet NEB), et déplacé environ 200 000 familles entre 1974 et 1994 à partir de l'Extrême-Nord. Le projet Sud-Est Bénoué (SEB), encadré par la SODÉCOTON a déplacé 10 000 personnes entre 1984 et 1994.

À la clôture de ces projets, l'objectif principal de peupler la région était largement atteint. Cependant, cette politique d'organisation du territoire a amorcé une migration spontanée qui se poursuit aujourd'hui et qui se caractérise par un manque de contrôle des flux et des installations, entraînant de ce fait une occupation anarchique de l'espace et des défrichements sur de vastes superficies, qui échappent à tout plan d'aménagement régional. Ce front pionnier atteint aujourd'hui le sud de la province. Les premiers migrants arrivent dans la Haute-Bénoué : ils s'installaient à Djaba et Mbé en 2000.

Méthodologie

Le suivi par télédétection spatiale du front pionnier dans la haute vallée de la Bénoué repose sur une méthodologie comprenant une chaîne de traitements, répétée pour chaque année d'observation, et autorisant l'analyse diachronique.

Les données numériques et leur choix

L'acquisition des images SPOT retenues pour cette étude s'est faite dans le cadre des programmes de recherche « Écologie historique des savanes soudaniennes » (financements ATIP et PEVS / CNRS, PNTS) et « Histoire comparée de la biodiversité de trois agro-écosystèmes du Nord-Cameroun : approches écologique et anthropologique » (ACI). L'objectif de ces recherches étant de caractériser la végétation ligneuse en fonction des occupations humaines actuelles et passées, toutes les images ont été choisies en archive ou programmées pendant les mois de décembre ou janvier. Ces périodes correspondent au début de saison sèche, dégagée de tout nuage, et à la fin de la campagne agricole. C'est également une période propice pour discriminer la végétation ligneuse, encore active, des herbacées sèches ou brûlées. Les parcelles sont dénudées après les récoltes, elles signent donc comme des sols nus sur les images et apparaissent très nettement en négatif par rapport à la végétation naturelle. Les images panchromatiques permettent notamment de distinguer très nettement les contours des parcellaires agricoles et leur forme.

Elles apparaissent donc tout à fait adaptées à la recherche de caractérisation des parcellaires que nous nous proposons de faire ici. Les images retenues dans cette étude sont :

– Image SPOT M, 086-333/3, du 12 janvier 1992, en mode panchromatique avec une résolution de 10 mètres ;
– Image SPOT XS, 087-333/4, du 3 décembre 2000, en mode multispectral avec une résolution de 20 mètres et rééchantillonnée à 10 mètres ;
– Image SPOT Xi, 86-333/4, du 13 décembre 2004, en mode multispectral avec une résolution de 10 mètres.

La chaîne de traitement d'image

L'objectif des traitements d'images est d'obtenir pour chaque date et par classification une typologie d'occupation du sol comparable pour mettre en évidence les défrichements. Pour atteindre cet objectif, nous avons mis en place une chaîne méthodologique qui comporte les étapes suivantes :

– une approche visuelle ou analogique a été menée sur les images panchromatiques et les compositions colorées (3, 2, 1 ; c'est-à-dire proche infrarouge, rouge et bleu) des images multispectrales en utilisant les techniques de photo-interprétation classiques pour reconnaître les milieux et types d'occupation du sol observés sur le terrain. Cette phase permet l'identification des thèmes à retenir pour la classification dirigée, à partir de critères de texture et de couleur. L'interprétation est facilitée par la corrélation entre la signature spectrale des objets terrestres et nos connaissances de terrain. Cette interprétation a permis de fixer le nombre de classes correspondant aux unités thématiques pour la classification ;
– une analyse numérique est ensuite réalisée avec le logiciel de traitement d'images ENVI (version 4.0). Celle-ci repose sur la réalisation successive d'une classification non dirigée, d'une classification dirigée et enfin de l'application de filtres pour rehausser les contrastes et les formes sur les images de 1992, 2000 et 2004. Plusieurs essais de classification automatique et dirigée ont été testés après extraction dans les canaux bruts de la zone d'étude (5 680 lignes x 4 860 colonnes) et création d'un méta-fichier dans le logiciel ENVI contenant les canaux aux différentes dates.

* *La classification non dirigée* consiste à déterminer automatiquement les classes. L'algorithme choisi ici est celui de l'Isodata, qui calcule la moyenne des classes également distribuées dans l'espace de données, puis groupe itérativement les pixels restants en utilisant des techniques de minimum de distance. Chaque itération recalcule les moyennes et reclasse les pixels en

Retour au Sommaire

fonction des nouvelles moyennes. La classe itérative est dédoublée, fusionnée ou supprimée sur la base des paramètres de seuil d'entrée. Tous les pixels sont attribués à la classe la plus proche. Dans ce cas, quelques pixels peuvent être non classés s'ils ne répondent pas aux critères choisis. Ce processus continue jusqu'à ce que le nombre de pixels dans chaque classe change pour atteindre le nombre maximum des itérations. Nous avons procédé à un essai de classification automatique de ces fichiers selon cette méthode Isodata en vingt classes avec cinq itérations. Avec ce nombre élevé de classes, cette étape nous permet de rendre compte de l'hétérogénéité des thèmes d'occupation de sol, que l'on essaie de croiser avec les levés de terrain. Les thèmes permettant de discriminer au mieux les types d'occupation du sol repérés sur le terrain sont retenus pour le choix des zones d'entraînement nécessaires à la classification dirigée.

* *La classification dirigée* constitue la deuxième étape. Elle consiste à déterminer les classes à partir de zones d'apprentissage, connues sur le terrain, qui sont étendues à l'ensemble de l'image selon le maximum de vraisemblance. Ce type de classification suppose que les statistiques pour chaque classe dans chaque bande soient normalement distribuées et calcule la probabilité qu'un pixel donné appartienne à une classe spécifique. Comme nous n'avons fixé aucun seuil de probabilité, tous les pixels sont classés. Chaque pixel est assigné à la classe qui a la probabilité la plus élevée (c'est-à-dire le maximum de vraisemblance). Les parcelles d'entraînement ont été préalablement choisies en tenant compte de la réalité de terrain et de l'homogénéité de celles-ci sur l'image, qui a été repérée grâce à la classification non dirigée. Un minimum de cinq zones d'entraînement de 400 m², soit 4 pixels, a été repéré pour chaque thème retenu :

– les anciennes parcelles (arbres peu nombreux, la signature spectrale du champ récolté est donc proche du sol nu et du banc de sable) ;
– les parcelles nouvellement défrichées (présence d'arbres résiduels dans les parcelles, encore en activité chlorophyllienne à cette saison, ce qui modifie sensiblement la signature spectrale du champ récolté) ;
– les formations fermées (forêt galerie et forêt claire) ;
– les formations intermédiaires (savane boisée et savane arborée) ;
– la savane arbustive à arborée sous brûlis ;
– les formations ouvertes (la savane arbustive claire et les jachères).

Plusieurs essais de classification nous ont amené à constater des confusions radiométriques majeures entre des objets de nature différente mais radiométriquement proches, par exemple, et très classiquement : confusion entre eau et brûlis, surface dénudée et ancien champ. Pour éliminer les zones de

confusion, nous avons réalisé un masque[2] sur le thème eau et brûlis, qui ne nous intéresse pas dans cette étude, puis nous avons relancé la classification.

* *Pour améliorer le résultat de la classification*, nous avons utilisé la fonction « analyse majoritaire et minoritaire » de ENVI. Le filtre (ou noyau) utilisé est de taille variable et affecte un nombre déterminé de pixels en même temps ; il se déplace ligne par ligne, colonne par colonne sur l'ensemble de l'image classée. Dans le cas de l'analyse majoritaire que nous avons choisie, le pixel central du filtre (taille 3x3) est affecté à la classe la plus représentée (majoritaire) dans le filtre pour obtenir le lissage des classes. La suppression des confusions persistantes a été faite manuellement, à la suite d'un transfert des classes en couche vecteur dans le système d'information géographique Mapinfo, où la carte a été finalisée.

Résultats

Suivi de l'avancée du front pionnier et évaluation des défrichements

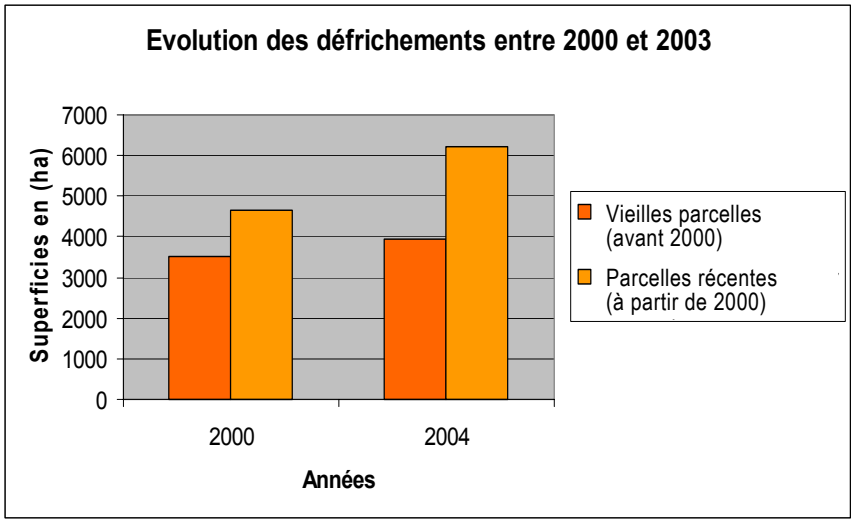
La classification supervisée en neuf classes de l'image de 2004 (figure 2) présente l'occupation du sol dans la région. Nous avons distingué deux zones de cultures à partir des images classées : d'une part les zones cultivées à plus de 60 %, complètement dépourvues d'arbres qui caractérisent les zones intensément cultivées. D'autre part, les zones cultivées à moins de 60 % portant un parc arboré épars servant d'ombre, avec des parcelles éparpillées, qui marquent les nouveaux défrichements.

Sur l'ensemble de la région choisie pour cette étude, le taux d'occupation du sol pour l'agriculture est de 4 %. Bien que certains secteurs aient connu localement des taux d'accroissement des cultures de plus de 500 % entre 1992 et 2004 (exemple du terroir villageois de Djaba, voir ci-dessous et figure 3), le taux d'occupation agricole reste encore très faible dans la haute vallée de la Bénoué en raison de la présence du parc national. Toutefois, la répartition spatiale de ces défrichements s'organise le long de l'axe de communication bitumé reliant Garoua à Ngaoundéré et du carrefour de Guidjiba à Tcholliré. Les cultures de part et d'autre de cet axe tendent à former une ligne nord/sud, d'une largeur d'environ 2 kilomètres densément occupée par l'homme, qui provoque un morcellement important de l'espace. C'est juste-

2. Un masque est une image binaire constituée de pixels de valeur égale à 1 ou 0.

Figure 2
Classification dirigée en 9 classes de l'image SPOT Xi, 86-333/4, du 13 décembre 2004

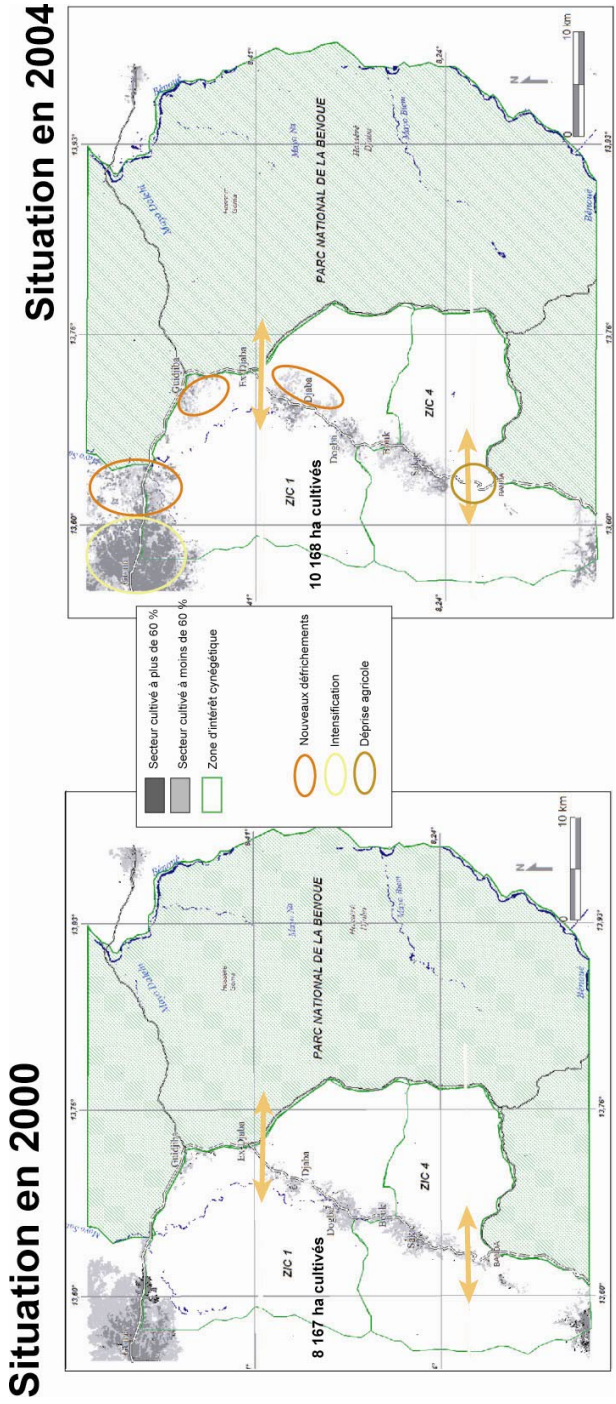
Figure3
Évolution des défrichements



ment cette séparation en deux espaces disjoints que craignent principalement les gestionnaires de la faune, car la présence continue de l'homme le long de cet axe menace la mobilité de la faune entre le parc à l'est et les zones d'intérêt cynégétique à l'ouest. Pour cette raison, des mesures ont été prises dans toute la zone périphérique du parc national de la Bénoué pour réserver des zones de passage pour la faune (couloirs de faune), à l'intérieur desquelles toute présence humaine est interdite, que ce soit pour des activités agricoles, pastorales ou extractives. Cette partition de l'espace en zones agricoles et couloirs de faune est matérialisée sur le terrain par de larges panneaux en bordure de route, et surveillée par les gardes forestiers et les gardes villageois formés à cette fin.

La figure 3 présente l'étendue des surfaces cultivées et leur évolution entre 2000 et 2004. En 2000, les anciennes parcelles couvrent une superficie de 3 528 ha, tandis que les défrichements récents occupent environ 4 639 ha, soit un total de 8 167 ha. En 2004, les anciennes parcelles passent à 3 947 ha, alors que les nouveaux défrichements atteignent une superficie de 6 222 ha, pour un total de 10 168 ha. Il en ressort une augmentation sensible des défrichements dans la zone d'étude. Cette augmentation est de 2 000 ha en 5 ans, soit en moyenne 500 ha par an.

Figure 4
État des défrichements entre 2000 et 2004



Si la proportion des défrichements agricoles n'est pas spectaculaire lorsqu'elle est rapportée à l'espace régional de la haute Bénoué, la situation est tout autre lorsque l'on change d'échelle. Une estimation des défrichements a été faite par exemple sur le terroir de Djaba sur un pas de temps plus important, entre 1992 et 2004. En 1992, les surfaces cultivées couvrent seulement 82 ha, tandis qu'en 2004, elles sont de 529 ha. L'augmentation des superficies correspond à l'installation de plusieurs centaines de familles immigrantes entre 2000 et 2004 en provenance de l'Extrême-Nord et du Tchad.

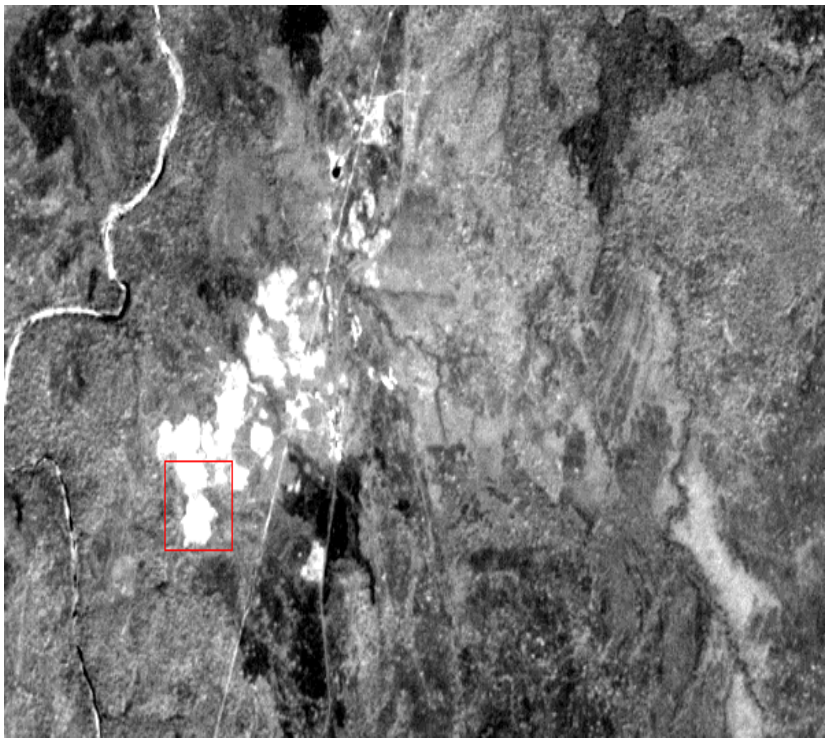
La comparaison de l'étendue des cultures en 2000 et 2004 permet de localiser les secteurs les plus actifs de défrichement. La figure 4 présente l'organisation des défrichements en relation avec les éléments structurants du paysage de la haute vallée de la Bénoué. Comme nous l'avons déjà mentionné, les défrichements agricoles suivent principalement les réseaux de communication Ngaoundéré/Garoua et carrefour Guidjiba/Tcholliré. Le parc national de la Bénoué et, plus récemment, les corridors de faune sauvage mis en place par les organismes de protection de l'environnement, imposent des limites à ne pas franchir par les différents acteurs, qui paraissent être respectées par les agriculteurs. En revanche, la présence d'une ZIC ne semble pas contraindre fortement les nouvelles installations. On observe effectivement que les secteurs de défrichement les plus actifs se localisent à l'intérieur des ZIC 1 et 4, toutes deux gérées par l'État. Mais les deux couloirs de faune créés sont respectés, même celui du sud où se trouvaient encore des cultures en 2000. D'importants dégâts aux cultures occasionnés par des éléphants seraient à l'origine de l'abandon de ces champs, dont l'espace a été ensuite choisi pour installer le couloir.

Configurations spatiales et typologie du parcellaire

Nous distinguons dans la région trois types d'organisation des parcellaires agricoles en fonction de leur forme, que l'on peut relier à un système de culture particulier :

– la structure « en grappe » correspond aux cultures extensives traditionnelles. Les parcelles de forme irrégulière sont regroupées par 4 ou 5 et cultivées en céréales (sorgho, maïs...) et tubercules (ignames, patates douces, manioc) dans le cadre d'une l'agriculture itinérante sur brûlis (figure 5a) ;

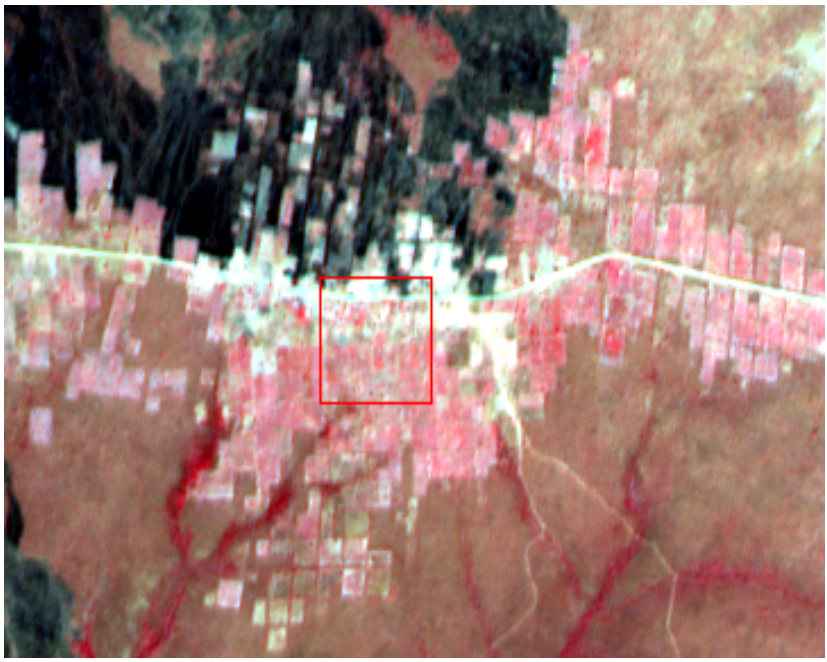
Figure 5a
Parcellaire en grappes de cultures
(Image SPOT 1992, panchromatique, 10 m)



– la structure « en damier » avec des parcelles présentant des formes géométriques régulières. Elles se répartissent dans le paysage en bande le long des routes (figure 6) ou au sein de soles agricoles spécialisées dans les terroirs. Ces parcelles sont caractéristiques des cultures intensives, en rotation avec le coton. Celui-ci est cultivé sur des lots d'un quart d'hectare par les populations migrantes et autochtones sous l'encadrement de la SODÉCOTON ;

Figure 6
Parcellaire « en damier »

(Secteur de Mboukma, extrait image SPOT 2004)

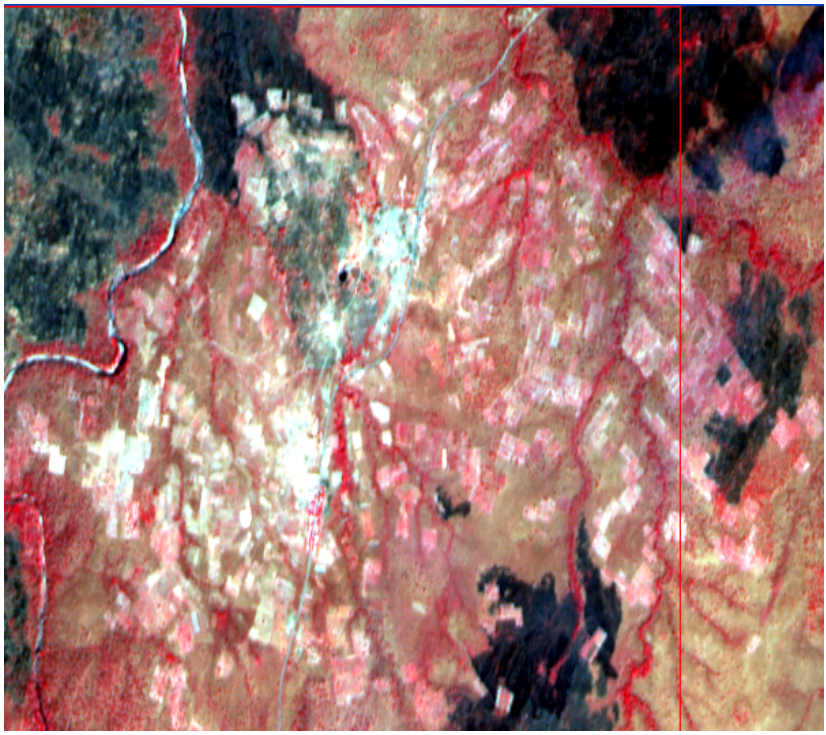


– enfin, nous pouvons identifier une structure « mixte », intermédiaire entre la structure en damier et la structure « en grappe ». Il s'agit soit d'une juxtaposition de cultures intensives et de cultures extensives, caractérisant la coexistence des deux systèmes de culture, soit de l'évolution de l'agriculture itinérante sur brûlis vers un système plus intensif (figure 5b).

Figure 5b

Parcellaire de cultures mixtes : coexistence des cultures intensives par les migrants (nord et est) et intensification de l'agrosystème dii, où l'on peine aujourd'hui à repérer les anciennes « grappes » de champs (ouest de la route)

(Image SPOT 2004, multispectrale, 10 m, composition colorée)



La comparaison des images de 1992 et 2000 avec celle de 2004 suscite deux remarques principales. Outre l'augmentation spectaculaire des nouveaux défrichements, qui apparaissent en teintes rosées sur les images, ceux-ci s'organisent de plus en plus en « damiers » plus ou moins réguliers. Cette organisation spatiale témoigne d'un souci de partage de l'espace entre plusieurs agriculteurs au moment de leur installation, mais aussi de l'intervention des agents de la SODÉCOTON chargés de délimiter les superficies cultivées en coton pour en apprécier la superficie et prévoir les quantités d'intrants pour la campagne agricole. Les contours des parcelles ainsi délimitées perdurent les années suivantes, pour l'installation des cultures

céréalières qui entrent en rotation avec le coton. Ainsi, ces images attestent de l'importance prise dans le paysage par cet agrosystème basé sur la culture cotonnière. Dans les secteurs de Djaba et Guidjiba, il est aujourd'hui difficile de repérer les anciennes grappes de champs produites par l'agriculture itinérante sur brûlis. Les parcelles sont localisées autour du village et éparpillées dans l'ensemble de l'espace villageois. C'est l'organisation spatiale qui tend à se généraliser, et à progresser de part et d'autre de l'axe bitumé vers l'intérieur des terres.

Conclusion

Cette étude de l'évolution récente des superficies cultivées dans la haute vallée de la Bénoué souligne la faible emprise spatiale de l'agriculture dans ce paysage, et confirme l'intérêt de cette région comme zone de réserve de biodiversité pour la faune et la flore. Toutefois, elle permet d'identifier les secteurs les plus actifs du front pionnier où les défrichements progressent en moyenne de 500 ha par an depuis 2000, ce qui se traduit localement par des taux d'accroissement des superficies agricoles supérieurs à 500 % (1992-2004). L'ampleur des défrichements, contraints spatialement par les règles d'accès aux ressources dans les ZIC et le parc national qui semblent encore être globalement respectées, s'accompagne d'une mutation radicale des systèmes de culture autochtones, qui s'homogénéisent avec l'agrosystème centré sur les cultures intensives pratiqué par les populations migrantes. En effet, le repérage de la forme des parcellaires, combiné avec celui de la signature spectrale particulière des superficies nouvellement défrichées, montre que l'agrosystème traditionnel basé sur l'agriculture itinérante sur brûlis tend à disparaître au profit d'un système plus intensif. Dans le nord du Cameroun, ce système est diffusé par la SODÉCOTON, qui octroie crédits et intrants contre une situation de monopole pour l'achat des récoltes de coton. Une étude complémentaire d'images enregistrées pendant la saison des pluies permettrait de travailler sur la réponse spectrale spécifique des cultures pour vérifier l'importance relative du coton dans ces parcellaires, où le maïs et l'arachide jouent aussi un rôle de plus en plus important en tant que cultures vivrières et commerciales.

Retour au Sommaire

Bibliographie

BRABANT P. et HUMBEL F. L., 1974. Notice explicative n° 51 de la carte pédologique du Cameroun, Poli à 1/200 000e, ORSTOM, 115 p.

DOUNIAS E., 2001, Ecotone forêt-savane et système agraire des Tikar du Haut-Mbam, *Dynamique à long terme des écosystèmes forestiers tropicaux*, Paris, IRD-UNESCO-MAB-CNRS, p. 85-102.

FLORET C., 1991, Recherche sur la dynamique de la végétation des savanes en Afrique tropicale, *La jachère en Afrique de l'Ouest*, Atelier international, Montpellier, p. 33-46.

GARINE E., RAIMOND C., LANGLOIS O., DE GARINE W., 2003, Paysage fortuit ou nature construite ? Écologie historique des savanes soudaniennes au Nord-Cameroun, *Des milieux et des hommes : fragments d'histoires croisées*, Elsevier, p. 151-160.

HALLAIRE A., 1961, Koubadje : Étude d'un terroir agricole de l'Adamaoua, *Recherches et études camerounaises* 5, p. 47-72.

HATA N., 1973, The swidden corps and planting pattern of Dourou agriculture in Nord-Cameroun, *Kyoto University African Studies* 3, p. 93-115.

KOULANDI J., DOUMBÉ M., 1990, *Étude de la situation foncière et domaniale dans le périmètre nord-est Bénoué*, Garoua, MESRES.

LETOUZEY R., 1985, Notice de la carte de phytogéographique du Cameroun au 1/500 000e, *Institut de la carte internationale de la végétation*, Toulouse, Herbier national, Yaoundé, 5 volumes.

PELTIER R. et TRIBOULET Ch., 1993, Les fronts pionniers soudaniens : évaluation des défrichements par télédétection, contribution des projets de développement et de la recherche forestière à un aménagement durable, *Bois et forêts des tropiques*, n° 236, p. 5-22.

Remerciements :

Cette étude s'inscrit dans le cadre du projet pluridisciplinaire « Écologie historique des savanes soudaniennes ». Nous remercions les promoteurs de ce projet, à savoir Éric de Garine, Christine Raimond et Olivier Langlois. Merci aussi aux éditeurs du présent volume et à tous ceux qui ont bien voulu jeter un regard critique sur cet article : Maurice Tsalefac, Michel Tchotsoua, Kokou Kouami et Marc Deconchat.

Retour au Sommaire

25

Mobilité des éleveurs transhumants, environnement et conflits entre acteurs : méthodes d'enquête

Adeline LAMBERT*

Développement durable, gestion participative et intégration des populations locales : tels sont aujourd'hui les maîtres mots des politiques de recherche et de développement. Mais cette ouverture affichée des politiques ne peut faire abstraction de réalités bien différentes, parfois violentes, entre les champs du développement et de la conservation. En effet, de nombreux conflits d'usage sévissent, confrontant agriculteurs, chasseurs-cueilleurs, gestionnaires de parc et autres acteurs... Les éleveurs transhumants, présents dans ces zones d'interface de manière ponctuelle durant l'année, s'y insèrent aussi complètement. Appliqués aux zones à enjeux spécifiques, telles que les aires protégées, ces nouveaux paradigmes impliquent de profonds changements dans les méthodes de terrain, et pour cela, le recours à diverses disciplines permettant la mise en place de nouveaux modèles est indispensable.

L'objet de cette présentation est d'illustrer par un exemple situé au Tchad ces questions de méthodes d'enquêtes sur les enjeux liés à l'usage des ressources naturelles entre différents acteurs, dont les éleveurs transhumants sont un cas particulier par leur mobilité. La nécessité d'un travail sur les représentations, dans le cadre d'une volonté d'établissement d'une gestion collective, sera énoncée. Elle sera suivie d'un retour critique sur la méthode

* Doctorante AgroParisTech, *INRA*, départements Science pour l'action et le développement / Génétique animale, Laboratoire de recherche sur le développement de l'élevage, Quartier Grossetti, 20 250 Corte - France.

d'un projet de recherche dans la zone, qui souhaitait traiter cette question des représentations au sein d'un diagnostic plus général. L'objectif ici va donc être de souligner l'importance de s'attacher à des méthodes appropriées lors de travaux sur des thématiques sensibles.

Éléments de contexte

La plaine de Gara : enjeux multiples...

La zone périphérique du parc national de Zakouma est sujette depuis des années à de nombreux conflits entre acteurs. La plaine de Gara, située à l'est du parc, est particulièrement concernée. Cette plaine est en effet une zone inondable pendant la saison des pluies qui permet diverses activités essentielles.

Pour les agriculteurs, il s'agit de profiter de la décrue pour cultiver le *berbéré* (sorgho de décrue), culture qui contribue à faire de la région du Salamat un grenier du Tchad. Les revenus permis par cette céréale sont primordiaux pour les communautés d'agriculteurs. On remarque dans cette zone de plaine une expansion croissante de cette culture, qui invite à de nouvelles installations (migration de nouvelles familles depuis des zones moins riches).

Pour les gestionnaires du parc, cette zone, faisant partie de la réserve de faune du Bahr Salamat, doit permettre à la faune sauvage d'évoluer sans danger. Leur volonté de faire passer toute la périphérie à un statut de zone tampon, avec un renforcement des règles de gestion qu'ils mettent en œuvre, montre bien l'enjeu que représente la zone. Une mare permanente, la mare de Gara, est aussi très utile aux animaux sauvages qui viennent s'abreuver la nuit, lorsque les hommes sont partis.

Pour les éleveurs, cette plaine est particulièrement intéressante durant la saison sèche, pendant laquelle ils quittent les pâturages du nord pour venir profiter des ressources en flore des zones plus au sud. La plaine est en effet généralement bien pourvue en paille et permet l'alimentation des troupeaux. Parallèlement, certaines mares comme celle de Gara facilitent le travail des éleveurs, car l'eau présente la particularité de ne pas être profonde sous la surface du sol, ce qui facilite la réalisation des puits traditionnels. De plus, dès les premières pluies, les jeunes pousses d'herbe sont profitables aux troupeaux qui peuvent alors reconstituer une partie de leurs réserves pour pouvoir regagner les pâturages du nord.

Retour au Sommaire

Ces différents acteurs voient donc chacun dans la plaine de Gara un maillon essentiel à leur système de production ou de conservation. Malheureusement, l'espace n'est pas infini et tous convoitent les mêmes ressources restreintes, ce qui entraîne une confrontation d'intérêts. Dans cette configuration, les éleveurs transhumants rencontrent un problème particulier : ils n'ont pas d'emprise foncière. Concrètement, le parc est protégé par son statut légal. À sa périphérie, les agriculteurs peuvent acheter auprès des chefs traditionnels des parcelles qu'ils peuvent alors exploiter. Ces deux acteurs entrent donc dans un schéma de légalité propre à leur gestion actuelle du foncier. Mais les éleveurs transhumants ne possèdent que des droits d'usage remontant certes à de nombreuses générations, mais qui aujourd'hui ont un poids moindre en comparaison des droits reconnus aux agriculteurs par l'administration. Ils se retrouvent ainsi dans l'impossibilité de faire front à l'accaparement foncier par les agriculteurs ou par le parc. En réponse à cette situation, certains *ferricks* se sont divisés, une partie restant sédentaire pour exploiter la terre, une autre continuant la transhumance vers les terres du nord. En parallèle, le travail du projet *Almy Bahaïm* (« de l'eau pour le bétail ») a délimité des couloirs de transhumance interdits aux cultures, permettant aux éleveurs de continuer à circuler dans la plaine. Mais concrètement, l'espace disponible pour passer la saison sèche se réduit très rapidement.

La plaine de Gara : des conflits permanents...

Le confinement sur un espace réduit d'acteurs aux usages différents ne peut *a priori* qu'entraîner des conflits. Les éleveurs transhumants se retrouvent en conflit avec les deux autres types d'acteurs, leur mobilité les rendant d'autant plus vulnérables. On peut donc identifier deux oppositions majeures, au cœur des divergences relevées.

Agriculteur/éleveur : cette confrontation n'a rien d'exceptionnel. Des problèmes récurrents de divagation d'animaux avec dégâts sur les récoltes, de fermeture d'accès à l'eau en périphérie de mares sont présents. On notera cependant un discours chez les éleveurs tendant à minimiser ces problèmes car certaines relations sociales permettent souvent un règlement à l'amiable. De plus, des interférences positives existent aussi, avec d'une part du pâturage sur résidus de récolte, contre d'autre part l'épandage de la fumure des animaux sur les terres à cultiver. S'ajoute à cela une stratégie de sédentarisation partielle des familles d'éleveurs, qui entrent alors dans des schémas d'appropriation foncière pour le travail de la terre et qui peuvent déployer des logiques permettant le dialogue avec les agriculteurs.

Gestionnaire du parc/éleveur : si la situation n'est pas particulièrement originale (on la retrouve dans diverses zones protégées comme en périphérie du parc du W au Niger), elle n'en reste pas moins très conflictuelle et les éleveurs en parlent comme de leur problème majeur. Tout d'abord, le phénomène de prédation semble être fréquent, et les éleveurs se plaignent de leur impossibilité légale de défendre leurs troupeaux avec des armes. Certains le font quand même et abattent des animaux sauvages, mais dans le cas où ils se font prendre, ils doivent acquitter de lourdes amendes, d'où un sentiment d'injustice qu'ils mettent fortement en avant. En parallèle, les gestionnaires du parc se plaignent du braconnage et insistent sur le fait que la zone doit être gérée par des règles strictes, en vertu de son statut d'aire protégée. Les éleveurs sont traditionnellement utilisateurs de la faune, que ce soit pour se nourrir ou pour se soigner, et sont ainsi fréquemment jugés responsables des dégâts répertoriés sur les animaux. Outre ces aspects directement liés à la faune sauvage, l'administration du parc lutte contre les entrées illégales des troupeaux, préjudiciables aux ressources à préserver. Ce à quoi certains éleveurs n'hésitent pas à répondre que l'agriculture prend de plus en plus de place, que les ressources en périphérie s'appauvrissent trop pour subvenir à leurs besoins et qu'il est alors difficile de résister à une végétation riche de l'autre côté de la limite du parc.

Les tensions entre le parc et les éleveurs deviennent alors un des points essentiels à traiter. « Sur le continent africain, le thème des interactions entre faune sauvage et bétail, autour des aires protégées, est apparu comme étant prioritaire. » (FFEM, 2001).

Où le dialogue doit s'instaurer

C'est pour permettre une gestion concertée des ressources à long terme que le projet Interaction élevage – faune sauvage – environnement (IEFSE) s'est impliqué dans la zone. Pour la mise en place d'une telle gestion, il a été montré qu'une analyse des points de vue des différents acteurs est essentielle à établir, afin de permettre l'élaboration d'un projet commun. Chacun possède sa propre vision de la situation, chacun est persuadé de la légitimité qu'il a à revendiquer tel ou tel droit, et l'aboutissement à un compromis devient alors problématique, le dialogue ne pouvant s'établir. Il est donc essentiel de repérer et de comprendre les différents points de vue, ce que le projet semblait avoir bien assimilé. Concrètement, un intérêt tout particulier a été accordé aux éleveurs transhumants, en particulier durant la dernière phase du projet (FFEM, 2003). Ainsi, l'attention a été portée aux activités liées à la transhumance, donc à la mobilité et à la gestion technico-économique des ménages. Dans le

même temps, l'étude des aspects de gestion et de représentation des ressources naturelles chez ces éleveurs était favorisée. L'approche des représentations de la faune chez les éleveurs était donc inscrite dans un schéma plus global de diagnostic de l'activité, et n'était ainsi que secondaire. Cela dit, il semble important de s'intéresser à la manière prévue et réelle d'obtenir les données à ce sujet. L'expérience sur le terrain en dit assez long sur la question et soulève quelques questions quant à la méthode la plus appropriée. Le travail qui suit présentera donc une analyse de la méthode du projet, qui a intégré une étude sur les représentations de la faune dans une méthode de diagnostic global.

Matériel et méthode

Présentation de la méthodologie d'enquête du projet

Le projet IEFSE avait pour objectifs premiers de faire un diagnostic général sur l'activité d'élevage, associé à des études de cas sur les systèmes de production et l'organisation socio-économique des éleveurs, et à une étude de l'utilisation et des perceptions de la faune et de la flore par les éleveurs transhumants (FFEM, 2001). Pour cela, il a mis en place la méthodologie suivante : trois équipes ont été envoyées dans des zones différentes du projet afin de pouvoir réaliser *a posteriori* une analyse comparative. Il était donc nécessaire d'appliquer une méthodologie identique entre les trois groupes. Dans chaque groupe, l'échantillonnage s'est fait par tirage aléatoire pour le premier *ferrick* interrogé, mais pour les autres, les informations données par les groupes avec qui nous venions de travailler nous suffisaient et nous permettaient une bonne fiabilité quant à leur localisation. L'objectif était de rencontrer des *ferricks* aussi divers que possible, dans les deux groupes majeurs que sont les Missirié et les Oulad Rachid. Pour la plaine de Gara, nous avons interrogé 12 *ferricks* de bouviers et 4 de chameliers répartis environ à deux tiers/un tiers entre les Missirié (rouges et noirs) et les Oulad Rachid. Le temps impartis à chaque *ferrick* était d'environ trois jours, durant lesquels deux entretiens collectifs (3-4 heures chacun) devaient être réalisés, sur les thèmes de la mobilité et de la perception des ressources, ainsi que des entretiens individuels (1 heure-1 h 30 chacun) sur la gestion socio-économique des ménages (entretiens homme et femme). L'outil d'enquête principal utilisé par le projet était l'entretien dirigé. Chaque enquêteur disposait d'un guide d'enquête, que l'on peut qualifier de questionnaire, comprenant des questions

Retour au Sommaire

ouvertes disposées dans un ordre précis. Un interprète était nécessaire pour chaque équipe de terrain. En parallèle aux entretiens, l'observation participante a permis d'accéder à certaines informations, mais de manière plutôt limitée étant donné le peu de temps que nous restions à chaque fois.

Remarques sur la méthode avant analyse

Tout au long de l'étude, des biais sont apparus, inhérents à ce type de travail. Il est cependant nécessaire d'en tenir compte avant d'entrer plus précisément dans l'analyse de la méthode. Le premier est celui de l'interprétariat. Un interprète est certes indispensable, mais il faut faire en sorte de le choisir en fonction du thème et des acteurs avec qui on va échanger. Ce travail auprès des éleveurs s'est révélé parfois compliqué à gérer avec un interprète extérieur au milieu, ne connaissant pas l'activité pastorale et ses conceptions techniques. De plus, un travail sur les représentations est difficile lorsque l'interprète joue le rôle de filtre entre les conceptions des enquêtés et ce qui arrive jusqu'à l'enquêteur.

En parallèle, lors des enquêtes « homme » et « femme » sur le thème de la gestion socioéconomique des ménages, les deux enquêteurs (principal et secondaire) interrogeaient séparément les deux membres du ménage, l'enquêteur homme ne pouvant que rarement participer à l'entretien avec la femme. Il y a donc eu une dissymétrie dans le recueil des réponses, puisqu'elles n'étaient pas obtenues par la même personne. Cette dissymétrie peut entraîner des biais au moment du dépouillement (précision des réponses...).

Un troisième point se situe autour des guides d'entretien sur le thème de la perception. Afin d'introduire le sujet de la faune sauvage, particulièrement polémique dans ce contexte, il a été nécessaire d'utiliser le concept de prédation. Cela permettait aux enquêteurs de se positionner en alliés auprès des éleveurs et donc d'entamer l'entretien. Mais cela prédispose aussi les éleveurs enquêtés à avoir une attitude vis-à-vis de l'objet et induit la mise en exergue de certains aspects plutôt que d'autres. Il est ensuite difficile de pouvoir dire que l'entretien a permis de noter des informations sur les représentations de la faune sauvage chez les éleveurs, puisque, dès le départ, nous orientions le discours. Cela dit, il semblait délicat de faire autrement pour aborder un tel sujet avec cette méthodologie.

Le dernier point à évoquer est un aspect pratique : le problème de la disponibilité des éleveurs. Selon les périodes de l'année, les activités quotidiennes permettent de plus ou moins grandes plages de temps libre que l'on peut mettre à profit pour travailler avec les éleveurs. Mais parfois, il faut savoir se rendre compte que le moment est mal choisi. Dans notre cas, on se

trouvait en pleine saison sèche, avec obligation pour les éleveurs d'abreuver les animaux aux puisards. Le travail d'exhaure leur prenait donc une très grande partie de la journée, voire de la nuit. Les phases de disponibilité étaient donc limitées, et les capacités d'attention durant les entretiens aussi. Il était donc nécessaire parfois de passer vite sur certaines questions pour avoir le temps d'en approfondir d'autres, car il était recommandé par le projet de ne pas passer plus de trois jours par *ferrick*. La qualité des réponses pouvait donc être inégale. S'est ajouté à cela le fait que la date n'était pas la plus appropriée, car vers la fin de la période de terrain, les premières pluies sont arrivées et les éleveurs ont commencés à bouger. Il était alors particulièrement compliqué de pouvoir mettre en place des phases d'entretien, en particulier pour les collectifs. La méthode globale du projet présentait donc des biais et des limites pénalisant certainement la qualité des informations obtenues. On notera cependant que l'ensemble de ces éléments est difficilement maîtrisable et que la configuration « projet », avec les astreintes liées aux financements, ne facilite pas la tâche.

Démarche d'analyse de la méthode

Le travail d'analyse de la méthode s'est organisé selon deux axes. Tout d'abord, l'étude des réponses obtenues s'est centrée sur un essai de catégorisation des types, puis sur un approfondissement des réponses dites originales. L'intérêt est de se pencher sur la qualité des informations recueillies (clarté, précision...) à la vue des objectifs du projet partiellement liés aux représentations de la faune sauvage. Les réponses obtenues sont-elles floues, engagées, vides ou au contraire riches et structurées ? Il semblait nécessaire de pouvoir expliquer la raison de chaque type de réponse. Devait-on les associer à des enquêtés particuliers, à des questions précises, ou plus largement à des thèmes abordés ? Nous souhaitions ainsi distinguer les causes structurelles (questions) des causes contextuelles (individus) de la qualité de l'information. Pour les réponses originales, on s'est penché sur certains entretiens où les enquêtés étaient plutôt bavards sur des sujets généralement peu étayés par la majorité. Nous avons recherché également les discours opposés à la majorité, essayant autant que possible de leur trouver du sens dans la situation.

La deuxième phase de la démarche s'est concentrée sur l'analyse des questions posées, plus précisément. En fait, une fois que les réponses ont fourni un premier matériau et qu'elles nous ont permis généralement de remonter jusqu'aux questions posées, il semblait important de reprendre la démarche dans l'autre sens. Nous avons ainsi isolé l'ensemble des questions

intéressant directement le thème de la faune sauvage pour évaluer la pertinence de la forme dans laquelle elles étaient posées. Un regard particulier a été porté sur une question relative à la classification des animaux, aux questions directement en lien avec la chasse et à celles concernant la prise d'initiative des éleveurs. L'ensemble de ces réflexions autour des questions se base sur les réactions des éleveurs enquêtés sur le terrain. Il a ainsi été possible de mettre des points en avant, et ensuite de les discuter pour émettre des recommandations, ce qui fera l'objet de la dernière partie.

Résultats, discussion et recommandations

Analyse des réponses

La première étape de travail, après le dépouillement des entretiens, s'est focalisée sur l'interprétation des réponses obtenues. À partir de là, nous avons pu établir une catégorisation qualitative de ces réponses, ainsi qu'un état des lieux des facteurs de différenciation en cause.

Type de la réponse	Postures adoptées et facteurs relevés
Floue : on-dit et intemporelle	Sensibilité et risque : usage, consommation de la faune.
Engagée	Colère et injustice : prédation, répression.
Vide	Cadre non adapté, positionnement dans le questionnaire.
Claire et structurée	Intérêt, motivation : bonnes relations.
D'essence divine	Prévisibilité : devenir de la ressource.

Les facteurs ainsi identifiés relèvent : (i) des thèmes des questions, (ii) de la relation enquêteur / enquêté, (iii) du cadre de l'enquête. Pour les thèmes, on a remarqué que les usages, la consommation, la prédation, la répression et le devenir de la ressource en faune étaient associés à des sentiments (colère, injustice, méfiance...) qui semblaient à l'origine des différences de type de réponse observées. Les relations enquêteur / enquêté, d'autre part, influencent la confiance, l'intérêt et la motivation des enquêtés à répondre aux questions

Retour au Sommaire

posées. Quant au cadre de l'enquête, il est apparu que la forme questionnaire n'est pas adaptée à certaines questions et que cela entraîne une perte réelle dans la qualité des réponses. On peut alors présenter deux conclusions :

– il y a un lien entre la perte de qualité de l'information et les thèmes et cadres de l'enquête ;
– il y a un lien entre la disparité de la qualité d'information et la relation enquêteur / enquêté.

La question posée (dans la forme et le fond) est donc, *a posteriori*, grandement responsable de la baisse de qualité de l'information. Pour l'étude des représentations, on peut souligner une mise en avant d'impressions sur la faune sauvage (objet de méfiance, d'interdits, d'intérêts), mais l'imprécision des réponses permet difficilement d'aller plus loin, par manque de discours à analyser, par une fiabilité moyenne des informations obtenues, etc. Nous n'avons ainsi accès qu'à une analyse de surface, qui nous apporte peu en finesse et en précision.

À la suite de ce travail de catégorisation, nous nous sommes attardés sur les réponses originales, dont une en particulier. Le cas mis en avant ici est celui d'un homme qui fournissait une description des impacts éleveurs / faune sauvage tout à fait originale par rapport à l'ensemble des discours obtenus. Il est le seul à mentionner qu'une possibilité pour les éleveurs d'entrer dans le parc risque d'entraîner une fuite de la faune sauvage et son éventuelle disparition. La relation avec le parc est ainsi présentée d'une manière originale, de même que la relation éleveur / faune sauvage, et il y aurait donc tout intérêt à comprendre comment un tel point de vue sur la question s'est créé. Il aurait été intéressant de pouvoir aller plus loin en resituant le personnage dans son contexte social et de pouvoir analyser réellement son discours pour percevoir éventuellement des clés de dialogue. Le manque de temps et de flexibilité associé à l'ignorance de la langue et au facteur d'inertie dans l'échange lié à l'interprétariat n'ont cependant pas permis ces approfondissements. Cette réponse se démarquant du discours général présente un intérêt certain pour avancer dans un processus de mise en place de gestion concertée, mais, isolée et non resituée dans son contexte, elle ne peut rester qu'un élément original sans aucune utilité. La faible flexibilité entrave donc la possibilité d'une analyse approfondie de certains aspects fondamentaux pour l'étude des représentations.

Il faut en effet être capable de pouvoir aller plus loin lorsque l'on sent qu'il y a un point précis à approfondir. Mais il faut pour cela disposer de temps (flexibilité) et d'une maîtrise de la langue afin de pouvoir rebondir au moment voulu.

Analyse des questions

Le travail autour de l'analyse des questions s'est fait sur deux points : la catégorisation des animaux et les thématiques particulières. L'objectif était de montrer en quoi la construction des questions n'était pas vraiment adaptée, comme cela avait été pressenti dans un premier temps à la suite de l'analyse des réponses. Pour la catégorisation des animaux sauvages, l'idée était de pouvoir classer les différents types d'animaux selon divers critères afin de comprendre comment les éleveurs se les représentaient. À première vue, une approche par la catégorisation de la faune sauvage est tout à fait pertinente (Bulmer, 1974), mais les outils à utiliser sont propres à certaines disciplines et il est nécessaire de savoir les maîtriser. Dans le cas qui nous intéresse, on proposait une catégorisation aux éleveurs selon qu'ils considéraient un animal comme nuisible, bénéfique ou qu'il leur était indifférent. La première difficulté reposait sur la nécessité de faire comprendre les trois termes aux éleveurs. Cette situation obligeait à travailler avec des exemples, pour faciliter la compréhension. Ainsi, bien souvent, les lions étaient présentés par les enquêteurs comme des prédateurs, et donc comme des nuisibles. Comment alors parler de leurs représentations de la faune alors que c'est nous qui orientions complètement les réponses ? Finalement, avec cette façon d'aborder la question de la catégorisation des animaux, on constate la disparition des catégories propres aux éleveurs. « Le découpage de la réalité en catégories préétablies, propres à l'approche hypothético-déductive, risque de priver l'analyse des éléments de sens qui peuvent surgir au fur et à mesure que le travail de cueillette et d'analyse des données évolue et se structure » (Brais, 2000). De plus, les catégories des éleveurs ne semblent pas structurées de manière consciente dans leurs esprits, ce qui aurait rendu impossible leur reformulation de leurs catégories de la faune sauvage. Il est donc clair qu'une approche des catégorisations demande des outils qu'il faut maîtriser, ce qui ici n'était pas le cas.

Dans l'analyse des questions, le thème de l'activité illégale est particulièrement intéressant. Un thème comme la chasse ne peut *a priori* être abordé de manière rigide. En effet, cette activité est considérée comme illégale et est source d'une forte répression par les acteurs de la conservation. Ce thème était donc celui pour lequel la fréquence de réponses vides ou floues était la plus élevée. Le projet, dans sa méthodologie, a dès le départ intégré cette méfiance présumée des éleveurs à ce propos, et a donc orienté l'ensemble des questions sur la chasse, autour des pratiques anciennes. Il n'était en effet pas question de lancer le débat sur des pratiques actuelles alors qu'elles sont prohibées. Si nous avons obtenu une certaine disparité des réponses sur ce thème, généralement dépendantes des relations de confiance qui se mettaient

Retour au Sommaire

en place entre les enquêteurs et les enquêtés, nous avons aussi observé une constante. En effet, dans l'ensemble des cas, il a été impossible d'approfondir la question et d'obtenir des précisions. Ceux qui acceptaient de répondre le faisaient de manière brève, mais n'acceptaient jamais d'aller plus loin. En règle générale, les questions sur ce thème jetaient un froid et pouvaient entraver le déroulement de la suite de l'entretien. Aussi, il n'était pas rare, dans les cas où les relations au groupe d'enquêtés n'étaient pas vraiment sereines, de faire passer ces questions en dernière position afin de ne pas mettre en péril les questions suivantes. La question qui se posait alors était la suivante : quelle priorité pour l'obtention des informations sur ce thème (malgré l'impact négatif sur le reste des questions) ? Dans le cadre d'un diagnostic global, il semblait évident que cette question n'était pas prioritaire, alors que dans le cadre d'un travail sur les représentations de la faune sauvage, il aurait pu l'être. La volonté du projet de réaliser une analyse comparative sur trois zones définies obligeait aussi à respecter des enchaînements méthodologiques, ce qui concrètement ne favorisait pas l'accès à des informations sur ces questions. Il est donc évident qu'un thème sensible influe sur l'ensemble des thèmes abordés, et qu'un travail sur un tel thème doit s'effectuer lorsque l'on dispose d'une flexibilité permettant de s'adapter aux situations et aux particularités des groupes rencontrés.

Le dernier point étudié a été celui des thèmes que l'on appellera « pro-éleveurs » (prédation, transmission de maladie, connaissance...). Sur ces thèmes, de nombreuses informations ont été obtenues. Les données descriptives rencontraient en effet beaucoup plus de succès auprès des éleveurs, qui faisaient partager leurs connaissances sans se mettre en danger. Des thèmes neutres, où il s'agit de noter les lieux d'observation, les habitudes alimentaires des animaux ou autres sont beaucoup plus aisés à aborder. De même, les questions invitant les éleveurs à s'exprimer sur les difficultés qu'ils rencontrent les motivent particulièrement. Il reste cependant à être capable de faire attention aux biais que représentent l'engagement, la colère et les sentiments d'injustice, en particulier pour les thèmes de la prédation et de la répression (tous thèmes représentant un impact négatif direct sur les troupeaux domestiques). Ces questions-là, génératrices de phases d'implication des enquêtés, pouvaient aussi, en étant situées stratégiquement dans le questionnaire, permettre la relance des échanges qui avait pu être dégradés par d'autres questions.

Recommandations

Suite à l'ensemble des points énoncés précédemment, et en y associant les aspects de disponibilité des éleveurs, il a été possible de tirer quelques recommandations.

L'élément majeur est celui du choix du thème et donc de la méthode. Le thème doit être tout d'abord défini précisément afin de pouvoir y associer une méthodologie adaptée. L'utilisation de questionnaires thématiques, dans le cadre du diagnostic global, est pertinente et entraîne une démarche particulière : « Le premier travail de sélection consiste en la délimitation de l'objet, de ses frontières » (De Singly, 1992). On tentera de circonscrire chaque thème, la transhumance par exemple, afin d'en identifier toutes les composantes.

Mais, pour une méthode par entretien, méthode qu'on privilégiera pour l'étude des représentations (Blanchet et Gotman, 1992), on favorisera plutôt la définition d'un thème plus large « [...] visant la production linéaire sur un thème donné [...] ». Selon l'objectif que l'on va se fixer, il s'agira donc de recueillir des informations précises ou bien de laisser l'interlocuteur développer et approfondir comme il le souhaite le thème proposé. La flexibilité sur le terrain devient alors un élément essentiel, de même que l'utilisation d'outils spécifiques. On tâchera de maîtriser la langue, ne serait-ce que pour favoriser les échanges informels et l'observation participante, qui restent aujourd'hui des moyens très efficaces de recueil de l'information qualitative, et pour permettre la meilleure relation enquêteur / enquêté possible. Quant au facteur « temps », on se doit d'insister sur le fait qu'il est un élément majeur, fondamental, qui conditionne en grande partie la qualité des informations que l'on va recueillir. Dans tous les cas, la méthode doit être choisie en fonction du thème ciblé et mélanger l'étude des représentations avec des objectifs nécessitant des outils d'enquête d'un autre type.

Cela dit, comment peut-on aborder les représentations dans le cadre d'un projet de recherche de ce type ? Dans le cadre du projet IEFSE, qui souhaite pouvoir aborder des champs larges de diagnostic global, en y associant cet objectif lié aux représentations, deux possibilités sont globalement envisageables : soit un travail préalable effectué sur du long terme par un ethnologue ou un sociologue (permettant de cibler par la suite des questions pertinentes autour des représentations) ; soit un travail en parallèle sur du court terme, par un expert spécialiste de la région ou du thème (permettant d'aborder ce champ des représentations à part, car il ne peut être abordé de manière pertinente dans le diagnostic global). Cette deuxième possibilité « est le moyen de combiner une connaissance profonde acquise préalablement dans un cadre "recherche" aux contraintes de temps et de définition du sujet propres au cadre "action" des institutions de développement » (Olivier de

Sardan, 1995). Dans tous les cas, il faut être capable d'anticiper les besoins que l'on aura dès la phase de démarrage du projet, ce qui aurait pu être réalisable sachant que le projet était dans sa quatrième année lors des travaux de terrain étudiés. Pour finir, la particularité des éleveurs transhumants quant à leur mode de vie, de déplacement et donc quant à leur disponibilité doit absolument être prise en compte dans tout travail de terrain. Les protocoles classiques ont généralement été conçus pour les populations sédentaires et ne sont que difficilement adaptables aux populations mobiles.

Conclusion

Mobilité des éleveurs transhumants, environnement et conflits entre acteurs : quelles méthodes ? Concrètement, c'est à l'issue de deux mois de terrain au sein du projet que ces réflexions sont apparues. Ce travail empirique a tenu à rappeler des éléments essentiels parfois trop vite écartés des préoccupations des gestionnaires de projet. Les outils à mettre en œuvre, les précautions à prendre et les particularités propres à chaque terrain sont essentiels à appréhender avant la mise en œuvre de quelque protocole que ce soit. Le temps de réflexion en phase de pré-projet permet de gagner le temps perdu après, lorsqu'il faut trouver les moyens de corriger les biais, de nuancer les conclusions et finalement, de perdre de la qualité de résultat. Aussi, si ce travail n'est qu'une ébauche des réflexions à entreprendre sur les méthodologies de projet, il n'en reste pas moins qu'il doit trouver des échos dans les différentes disciplines afin de favoriser les échanges et de parvenir à des avancées techniques sur la conduite d'enquête, entre autres en milieu transhumant, lorsque les tensions sous-jacentes incitent les acteurs à la prudence et à la retenue. Car « la méthode, comme la théorie, est un instrument qui devrait savoir rester souple, variable, évolutif » (Kaufmann, 1996), et l'on se doit, par des critiques constructives, de l'améliorer constamment.

Retour au Sommaire

Références bibliographiques

BLANCHET Alain, et GOTMAN Anne, 1992, *L'enquête et ses méthodes : l'entretien*, Paris, Nathan Université, 125 p.

BRAIS Nicole, 2000, *La dimension géographique de l'articulation vie professionnelle / vie familiale : stratégies spatiales familiales dans la région de Québec*, thèse de doctorat, Québec, Département de géographie, Université Laval, 440 p.

BULMER Ralph, 1974, Folk Biology in the New Guinea Highlands, *Human society and ecosystems* 13, p. 9-23.

DE SINGLY François, 1992, *L'enquête et ses méthodes : le questionnaire*, Paris, Nathan Université, 128 p.

FFEM, 2001, Rapport de présentation – Comité de pilotage, N'Djaména, Projet Interactions élevage faune sauvage environnement.

——— , 2003, Cellule de coordination, Devis – programme n° 2, N'Djaména, Interactions élevage faune sauvage environnement / Laboratoire de recherche vétérinaire et zootechnique de Farcha.

KAUFMANN Jean-Claude, 1996, *L'entretien compréhensif*, Paris, Nathan Université, 127 p.

LAMBERT Adeline, 2004, *Représentations de la faune sauvage chez les éleveurs transhumants en périphérie du parc national de Zakouma : une réflexion méthodologique*, Paris, INA PG – MNHN, 50 p.

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 1995, *Anthropologie et développement, Essai en anthropologie du changement social*, Paris, Karthala, 221 p.

26

Le marquage-recapture : une méthode utile pour estimer la taille d'une population mobile

Mahamat ABDOULAYE[(a)], Doumagoum Moto DAUGLA[(b)], Ali Brahim BECHIR[(c)], Toguina MADJIADE[(d)], Esther SCHELLING[(e)], Jakob ZINSSTAG[(f)], Daniel WEIBEL[(g)], Bassirou BONFOH[(h)]

L'élevage nomade et semi-nomade au Tchad assure la subsistance de 32 % de la population rurale qui gère au moins 75 % du cheptel, contribuant à près de 40 % des recettes du pays. Malgré les revenus monétaires que génère ce secteur, les éleveurs nomades sont faiblement couverts par les actions de développement sociales. Leur démographie est mal connue et il existe peu d'approches méthodologiques adéquates pour leur dénombrement. Les statistiques avancées masquent des insuffisances, si bien que toute planification

(a) Géographe, Centre de support en santé internationale - Institut tropical suisse, BP 972, N'Djaména, Tchad.
(b) Pédiatre et Directeur du Centre, Centre de support en santé internationale - Institut tropical suisse, BP 972, N'Djaména, Tchad.
(c) Biologiste, Centre de support en santé internationale - Institut tropical suisse, BP 972, N'Djaména, Tchad.
(d) Géographe, Centre de support en santé internationale - Institut tropical suisse, BP 972, N'Djaména, Tchad.
(e) Vétérinaire épidémiologiste, International Livestock Research Institute, Nairobi, Kenya.
(f) Associate Professor, vétérinaire épidémiologiste, Institut tropical suisse, Bâle, Suisse.
(g) Géographe, Institut tropical suisse, Bâle, Suisse.
(h) Vétérinaire épidémiologiste, Institut du Sahel, Bamako, Mali.

présente à leur égard des manquements énormes. Dans le cadre de l'évaluation des activités de vaccination conjointes (humaines et animales) en milieu nomade, le Centre de support en santé internationale de l'Institut tropical suisse au Tchad a adopté la méthode de « marquage-recapture » pour estimer la population cible et par voie de conséquence pour déterminer la couverture vaccinale atteinte.

Cette étude a pour objectif de mieux connaître la démographie des éleveurs transhumants, fortement marquée par le mouvement de migration. L'étude s'est déroulée dans les zones couvertes par le projet Santé des nomades. Les auteurs proposent un système de dénombrement et de suivi des populations mobiles, pour mieux appréhender le niveau de performance des indicateurs en matière démographique et sanitaire.

Dans cette optique, la méthode de marquage-recapture est considérée comme la plus appropriée pour déterminer la taille de la population nomade. Cette méthode se base sur le nombre des personnes (enfants et femmes) vaccinées pendant les campagnes de vaccination de 2003 et 2004, correspondant dans le cas de notre étude à un stock démographique de base sur lequel des études de transects aléatoires se sont faites les années suivantes, donc en 2004, 2005. Un transect est une ligne prédéfinie au hasard à l'intérieur de la zone d'évaluation par une tierce personne. Une équipe du projet Santé des nomades et deux superviseurs du Programme élargi de vaccination (PEV) ont réalisé cette étude. Celle-ci s'est déroulée dans la partie ouest de la région du Chari-Baguirmi, qui accueille des populations d'origine diverse : les Dazagada originaires du Tibesti, les Arabes venus de l'Est et les Peuls arrivés de l'Afrique de l'Ouest. À côté des éleveurs cités, on trouve sur l'ensemble de la zone des agriculteurs, des agropasteurs et des pêcheurs. C'est une région régulièrement inondée par les crues saisonnières du Logone et du Chari, où la disponibilité des ressources est garantie tout au long de l'année, surtout grâce à de riches pâturages qu'exploitent les éleveurs pendant la transhumance de saison sèche.

Le projet Santé des nomades

Le projet Santé des nomades est un projet de recherche-action lancé par l'Institut tropical suisse depuis 1996 dans les zones du Chari-Baguirmi et du Kanem. Les résultats des travaux de ces recherches ont été présentés en 1999 lors d'un atelier qui a regroupé les communautés nomades, les techniciens de différents ministères et des prestataires des services privés. Durant ce forum,

les chercheurs ont révélé la faiblesse de la couverture vaccinale des enfants et des femmes alors que la couverture vaccinale du bétail était assurée à 60 %. Comme alternative à cette situation, des campagnes conjointes de vaccination des enfants, des femmes et du bétail ont été retenues.

En 2002, les résultats des premières campagnes de vaccination conjointes et solitaires avaient été très appréciés et jugés efficaces.

En avril 2005, au cours d'un atelier à Gredaya, il a été montré la nécessité d'adopter et de vulgariser la stratégie conjointe afin de permettre aux populations nomades d'accéder aux services sanitaires et vétérinaires. Les services offerts sont appréciés par les communautés bénéficiaires et sont économiquement rentables (les coûts de la logistique et du transport sont partagés entre les secteurs de santé publique et animale).

Les campagnes de vaccination conjointes

Au total 17 tournées de vaccination ont été organisées de 2003 à 2006, qui ont permis d'obtenir les résultats suivants : 21 266 enfants ont eu un premier contact avec les 5 vaccins du PEV ; 3 577 enfants sont complètement vaccinés ; 5 869 femmes ont eu au moins deux contacts avec le vaccin anti-tétanique ; 956 patients ont été consultés et traités ; 23 patients ont été référés vers les hôpitaux de district ; 76 222 bovins ont été vaccinés contre les deux charbons et la pasteurellose. Ces statistiques sont certes révélatrices, mais elles ne permettent pas d'apprécier la couverture vaccinale réelle, à cause de l'imprécision des données démographiques dans les zones de travail du projet.

Objectifs

– Estimer la couverture vaccinale chez les enfants et les femmes nomades dans la zone du Chari-Baguirmi ;
– Estimer la population totale des trois communautés nomades dans la zone de travail.

Approche

Le dernier recensement général de la population et de l'habitat de 1993 ne fournit pas des données précises sur la taille de la population nomade et surtout sur la population cible des zones de concentration. La méthode de la capture-recapture a été développée d'abord par les zoologistes pour estimer la

population des oiseaux migrateurs. Son utilité pour les populations nomades a été proposée (Elgoul, 1978) mais jamais appliquée. Mais Petersen (1896) et Bailey (1951) ont proposé respectivement les méthodes ci-dessous, qui ont servi de base pour nos études :

1. La formule de Petersen

$$M = m \qquad N = Mn :$$

$$\frac{M}{N} = \frac{m}{n} \qquad N = \frac{Mn}{m}$$

$$N = \frac{(n+1)(M+1)}{m+1} - 1$$

m = nombre des personnes ayant eu au moins un contact avec la vaccination qui ont été retrouvées aléatoirement sur le transect.

N = nombre total de la population cible (enfants et femmes), obtenu après l'étude des transects.

n = taille d'échantillon déterminée à partir du nombre des personnes vaccinées pendant les campagnes de vaccination, c'est-à-dire M.

2. La formule de Bailey

Le tableau suivant résume l'hypothèse de recapture sur une période de trois ans allant des activités de vaccination jusqu'à l'évaluation des campagnes. Entre les années, il est probable voire évident qu'il y ait des variations démographiques qui affectent tant la population cible que la probabilité de retrouver de nouveaux pasteurs. En fait, le marquage correspond à un enfant vacciné à qui on a remis un carnet de vaccination. Cela se fait de manière non aléatoire. Tandis que la recapture est le fait de retrouver aléatoirement les enfants vaccinés ou non sur les transects prédéfinis. Mais ce travail se heurte au problème de délimitation de la zone de concentration et aux nombreux obstacles : bras du lac, champs, forêt...

Tableau 1 : **Tableau récapitulatif de triple-catch**

Période (i)	Temps	Total des capturés	Total des marqués et lâchés	Individus marqués et capturés plus tard
0			s 0	
1	t 1	n 1	s 1	m 01
2	t 1 + t 2	n 2		m 012, m 02, m 12

Enfin, pour améliorer la formule de Petersen, Chapman (1951), a proposé la formule suivante :

$$N_1 = \frac{s_1 n_1 (m_{02} + m_{012})}{m_{01} m_{12}}$$

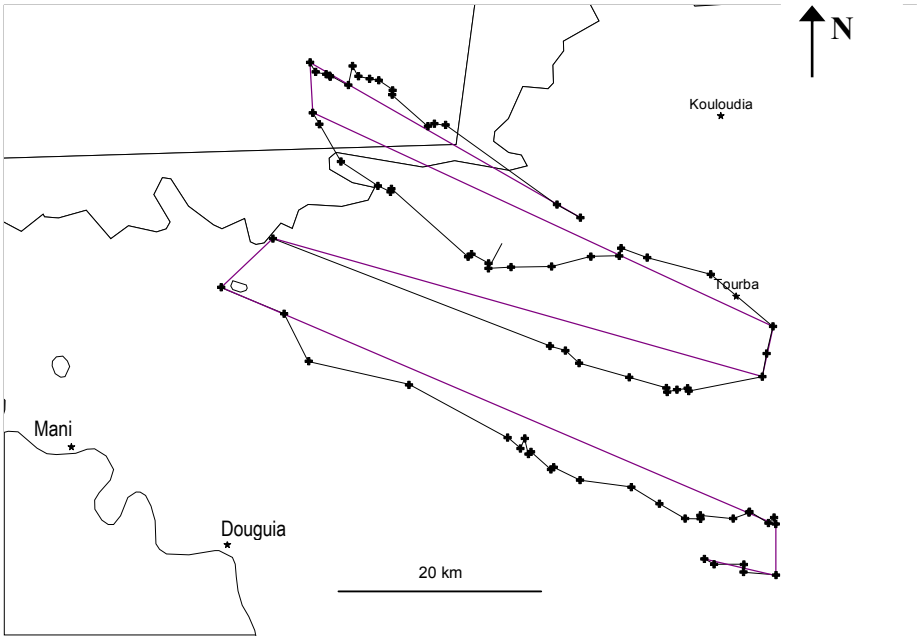
Résultats

La détermination de la couverture vaccinale suppose au préalable le calcul de la taille d'échantillon, sur la base des données de la campagne précédente, et l'organisation d'un tour d'évaluation fondé sur la méthode d'étude des transects aléatoires par une équipe interne ou externe maîtrisant cette méthode. Le marquage-recapture a permis d'établir la couverture vaccinale des enfants de 0-11 mois dans les zones de concentration des nomades de Gredaya à 22 %, en utilisant la formule de Chapman. Il a permis aussi de calculer la population cible totale au moment de la vaccination, comme on le voit dans le tableau présenté ci-dessous.

Tableau 2
Détermination d'échantillon et estimation de la couverture vaccinale selon la formule de Chapman

		Taille d'échantillonnage				Estimation couverture 2003				
		M	n	m	Couverture ass.	n	m	N	SE	Couverture estimée
3 contacts	0-11 mois	50	200	30	15	106	23	227	29	**22**
3 contacts	12-60 mois	482	580	174	30	718	135	2 554	167	19
T1 contact	> 60 mois	739	220	132	60	106	52	1 494	139	49
>= 2 contacts	femmes ≥ 13 ans	906	450	180	40	422	133	2 863	188	32

Transect réalisé en 2004



Conclusion

La méthode de capture-recapture est une approche novatrice pour déterminer et estimer la population mobile nomade. Elle a permis d'estimer la couverture vaccinale et le nombre de la population cible totale des éleveurs transhumants de la région. La couverture vaccinale obtenue par cette étude s'approche de celle des sédentaires, mais elle demeure faible (inférieure à 25 %). Les expériences pilote d'intervention ont permis de démontrer la pertinence et l'utilité de la méthode pour l'étude et le suivi des indicateurs démographiques des nomades. Cette méthode peut être intéressante pour un recensement futur.

Retour au Sommaire

Références bibliographiques

BAILEY N.T.J, 1951, On estimating the size of mobile population from recapture data, *Biometrika* 38, p. 293-306.

CHAPELLE Jean, 1982, *Nomades noirs du Sahara*, Paris, Plon, 449 p.

FOKOU Gilbert, Tobias HALLER, 2004, A la recherche des déterminants institutionnels du bien-être des populations sédentaires et nomades dans la plaine de Waza-Logone de la frontière camerounaise et tchadienne, *Médecine Tropicale* 64 (5).

MINISTÈRE DE L'ÉLEVAGE DU TCHAD, 2000, *Réflexion prospective sur l'élevage au Tchad*, rapport principal, N'Djaména, Tchad, 77 p.

PETERSEN C.G.J., 1896, The yearly immigration of young plaice into the Limfjord from the German Sea, *Rep. Dansk. Biol. Sta.* 6, p. 1-48.

SEIGNOBOS Christian, Iyebi MANDJEK, 2000, Les Fulbé, in *Atlas de la Province Extrême-Nord Cameroun*, Paris, IRD ; Yaoundé, MINREST/ INC, 17 p.

UNICEF, Ministère de l'Éducation nationale du Tchad, 2000, *Actes du séminaire sous-régional sur l'éducation de base en milieu nomade de l'Afrique sahélo-saharienne*, N'Djaména, 135 p.

UNO, 2000, *Common Country Assessment*, N'Djaména, Tchad, 159 p.

ZELTNER Jean-Claude, 1980, *Pages d'histoire du Kanem, pays tchadien*, Paris, L'Harmattan, 278 p.

Retour au Sommaire

TROISIÈME PARTIE

LES DIMENSIONS CULTURELLES DES MIGRATIONS

Retour au Sommaire

27

Mobilité spatiale et contacts culturels dans les contes peuls du Nord-Cameroun

Ursula BAUMGARDT*

Dans la littérature orale peule et notamment dans les contes, on observe très souvent des déplacements de personnages – et plus rarement de groupes de personnages – d'un endroit à un autre, généralement pour une raison précise et explicite. Ce schéma définit donc d'emblée ces déplacements non pas en termes de « migration[1] », mais plutôt comme « mobilité spatiale », *i.e.* des déplacements d'individus ou de groupes d'un endroit à un autre, comprenant éventuellement le retour au point de départ.

Organisé autour d'un événement concernant le personnage central, le conte peut être compris lui-même comme un « parcours », une transformation à partir d'une situation intitiale précise aboutissant à une situation finale différente. Ce fonctionnement narratif crée un terrain propice au déplacement des personnages, car c'est souvent le facteur spatial – éloignement, rapprochement – qui concrétise le changement au niveau de l'histoire. D'où une fréquence très importante de cet élément narratif.

En partant de cette observation et pour commencer, mon analyse portera sur les représentations du déplacement dans les contes de Goggo Addi que

* Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO), Paris, et Langage, langues et cultures d'Afrique noire (UMR 8135, CNRS, INALCO).

1. Je me réfère aux définitions proposées dans le cadre du colloque « Migration et mobilité spatiale dans le bassin du lac Tchad » : la migration est un déplacement définitif de populations d'un pays/royaume/empire à un autre, alors que la mobilité spatiale concerne le déplacement d'individus ou de groupes d'un endroit à un autre, comprenant éventuellement le retour au point de départ.

j'ai recueillis auprès de cette conteuse peule à Garoua entre 1986 et 1990 (U. Baumgardt, 2000). Dans un deuxième temps, je m'interrogerai dans une perspective d'analyse comparative et intertextuelle sur la façon dont les textes ou les motifs narratifs se déplacent eux-mêmes. Je proposerai quelques hypothèses sur la façon dont les contes se sont transformés au cours des migrations des Peuls à travers la savane africaine d'Ouest en Est, du *Fuuta-Tooro* à l'*Aadamaawa*, du Sénégal/Mauritanie jusqu'au Cameroun.

Représentations de mobilité spatiale dans les contes peuls

Cette question complexe sera abordée ici selon les seuls paramètres « modalités » et « raisons » du déplacement, paramètres auxquels devrait s'ajouter, dans une analyse plus complète, la prise en compte de l'identité des personnages en fonction de leur âge, de leur sexe et de leur statut social, ainsi que des constellations relationnelles spécifiques illustrées dans chaque conte.

Modalités et raisons

Les modalités des déplacements sont multiples. Un personnage – masculin ou féminin – peut partir seul, et le retour dans l'espace narratif initial peut s'effectuer ou non. S'il s'agit d'un voyage de deux personnages, le départ et le retour éventuel matérialisent la qualité de la relation entre eux : le départ et le retour en commun signalent une relation harmonieuse, la séparation au cours d'un voyage, en revanche, est toujours l'expression d'un conflit. Le départ différé de deux personnages, quant à lui, peut référer à plusieurs situations : recherche de l'un par l'autre pour apporter de l'aide, mais également fuite-poursuite dans le cas d'hostilité, ou bien poursuite à l'insu de l'un des personnages lorsqu'il s'agit de la méfiance ou de la curiosité de l'un par rapport à l'autre. D'autres modalités sont la rencontre de deux personnages dans un espace narratif nouveau, ou bien l'arrivée d'un personnage – l'étranger – dans un espace préexistant.

Les déplacements ont des raisons très différentes. Le départ d'un personnage peut être causé par un tort qu'il a subi et qui engendre un conflit[2], ou

2. Dans le répertoire de Goggo Addi, on peut citer les cas de figure suivants : l'enfant chassé par ses parents, le fils vexé par son père, l'ami ou le frère trahi, la femme non respectée par son mari, le mari entraîné dans le péché par sa femme. Dans tous

parce que le héros veut relever un défi. La distance à parcourir par le personnage traduit dans ce cas sa difficulté : plus la distance est grande et le déplacement long, plus le défi est important. Enfin, le déplacement peut être commandé par le devoir, lorsqu'il s'agit du roi qui part en guerre. Son absence illustre la vacance du pouvoir qui entraîne toujours la transgression des interdits préalablement explicités, et une catastrophe. Par ailleurs, pour citer ce cas exceptionnel, le conte « Dembélem » illustre le déplacement d'un village entier dont les habitants prennent la fuite devant un monstre. Par un raisonnement intertextuel implicite, cette décision est qualifiée de juste, car dans « Gôyi », le roi refuse de fuir, ce qui aboutit à la destruction de sa ville par un lion.

Les modalités et les raisons du déplacement ainsi que l'âge et le sexe du personnage constituent en fait les éléments de la thématique globale illustrée par le conte et qui s'organise autour d'axes relationnels précis entre les personnages. Les domaines thématiques et les types de relation privilégiés sont la relation amicale, parentale et maritale qui peuvent se combiner ou non dans un même texte[3]. Je ne citerai ici que l'exemple de la relation parent-enfant, plus précisément le départ du garçon de l'espace familial paternel.

Thématiques

Les déplacements d'un personnage masculin adolescent ou jeune adulte, et notamment le départ, se font selon deux schémas :

– départ pour une quête / une initiation ; réussite et retour avec une femme ;
– départ à cause d'une offense ; différentes étapes dans le déplacement ; succès couronné par l'acquisition de biens et le retour avec une femme.

Des séquences supplémentaires peuvent s'intercaler dans ce schéma sans pour autant le transformer de manière importante, de telle sorte que la structure narrative simplifiée des deux groupes d'exemples se ramène à « départ et retour avec croissance », car ce qui différencie les deux types de contes, ce sont les raisons du départ qui, cependant, n'empêchent pas le retour. Cette structure commune permet de classer ces contes dans un seul groupe, celui des contes intitiatiques (G. Calame-Griaule, 1996, p. 29-59).

Il en est autrement si l'offense subie et le conflit qui en résulte sont plus profonds, car c'est en fonction de la gravité de l'offense que se décide le non-retour du personnage. Or, du point de vue de l'organisation spatiale, le retour

---

ces cas, la modalité du déplacement matérialise une attitude particulière devant un conflit donné.

3. *Cf.* U. Baumgardt, 2000, p. 57-61 pour une analyse plus détaillée de ces thématiques.

ou non dans l'espace initial est décisif, car il indique l'intégration définitive ou non d'un nouvel espace.

Dans tous les contes de ce deuxième groupe, le tort subi est grave : être chassé par les parents (« Le figuier »), être abusé par un ami ou être accusé injustement – avoir trompé l'ami ou le frère avec la femme de ce dernier, comme c'est le cas dans « Boûbayel et Bayel » et « Issa Balêyel ». Le départ de celui qui est offensé – et qui est le plus jeune – apparaît comme l'évitement d'un affrontement inévitable avec la personne qui a causé le tort. Ainsi, l'installation dans un autre pays se construit dans plusieurs exemples comme une solution que peut trouver un jeune homme à un conflit insurmontable.

Comme il ressort de ces exemples, le déplacement fonctionne comme paramètre régulateur des relations sociales. Par ailleurs, la proximité spatiale de deux personnages est une image de la distance ou de la proximité en tant que donnée psychologique, illustrant le degré de conflictualité dans la relation. Ainsi, la combinatoire de données textuelles récurrentes – l'âge, le sexe, le statut social, les constellations relationnelles des personnages, les modalités et raisons du départ ainsi que le reotur ou non dans l'espace initial – crée à l'intérieur d'un répertoire de contes des représentations différenciées et complexes[4].

Mobilité des textes et des motifs narratifs et intertextualité

L'analyse de la mobilité des motifs narratifs ou de textes entiers suppose un ensemble de conditions qui, en l'état actuel de la recheche en littérature orale en général et en littérature orale peule en particulier, ne sont pas toutes réunies. Il faudrait notamment disposer d'informations sur l'origine précise de conteuses et conteurs et de collectes systématiques en fonction de leur appartenance à une origine commune, aussi bien dans la partie occidentale, centrale et orientale de l'aire peule que dans les différentes cultures en contact. En l'absence de ces données, il convient d'oberserver une grande prudence méthodologique et de formuler simplement quelques hypothèses ponctuelles.

Malgré ces lacunes, on peut observer deux données intimement intriquées. Les contes peuls témoignent d'une grande stabilité au niveau du fonctionnement narratif et de ce fait, ils constituent un fond culturel commun. En même temps, on constate au niveau des motifs narratifs des différences importantes à l'intérieur de l'aire peule, notamment entre l'Ouest (Sénégal,

4. *Cf*. U. Baumgardt, 1994 et 1999 pour l'analyse des représentations de l'altérité et de l'identité dans les contes.

Retour au Sommaire

Mauritanie, Mali) et l'Est (Cameroun). Cette donnée rappelle le fonctionnement de la langue peule, marquée par la relative stabilité de ses structures et une dialectalisation au niveau lexical notamment, ce qui induit la comparaison suivante : maintien de la structure de la langue et des structures narratives, variabilité au niveau lexical et figuratif.

Absence d'un texte à l'Ouest, présence à l'Est

Christiane Seydou relève dans ses études comparatives des contes peuls que certains personnages ou thèmes sont absents dans les contes de l'aire occidentale, comme c'est le cas de « l'être de la brousse qui se transforme en humain » (*waylooru*) (2001), ou de l'inceste, par exemple (1993).

On peut supposer que cette différence s'explique par l'intégration d'éléments narratifs nouveaux à l'Est. Cette hypothèse devrait être étayée par une étude comparative systématique des contes des populations en contact avec les Peuls. À titre d'exemple, je voudrais l'illustrer par un texte non attesté à l'Ouest, mais présent dans le corpus de Goggo Addi de Garoua (« Issa Balêyel »), et également dans le recueil de contes mofu-gudur[5] du Cameroun septendrional, publié par Liliane Sorin-Barreteau (2001, p. 200-226). Il s'agit d'un conte mettant en scène deux frères[6] :

Les deux frères

– L'aîné de deux frères se marie, le cadet n'a pas d'épouse[7].
– L'épouse de l'aîné accuse le cadet de lui faire des avances[8].

5. Se désignant eux-mêmes comme « gens de la montagne », les Mofu vivent au Nord-Cameroun, à l'est des monts Mandara ; *cf.* pour une présentation plus détaillée, L. Sorin-Barreteau, 2001.
6. *Cf.* U. Baumgardt, 2005, pour une analyse détaillée de la parole dans le conte peul.
7. Selon le conte peul, l'aîné est laid, le cadet est beau, ils sont riches tous les deux. Le cadet conseille à l'aîné de se marier. Dans le conte mofu, par contre, ces détails ne figurent pas : l'aîné est déjà marié, le cadet vit avec lui et sa femme.
8. Selon le conte peul, la femme de l'aîné ne l'aime pas parce qu'il est laid (p. 229) ; en l'absence de son mari, elle prépare à manger et invite le cadet à partager le repas avec elle, ce qu'il refuse de faire : il attend le retour de son frère pour manger avec lui. Elle se griffe le corps à l'aide d'une épingle à cheveux, pleure et dit à son mari : « C'est ton frère (...). Il dit qu'il m'aime et moi, je ne l'aime pas. (...) Toutes ces blessures, c'est à cause de lui, il m'a frappée parce que je lui ai dit que je ne l'aime pas. » (p. 229). Dans le conte mofu, la nourriture intervient également, mais dans un sens différent : l'épouse refuse de faire à manger au cadet lorsque son mari est absent. Le cadet ne mange que si son frère aîné est présent, car « elle ne pouvait pas refuser à son mari de lui apporter la boule » (p. 200). Cependant, un jour, elle prépare à manger et appelle le jeune homme. Celui-ci se méfie : accompagné de ses amis, il ne mange pas le plat qu'il cache, ils partent tous sans en avertir la femme

– L'aîné punit le cadet en le castrant[9].
– Le cadet part et retrouve sa virilité grâce à l'intervention d'un bienfaiteur, mais en contrepartie, il doit lui amener son premier enfant ; le cadet repecte sa parole, l'enfant est sauvé.

Dans les deux cas, la structure narrative est identique, mais le conte mofu-gudur est plus long, car il développe certaines séquences et en ajoute d'autres, comme c'est le cas après la séquence « paiement de la dette au bienfaiteur » qui clôture le conte peul, mais qui est suivie dans le texte mofu-gudur par une série de séquences qui le font bifurquer vers une autre thématique. Par ailleurs, on peut penser que si le conte peul est « emprunté », il est en même temps adapté en fonction des valeurs culturelles peules : si, par exemple, dans le conte mofu-gudur, la séquence décrivant la récupération de son sexe par le jeune homme est largement développée en mettant en scène l'essayage et le refus de plusieurs pénis avant le choix définitif[10], cette même donnée est exprimée dans le conte peul sur le mode résultatif[11], ce qui correspond à la pratique de l'évocation par l'allusion, et non la dénomination ou la description détaillée de thèmes devant être abordés avec pudeur, en l'occurrence la sexualité masculine.

Cependant, il faut souligner dans le cas de ce conte que mon hypothèse de l'absence du texte à l'Ouest de l'aire peule peut se révéler erronnée : il se peut qu'il y soit attesté, mais qu'il n'est simplement pas publié. Ainsi, on relève,

---

(p. 202). Elle enduit son corps d'un mélange de gombo et de terre, gémit et dit à son mari lorsqu'il rentre : « Est-ce toi mon mari ? Ton frère vient juste de sortir. Vous êtes tous les deux mes amants. » (p. 203).

9. Dans le conte peul, le cadet voit que son frère prépare la punition, il la subit et part : « Son frère vint avec un couteau : *Yeket, Yeket, Yeket, Yeket !* Le cadet ouvrit les yeux et vit que son frère tenait un couteau. Il ferma les yeux. L'aîné vint et lui coupa le sexe, *put !* Le cadet lui demanda *: Kayya ni*, fils de ma mère, tu m'as tué ! Pourquoi ne m'as-tu pas interrogé ? » (p. 229-231). Dans le conte mofu, le cadet ne voit pas que l'aîné s'approche de lui : « Son frère aîné le suit sans se faire remarquer et, lorsque le jeune homme se baisse pour enfermer les chèvres, l'aîné qui est derrière lui coupe le pénis et les testicules. Le jeune garçon crie, le sang jaillit de la blessure » (p. 203-204). Avant de partir, il appelle ses amis pour montrer le repas à son frère.
10. Dans le conte mofu : Une vieille femme présente au jeune homme successivement un panier rempli de pénis de veillards, de pénis d'enfants, de pénis d'adultes et de jeunes hommes. Elle « lui en donne un, elle le lui colle bien pour remplacer son pénis coupé. Elle lui dit :
— Maintenant que tu as un nouveau pénis, avant de rentrer chez toi, il faut que tu l'essaies avec moi.
Le garçon accepte. Il fait l'amour avec la vieille femme qui le remercie vivement » (p. 209-210).
11. Dans le conte peul : « Le jeune homme trébucha contre une souche d'arbre, un djinn. La souche s'ouvrit, le jeune homme entra. Le djinn prit un sexe et le lui remit, comme avant » (p. 235).

par exemple, que Denise Paulme (1976, p. 77-78) analyse un texte intitulé « Les deux frères » : c'est un conte dogon, très proche des deux textes présentés ici, et on pourrait penser que s'il est attesté dans cette région de l'Afrique occidentale, il pourrait exister également comme conte peul. Cette interrogation ne fait que souligner l'intérêt de poursuivre la collecte des contes.

Présence d'un texte à l'Ouest, absence à l'Est

Un exemple frappant de cette configuration est la figure du serpent Tiâmâba [*Caamaaba*] qui est attesté du Sénégal jusqu'au Mali et qui organise, selon L. Kesteloot (1985), le mythe de migration des Peuls d'Ouest vers l'Est. Selon la version d'Amadou Hampâté Bâ (1961) :

Tiâmâba

– Tiâmâba sort de l'océan, accompagné des vingt-deux premiers bovidés.
– Il remonte le fleuve Sénégal puis le Niger. Il est adopté par Ilo, dont il devient le frère jumeau.
– Tiâmâba confie le troupeau à Ilo et lui demande de respecter l'interdit suivant : Tiâmâba ne doit pas être vu par une femme.
– Ilo se marie. Sa femme regarde Tiâmâba.
– Celui-ci part et entraîne avec lui le troupeau.
– Il conseille à Ilo de frapper les cornes des animaux avec un bâton de *nelɓi*[12].
– Chaque animal frappé reste sur place, les autres suivent Tiâmâba[13].

Ce texte n'étant pas attesté à l'Est, on peut penser qu'il a été perdu au cours des migrations. Cependant, en observant les contes de l'Est, on constate que certains motifs présents dans le mythe de *Caamaaba* y sont attestés, ce qui m'amène à nuancer l'idée de la simple perte.

Ainsi le motif selon lequel « le bienfaiteur du mari ne doit pas être regardé par l'épouse sinon les biens disparaissent » se retrouve dans plusieurs contes, qu'il s'agisse du cultivateur qui est aidé par un oiseau (« Kaala »), ou du garçon élevé par son ami le lion (« Le garçon et le lionceau »). On retrouve ici le même interdit et la même structure narrative : « énoncé de l'interdit, transgression, sanction »: le cultivateur perd ses richesses, et le lion part et meurt. La différence entre les contes de l'Est et le mythe de l'Ouest se situe

12. *Diospyros mespiliformis.*
13. Dans la version publiée par Christiane Seydou (2005, p. 469-478), Tiânâba est considérée par Ilo comme sa sœur jumelle.

Retour au Sommaire

au niveau du contexte narratif et de l'identité du personnage du bienfaiteur sur le plan figuratif : serpent, oiseau, lion[14].

On peut observer par ailleurs un deuxième cas : le motif narratif présente des traits comparables sur le plan figuratif, mais il est inversé au niveau structurel :

Bourba [et le serpent]

– Une femme veut donner un enfant au roi.
– Elle accouche d'un serpent, en même temps qu'une autre femme accouche d'un garçon.
– Le roi adopte le serpent comme son fils.
– Lorsque le garçon se marie, on amène des femmes au serpent. Il les dévore.
– Une fille pauvre reçoit le conseil de regarder[15] le serpent.
– Elle suit le conseil, il se métamorphose en jeune homme, ils se marient.

La trame simplifiée de ce conte permet de dégager la réinterprétation du motif narratif initial : « ne pas regarder le bienfaiteur » se réalise ici comme « l'agresseur doit être regardé ». Cependant, sur le plan figuratif, il s'agit du même personnage, le serpent. C'est la transformation de l'interdit en injonction qui entraîne l'inversion du motif : le serpent agresseur devient ici le mari, là où le serpent bienfaiteur entraîne avec lui les biens qu'il avait offerts à la communauté. Par conséquent, l'hypothèse initiale qui consistait à constater la présence d'un motif à l'Ouest et son absence à l'Est, donc perte, peut être nuancée de la manière suivante : on assiste à la dissémination du motif qui se retrouve non pas dans un seul, mais dans plusieurs textes. Il est transformé de deux manières opposées :
– maintien de la structure narrative et changement figuratif (serpent, oiseau, lion qui ne doivent pas être regardés), et
– maintien de l'élément figuratif (serpent) et changement de la structure narrative.

Ces quelques exemples de transformation de contes ou de motifs narratifs à l'intérieur de l'aire peule et en contexte de contact interculturel illustrent deux types de mobilité des textes ou des motifs : dissociation et réinterprétation à l'intérieur de l'aire peule d'un côté, intégration d'éléments nouveaux et adaptation au code culturel de la société emprunteuse, de l'autre côté. Pour

14. Ceci ne signifie cependant pas que ce motif soit absent dans les contes à l'Ouest.
15. L'idée de « regarder » n'est pas explicitée, mais elle peut être déduite du contexte dans le sens de « être présent auprès de l'agresseur » : la fille doit passer une nuit entière avec le serpent dans la case, et elle doit veiller sur le feu en brûlant des vêtements. Elle demande au serpent de jeter son boubou dans le feu, ce qu'il fait, et ce qui provoque sa métamorphose (p. 275).

Retour au Sommaire

ce qui concerne ce dernier cas de figure, l'intérêt d'approfondir la recherche comparative est évident, car la littérature orale pourrait apporter des éléments nouveaux sur les contacts culturels dans la région septentrionale du Cameroun.

Références bibliographiques

BÂ Amadou Hampâté et DIETERLEN Germaine, 1961, *Koumen, texte initiatique des pasteurs peuls*, Paris – La Haye, Mouton, 95 p.

BAUMGARDT Ursula, 1994, La représentation de l'Autre : l'exemple du répertoire d'une conteuse peule de Garoua (Cameroun), *Cahiers d'études africaines* 133-135, p. 295-311.

——— , 1999, Littérature orale et identité, *in* Botte Roger, Boutrais Jean, Schmitz Jean (dir.), *Figures peules*, Paris, Karthala, p. 323-335.

——— , 2000, *Une conteuse peule et son répertoire. Goggo Addi de Garoua (Cameroun)*, Paris, Karthala, 548 p.

——— , 2005, La parole comme engagement : l'exemple d'un répertoire de contes peuls du Cameroun, *in* Baumgardt Ursula, Ugochukwu Françoise (dir.), *Approches littéraires de l'oralité africaine*, Paris, Karthala, p. 17-42.

CALAME-GRIAULE Geneviève, 1996, Les chemins de l'autre monde. Contes initiatiques africains, *Cahiers de littérature orale* 39-40, p. 29-59.

KESTELOOT Lilyan, BARBEY Ch. et NDONGO S. M., 1985, *Tyamaba, mythe peul, Dakar*, IFAN, *Notes africaines* 185-186, janv.-avril, 72 p.

PAULME Denise, 1976, *La Mère dévorante*, Paris, Gallimard, 321 p.

SEYDOU Christiane, 1993, Unité et diversité du monde peul à travers sa production littéraire : quelques aperçus, *in* Eguchi P.K. et Azarya V. (éd.), *Senri Ethnological Studies* 35 (Osaka), (*Unity and diversity of a people : The search for Fulbe identity)*, p. 163-179.

——— , 2001, « La Fille Difficile peule I (du Sénégal... au Nigeria) », *in* Veronika Görög-Karady et Christiane Seydou (dir.), *La Fille Difficile. Un conte-type africain*, Paris, CNRS Éditions, p. 23-64.

——— , 2005, « Légende de Tiânâba », in *Contes peuls du Mali*, Paris, Karthala, p. 469-682.

Retour au Sommaire

28

Migrations et traditions orales au Mayo-Kebbi (Tchad)*

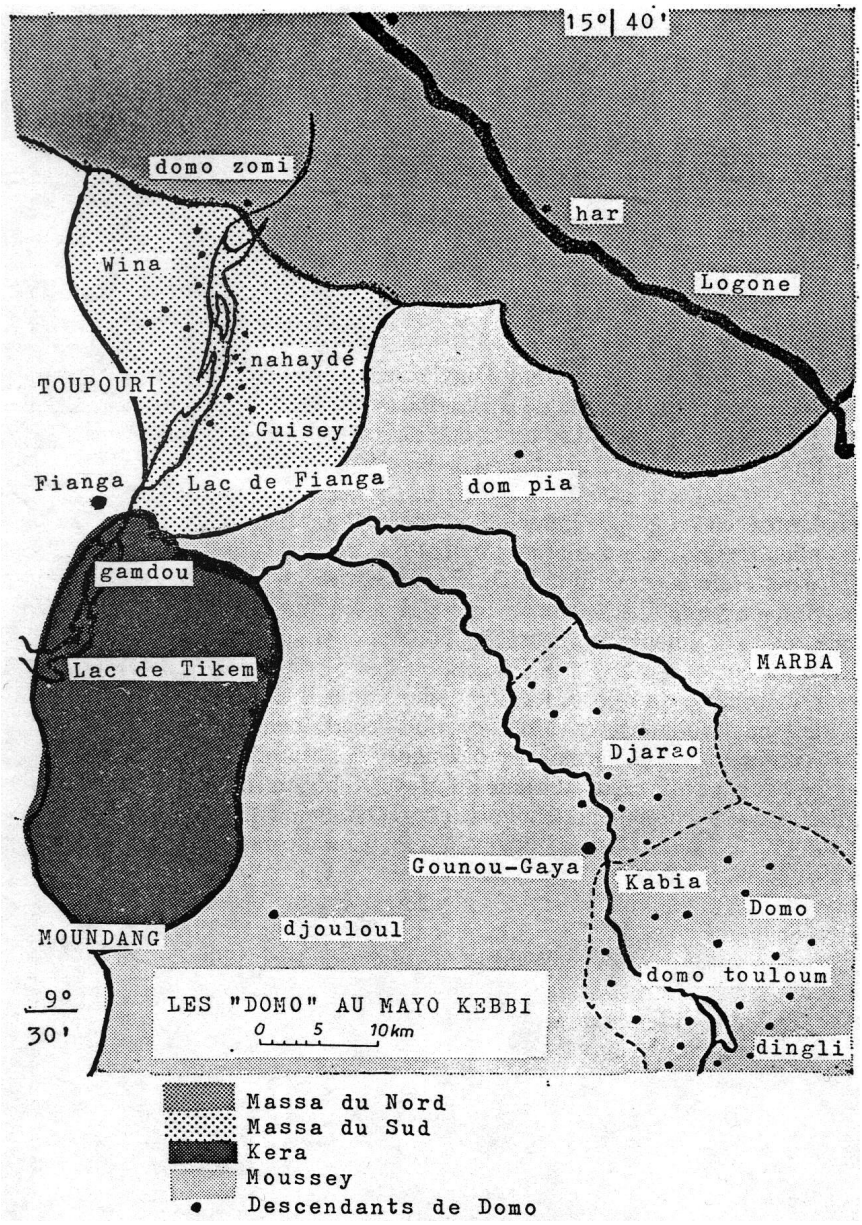
Igor de GARINE

Ce n'est pas sans une pointe d'envie que l'ethnologue travaillant au Mayo-Kebbi[1] considère les écrits de ses confrères qui ont la bonne fortune d'étudier des populations situées dans un milieu naturel peu accueillant, zones arctiques ou forêts tropicales. Leur isolement relatif, leur exiguïté permettent de les définir comme des entités dans lesquelles société, culture et langue parlée s'incarnent en un groupe humain homogène. Point n'est le cas au Mayo-Kebbi ; le milieu naturel et le climat permettent une occupation relativement dense du sol dans toute la zone inondable. La dispersion des unités résidentielles ne permet guère de distinguer la limite des villages. La similitude des traits culturels rend difficile de discerner si l'on se trouve chez les Massa, les Toupouri, les Kera ou les Moussey. À l'exception des Kera, qui résident au Tchad et sont au nombre de 25 000, les populations dont il sera question ici, Massa du Cameroun, Toupouri et Moussey du Tchad, comptent chacune plus de 250 000 âmes. Il est normal d'y distinguer des variations locales. Il n'est pas aisé de dresser une carte ethnique du Mayo-Kebbi en se fondant sur les critères généraux de la communauté linguistique, la communauté de culture, l'inclusion dans une même structure sociopolitique. Comme

* Une première version de ce texte a été publiée en 1973 : Garine I. de, « Traditions orales et cultures au Mayo-Kebbi (Tchad) », in *L'Homme, hier et aujourd'hui. Recueil d'études en hommage à André Leroi-Gourhan*, Paris, Éditions Cujas, p. 421-433. Les données numériques concernant les populations sont donc à rapporter aux années 1970.

1. Et au Mayo-Danaye (Cameroun) où ont été effectuées les recherches sur les Massa.

Figure 1


15° 40'
domo zomi
har
Wina
Logone
nahaydé
TOUPOURI
Guisey
Fianga
Lac de Fianga
dom pia
gamdou
Lac de Tikem
MARBA
Djarao
Gounou-Gaya
Kabia
Domo
djouloul
MOUNDANG
domo touloum
dingli
9° 30'
LES "DOMO" AU MAYO KEBBI
0 5 10km
Massa du Nord
Massa du Sud
Kera
Moussey
Descendants de Domo

Retour au Sommaire

nous l'avons fait observer ailleurs, les Massa du canton camerounais de Guisey parlent la même langue que les Massa septentrionaux et s'identifient comme des « Massa » par rapport aux Toupouri alors que leur culture, en particulier matérielle, présente davantage de similitude avec celle de ces derniers qu'avec celle de leurs frères du Nord[2]. En revanche, Massa et Moussey, dont les langues ne se distinguent que par quelques différences dialectales, possèdent des cultures matérielles nettement distinctes et enregistrent des différences sensibles au niveau des institutions. L'originalité de leur langue est le seul critère qui autorise à distinguer les Kera des Toupouri. L'histoire du peuplement suggère, pourtant, qu'une bonne partie d'entre eux ont une récente origine moussey.

Il serait aisé de multiplier les exemples : emprunts, interpénétrations, assimilations dans tous les domaines constituent la norme et ne s'observent pas seulement au niveau des franges de contact. Dans des groupes où le pouvoir politique n'est guère différencié et peu centralisé, il est difficile de s'appuyer sur l'organisation politique pour définir les groupes en présence. D'autre part, un examen, même superficiel, montre que les groupes humains que l'on désigne par les termes génériques de Massa, Toupouri, Kera, Moussey, présentent de nombreuses caractéristiques communes et ceci non seulement au niveau du trait culturel isolé mais au niveau des complexes de traits et des structures qui peuvent en être induites. Si l'on tente de dresser la liste des discontinuités significatives qui permettent d'opposer les quatre populations considérées, on constate qu'elles ressortissent surtout aux domaines de la linguistique et de la culture matérielle. On peut certes discerner les limites de l'aire géographique occupée par chaque groupe en observant les modifications de la construction de l'habitation, les techniques culturales employées, la gamme des plantes cultivées, ou même le style des tombes.

En revanche, au niveau des systèmes les plus complexes, organisation sociale ou religieuse, mythologie ou systèmes divinatoires, ce sont les similitudes qui dominent. Les quatre cultures ne se distinguent que par des nuances subtiles, un degré variable de complexité et d'organisation de phénomènes observables dans chacune. Si l'on prend l'exemple des systèmes divinatoires (distincts des systèmes géomantiques généralement décrits en Afrique)[3], ceux-ci comptant plusieurs centaines de signes représentant la plupart des catégories dont la société conçoit l'existence, on constate une coïncidence

2. Ce dont nous avions tenté de rendre compte en distinguant un faciès nord et un faciès sud de la culture matérielle massa. *Cf.* Garine I. de, *Les Massa du Cameroun (vie économique et sociale)*, Paris, PUF, 1964, 250 p., 16 fig., tab. ind., bibl., p. 28 et suiv.
3. *Cf.* Maupoil B., *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1943, 686 p., 33 fig., VIII pl. ; Jaulin R., *La géomancie – analyse formelle*, Paris, Mouton, 1966, Cahiers de l'Homme, IV, 198 p.

Retour au Sommaire

presque parfaite entre les systèmes massa, moussey, toupouri et kera[4]. À niveau de compétence égale entre les devins, il n'existe pratiquement pas de différence tant au niveau des séquences qu'à celui des signes qui composent celles-ci. Tout au plus remarque-t-on quelques interversions. Ces systèmes constituent pourtant dans les groupes considérés l'une des tentatives les plus poussées de réflexion des sociétés sur elles-mêmes et l'on est en droit de s'attendre à ce que, reflétant quelques-unes de leurs caractéristiques intimes, on relève ici certains écarts différentiels.

Historiquement, la région du Mayo-Kebbi s'est trouvée au contact des empires islamisés du Sahel central – Mandara au nord-ouest, Bornou au nord, Baguirmi à l'est. Au sud et à l'ouest, le pays fut soumis aux incursions des Peuls de Rey-Bouba, Binder, Mindif et Bogo. Si les populations ont su se préserver de l'anéantissement et conserver dans une large mesure leur culture traditionnelle, elles ont subi de nombreux brassages, s'influencent et s'interpénètrent depuis des générations. L'histoire du peuplement atteste la multiplicité des déplacements, d'amplitude et de direction variables qui ont été effectués pour diverses raisons par des groupes généralement restreints (quelques individus, « frères » ou amis).

Il n'existe pratiquement pas de clan ou de lignage résidant sur la terre de ses ancêtres ; sur plus de trois cents légendes d'installation recueillies, c'est à peine si quelques-unes se réfèrent à des communautés se disant installées sur leur terre d'origine, là où le génie créateur les a placées, encore s'agit-il généralement de groupes restreints, submergés par de nouveaux immigrants et ayant perdu leur souveraineté[5].

Dans une situation qui n'a rien à envier en complexité à celle de l'Europe rurale, il peut apparaître légitime de tenter d'appréhender les sociétés en présence au travers de la conscience qu'ont les individus qui la composent de constituer une entité originale, détentrice d'une culture commune.

Comment les autochtones s'identifient-ils eux-mêmes ? Un Massa à qui l'on demande ses origines, l'ethnie à laquelle il appartient, se dira par exemple un Walia *(Waliana)*, fils d'Aligosey *(gor Aligosey)* ; un Toupouri s'identifiera comme appartenant à l'espèce (au peuple) de Doré *(Djar*

4. *Greyda* chez les Massa, *garira* chez les Moussey, *halgi* chez les Toupouri, *k'mar* chez les Kera. Des systèmes analogues ont été mentionnés par Jaulin R., *op. cit.*, p. 165, chez les Sara, et décrits par Vincent J.-F., chez les Saba du Guéra : Techniques divinatoires des Saba, montagnards du centre Tchad, Paris, *Journal de la société des africanistes*, 1966, t. XXXVI, fasc. I, p. 45-63, 10 fig., bibl. ; et chez les Mofu du Cameroun, Divination et possession chez les Mofu, montagnards du nord Cameroun, *Journal de la société des africanistes*, t. XLI, fasc. I, septembre 1971.
5. Gonyona, au sud du pays massa ; Badmi, Bougi, Dogi, Nori, Dingli, en bordure de la Kabia, chez les Moussey.

Retour au Sommaire

Doré)[6] ; un Moussey se dira fils de Domo *(go Domona)* ou de la verge de Domo *(diw Domona)*, chacun se référant à une communauté fondée sur une filiation patrilinéaire commune, un clan ou un sous-clan[7]. Ces groupes peuvent donc apparaître raisonnablement comme les supports d'une culture homogène dotée d'une langue commune : que nous apportent les traditions orales sur ce point ?

C'est généralement à l'occasion des rituels de fin d'année (*wuntilla* chez les Moussey, *krofta* et *nulda* chez les Massa, *at kaki* chez les Toupouri, *gab gur* chez les Kera), et au cours des fêtes funéraires qui suivent le décès des vieillards que l'on voit évoquer les origines du clan. La plupart du temps on se borne à énoncer la généalogie des ancêtres, à énumérer les droits de ses descendants sur les terres cultivables, les cours d'eau et les mares où l'on pêche, et les zones de brousse où l'on pratique les grandes battues. Chez les Moussey ces invocations sont formalisées, elles portent le nom de *bolla*.

La *bolla* de Domo

Le clan de Domo[8] peuple dans la partie sud-ouest du pays moussey la majeure partie d'un des cantons de la sous-préfecture de Gounou Gaya. Répartis en 20 villages groupant 14 000 personnes, les Domo ont pratiquement anéanti les premiers habitants de la région, Dingli et Doulmi, qui ne subsistent plus guère qu'au village de Dongogo.

6. Ou appartenant à « ceux du chef de Dawa » *(mo wan Dawa)*, ce qui correspond, d'ailleurs, à une organisation politique plus différenciée que dans le cadre des autres groupes mentionnés.
7. Les termes se rapportant à une communauté plus vaste que le clan (*massa*, *toupouri*) ne sont guère utilisés par ceux qui en font partie pour se désigner eux-mêmes. On y a, en revanche, constamment recours pour désigner les groupes voisins. C'est ainsi, par exemple, que les Massa appellent les Toupouri « Tongayna » et les Moussey « Misna », que les Toupouri utilisent le terme de « Kawsay » pour désigner les Moussey, qui les appellent réciproquement « Oyna » et englobent les Massa sous le nom de « Zoutna ».
8. Souvent appelé Domo Touloum pour le différencier de Domo Zomi.

« Celui de Domo[9] est parti là-bas de Domo Zomi[10]. Il s'était disputé avec son frère Guisey[11] au cours de la pêche de la rivière Siwli[12]. Il avait attrapé un capitaine[13] avec son filet, son frère Guisey le lui a arraché et ils se sont battus. Celui de Domo a dit :

— Je suis un enfant né sur cette terre, mon frère m'a fait du tort. Je vais aller me perdre en brousse.

Il a emmené avec lui son ami Djoudou[14], ils ont marché longtemps[15] puis ils se sont arrêtés sur la terre des Dingli. Leur chienne est partie devant eux puis est revenue les trouver. Ils ont constaté que son poil était mouillé. Ils l'ont alors suivie et sont parvenus au bord de la Kabia (au lieudit Labari ou Çipma)[16]. Ils ont bu et se sont arrêtés là. Ils n'avaient rien à manger, au loin ils entendaient le bruit des pilons. La chienne est allée au village voisin leur rapporter de la boule[17]. La femme de Dingli suivit les traces de la chienne et découvrit Domo et Djoudou[18]. Elle revint alors prévenir son mari, frère de Doulmi et fils de Gobon que Lona, le dieu créateur, avait mis sur la terre auprès d'un karité[19] près du marigot Çipma. Dingli a demandé à Domo d'où il venait et celui-ci lui a raconté son histoire et lui a fait remarquer qu'il ne

9. Selon les différentes versions, il s'agit soit de Domo soit de son père, Mougouwara ou Bengérentilna.
10. En pays massa, sur la rive occidentale du lac de Fianga, à environ cent kilomètres au nord-ouest.
11. Guisey, fondateur des villages massa situés dans le canton camerounais du même nom face à Domo Zomi, sur la rive est du lac de Fianga.
12. L'un des bras du lac de Fianga.
13. Perche du Nil *(Lates niloticus)*.
14. Selon d'autres versions, Domo était aussi accompagné de son frère Djarao, fixé par la suite dans le canton qui porte son nom et dont descendent les habitants.
15. Selon certaines versions, Domo s'est d'abord arrêté à Dom-Pia, chef-lieu du canton moussey du Cameroun, où il rendit une fille enceinte avant de repartir et d'être rejoint par son ami Djoudou.
16. Ç : latérale fricative sourde [ɬ].
17. Plat de résistance traditionnel, sorte de polenta obtenue en faisant bouillir dans l'eau de la farine de sorgho ou de *Pennisetum*. Se mange généralement accompagnée d'une sauce dans laquelle on trempe les bouchées avant de les avaler.
18. Selon d'autres versions, les deux étrangers ont volé chez l'une des femmes du village une poterie à cuire la boule, une poterie à mettre la sauce, une mouvette, un plat en vannerie destiné à partager la boule, une meule à moudre le mil, un foyer en terre cuite, du gombo (*Abelmoschus esculentus*). Certaines traditions mentionnent encore que les deux amis, ayant volé de la boule assaisonnée de gombo ont été découverts grâce aux traînées gluantes laissées sur le sol par la sauce qui s'échappait du récipient. Le thème de la « sauce gluante » se retrouve dans plusieurs des légendes d'installation chez les Moussey, les Massa et les Toupouri. Chez ces derniers, il ne s'agit plus de gombo mais de l'aubier de *Grewia mollis*. Un des critères qu'utilisent les Moussey et les Toupouri pour se distinguer mutuellement est l'utilisation de mucilages d'origine différente (*Abelmoschus esculentus* chez les uns, *Grewia mollis* chez les autres) pour préparer les sauces rituelles.
19. *Vitellaria paradoxa*.

Retour au Sommaire

possédait aucun des ustensiles nécessaires pour préparer la nourriture et qu'il n'avait pas de femme non plus. Doulmi et son frère, Dingli, lui ont proposé en mariage une de leurs sœurs. Domo dit alors à Djoudou d'épouser la jeune fille, celui-ci lui répondit :

C'est toi qui es parti le premier, moi – je n'ai fait que te suivre. Prends donc la femme, moi – je préfère chasser à cheval. »

Domo a donc commencé à faire souche. De l'épouse que lui avait donnée Doulmi, il eut quatre fils qui ont peuplé les villages de Galao, Kogo, So et Zaba. Ceux de sa seconde femme fondèrent les villages de Fégé et Goyra ; deux de sa troisième (une des sœurs de Djoudou) sont à l'origine des villages de Dalao, Korogo, Dagaça, Tégédé ; ceux de sa quatrième épouse sont les fondateurs de So et Dumba ; avec sa cinquième épouse, Domo eut deux fils, Bay et Bara, auxquels il demanda de rester à proximité de son propre enclos. Avec sa sixième femme, Dongogo, il engendra Gayam, qui fut élevé chez son oncle maternel. Madi, le fondateur de Fégé, ramena un jour Gayam dans son groupe paternel. Lorsque Madi tuait un hippopotame, le privilège de dépouiller l'animal revenait à Baatamou, fondateur de Galao ; Gayam contesta son privilège. Un affrontement en résulta, dont Gayam sortit vainqueur. Témélem, l'un des frères cadets, se moqua du vaincu. Celui-ci le maudit : c'est pourquoi les descendants de Témélem qui peuplent Goyra sont si peu nombreux. Gayam se montra, lui aussi, prolifique et ses descendants ont peuplé les autres villages et quartiers du canton, à l'exception de Bagay, Koré[20], Gali, Dingli et Doulmi, villages vis-à-vis desquels les Domo n'ont pas d'interdit de mariage.

Djoudou, l'ami de Domo, lui n'a guère fait souche. Ses descendants occupent la terre de Gou sur laquelle est installé le village de Domo So. Il a aussi essaimé au quartier de Djouloul dans le canton de Tagal, plus à l'ouest. Devenus les plus nombreux, les Domo ont demandé aux Doulmi de leur céder la propriété du sol. Ceux-ci ont refusé, ils ont été pratiquement anéantis. Domo est donc devenu maître de la terre sur laquelle s'effectuent les cultures, celui de la brousse avoisinante et de divers bras de la Kabia. L'appropriation de ces cours d'eau ne s'est pas effectuée de façon brutale : un jour que Doulmi et Dingli étaient à la chasse, leur chien découvrit une poterie en pleine brousse. Ils l'ouvrirent, l'eau en jaillit et, suivant leurs traces, dessina deux cours d'eau appelés Kabia et Çipma. Doulmi s'appropria le premier, Dingli le second. Une année de famine, la femme du descendant de Doulmi vendit la Kabia au fils de Domo installé à Fégé. Les descendants du Dingli conservent

20. Peuplé d'immigrants marba, ces derniers (30 000) occupent la majeure partie de la sous-préfecture de Kelo et sont très proches des Moussey tant sur le plan de la langue que sur celui de la culture.

encore leurs droits sur Çipma et donnent le signal des pêches collectives qui s'y déroulent.

Gayam s'avéra un chef de guerre efficace, guerroyant contre les Gamé, les Léo, les habitants de Pée[21], enfin les Mosi (Mesmé, auxquels selon certaines variantes, les Dingli et les Doulmi appartiendraient). Il leur arracha des terres, des cours d'eau et des filles, qu'il donnait en mariage à ses frères. À l'occasion d'un de ses raids contre les Mosi, ceux-ci le lardèrent de coups de sagaie et ses frères le laissèrent pour mort en brousse. La nuit venue, il invoqua son esprit protecteur (son *Lona* personnel) et lui promit de la récompenser par un sacrifice s'il l'aidait à revenir chez lui. Son vœu fut exaucé, depuis, l'esprit protecteur de Gayram est devenu celui du clan tout entier et on lui effectue des offrandes périodiques.

Les descendants de Djoudou et de Domo sont donc restés seuls en présence et ont commencé à s'intermarier. La disparition du lien exogamique est interprétée dans la tradition comme la conséquence d'un adultère. Devant l'accusation portée par Domo contre Djoudou, celui-ci lui répondit :

> « Nos liens d'amitié sont à présent rompus, dorénavant nous pourrons prendre femme les uns chez les autres. Les seuls villages dans lesquels mes enfants ne pourront prendre épouse sont Daloa, Dagaça et Korogo, qui sont aussi mes enfants[22]. »

La fondation de Djarao

Si toutes les versions traitant de la quête de Domo ne mentionnent pas la présence de son frère Djarao parmi les exilés, tous les Domo admettent un lien de parenté direct avec ses descendants. Dans certaines relations, Djarao se serait tout d'abord installé à Guisey (où la brousse brûlée par le chef de terre de Bongor porte son nom), ou bien encore il aurait accompagné son frère et son père jusqu'au bout. Sa jument ayant été couverte par le cheval de Domo, Djarao aurait coupé la verge de l'animal et aurait donné la viande à manger à leur père, Mougoudouri ou Mougouwara. Domo frappa alors son père qui poursuivit sa route avec Djarao. Ce dernier s'installa sur les lieux aujourd'hui occupés par ses descendants auprès des Nori. Mougouwara ne se

21. Canton de Dom-Pia au Cameroun.
22. Vraisemblablement ceux d'une sœur de Djoudou, mariée à Domo, mais ce point n'est pas clair et va à l'encontre des règles d'exogamie dans la mesure où Domo et Djoudou sont, comme on le verra, des cousins parallèles.

Retour au Sommaire

remit pas de l'affront que lui avait fait Domo et mourut rapidement. Djarao reçut une première épouse des Nori. Il engendra avec elle les fondateurs de Kou et de Baydou ; avec sa deuxième épouse, ceux de Golo et Boro, dont descendent aujourd'hui la plupart des villages du canton de Djarao, soit 6 000 individus[23]. Les habitants de Domo et de Djarao représentent un tiers de l'effectif des populations que l'on englobe sous le nom de Moussey. Leur origine est pourtant étrangère.

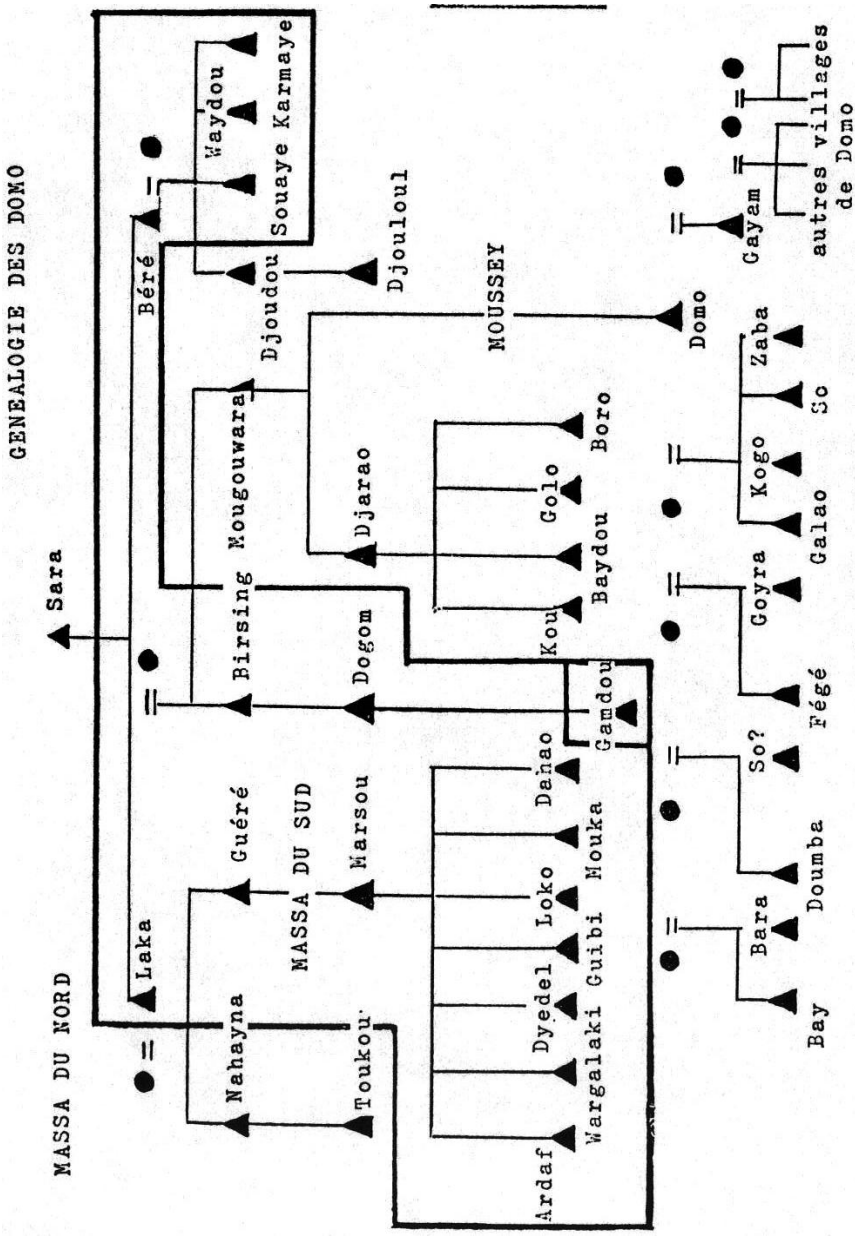
Les généalogies de Domo Zomi

Qu'apportent les témoignages recueillis à Domo Zomi[24], le point de départ des héros fondateurs ? La tradition orale conserve le souvenir du départ de Mougouwara et de ses deux fils Domo et Djarao, elle permet de préciser la relation de parenté entretenue par l'ami Djoudou. Il s'agit en réalité du fils du frère du père de Mougouwara. De nouvelles perspectives apparaissent :

– la parenté des gens de Domo Zomi avec les descendants de Marsou, qui ont peuplé le canton massa de Guisey sur la rive orientale du lac de Fianga ; la parenté des habitants de Gamdou, l'un des quartiers du village d'Illi, en pays Kera avec les Domo ;
– la parenté des gens de Domo avec de nombreux quartiers massa de Wina au Cameroun : Souey, Waydou, Karmaye et, vraisemblablement, Djongdong et Djengreng au sud de Domo Zomi ; cette relation est corroborée par les monographies de village dressées vers 1945 par J. Mouchet dans le canton de Wina.

Il devient possible de compléter la généalogie de Domo et l'on voit mentionner dans la génération du père de celui-ci plusieurs de ses frères qui ont essaimé en pays massa. À la génération précédente, deux jumeaux, Laka et Béré, eux-mêmes issus du premier ancêtre Sara[25], seraient venus de Hari, outre Logone.

23. L'interdit de mariage entre Domo et Djarao n'existe plus aujourd'hui en dépit de leur commune origine ; toutefois, lorsqu'un mariage intervient entre les deux sous-clans, l'épouse ne peut consommer, chez son mari, les nourritures rituelles. L'éclatement des deux unités exogames est dû ici, comme dans les populations voisines, à : (a) l'éloignement relatif des deux groupes de façon analogue à ce que l'on observe chez les Massa dans le clivage du clan Walia. *Cf.* Garine I. de, *op. cit*., p. 45 ; (b) la perpétration d'un forfait dont la souillure ne peut être effacée, généralement un inceste, ici le manque de respect de Domo vis-à-vis de son père.
24. En pays massa, par opposition à Domo Touloum, le canton moussey dont il vient d'être question.
25. Selon les généalogies, Guéré, Toukou ou Hara.


GENEALOGIE DES DOMO
MASSA DU NORD
Sara
Laka
Nahayna
Toukou
Guéré
MASSA DU SUD
Marsou
Béré
Birsing
Mougouwara
Dogom
Waydou
Souaye Karmaye
Djoudou
Djouloul
Djarao
MOUSSEY
Golo
Kou
Baydou
Boro
Gamdou
Daňao
Dyedel
Loko
Mouka
Wargalaki
Guibi
Ardaf
Domo
Gayam
autres villages de Domo
Zaba
Kogo
Goyra
Galao
So
Fégé
So?
Bara
Doumba
Bay

Retour au Sommaire

À la partie nord du massif de Doré sur la rive occidentale du lac de Tikem en pays kera, les habitants du quartier de Gamdou se disent eux aussi originaires de Domo Zomi, qu'ils appellent Domo Poëkay. Le thème de la légende d'installation rappelle un peu ce que nous avons décrit plus haut.

La légende de fondation de Gamdou

> « Un jour, les gens de Gamdou avaient harponné un poisson capitaine. Celui-ci leur échappa et traversa le cours d'eau sur lequel ils pêchaient. Les gens qui se trouvaient de l'autre côté s'en emparèrent. Les pêcheurs venus réclamer leur bien, une dispute éclata. Le tapis de roseaux sur lequel reposaient les gens de Gamdou fut alors emporté par le courant du fleuve (qui coulait du nord au sud, donc, sans doute, au moment de la décrue). Il y avait dix personnes sur le radeau ; l'une d'entre elles a demandé :
>
> — Où le radeau va-t-il ?
>
> Un des anciens répondit :
>
> — Où l'herbe nous mènera, nous aborderons.
>
> Le radeau passa par Koro (près de Fianga) puis, au bout d'une journée, il aborda à Faydo, face au village de Illi. L'eau était trop profonde pour permettre de quitter le radeau et de gagner la rive. Un homme de Illi[26] accepta de faire traverser les naufragés mais réclama auparavant un peu de tabac, qu'il jeta dans l'eau en offrande à Moga[27], le génie de l'eau. La pirogue fit deux voyages. Les gens de Gamdou examinèrent le terrain et s'installèrent au pied de la montagne de Massouang[28], puis trouvèrent le sol trop sec, repoussèrent les gens de Illi qui étaient déjà là et s'établirent plus au nord du massif. Les cinq premiers venus de Domo Zomi étaient des frères : Hayné, Yokbé, Afaga, Dawgé, Gamabélé. On a oublié le nom des cinq autres. Les émigrants revinrent à Domo Zomi chercher les graines de *gara* (sorgho rouge hâtif), de *Pennisetum*, d'arachide, de haricot. Ils ont attendu la pluie, se sont partagé les graines et ont semé. »

Les habitants de Gamdou sont aujourd'hui indiscernables des Kera, dont ils parlent la langue et ont adopté la culture matérielle. Ils sont inclus dans les cycles rituels des Toupouri de Doré, auprès desquels ils tiennent souvent les fonctions de sacrificateurs.

---

26. Dont les habitants, sans doute des Kawsay (Moussey), étaient déjà installés.
27. En kera.
28. Le sommet le plus élevé du massif de Doré.

La légende d'installation de Marsou

Marsou, dont descendent la plupart des Massa du canton de Guisey au Cameroun, s'est installé à Nahaydé, sur la rive est le lac de Fianga, après avoir quitté Har ou Hari[29], sur la rive orientale du Logone.

> « Un jour, son cousin parallèle patrilinéaire, Tenen, partit à la poursuite d'une hippotrague (*Hippotragus equinus*) avec un cheval lui appartenant. Il se perdit dans la région occupée aujourd'hui par le village de Loko. Il avait soif et découvrit les gens de Bongor[30] déjà installés sous des arbres. Ils eurent peur de son cheval et se cachèrent dans un trou, puis ils l'envoyèrent trouver sous un bosquet de palmiers rôniers[31] des gens susceptibles de lui donner à boire. Ceux-ci[32] prirent peur et grimpèrent aux arbres, ils lui dirent de se rendre sous un figuier[33]. Il y découvrit une mare recouverte d'une feuille de nénuphar. Ôtant la feuille, il but puis mena son cheval s'abreuver dans le lac de Fianga, face à l'emplacement de l'actuel village de Nahaydé. Tenen revint trouver les gens de Bongor, toujours cachés dans leur trou. S'adressant à eux, il leur dit :
>
> — Venez avec moi, j'ai abattu une pièce de gros gibier en brousse. Vous m'aiderez à porter la viande et en prendrez aussi pour vous.
>
> — Marche devant, lui répondirent-ils, nous avons peur de ton animal au museau allongé !
>
> Et ils le suivirent. Parvenu auprès de l'antilope, Tenen en coupa la queue et les deux oreilles et repartit chez lui. Il y trouva ses frères, dont Marsou, déjà occupés à le pleurer. Il saisit son sifflet de corne et modula sa devise. Les enfants de Marsou l'entendirent et prévinrent leur père. Tenen dit à Marsou :
>
> — J'ai trouvé une bonne terre.
>
> — Tu l'as trouvée ? répondit-il.
>
> — Oui, déplaçons-nous.
>
> Ils consultèrent leur père[34] qui était très vieux, il leur déclara :
>
> — Marsou, tu es mon fils aîné. Enterre-moi auparavant.
>
> Celui-ci répondit :
>
> — Mes frères sont suffisamment nombreux pour le faire.

29. Har ou Hara est le nom porté par le clan massa situé le plus au sud de la sous-préfecture de Bongor.
30. L'un des villages de Guisey – à ne pas confondre avec la préfecture du Mayo-Kebbi qui porte le même nom. Les habitants du village dont il est question ici seraient, d'après les informations, d'origine moussey.
31. *Borassus aethiopum*.
32. Qui étaient des Miogoy, groupe dont l'origine se situe en pays marba, au sud du canton de Domo.
33. *Ficus platyphylla*.
34. Guéré, selon la tradition de Guisey.

Retour au Sommaire

Il réunit sa famille et partit. À l'emplacement du village de Douzey, le cheval de Marsou mourut. Celui-ci en fit couper et transporter les gigots. Arrivés à Nahaydé, les émigrants mirent la viande en tas, disposèrent des morceaux de bois autour et amoncelèrent dessus de la cendre et des ordures ménagères, construisant un tumulus, *mada kulumma* (le monticule du cheval), que l'on peut voir encore.

Les gens de Bongor dirent à Marsou :

— Vous êtes plus nombreux que nous, deviens notre chef de terre. Tu brûleras la brousse, tu feras la fête annuelle de la Noulda et nous viendrons devant toi.

L'ancien chef de terre lui dit :

— Laisse-moi la brousse de Djarao, j'y ferai chasser mon chien et il me rapportera du gibier. »

Les descendants de Marsou ont peuplé la plupart des villages du canton de Guisey : Djougoumta, Nahaydé, Zou, Mouka, Balanga, Loko, Dipta, Mouta, Ardaf, Guibi, Dyedel, Wargalaki, Dahao. Le fondateur de ce dernier village s'étant rendu coupable d'un inceste avec une de ses sœurs, ses descendants n'entretiennent plus de relations exogamiques avec les autres villages. Hollom, Néreng, Bongor, Bodmay ne sont pas non plus soumis à l'interdit de mariage.

Quelles sont les origines de Marsou et de ses ancêtres[35] ? L'importance accordée au cheval dans le mythe, la description de la tombe et la mention d'un indicatif sifflé suggèrent qu'il s'agit d'un Moussey ou peut-être d'un Gabri, ou d'un Kouang si l'on accepte les hypothèses généalogiques de J. Vossart[36]. Selon ce dernier, les Hara qui peuplent le canton de Tougoudé au sud de Bongor seraient venus de Ngam, à l'est, en pays Kouang. Le même auteur mentionne une relation entre Hara ou Aharae et Mersia (Marsou ?) installé à Guisey. Si l'information est insuffisante pour tracer les origines de Marsou, la relation de parenté entre Domo Zomi et Guisey semble pouvoir être admise. Les habitants de Guisey se considèrent comme des Massa et présentent toutes les caractéristiques de ce que nous avons appelé le faciès sud de la culture massa[37].

Que savons-nous d'autre sur le clan de Domo ? Les informateurs de Domo Touloum (Moussey) et de Domo Zomi (Massa) mentionnent le passage de Domo à Dom Pia (chef-lieu du seul canton moussey du Cameroun) et

35. Selon les versions, Guéré, Laka, Béré ou Sara.
36. Vossart J., *Essai d'étude monographique pour le district de Bongor, Mayo-Kebbi Tchad* (Bongor, mars 1946-mai 1947), Paris, novembre 1947, document ronéotypé, 278 p., p. 155.
37. Garine I. de, *op. cit*., p. 29.

admettent un vague lien de parenté avec ses habitants. Cette information n'a pu être recoupée.

Il est évident que de nombreuses contradictions subsistent entre les diverses traditions : dans quelle direction et à quelle date précise telle migration a-t-elle eu lieu, quelle était la relation de parenté exacte des héros, tel ancêtre était-il le fils, le père ou le frère de tel autre ? Sans doute une meilleure information permettra-t-elle d'apporter quelque lumière, d'autres aspects resteront obscurs. Un point paraît acquis : la filiation commune des habitants de Guisey, Domo Zomi, certains villages de Wina, ceux de Djarao et enfin de Domo Touloum que l'on peut décrire sur le plan de la culture, respectivement comme des Massa, des Kera et des Moussey.

Une tentative pour reconstituer l'histoire de groupes situés dans un périmètre restreint permet en tout cas d'abandonner des hypothèses par trop aventureuses et trouble la sérénité que l'on pourrait retirer d'une approche purement synchronique.

L'analyse des traditions orales et des généalogies établit qu'en un laps de quelques générations, des groupes ayant une origine commune et qui admettent encore entretenir certaines relations – exogamie, entraide guerrière, hospitalité et, dans certains cas, participation aux rituels funéraires et aux héritages – ont opté entre trois cultures distinctes, massa, moussey et kera. Inversement, les recensements montrent le caractère composite des communautés de fait, des villages où des individus appartenant à des sociétés et à des cultures distinctes sont aujourd'hui fondus en des unités linguistiquement et culturellement homogènes. Cette situation ne mériterait guère d'attirer l'attention si elle n'était aussi fréquente au Mayo-Kebbi.

Les Moussey des cantons de Gamé et de Léo sont en réalité des Marba, les Massa de Molfoudey et une partie des Moussey du canton de Hollom sont en réalité d'origine mousgoum. Les Massa du sud sont bien souvent d'origine toupouri, moussey ou kera. Les Moussey du canton de Berem viennent pour une bonne part de Éré, village de pêcheurs du Logone où sont représentés des Marba, des Gabri et des Nantchéré. Nombreux sont les villages « toupouri » d'origine massa, mousgoum, moundang ou pévé.

Si l'on se souvient que les groupes dont il vient d'être question sont venus recouvrir des groupes aujourd'hui en voie d'extinction, Bougi, Dougi, Badmi, ethnies confondues sous le terme générique de Kado, on aura une idée des coalescences devant lesquelles on se trouve. Celles-ci s'ordonnent en un nombre relativement restreint de styles culturels. La culture apparaît largement indépendante de l'origine ethnique de ceux dans lesquels elle s'incarne.

L'interchangeabilité des individus et des cultures peut être initialement interprétée selon deux directions : comme la conséquence d'événements historiques fortuits, comme celle de convergences profondes entre des cultures

Retour au Sommaire

voisines (sur lesquelles on ne peut émettre que des hypothèses en évoquant, par exemple, l'analogie des contraintes écologiques, etc.). Il apparaît évident que le brassage des populations a tendu à l'homogénéisation des cultures et que réciproquement l'homogénéisation progressive des cultures a rendu de plus en plus aisées les assimilations. On se trouve aujourd'hui devant une réalité où il devient délicat et artificiel de traiter des Massa, Moussey, Toupouri et Kera comme d'entités isolées. Il apparaît au contraire, comme le faisait observer Nadel à propos des Nuba[38], qu'il existe un fond commun[39] aux quatre cultures considérées, un très large « commun dénominateur » dont les caractéristiques sont définissables dans chacun des domaines de la culture. Ce qui ne veut pas dire que les cultures se confondent, les individus appartenant à chacune perçoivent avec alacrité et décrivent avec humour les traits qui différencient leurs voisins et entretiennent une gamme de stéréotypes vivaces.

Il semble qu'à partir d'un thème commun, d'une structure commune, chaque culture effectue une variation qui lui est propre et dans laquelle se manifeste, comme l'écrit A. Leroi-Gourhan[40], « un style ethnique » difficile à formuler, dont la définition subtile nécessite d'aller au-delà des domaines dont l'ethnologue entreprend le plus volontiers l'analyse. Au-delà des structures de la parenté, peut-être une des différences fondamentales entre les Toupouri et les Moussey réside-t-elle dans la tonalité des attitudes vis-à-vis de la sexualité ; sans doute le ridicule alimentaire est-il lui aussi un critère précieux pour distinguer des cultures aussi homogènes que celles dont il est question ici. On peut donc admettre, s'appliquant au Mayo-Kebbi et aux régions voisines, le schéma d'une communauté culturelle plus vaste que ce que l'on observe au niveau des unités linguistiques, des sociétés et des cultures isolées. Une sorte de civilisation caractéristique de cette partie de l'Afrique et que l'on serait tenté d'appeler une civilisation des plaines tchado-camerounaises si elle n'englobait, selon toute vraisemblance, certaines populations montagnardes[41]. L'adoption d'un tel cadre conceptuel s'appliquant à des populations en contiguïté géographique donne toute sa rentabilité à une approche comparative.

Des traits culturels dégradés ou dont l'explication reste obscure s'éclairent à la lumière des observations effectuées dans le groupe voisin. Institutions et systèmes se différencient plutôt par un degré plus ou moins élevé de complexité et d'organisation que par une différence de nature. C'est ainsi qu'analysant les activités du chef de terre on observe, en passant des Massa

38. Nadel S.F., *The Nuba, an Anthropological Study of the Hill Tribes in Kordofan*, London, Oxford University Press, 1947, 526 p., fig., phot., p. 3.
39. Un *pattern* commun.
40. Leroi-Gourhan A., *Le geste et la parole, la mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel, 1965, 285 p., 48 fig., p. 91.
41. Du Nord-Cameroun et du Guéra, au Tchad, par exemple.

aux Moussey, aux Kera et aux Toupouri, une formalisation et une centralisation croissantes qui accentuent le caractère politique de ses fonctions. Dans une même perspective, mais étayant une hypothèse diffusionniste, on voit apparaître une richesse croissante dans les phénomènes de possession, un degré de plus en plus important lorsque l'on progresse des Massa aux Toupouri, aux Kera et enfin aux Moussey.

La disparition des conflits tribaux a favorisé depuis soixante ans les contacts entre des groupes naguère ennemis, qui sont aujourd'hui mutuellement informés des particularités culturelles de leurs voisins et des événements qui se déroulent chez eux. Massa, Toupouri, Kera et Moussey collaborent en de nombreuses occasions : activités commerciales, pêches et chasses collectives. On voit apparaître des schémas qui dépassent le cadre du groupe. L'organisation de l'espace et du temps s'effectuent dans une large mesure par référence aux groupes voisins. C'est ainsi que l'on voit se dessiner un cycle religieux commun aux quatre cultures dans la mesure où Massa, Moussey et Kera adoptent, pour point de référence dans le temps, les rituels accomplis par le chef toupouri de Doré.

Le concept de « civilisation du Mayo-Kebbi » n'apparaît pas seulement comme une abstraction utile mais tend à s'inscrire dans la réalité non seulement au niveau de la culture mais à celui de la société. L'examen d'une telle évolution dépasse le cadre du présent article[42]. On se bornera à faire observer que la compatibilité des systèmes de parenté, des règles d'exogamie et des transactions matrimoniales a de tout temps rendu possible des unions légitimes durables entre Massa, Toupouri, Kera et Moussey, qui se définissent mutuellement selon la tradition comme « des groupes avec lesquels on fait la guerre à l'aide de sagaies et avec lesquels on se marie ». Ces sociétés à dot élevée, généralement comptée en bétail (dix têtes), s'opposent aux groupes islamisés voisins et aux cultures « sara », chez qui le « prix de la fiancée » est beaucoup moins important et avec qui les alliances durables constituent l'exception, pour deux raisons principales : la présence de différences culturelles nettement ressenties et le faible prestige retiré de ce que l'on considère comme un mariage « au rabais », auquel ne se risquent que les cadets de familles pauvres. L'évolution actuelle, en dépit de la multiplication des contacts interethniques ou des clivages socioéconomiques, tend à accentuer l'opposition entre sociétés où la dot est réduite et sociétés où elle est élevée. Dans ces dernières, la monétisation de l'économie rend encore plus acrobatique que par le passé la réunion d'une dot, dont le montant oscille

42. Garine I. de, « Contribution à l'histoire du Mayo-Danaye (Massa, Toupouri, Moussey et Mousgoum) », *in* Tardits C. (éd.), *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, CNRS, Paris, 1981, p. 171-186.

Retour au Sommaire

aujourd'hui [1972] entre 400 000 CFA et 600 000 CFA, alors que le revenu monétaire est de l'ordre de 50 000 CFA par tête et par an. S'ils sont parfois prêts à se procurer une épouse à bon compte, les hommes ne sont jamais résolus à céder leurs filles ou leurs sœurs contre une compensation inférieure à celle qu'ils ont dû verser eux-mêmes pour prendre femme.

Indépendamment de leur intégration culturelle, Massa, Moussey, Toupouri et Kera tendent donc à constituer une communauté endogame, un très ample isolat ou, tout au moins, un groupe au sein duquel les unions sont plus fréquentes qu'avec l'extérieur.

Retour au Sommaire

29

Le migrant en pays tupuri (Tchad)

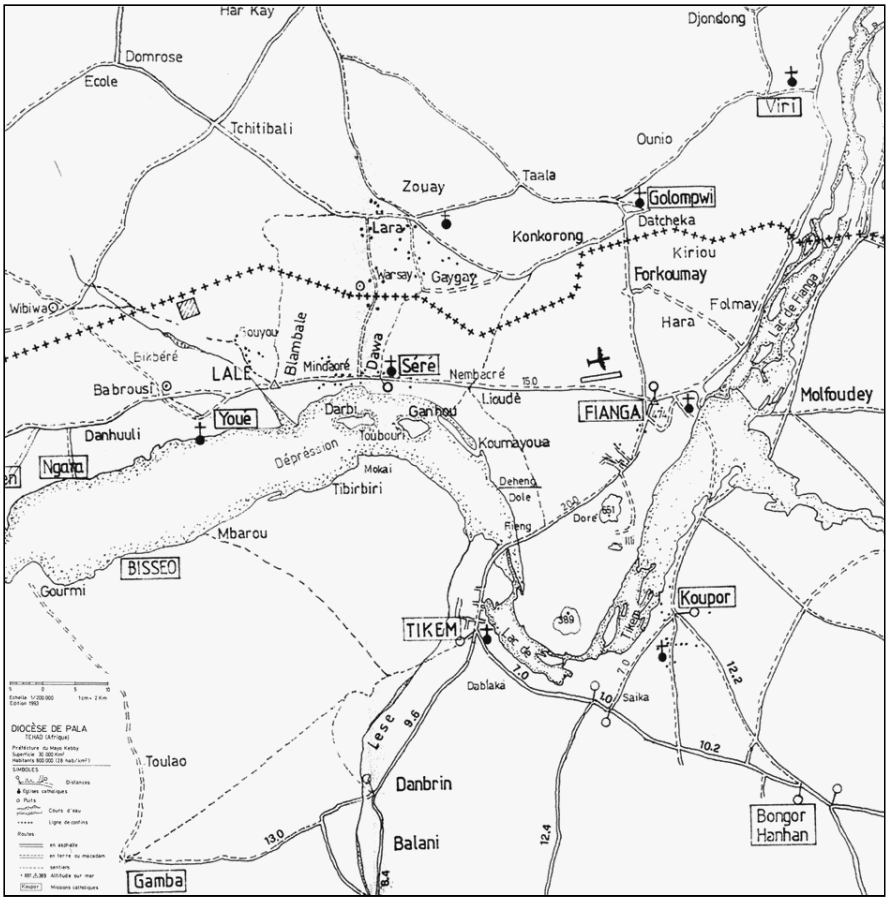
Elisa FIORIO

Situé au carrefour de plusieurs milieux naturels et culturels, le pays tupuri s'étend d'un côté et de l'autre de la frontière tchado-camerounaise, qui sépare le sud-ouest du Tchad du nord-est du Cameroun. Bien qu'il s'agisse d'un pays frontalier, une certaine unité politique et religieuse des Tupuri se manifeste par leur obéissance aux deux autorités traditionnelles que sont, d'une part *wàŋ kʉ̀lʉ̀ʉ̀* « le grand chef » de Doré (village situé au pied du massif granitique de Illi) qui est considéré comme l'autorité par excellence, et d'autre part *wàŋ gàŋhúú* « le chef de Ganhou » (village situé dans la zone de dépression du pays tupuri) qui est le dépositaire du culte de Méné (divinité anthropomorphe).

Les *jàr tʉ̀pʉ̀r* « gens tupuri » se répartissent essentiellement en deux groupes claniques, les Doré et les Gouwa, qui remontent chacun à un ancêtre mythique dont ils célèbrent chaque année la fête. Les Doré, qui se déclarent de plus ancienne implantation, célèbrent, au mois d'octobre, la fête annuelle du poulet, officiée par « le grand chef » *wàŋ kʉ̀lʉ̀ʉ̀*, alors que les Gouwa célèbrent, au mois de mars, la fête du Méné, officiée par « le chef de Ganhou » *wàŋ gàŋhúú*.

Chaque groupe clanique comprend plusieurs « lignages » *wèrɛ̃* à régime exogame et à résidence virilocale qui se distinguent les uns des autres, soit par le nom de leur premier « ancêtre » *mòò.bɛ̀*, soit par le nom du lieu de son implantation. L'appartenance lignagère se transmet donc par le père (descendance agnatique) et se manifeste également par la référence à d'une terre d'origine qui correspond au territoire où l'ancêtre du lignage s'était originellement installé.

Carte du département du mont Illi (Mayo-Kebbi, Tchad)



Retour au Sommaire

En général, la tradition orale transmet, d'une génération à l'autre, le nom du village où s'est installé le premier ancêtre du lignage et, par la suite, les éventuels déplacements d'individus ou de groupes familiaux sur le territoire. C'est donc à partir des récits historiques racontés par les dépositaires du savoir traditionnel qu'on peut remonter à une partie de l'histoire du peuplement tupuri.

À l'examen de mes données de terrain[1], il ressort que les villages considérés comme « originaires », sont situés principalement au sud-ouest du pays tupuri, avec une implantation plus réduite au nord. Signalons l'appellation *ɓāŋ-líŋ* (vers-maison) « du côté de chez soi » pour désigner l'emplacement des villages de Séré, Dawa, Nembakre et Mindaoré réputé comme le berceau originaire du groupe tupuri.

Cela peut faire réfléchir sur l'importance d'une mobilité historique qui a déterminé l'actuel aménagement du territoire. Du fait que la tradition orale transmet le mythe de fondation des villages comme le véritable « commencement » du groupe tupuri, on assiste à une sorte de 'revendication' de pouvoir de la part de certains de ces lignages de plus ancienne implantation. C'est à partir de ce constat que j'ai commencé à m'interroger sur la signification du lignage originaire en tant que premier groupe occupant d'un territoire et sur la signification de lignage étranger comme celui qui vient après.

Le rapport à la terre

Les récits tupuri parlent d'une mobilité singulière, faite d'individus ou de groupes qui se sont installés, les uns après les autres, sur le territoire qui entoure le mont Illi puis s'étendent vers l'ouest tchadien. Dans le village même, cette succession d'installations dans le temps et dans l'espace, conduit à des distinctions intérieures au groupe de référence.

En premier lieu, on observe que, dans la langue tupuri, le terme générique *wààrē* « étranger » désigne, dans tous ses emplois, un individu qui vient de l'extérieur du groupe pris comme référence. Dans cette étude, l'« étranger » *wààrē* que je vais définir prend en compte la mobilité des personnes tupuri. Il peut s'agir soit d'un voyageur qui part se promener (visite ou voyage), soit du voyageur arrivant de l'extérieur et qui reste sur place pour une période de

1. Les données d'analyse sont tirées du corpus que j'ai recueilli sur le terrain (2001, 2003) pour l'élaboration de mon travail de thèse. Il s'agit surtout de récits historiques, racontés par les anciens de certains villages situés à ouest de Fianga (Mayo-Kebbi, Tchad).

longue durée, voire même de celui qui s'installe définitivement au village et que j'appelle « migrant ».

À propos du « migrant », ce qui est pris en compte, c'est le fait de quitter son village d'origine et de s'installer ailleurs, pour une période de très longue durée, voire définitivement. En quittant son village, le voyageur perd du coup les terres qu'il exploitait, mais, en arrivant dans le nouveau village où il veut s'installer, il reçoit un terrain à labourer que, le plus souvent quelqu'un de déjà installé – ami ou parent – lui propose.

Vis-à-vis de l'occupant déjà installé, le migrant trouve donc sa place dans le village grâce à l'offre qui lui est faite d'une portion de terrain. Cet acte de partage entre l'occupant déjà en place et le nouvel arrivé est résumé dans cette phrase que dit l'occupant en titre en se plaçant dans un endroit tel qu'il peut bien montrer l'extension du champ proposé et ses limites : « tout ce terrain est pour toi ! » *kàl wɔ̀ mɔ̀ tìʔ lá gā màà ɓɛ̄ làỳ* (ingressif/aller/mod./positionnel/ici/que/celui/lui/aussi). Si l'étranger décide, plus tard de s'en aller, le terrain revient aussitôt à celui qui le lui avait donné. Le nouveau venu ne dispose donc du terrain qu'on lui offre pour s'installer que tant qu'il le travaille, de la même façon que celui qui quitte son village un peu longuement perd le sien. Dans tous les cas il ne s'agit pas d'une possession.

Le propre du migrant est donc manifesté par son origine externe au village et son installation dans un territoire déjà occupé. Il est quelqu'un qui est venu « après » l'occupant actuel et qui reçoit un terrain pour faire face à ses besoins, en tant que nouvel occupant. Le nouvel installé n'a donc la disposition du terrain donné qu'aussi longtemps qu'il le cultive.

Arbre sacré : marque d'ancienneté de résidence

Tout homme tupuri réserve, dans sa concession personnelle, en tant que « chef de culte des ancêtres du lignage » *wàŋ-sǭǭ̄* (chef/esprit de l'ancêtre), un endroit destiné au sacrifice aux ancêtres. C'est la « place des ancêtres » *jàk-sǭǭ̄* (bouche/esprit de l'ancêtre) littéralement « seuil du sacrifice aux ancêtres » qui assure son équilibre avec le monde invisible de son propre lignage dans sa concession.

Cependant, tout homme tupuri en tant que chef du culte du lignage ne dispose pas d'un « arbre sacré » *jàk-sīrì̀* (bouche/terre) littéralement « seuil de la terre » qui est l'endroit où le monde des vivants et le monde des morts entrent en contact. C'est le seuil qui marque la fin d'un désordre, représenté par la brousse et le début d'un nouvel ordre, représenté par le village où les

Retour au Sommaire

vivants et les morts trouvent leur place. Il faut préciser qu'au niveau d'un village, le chef de la terre est le descendant du premier ancêtre du lignage installé dans le territoire villageois et que, au *jàk-sīrì* du village, il fait le sacrifice aux ancêtres pour tous les lignages installés au village.

La « terre » *sírī*, en tant que sol de la collectivité, acquiert une valeur « affective » pour chaque groupe familial parce qu'elle accueille les tombes des « ancêtres » *mòò.bɛ̀* de la famille. En effet, l'enterrement des ses propres morts, qui consiste à « couper le trou » *càà.gɛ̀ jàk-tú* (couper/trou) car c'est le fils aîné qui donne avec la houe, sur le lieu de l'enterrement, au moment de la création des « tombes » *tí pāālē* (sur/tabouret), le premier coup au « tesson de poterie » *gɛ̀sa̰a̰gē*, marque le sentiment d'appartenance d'un groupe familial à la terre où le premier ancêtre s'était installé.

Seuls les premiers occupants, anciennement implantés sur le territoire tupuri actuel disposent d'un « arbre sacré ». Ceux-ci, en nombre limité au village, désignent leurs propriétaires comme étant les « gens originaires » *wɛ̀ere bíŋ-ní* (enfants/naître-y) littéralement « ceux qui y sont nés », alors que ceux qui se sont installés ensuite dans ce même village sont seulement des « gens du village » *jàr sír* (gens/terre). Les premiers ont un vaste terrain exploité et disposent d'un « arbre sacré » ; les autres n'ont qu'un terrain partagé avec quelqu'un de plus ancienne implantation et n'ont pas d'« arbre sacré ». Les plus anciennement installés sont de ce fait les seuls à assumer des « pouvoirs » dans la société traditionnelle. Il est important de constater que sur cette hiérarchie d'arrivée s'est aussi structurée la distribution du pouvoir traditionnel au village. C'est pour cela que la mémoire collective n'a cessé de transmettre l'ordre d'implantation des différents lignages.

Ainsi, l'homme tupuri qui cultive un terrain qui a été exploité par le premier ancêtre du lignage arrivé au village est à proprement parler un « enfant de la terre » *wɛ̀l sír* (enfant/terre) disposant d'un « arbre sacré ». Celui dont l'installation au village ne remonte qu'au grand-père ou au père ou à lui-même est seulement une « personne de la terre » *jè sír* (personne/terre) ne disposant pas d'un « arbre sacré » propre. Enfin celui qui vient juste de s'installer ou ne dispose pas encore d'un terrain, est un « étranger » *wa̰a̰rē* complet. Traditionnellement, une installation plus ancienne est donc signalée par la présence de l'arbre sacré ; une installation plus récente par l'absence de cet élément.

Le degré de proximité ou d'éloignement entre le premier occupant et le migrant intégré est calculé sur la base d'une « continuité » significative avec le passé et, en particulier, avec la terre occupée et transmise par l'ancêtre du groupe familial, la durée de l'enracinement. Plus l'installation est ancienne, plus le degré de proximité aux occupants est important ; plus l'installation est récente, plus le degré de proximité est restreint.

Conclusion

La distinction entre « nous », les originaires, et « eux », les plus récemment installés voire les étrangers, comporte plusieurs niveaux. Tout d'abord, l'occupant très ancien, dit l'« originaire » *wèl bíŋ-ní* ou l'« enfant de la terre » *wèl sír* qui dispose d'« un arbre sacré » *jàk-sīrì* pour son lignage ; puis l'occupant arrivé après, dit une « personne de la terre » *jè sír* qui a déjà à sa disposition un terrain d'installation mais qui n'a pas d'« arbre sacré » ; et enfin celui qui arrive au village en tant que personne externe au village, n'ayant pas encore un terrain d'implantation qui est le véritable « étranger » *wààrē*.

Il n'y a pas ici revendication d'autochtonie. La terre villageoise est une propriété de la collectivité que les plus anciens occupants contrôlent par le biais de leurs ancêtres auxquels ils s'adressent au pied de leur « arbre sacré ». En revanche, n'importe quel individu peut l'exploiter en la travaillant tant qu'il demeure sur la place allouée.

Bibliographie

SEIGNOBOS Christian, TOURNEUX Henry, 2001, Contribution à l'histoire des Tupuri et de leur langue, *in* Nicolaï R. (éd.), *Leçons d'Afrique : Filiations, rupture et reconstitution de langues*, Louvain-Paris, Peeters, p. 255-284.

30

La notion de migration dans l'aire gbaya

Paulette ROULON-DOKO*

Les Gbaya de Centrafrique sont une population qui, contrairement à l'idée généralement admise, ne disent pas être venus d'ailleurs mais habiter la région qu'ils occupent depuis longtemps. Il est d'ailleurs remarquable de constater qu'ils n'ont pas de récits historiques. Je vais tout d'abord faire un bilan de la situation historique dans la seconde moitié du XIXe siècle et un rappel des données récentes de l'archéologie avant de présenter les spécificités culturelles de la société gbaya 'bodoe. Je développerai l'exemple des déplacements connus dans le cas du village de Ndongué, avant de conclure sur la nature de la mobilité telle qu'elle existe encore de nos jours.

Situation historique dans la seconde moitié du XIXe siècle

Selon Philip Burnham, qui a étudié les Gbaya yaayuuwee du Cameroun, notre connaissance de l'histoire des Gbaya commence avec les écrits et les sources orales dans les premières années du XIXe s. Les Gbaya semblaient à l'époque être sous l'influence à la fois des musulmans et de la traite atlantique. Contact particulièrement marqué au moment du jihad de Ousman dan Fodio en 1830, qui ne toucha pas le nord-ouest du territoire gbaya. Quant à la traite atlantique des esclaves par le sud, elle n'a pas atteint les Gbaya

* Directeur de recherche (LLACAN, CNRS-INALCO).

pendant la période précoloniale. D'une manière générale, la plupart des informations recueillies l'ont été par l'intermédiaire des Peuls (Fulɓe) ou des Européens. Ces informations concernent les Gbaya de l'est et du sud, pas ceux plus à l'ouest restés alors méconnus.

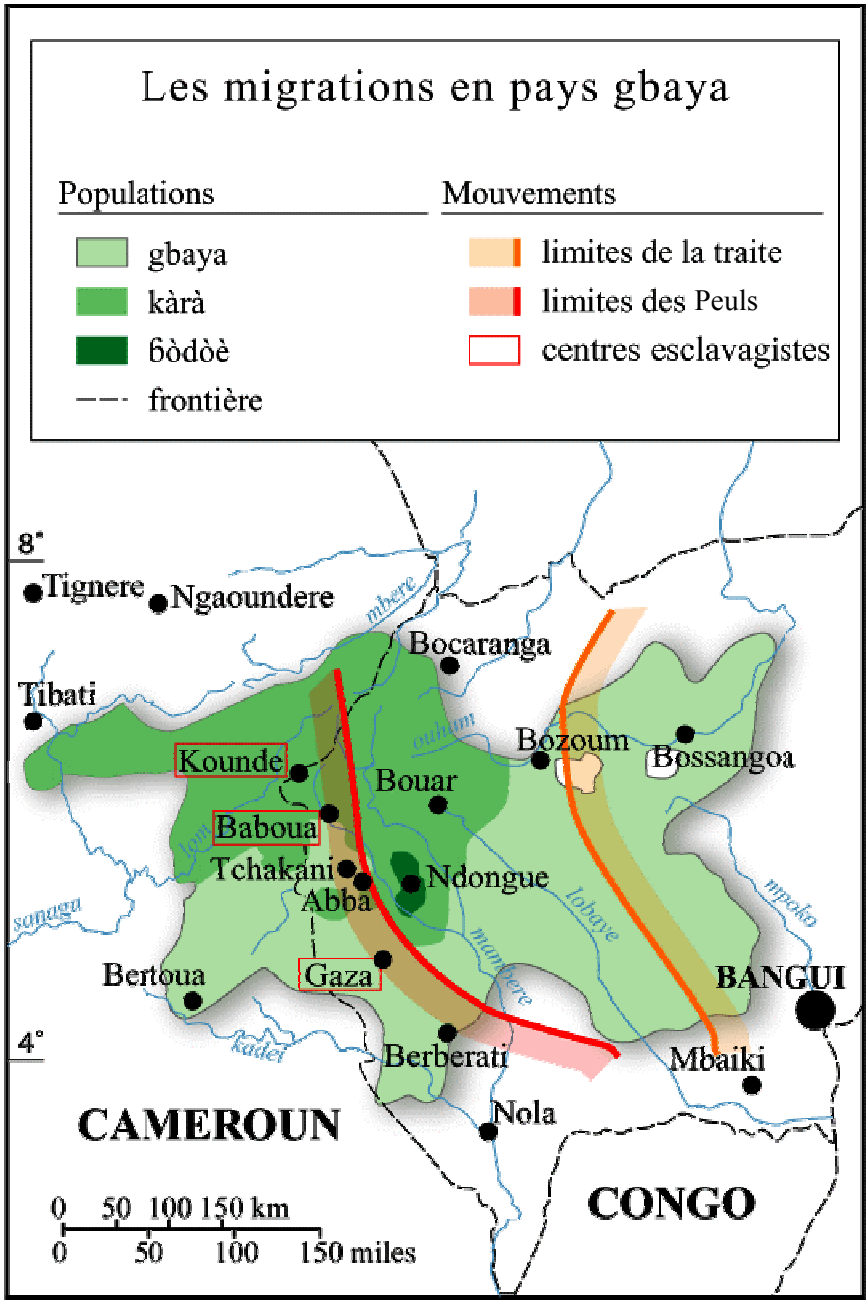
Nous ne savons presque rien des migrations supposées des Gbaya, mais de nombreuses hypothèses ont été proposées par différents auteurs. Cependant, comme le fait remarquer Yves Moñino, « la tendance de la plupart des auteurs qui recueillirent des récits d'origine et de migrations propres à chaque petit groupe fut de la généraliser à l'ensemble des Gbaya, et d'exagérer l'ampleur de ces migrations tout en en simplifiant le déroulement » (1995 : 20).

De fait, le territoire des Gbaya 'bodoe, groupe sur lequel je travaille, n'a connu ni l'un ni l'autre comme le montre la carte 1. Leur premier contact avec les Européens correspond au passage de la mission du commandant Eugène Lenfant qui releva, en 1904, le nom d'Antiguerem (*wàn-tí-gèrà* « celui à l'ombre du fromager »). Brusseaux, en 1908, constatant l'impossibilité de faire dire aux Gbaya qu'ils viennent d'ailleurs, pensent qu'ils sont peut-être autochtones.

Les données archéologiques

De plus, diverses études archéologiques semblent indiquer que cette région a été habitée de façon continue depuis le paléolitique jusqu'au XVIIIe siècle. Dans son étude de 1982, Pierre Vidal mentionne « pour l'Afrique, la "curieuse habitude" de nombreux historiens et ethnologues, de toujours faire venir les populations d'ailleurs » (p. 31). Il précise ensuite que :

> Contrairement à ce qui se passa au Proche et Moyen-Orient puis ensuite en Europe et en Asie, l'Afrique tropicale n'a pas connu la spécialisation à l'intérieur de l'éventail économique en particulier alimentaire. La grande majorité des sociétés africaines seront, pendant plus de trois mille ans (après l'exode saharien) pour beaucoup, et près de quatre mille pour certaines (et n'oublions pas les sociétés de chasseurs-collecteurs pendant dix mille ans ou plus), des sociétés se situant consciemment, se voulant dans l'environnement naturel ; société à l'intérieur desquelles l'homme conserve une situation privilégiée mais non dominante par rapport à tous les autres éléments de la vie. La société globale, dans tous ses composants humains, pratiqua la nature globale, dans toutes ses ressources mais sans jamais privilégier l'une par


Les migrations en pays gbaya
Populations
gbaya
kàrà
ɓòdòè
frontière
Mouvements
limites de la traite
limites des Peuls
centres esclavagistes
8°
4°
Tignere
Ngaoundere
Bocaranga
Tibati
Kounde
Bouar
Bozoum
Bossangoa
Baboua
Tchakani
Abba
Ndongue
Gaza
Bertoua
Berberati
Mbaiki
BANGUI
Nola
CAMEROUN
CONGO
mbere
ouham
lobaye
mpoko
sangha
kadei
0 50 100 150 km
0 50 100 150 miles

> rapport à l'autre, et en les épargnant grâce à divers interdits religieux, tribaux, saisonniers. (Vidal, 1982 : 52)

Se basant sur les fouilles qu'il a effectuées dans l'ouest de la République Centrafricaine, il constate une occupation continuelle de ces terres, un passage à l'âge de fer sans modification fondamentale du mode de vie, et conclut que :

> La population centrafricaine d'aujourd'hui – c'est-à-dire le peuple de la Nation centrafricaine du XXe siècle de l'ère chrétienne – descend directement de populations ayant peuplé le pays il y a trois à cinq mille ans – certaines peut-être plus anciennes encore. On peut considérer, à ce niveau d'ancienneté, la quasi-totalité de la population comme historiquement autochtone. (Vidal, 1982 : 132)

L'état des connaissances archéologiques ne permet pas de savoir quelles populations actuelles sont précisément issues de ces anciennes implantations, mais on peut, sans se tromper, assurer que l'Afrique centrale n'était pas une terre vierge.

Caractéristiques de la société gbaya 'bodoe

Il convient tout d'abord de rappeler la structure sociale des Gbaya 'bodoe et leur mode de vie. Il s'agit de petites communautés lignagères très mobiles vivant principalement de chasse et de cueillette et de la culture d'un champ sur lequel pousse, la première année du sésame, la seconde de l'arachide ainsi que de nombreuses cultures vivrières, et la troisième, du manioc qu'on entretient encore pendant trois ans. L'élevage se réduit à des cabris et des poules qui jouent essentiellement un rôle rituel dans l'alliance. Les Gbaya sont donc des chasseurs-cueilleurs-cultivateurs, pas des agriculteurs.

Encore de nos jours, l'activité culturellement valorisée est la chasse qui est la cible de tous les rituels. Il n'y a aucun rituel lié à la cueillette ou à la culture des champs. Cette activité de chasse est régulièrement mentionnée dans tous les récits parlant des temps anciens : « Nos grand-pères se déplaçaient et chassaient » *ʔó kòò kéé dé nè gíà téné* (les / grands-pères / de.nous / INAC.faire / chasse / en venant). Le territoire sur lequel on chasse est placé sous la responsabilité des ancêtres, ce qui n'entraîne aucune propriété particulière, seulement un usufruit de fait. C'est une terre collective pour laquelle, une fois par an, au moment de la première chasse aux feux, devaient être honorés les

Retour au Sommaire

ancêtres du lignage reconnu comme étant le « propriétaire de la terre » *wàn-nù*[1] afin d'obtenir une protection pour tous pendant la saison de chasse. Avec une occupation moyenne d'un habitant au km², la terre est abondante et le territoire de chasse suffisant.

Population de savane boisée, les Gbaya ont un habitat traditionnel de cases rondes et la base de leur alimentation, le manioc n'entraîne pas de contraintes comparables à celles de la culture des céréales. Les plantations restent exploitables plusieurs années sans beaucoup d'entretien. D'implantation déjà ancienne, le manioc a sans doute été précédé par une consommation d'ignames, dont de nombreuses variétés sauvages sont encore recherchées. Les Gbaya disent d'ailleurs avoir adapté le traitement qu'ils pratiquaient pour l'igname sauvage de savane *sàŋà*, *Dioscorea dumetorum*, et son correspondant de forêt *kósó*, au manioc. De fait, ces deux ignames réclament une longue préparation (*cf.* Roulon-Doko, 2001a : 180) comportant une première immersion – une nuit – dans un espace aménagé de la rivière (rouissage) suivie après cuisson et découpage en rondelles d'une seconde immersion – 2 à 3 jours – dans un courant vif afin de leur faire perdre toute leur amertume.

Il n'y a, de plus, jamais eu de chef traditionnel chez les Gbaya. Autrefois, il n'y avait pas non plus de nom de village, on désignait chaque village par le nom du lignage principal qui le composait ou le nom de son habitant le plus ancien. Le terme *wàn*[2] « maître, chef, pouvoir » ne crée pas d'autorité, il manifeste des responsabilités que tout un chacun peut assumer à l'occasion. C'est ainsi par exemple que, chaque année, des hommes prennent en charge la délimitation des territoires de chasse qui seront mis à feu, relayés par d'autres l'année suivante. De plus, lorsque la situation le réclamait, un chef de guerre pouvait organiser la défense des intérêts du groupe, mais son statut ne perdurait pas ensuite. Ce chef de guerre pouvait être une femme, et la mémoire collective a d'ailleurs gardé le souvenir d'un tel cas. Ce n'est qu'après l'arrivée des Français, et le « regroupement forcé en gros villages » *ʔó ndàsàrà fùdà tó yé ʔá zú màá* (les / Blancs / commencèrent à / rabattre / village / jeter / sur / l'un l'autre), qu'a été imposé à chaque village un nom et un « chef de village » *wàn-yé*, chargé essentiellement de collecter l'impôt. De façon récente, depuis 1998, la suppression de cet impôt par tête a fait disparaître cette fonction en pays 'bodoe. Au Cameroun, où la structure politique est plus serrée qu'en Centrafrique, Burnham souligne que de la même façon "the most prominent village level institution today is the office of village headman which [...] was originally a colonial innovation" (1980 : 108). Il développe ensuite la difficulté d'être chef en pays gbaya.

1. Nom invariable, signifiant « propriétaire ».
2. Nom toujours affecté de la détermination tonale.

La mémoire généalogique est réduite à quatre ou cinq générations. Je donnerai, à titre d'exemple, la généalogie[3] des 'Bodoe-toro que j'ai recueillie et qui commence en ces termes.

> « Je m'appelle 'Ɗókó. Ils m'ont mis au monde à Ndóngé-zú-kòmbò. Mon père et les gens de ma famille, de mon lignage sont des chasseurs. Ce sont des chasseurs. Un de mes aïeux, mon arrière-grand-père s'appelait Wàn-wèè. Un autre s'appelait Kpàŋànàŋà. Wàn-wèè a mis au monde Kpàŋànàŋà, puis Kpàŋànàŋà a mis au monde G̱à̱à̱gà̱à̱, puis G̱à̱à̱gà̱à̱ a mis au monde Màtà, puis Màtà a mis au monde mon père, puis mon père m'a mis au monde. »

Le tableau suivant rassemble l'ensemble des données présentées :

Génération	Nom de l'aîné	Remarques	Chronologie
+ 5	Wàn-wèè		
+ 4	Kpàŋànàŋà	connu sous le nom de *Wàn tí gèrà* du village de *Gbà-hɟ́fì* (III)	1900
+ 3	G̱à̱à̱gà̱à̱	village de *'Bɔ̀n-kùngé* (IV)	
+ 2	Màtà	assassiné par les Blancs	
+ 1	Zăŋ-nù-g̱à̱á̱		1930
0	'Dŏkó	village de *Ndóngé-zú-kòmbò*	1960

Il n'y a jamais eu de marchés en pays gbaya 'bodoe et très peu d'échanges en dehors de ceux – lait et beurre contre manioc et condiment fermenté d'*Amblygonocarpus andongensis*, *yàké* – qui se font avec les pasteurs nomades mbororo, en transhumance sur le territoire villageois pendant la saison sèche.

La tradition orale ne comporte aucun récit historique. Quant aux contes d'origine qui sont encore bien mémorisés, ils renvoient à une situation sans relation avec la vie quotidienne, où les animaux et les hommes vivaient dans des villages distincts, chaque groupe ayant le sien : celui des serpents, celui des hommes, celui des lépreux, celui des singes, etc. La plupart du temps, les personnages animaux permettent facilement de référer à une caractéristique physique ou comportementale qu'il serait moins aisé de spécifier pour des

3. Traduction d'un récit de vie enregistré en 1983.

humains – à l'exception des lépreux – mais ils agissent, dans les contes, comme des hommes.

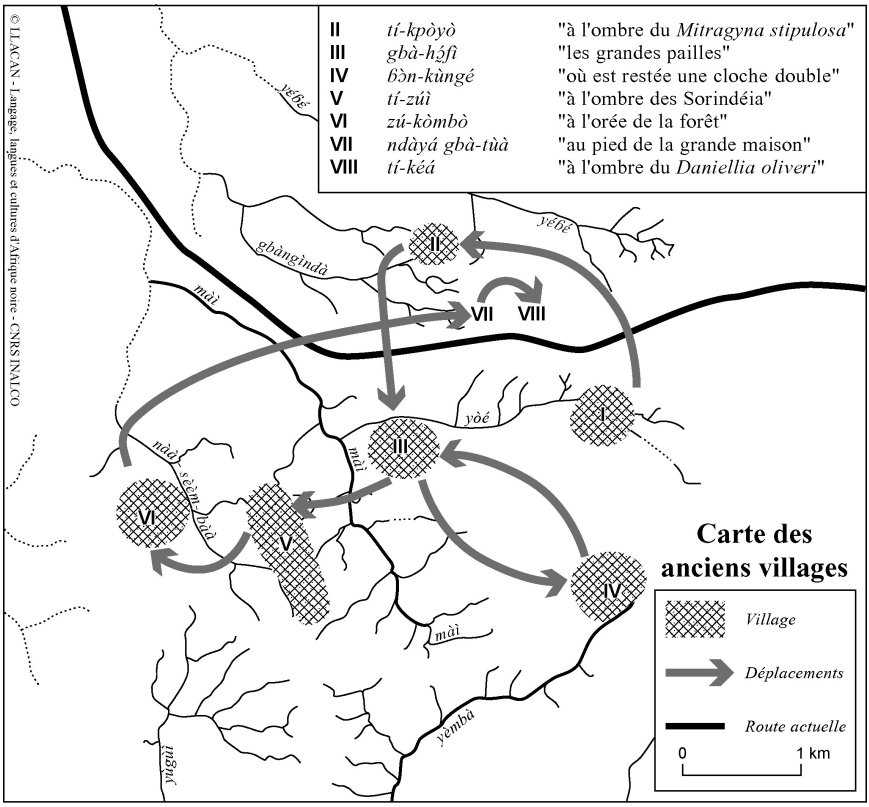
Histoire des déplacements du village actuel de Ndongué

Le plus ancien village se trouvait à la jonction entre les rivières *dùmú* et *yòé* (I) ; il ne comprenait que des gens du lignage *ɓòdòé-tòrò*. Il ne portait pas de nom particulier. De là vers 1810, le village s'est déplacé en bordure de la forêt de *yéɓé*, au niveau de la source de *tí-kpòyò* (II), « à l'ombre du *Mitragyna stipulosa* ». Là furent plantés des fromagers qui témoignent encore de son emplacement connu de nos jours sous le nom de *tí-gèrà* « à l'ombre des fromagers ». Il s'est agrandi de deux segments de lignage *ɓòyè* puis d'un segment du lignage *ɓògɔ̀ŋ*, ceux de l'ancien *lɔ̀k*. À cette époque, les lignages étaient désignés soit par leur nom, soit par le nom d'un de leurs anciens. Vers 1860, cet ensemble de lignages s'installe à *gbà-hɟ́fì* (III) « les grandes pailles », en savane entre les rivières *yòé* et *màì*. Là, un segment cadet des *ɓòdòé-tòrò* descendit plus au sud sur un site *tà-káyá* « pierre à crabes » riche en minerai de fer, près de la source de *yèmbá*. L'ancien de ce segment de lignage *gɑ̀ɑgɑ̀ɑ̀* était connu comme « l'ancien de tí-gérá » *wàn tí gèrà*, noté par Lenfant « Antiguerem ». Il porte actuellement le nom de *ɓɔ̀n-kùngé* (IV) « où est restée une cloche double ». Inquiets du passage des troupes françaises, ils rejoignirent alors le village de *gbà-hɟ́fì*. La menace pesant toujours, le village se déplaça vers 1910, sur l'autre rive de la *màì* et prit le nom de *tí-zúì* (V) « à l'ombre des *Sorindeia* » où ils restèrent pendant tout le temps de l'occupation allemande (1911-1914). Les segments aînés quittèrent alors cet endroit pour s'installer plus au sud, aux limites du territoire de leurs ancêtres, sur la Mambéré. Ils ne purent décider le segment cadet à les rejoindre, même par la force et ceux qui restèrent à *gbà-hɟ́fì* furent regroupés par les Français avec d'autres lignages *ɓòngòwèn*, *kòtógɔ̀*, *ɲɔ̀ŋɔ̀rɔ́-pàí*... Ce gros village en bordure de la forêt de *nàá-sèèmbàà* prit le nom de *zú-kòmbò* (VI) « à l'orée de la forêt » et aussi le nom de *ndóngé* « piment[4] », noté en 1931 « Ndongué » par Boutin. Après la construction de la route *gáló-ɓòŋà - gbà-yàngá-dìdì* (Bayanga-didi) le village fut contraint de se déplacer sur ladite route le long de laquelle ils se répartirent. Ne restèrent ensemble que les *ɓòdòé-tòrò*, les *ɓòngòwèn*, les *ɓòyè*, les *ɓògɔ̀ŋ lɔ̀k* et les *ɓòzôm bé-zálá*, qui s'installèrent à l'ouest d'un grand *Daniellia oliveri*, *kèà*, sur le site appelé

4. Il s'agit en premier d'un nom d'homme.

Retour au Sommaire

ndàyá gbà-tùà (VII) « au pied de la grande maison » car ils avaient dû y construire une grande case pour les Blancs. Enfin ils se fixèrent un peu plus haut, à l'est de ce même *Daniellia oliveri* et le site prit le nom de *tí-kéá* (VIII) « à l'ombre du *Daniellia oliveri* ». En 1974, sous la pression de l'administration, le village dut se déplacer de quelques centaines de mètres pour se rapprocher de *gàló-bò-kòwí*. Depuis que le village est sur la route, il a toujours été nommé *ndóngé-zú-kòmbò* « Ndongué à l'orée de la forêt ». (*cf.* carte ci-dessous).



Au niveau individuel, la mobilité est la solution pour tout individu qui ne se sent pas bien là où il habite. Si une querelle dure ou que des menaces de sorcellerie rendent quelqu'un vulnérable, celui qui se sent visé s'en libérera en quittant sa résidence actuelle pour aller s'installer un peu plus loin dans le village d'un parent ou d'un allié. Ce type de mobilité est assez fréquent et

répond au souci de se prémunir d'un environnement qu'on perçoit comme néfaste. Le retour au village qu'on a ainsi quitté est rare.

Cette mobilité est également présente chez les Gbaya yaayuwee du Cameroun que Burnham présente comme a "stuctural fluidity in Gbaya residential units" (1980 : 84).

L'expression linguistique de la mobilité

La mobilité ainsi décrite, qu'il s'agisse du déplacement d'un groupe, d'une famille ou d'un individu, s'exprime en gbaya à l'aide du verbe *kur* « déplacer un lieu, migrer, essaimer » suivi du complément « village » *yé*. Employer seul ce verbe signifie, transitivement « lever, soulever », et intransitivement « se lever, se soulever ». Avec le complément « village » *yé*, il sert en particulier pour parler de l'essaimage des abeilles *gɔ̀rɔ̀ kùrà yé* (abeille / ACC.lever.D / village) ou le départ d'un « oiseau migrateur » *nɔ́é̀ kùr yé* (oiseau / à lever / village). La migration est donc exprimée par l'indication du déplacement du lieu de résidence habituel et permanent.

Les déplacements saisonniers liés à la pratique de diverses activités sont, eux, exprimés par le terme « campement » *gúdù*, précédé du verbe *si* « s'en aller » ou *nɛ* « aller ». L'« installation » temporaire en brousse *ʔɔ́ɔ́ gúdù* (être/campement) fait partie du vécu des Gbaya. La nature de ces campements est différente selon les participants et l'activité pratiquée (*cf.* Roulon-Doko, 2001b : 153). Leur durée varie de huit à dix jours pour les plus courts, allant à plusieurs semaines pour les autres.

Tandis que le « village » représente l'espace d'implantation permanent des hommes sur le territoire des ancêtres, le « campement », lui, est une installation temporaire au sein du territoire dont les ancêtres sont les véritables propriétaires. Seul le déplacement d'un village ou le changement de village pour un individu, peut être considéré comme une « migration ».

En conclusion

Si l'existence de migrations est différemment attestée selon les groupes gbaya, en particulier entre ceux du Cameroun et ceux de République Centrafricaine, toutes ces populations ont effectué de nombreuses mobilités.

Pour ce qui est des Gbaya 'bodoe, la nature de leur rapport à la terre – territoire de chasse –, leur conception du consensus et de la responsabilité partagée, et leur méfiance vis-à-vis de tout pouvoir – absence de chefs traditionnels –, témoignent de leur fort individualisme. Ils continuent à vivre sous la responsabilité de leurs ancêtres, sur un territoire dont ils ont la maîtrise et sur lequel ils pratiquent une constante mobilité.

Références bibliographiques

BURNHAM Philip, 1980, *Opportunity and Constraint in a Savanna Society (The Gbaya of Meiganga, Cameroon)*, London, Academic Press.

——— , 1996, *The Politics of Cultural Difference in Northern Cameroon*, Edinburgh University Press.

BRUSSEAUX Eugène, 1908, Notes sur la race baya, *Bull. et mémoires de la société d'anthropologie de Paris* 9, p. 80-103.

LENFANT Eugène Armand, 1909, *La Découverte des grandes sources du Centre de l'Afrique*, Paris, Hachette.

MOÑINO Yves, 1995, *Le Proto-gbaya. Essai de linguistique comparative historique sur vingt et une langues d'Afrique centrale*, Paris, Peeters-SELAF.

ROULON-DOKO Paulette, 1996, *Conception de l'espace et du temps chez les Gbaya de Centrafrique*, Paris, L'Harmattan.

——— , 1998, *Chasse, cueillette et cultures chez les Gbaya de Centrafrique*, Paris, L'Harmattan.

——— , 2001a, *Cuisine et nourriture chez les Gbaya de Centrafrique*, Paris, L'Harmattan.

——— , 2001b, Les campements saisonniers chez les Gbaya de Centrafrique, *in* B. Brun, A.-H. Dufour, B. Picon et M.-D. Ribereau-Gayon (éd.), *Cabanes, cabanons et campements, formes sociales et rapports à la nature en habitat temporaire*, Chateauneuf, Éditions de Bergier, p. 145-151.

——— , 2008, Dictionnaire gbaya-français (République Centrafricaine), suivi d'un index des noms propres et d'un index français-gbaya, Paris, Karthala, 696 p.

VIDAL Pierre, 1982, *Tazunu, Nana-Modé, Toala, ou : de l'archéologie des cultures africaines et centrafricaines et de leur histoire ancienne*, Bangui (sans éditeur).

Retour au Sommaire

——— , 1984, Archéologie du terrain centrafricain : une approche réaliste de l'histoire pré-coloniale et ancienne, *in* Miège J.-L. (éd.), *Recherches centrafricaines, problèmes, perspectives de la recherche historique*, Études et documents 18, Institut des pays d'outremer, Aix-en-Provence, p. 4-45.

——— , 1992, Au-delà des mégalithes : archéo centrafricaine et histoire de l'Afrique centrale, *in* Essomba J.-M. (éd.), *L'Archéologie au Cameroun*, Actes du 1er colloque international de Yaoundé, 6-9 janvier 1986, Paris, Karthala, p. 133-178.

ZANGATO Étienne, 2000, *Les Occupations néolithiques dans le nord-ouest de la Centrafrique*, Mergoil, Montagnac.

Retour au Sommaire

31

Les relations entre les Yédina (ou Boudouma) et les étrangers

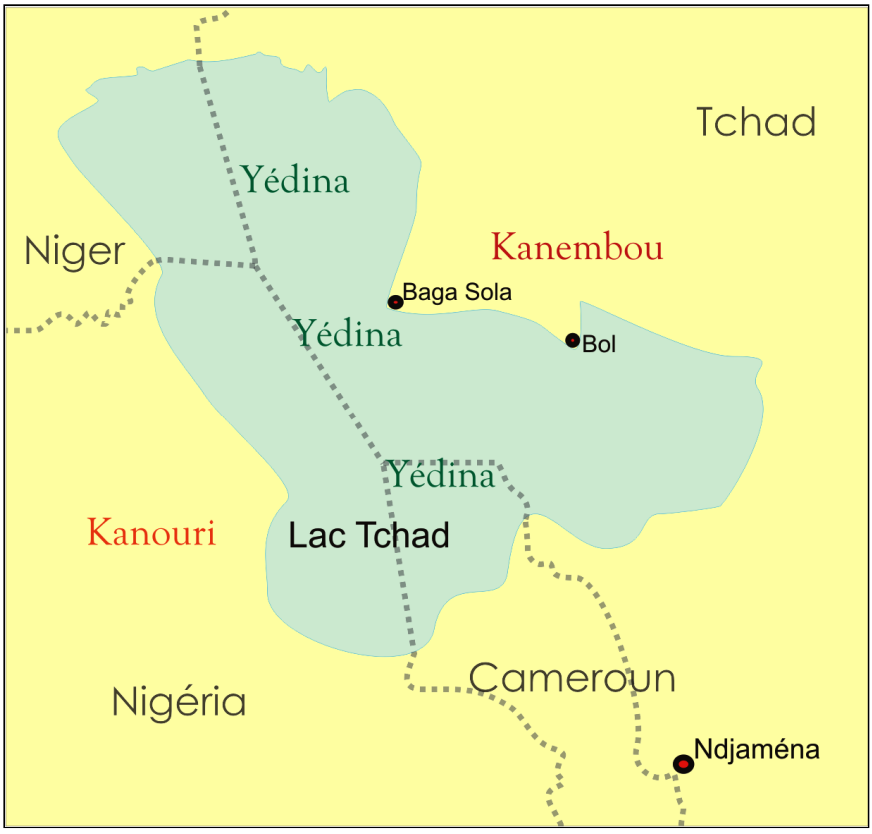
Barbara DEHNHARD et Jan Patrick HEISS*

Introduction

Le lac Tchad est un lac continental situé dans la région frontalière des États du Tchad, du Niger, du Nigeria et du Cameroun (ill. 1). Particulièrement sur les bords est et nord du lac se trouvent de nombreuses élévations sableuses. Quand le niveau de l'eau est assez haut, ces élévations sont baignées par l'eau et constituent des îles (ill. 2). Cet archipel et, en partie, le bord du lac Tchad constituent le territoire des Yédina (aussi appelés « Boudouma »). Bouquet (1990, 1 : 197-200) estime leur nombre à 40 490 personnes. La plupart des Yédina habitent dans l'État du Tchad, un nombre plus réduit habite au Niger, très peu au Nigeria et au Cameroun. Pendant les dernières décennies, de nombreuses personnes appartenant à d'autres groupes ethniques sont venues s'installer sur les îles du lac Tchad : des Kanembou, Kanouri, Haoussa, Joukoun, Sara, Ngambay et beaucoup d'autres. Les services administratifs de l'État tchadien se sont également établis dans la région. Ses fonctionnaires sont très souvent des Téda-Daza ou des Zaghawa.

* Université de Mayence et Université de Zurich.

Illustration 1 : **Le lac Tchad**



Cela détermine la situation linguistique au bord du lac Tchad. Les groupes ethniques mentionnés ont apporté leurs propres langues dans la région. Dans les administrations, l'arabe tchadien est la langue utilisée le plus fréquemment. Les langues de communication interethnique les plus importantes sont le kanembou, le haoussa et l'arabe tchadien.

Comment se constituent les rapports entre Yédina et immigrants ? Nous allons considérer cette question en mettant l'accent sur les rapports entre les Yédina et les immigrés qui ne font pas partie des services de l'État.

Retour au Sommaire

Les recherches sur le terrain

Les observations linguistiques ont été effectuées sur le terrain par Barbara Dehnhard de mai à juillet 2003. Le centre de ces recherches était constitué par le village kanembou de Tagal, et en partie aussi le village yédina de Marakou (ill. 2). Les informations ethnologiques se basent sur les recherches conduites par Jan Patrick Heiss sur le terrain de mai à août 2003, puis de mai à juillet 2004, dans le village yédina de Marakou et le village multi-ethnique de Kilboua (ill. 2)[1].

Les lieux de recherche

Marakou est un village situé sur l'île de même nom. Environ 80 Yédina y habitent. Le village kanembou de Tagal se situe dans le territoire appartenant à Marakou et comprend environ 400 habitants, la plupart kanembou. Le village de Kilboua se situe sur l'île de Kilboua. Il s'agit d'une colonie multi-ethnique qui compte environ 140 Yédina et 300 immigrants de différentes origines. Les trois localités se trouvent dans le canton de Bol, lequel est soumis à l'autorité d'un chef de canton. L'État tchadien est représenté dans la région du Lac par la police, la gendarmerie, l'armée, la douane, le service des Eaux et Forêts et par les services secrets. L'État protège les frontières, empêche les activités rebelles, perçoit des taxes sur les activités commerciales ainsi que sur les activités affectant l'environnement naturel ; il lève des impôts et exerce, dans une certaine mesure, des fonctions de jurisprudence. En même temps, les fonctionnaires profitent de leur position pour mener de nombreuses activités d'auto-enrichissement, qui comprennent, par exemple, le détournement et la libération – contre paiement – d'immigrants mis en prison au prétexte de lois pénales inventées pour la circonstance.

1. Ces travaux ont été effectués dans le cadre du programme de recherches « Contacts culturels et linguistiques » (Sonderforschungsbereich 295 – Kulturelle und sprachliche Kontakte) de l'Université de Mayence avec le financement du Conseil allemand de la recherche scientifique (Deutsche Forschungsgemeinschaft).

Illustration 2 : **Les lieux de recherche**
(© IGN, Paris, 2008, Extrait de la carte d'Afrique centrale :
Bol, Feuille ND-33-IX de 1959, Autorisation n° 80-8046)

La structure socio-économique des Yédina

Les Yédina exercent plusieurs activités économiques. Dans les îles, ils cultivent le millet sur des champs arrosés par l'eau de pluie. Ils profitent des variations annuelles du niveau de l'eau pour cultiver le maïs et pour établir des jardins. La proximité de l'eau leur permet de pêcher et de fumer le poisson, tandis que la proximité du Nigeria leur permet de faire le commerce de poisson fumé. Les îles du lac comprenant de nombreux pâturages, les Yédina se consacrent aussi à l'élevage du bétail. Le transport de passagers et de marchandises en pirogue à travers du lac est une autre activité économique pratiquée par les Yédina.

Ces stratégies économiques ne sont cependant pas accessibles à tous les Yédina. Par conséquent, les individus en pratiquent quelques-unes et négligent les autres. L'agriculture, la pêche et l'élevage sont les activités prédominantes, tandis que les autres sont plus rares. Il y a aussi une logique qui pousse les Yédina à combiner l'agriculture pour l'auto-subsistance, la pêche pour générer du capital et l'élevage qui est le but final.

La pêche a une fonction plutôt subordonnée dans l'économie individuelle. Cela se manifeste dans le fait qu'il n'y a pas de Yédina qui se consacre exclusivement à la pêche et qui devienne pêcheur professionnel – malgré le fait que les immigrants qui se livrent principalement à la pêche réalisent de très grands bénéfices. L'élevage du bétail est transhumant. Au milieu de la saison des pluies, quand le nombre des mouches et des moustiques augmente fortement, les bergers transfèrent les troupeaux dans les régions situées à l'est et au nord du lac, retournant aux îles à la saison froide.

À l'exception de l'agriculture, aucune des activés économiques mentionnées n'est excercée par les femmes. Elles se consacrent à l'éducation des enfants, à la préparation des repas, au ménage, à l'approvisionnement en eau, à la coupe du bois de chauffage, à la traite les vaches, aux réparations dans la ferme ou à la construction d'une nouvelle hutte.

Le régime matrimonial pratiqué par les Yédina est virilocal et polygame. Pour cette raison, les hommes apparentés entre eux de façon patrilinéaire habitent au même endroit.

Selon le principe de la segmentarité, les Yédina forment des groupes de parenté qui sont très importants pour l'organisation de la vie. Ainsi, les descendants d'un seul grand-père constituent une *yal nge mbe* (famille du grand-père), dans laquelle il y a souvent coopération économique. Les membres d'une famille de même grand-père, par exemple, rassemblent souvent leur bétail en un seul troupeau qui est soigné par un de ses membres. Plusieurs *yal nge mbe* se réunissent sous l'autorité d'un *moroma*, qui a la

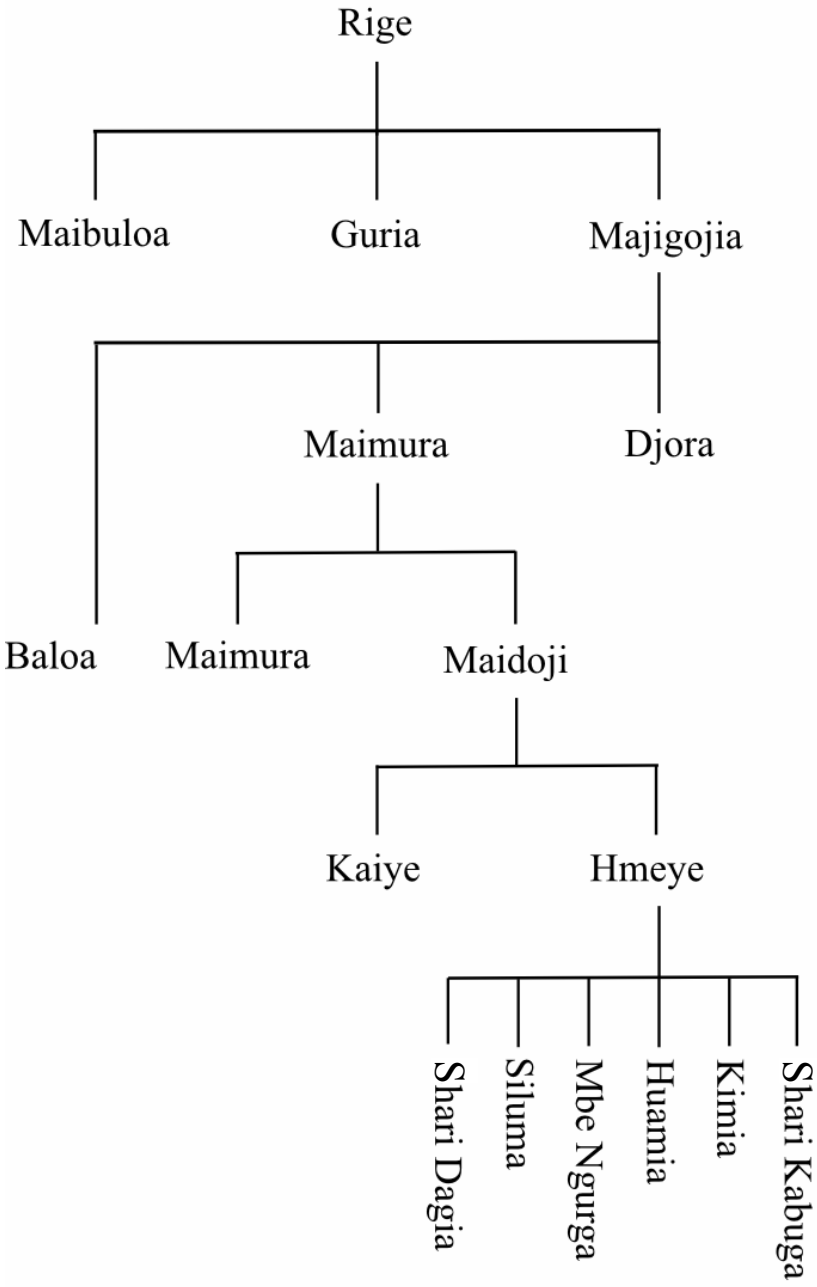
Retour au Sommaire

fonction d'aplanir les différends entre parents et de collecter les impôts parmi eux avant de les transférer. Plusieurs de ces groupes rassemblés sous un *moroma* constituent un *fadow*. Le *fadow* dispose d'un territoire commun sur lequel ses membres ont le droit d'habiter, de pratiquer l'agriculture et de mener paître les bêtes. L'administration de ce territoire est exercée par un des *moroma* du *fadow*, le *belama*. Plusieurs *fadow* constituent un clan (*njili*). Le clan reconnaît le territoire des *fadow* qui le constituent comme territoire commun du clan. Tous les membres d'un clan ont le droit d'habiter, de pratiquer l'agriculture et de mener paître les bêtes partout sur le territoire commun du clan, mais un *fadow* peut fermer son territoire aux membres des autres *fadow* s'il y a des problèmes. Le clan a un chef commun, le *mai*. Il est élu par les *moroma* du clan. Le *mai* a une fonction de jurisprudence au sein de son clan et il transfère les impôts collectés par les *moroma* aux services de l'État. En cas de conflit avec d'autres groupes de parenté, tous les membres d'un *fadow* ou d'un *njili* ont l'obligation d'agir solidairement vis-à-vis des membres de leur propre groupe. Ils sont obligés de protéger collectivement leur vie ainsi que le territoire commun du clan. Ces groupes de parenté sont aussi tenus d'exercer la vengeance sanglante et de payer le « prix du sang ». L'ensemble des clans yédina constitue la totalité du groupe ethnique Yédina. Tous les Yédina se considèrent apparentés entre eux et croient qu'ils descendent d'un ancêtre commun (*Rige*). Cependant, en tant que groupe ethnique, ils ne possèdent pas de chef commun ; ils ne connaissent pas non plus d'action qui concerne le groupe entier.

Citons un exemple (voir ill. 3) : l'île de Kilboua appartient au territoire du clan des *majigojia*. Le *mai* de ce clan est Madu Kongwoy du *fadow* de la *kimia*. Une partie de l'île a été occupée par le *fadow huamia*, l'autre partie est occupée conjointement par la *kimia* et la *shari kabuga*[2]. La *kimia* a cinq *moroma*, la *shari kabuga* en a sept, un des *moroma* de la *kimia* et un de la *shari kabuga* sont au même temps des *belama* et administrent leur partie commune de l'île. Sur l'île de Kilboua habitent aussi de nombreux membres du *fadow baloa*, l'île d'origine de ce *fadow* étant Farguimi. Là réside aussi leur *moroma*, par l'intermédiaire duquel ils paient leurs impôts. Comme ils appartiennent au clan des *majigojia*, les membres du *fadow baloa* ont le droit d'habiter Kilboua. Ils n'ont cependant pas de pouvoir en ce qui concerne le territoire ; ils ne peuvent pas, par exemple, fermer le territoire de l'île à d'autres troupeaux.

2. La *kimia* et la *shari kabuga* constituent deux segments de parenté différents, mais disposent d'un territoire commun.

Illustration 3
Quelques liens de parenté dans le clan *majigojia*



Holy (1979) a démontré que des normes sociales s'appliquant aux membres des groupes segmentaires de parenté ne provoquent pas automatiquement certain comportement social de la part de leurs membres, mais elles ne sont qu'un des élements qui déterminent ce comportement. Il y a quand même des conflits correspondant ou ressemblant au modèle segmentaire qui peuvent se produire. C'est le cas chez les Yédina : selon des informations fournies par le *mai* des *majigojia*, il y a eu, en 2004, des combats entre segments des clans *maibuloa* et *guria* à cause de deux îles. Dans ces combats, trois personnes ont été tuées.

Le système politique des Yédina contient un élément d'instabilité. Les groupes de parenté peuvent se diviser et de nouveaux groupes de parenté peuvent se créer avec de nouvelles fonctions et les revenus correspondant à ces fonctions. À Marakou et à Kilboua, par exemple, les fonctions politiques ont fait l'objet de controverses avec une fréquence surprenante. Ainsi, les habitants de l'île de Tchongolet ont refusé d'obéir au *mai* des *majigojia* et l'un d'entre eux a demandé à N'Djaména de le reconnaître comme *mai*[3]. De même, le *mai* des *majigojia* avait demandé à N'Djaména que le territoire du clan *majigojia* fût séparé du canton de Bol et que ce territoire, avec lui comme chef de canton, constituât un nouveau canton indépendant. À Marakou, trois personnes ont revendiqué le poste de *belama*. La gendarmerie de Baga-Sola a dû intervenir pour mettre fin à ces prétentions. Par ailleurs, un des cousins du *mai* des *majigojia* a affirmé que l'honneur d'être *mai* revenait à son propre père et il lui a écrit une lettre en s'adressant à lui comme chef de canton.

Les rapports entre les Yédina et les immigrés installés dans la région du lac Tchad

La présence d'un nombre élevé d'étrangers dans la région du lac Tchad est un phénomène relativement récent que, apparemment, les Yédina de Marakou et de Kilboua ont eu du mal à accepter au début. Le pêcheur joukoun Salomon, par exemple, raconte que quand son père est venu s'installer sur l'île il y a quarante ans, les Yédina de Marakou ont essayé de le chasser avec des javelots. En offrant des cadeaux et de l'argent, les étrangers ont finalement su se faire accepter. Le Kanembou Isa raconte que quand les commerçants kanembou sont arrivés à Kilboua il y a vingt ans, les Yédina, dans un premier temps, se sont enfuis.

3. À la suite de cet événement, la *kimia* et la *shari kabuga* ont fermé leurs pâturages à l'île de Kilboua pour le bétail provenant de l'île de Tchongolet.

Retour au Sommaire

Les cadeaux des premiers temps se sont transformés en un système tributaire très étendu destiné aux étrangers. À Kilboua, ceux-ci doivent payer au *mai* ou aux *belama* des taxes spéciales s'ils veulent utiliser un terrain pour y construire une maison, y cultiver un champ ou y fumer du poisson. Ils paient au *mai* le dixième de leur récolte ainsi que des taxes pour l'exportation du poisson ou pour l'utilisation d'un étal au marché. À Marakou, Salomon payait chaque mois 6 000 nairas au village de Marakou, à Kilboua le Ngambay Elias payait aux *belama* 3 200 nairas pour l'utilisation d'un terrain de 8 pas sur 8[4]. À Kilboua, au moins une partie de l'argent collecté par les *belama* et par le *mai* est redistribuée aux *moroma* de la *kimia* et de la *shari kabuga* ainsi qu'aux membres de la famille du *mai*. Aujourd'hui, le nombre d'étrangers a augmenté considérablement. Sur les territoires de Marakou et de Kilboua, il y a parfois plus d'étrangers que d'indigènes. Ainsi, un transfert considérable de richesse a lieu des étrangers au bénéfice des Yédina.

La présence des étrangers est aussi avantageuse pour les Yédina parce que ceux-ci apportent de nombreuses marchandises sur les îles. Néanmoins, nous n'avons pas vu de Yédina s'adonner au commerce. Même les pêcheurs étrangers ne se trouvent pas en concurrence avec les Yédina. Comme nous l'avons vu, les Yédina ressentent une certaine distance par rapport à la pêche et pêchent beaucoup moins qu'il ne serait possible de le faire. Les activités économiques exercées par les étrangers et par les Yédina sont donc complémentaires, elles ne s'excluent pas mutuellement.

La coexistence d'étrangers et de Yédina semble donc être basée sur un système de bénéfices financiers et de complémentarité économique. Cependant, les rapports entre les deux groupes semblent s'arrêter là. Apparemment, on se borne à résoudre les problèmes quotidiens. On demande quelque chose au *mai*, on loue une pirogue, on vend du poisson, on achète des marchandises sur le marché. Nous avons très rarement eu connaissance de l'existence de rapports d'amitié à travers les frontières ethniques.

Ce manque d'interaction indique que les deux groupes s'évitent. Pour les Yédina, cela correspond à la conception hiérarchique qu'ils ont de leurs rapports avec les étrangers. Plusieurs d'entre eux m'ont dit que les Yédina sont supérieurs aux autres ethnies en ce qui concerne la fiabilité et qu'ils sont supérieurs aux Kanembou en ce qui concerne la patience et le calme. D'après eux, dans un conflit, les Kanembou s'énervent rapidement et argumentent d'une façon émotionnelle. En outre, ils sont, selon les Yédina, plus craintifs et moins virils. Dans un conflit, ils n'utilisent pas de couteau, mais s'enfuient devant le couteau d'autrui. La pauvreté semble aussi être un trait assigné par

4. 6 000 nairas correspondaient à environ 34 euros, 3 200 nairas à 18 euros.

Retour au Sommaire

les Yédina aux autres groupes ethniques. Ainsi, les Kanembou seraient venus s'installer dans la région parce qu'ils n'avaient rien.

L'autoportrait dessiné par certains Yédina semble donc impliquer la fiabilité, la patience, le calme, le courage et la richesse. Corrélativement, ces évaluations positives de soi-même impliquent une dépréciation des autres. Certains Yédina ont exprimé cette attitude clairement lors de leurs interactions avec les étrangers.

La langue kanembou et la langue yédina n'appartiennent pas à la même famille linguistique. Le kanembou appartient aux langues sahariennes qui forment un sous-groupe des langues nilo-sahariennes. Il est en relation étroite avec le kanouri parlé à l'ouest du lac Tchad, les deux langues faisant partie d'un continuum dialectal kanouri-kanembou (Bulakarima 1997). Le yédina, par contre, est une langue tchadique et appartient au phylum des langues afro-asiatiques. Le yédina et le kanembou sont en contact depuis très longtemps, de façon que le yédina, sous l'influence du kanouri/kanembou (langue dominante dans la région du lac Tchad) s'est transformé (Thomason/Kaufman 1988). Ces transformations concernent le lexique ainsi que la grammaire du yédina.

La langue kanembou, comme partout dans la région du lac Tchad, s'est établie comme moyen de communication entre les Yédina de Marakou et les Kanembou de Tagal. Quand les hommes de Marakou viennent à Tagal par exemple pour passer du temps dans la mosquée ou au port, ou bien pour faire des courses, les deux groupes parlent kanembou[5]. Nous avons pu constater que le kanembou utilisé par les Yédina diffère du kanembou normalement utilisé à Tagal et dans le reste de la région : d'abord, leur compétence linguistique est modeste, au regard de la présence relativement fréquente des hommes Yédina à Tagal et dans les autres agglomérations où le kanembou sert comme moyen de communication. En plus, le kanembou parlé par les Yédina à Tagal montre une nette influence kanouri. Ainsi, par exemple, ils employaient certaines formes verbales empruntées au kanouri.

5. Nous n'avons pas pu constater de visites en sens inverse.

Retour au Sommaire

Illustrations 4-6

Éléments kanouri dans le kanembou parlé par les Yédina de Marakou[6]

kanembou	(wu) yíkí	je viens
	1pron venir-1S-IPF	
	(tí) yí	il/elle vient
	3pron venir-3S-IPF	
kanouri	wu ískìn	je viens
	1pron venir-1S-IPF	
	(shí) íshìn	il/elle vient
	3pron venir-3S-IPF	
kanembou (Marakou)	wu íshìn	je viens
	1pron venir-3S-IPF	

kanembou	kərákú!	kərámbá
kanouri (Yerwa)	rààkénà	rààmbâ?
kanembou (Marakou)	rààkénà	kərámbá
	aimer-1S-PRF j'aime.../je l'aime	aimer-2S-PRF tu aimes

kanembou (Tagal)	yìkénà	tédè
kanouri (Yerwa)	ìsénà	lèjîn
kanembou (Marakou)	íʃénà	lèjín
	venir-3S-PRF il/elle est venu(e)	aller-3S-IPF il/elle s'en va

6. Le pronom personnel indépendant est entre parenthèses quand son utilisation est facultative ou semble très marquée. Dans le sociolecte des Yédina de Marakou, son utilisation est obligatoire lors de la formation des formes finies du verbe. Le verbe fini kanouri 'íshìn' sert de thème verbal.

Beaucoup d'hommes de la région du lac Tchad apprennent la langue kanouri lors de séjours ou de voyages au Bornou. Ainsi, certains Yédina nous ont raconté que, pour vendre du bétail, ils voyagent au côté ouest du lac, parfois jusqu'à Maiduguri. En plus la langue kanouri jouit d'un grand prestige en tant que langue de l'empire du Bornou. Le kanouri est, soit dans les récits yédina, soit dans les récits kanembou, la langue de cet empire naguère puissant ainsi que du riche Nigeria. Les deux groupes interprètent ce fait d'une façon positive pour eux-mêmes. Les Kanembou se réprésentent comme les parents les plus proches des puissants Kanouri, les Yédina se voient comme étant au même niveau que les Kanouri : « Les Kanouri sont les seigneurs du Bornou, nous sommes les seigneurs du lac[7] ».

Pour cette raison, les Yédina essaient d'intégrer des éléments kanouri dans leur communication avec les Kanembou. Il semble s'agir d'une stratégie de hiérarchisation qui joue avec le prestige plus élevé du kanouri par rapport au kanembou.

Hypothèses explicatives sur la nature des rapports entre Yédina et étrangers

Afin d'expliquer les rapports entre Yédina et étrangers, il nous semble nécessaire de considérer, d'un côté, le système de prestige établi par les Yédina et, d'autre côté, de jeter un coup d'œil sur l'histoire.

Pour leur agriculture et leur élevage, les Yédina ont besoin de terres. Les droits d'utilisation de celles-ci appartiennent aux groupes de parenté. Ces groupes protègent le territoire des attaques de l'extérieur et défendent la vie ainsi que l'intégrité physique de leurs membres. L'état pourrait bien sûr exercer ces fonctions, mais il ne codifie pas les exigences du droit et ne les assure guère, son occupation principale étant la perception des impôts. Ainsi, les groupes de parenté territoriaux conservent les fonctions mentionnées malgré la présence de l'État. La confiance dans le groupe, la disposition à utiliser la violence, le courage dans les conflits et la maîtrise de soi sont les conditions de fonctionnement de ce système et, en même temps, les critères qui permettent de gagner du prestige social. L'élevage constitue un autre élément dans le système de prestige social. À cause du rythme de reproduction du bétail, la formation d'un troupeau est très lente. En même temps, les conditions naturelles font du bétail un bien instable. Des maladies peuvent

7. Citation du fils du *mai* du clan *bujia* de Tataverom. Même les Yédina de Marakou confirment cet avis.

Retour au Sommaire

décimer les troupeaux dans un délai très court. L'élevage est une raison des très grandes inégalités économiques que l'on observe au sein des groupes de parenté. Ainsi, la richesse devient également un critère de prestige et figure dans les auto-descriptions des Yédina.

En l'absence d'un système global d'arbitrage des conflits et sans le pouvoir d'imposer ses décisions, il est avantageux dans une telle organisation segmentaire d'être plus fort que les autres groupes. Etre fort et puissant est donc un autre critère de prestige important pour les Yédina. Cela ne figure pas dans les auto-descriptions mentionnées, mais le *mai* nous a signalé que les Yédina souhaitent avoir beaucoup de descendants afin que personne ne puisse attaquer le groupe. En même temps, certains Yédina cherchent la proximité symbolique de l'acteur le plus fort dans la région du lac Tchad, à savoir l'État. Bornoa, par exemple, portait un uniforme de police les jours de marché alors même qu'il n'était pas policier.

De même, le système politique des Yédina s'est révélé très instable. Le recrutement d'une clientèle d'un côté et les tentatives d'obtenir l'aval de l'État de l'autre produisent de nouvelles fonctions politiques qui attirent des ressources financières. Ici, le pouvoir politique apparaît clairement comme critère de prestige.

Ainsi, en considérant les auto-descriptions des Yédina et leur forme d'organisation politique, nous avons pu définir une série de critères pour l'assignation du prestige. Quand ces critères sont appliqués aux immigrants, il est clair que ceux-ci ne peuvent y satisfaire. Ils ne montrent pas de disposition à utiliser la violence et, dans les conflits violents, ils s'enfuient ; ils viennent s'installer dans la région parce qu'ils ne possèdent rien, ils ne font pas partie des groupes puissants et ne sont pas capables de recruter une clientèle. Ils ne possèdent aucune influence dans la société. L'évaluation globale de ces étrangers ne peut qu'être négative.

Des sources historiques nous racontent également que les Yédina, avant l'époque coloniale, pillaient les côtes du lac Tchad et capturaient des êtres humains, qu'ils maintenaient dans un régime d'esclavage (Durham, cité par Konrad 1969 : 210-211 ; Nachtigal 1967, 2 : 371). La pêche était confiée aux esclaves et les Yédina s'en tenaient à l'écart. Ce n'est qu'à des périodes de difficulté économique qu'ils ont commencé eux-mêmes à pêcher (Bouquet 1990, 1 : 398-399). Mais même de nos jours, les Yédina montrent une réticence par rapport à cette activité. Pour cette raison, il paraît plausible que la spécialisation de beaucoup d'étrangers dans la pêche contribue à diminuer leur prestige social aux yeux des Yédina. En plus, beaucoup de Kanembou de la région du Lac appartiennent à la caste *dou* (appelée aussi *haddad*), qui est considérée jusqu'à présent par les Yédina comme une caste d'origine servile ne pouvant pas tenir le même rang que les Yédina.

La complémentarité économique et les avantages financiers semblent, donc, rendre possible la coexistence entre étrangers et Yédina dans la région du lac Tchad. En même temps, le système de prestige des Yédina ainsi que la proximité des immigrants par rapport aux activités naguère exercées par des esclaves expliquent le comportement hiérarchisant pratiqué par les Yédina dans leur interaction avec les étrangers et dans le langage qu'ils utilisent pour communiquer avec ceux-ci.

Bibliographie

BOUQUET Christian, 1990, *Insulaires et riverains du lac Tchad*, tomes 1 et 2, Paris, L'Harmattan.

BULAKARIMA Shettima Umara, 1997, Survey of Kanuri dialects, *in* N. Cyffer and T. Geider (éd.), *Advances in Kanuri scholarship*, Cologne, R. Köppe, p. 67-76.

CYFFER Norbert, GEIDER Thomas (éd.), 1997, *Advances in Kanuri scholarship*, Cologne, R. Köppe.

HOLY Ladislav, 1979, Nuer Politics, *in* Holy L. (éd.), *Segmentary Lineage Systems Reconsidered*, Queen's University Papers in Social Anthropology 4, p. 23-48.

KONRAD Walter, 1969, Der erste Weiße bei den Menschen der Gräser, *in* Kurt Schleucher (éd.), *Deutsche unter anderen Völkern, Frühe Wege zum Herzen Afrikas*, Darmstadt, Turris, p. 207-224.

SCHLEUCHER Kurt (éd.), 1969, *Deutsche unter anderen Völkern, Frühe Wege zum Herzen Afrikas*, Darmstadt, Turris.

NACHTIGAL Gustav, [1879-1881] 1967, *Sahara und Sudan*, vol. 3, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz.

THOMASON Sarah Grey, KAUFMAN Terrance, 1988, *Language Contact, Creolization and Genetic Linguistics*, Berkeley, University of California Press.

32

Migrations et emprunts musicaux : les luths et leurs instrumentistes dans le bassin du lac Tchad

Catherine BAROIN*

Peut-on, dans le domaine musical, parler de migrations ou d'emprunts ? Il est vrai que la musicologie comparative est un art difficile, auquel même les spécialistes se hasardent peu. C'est pourquoi nous ne nous intéresserons ici qu'aux instruments de musique et à leurs musiciens. Cependant, même ainsi restreint, le champ de l'anthropologie comparative reste immense et les études en la matière peu nombreuses, en particulier dans le bassin tchadien. Ne pouvant, dans cet article, qu'apporter une contribution modeste à ce vaste sujet, nous n'envisagerons qu'un seul instrument, le luth. S'il a suscité jusqu'à présent peu d'intérêt, il est pourtant constitutif de l'identité de certains peuples, comme par exemple les Toubou (Baroin 2006), à l'instar de la vièle chez les Touaregs.

Nous ferons un premier inventaire des luths des sociétés du bassin tchadien pour en établir une cartographie provisoire, aucune étude exhaustive n'étant envisageable dans l'état actuel des données disponibles. Ce travail est le préalable indispensable pour repérer les migrations éventuelles d'instruments de musique et/ou de musiciens dans cette zone, les emprunts d'une société à l'autre et les courants culturels qui pourront faire l'objet de recherches futures. Les premiers jalons comparatifs que nous posons ici au sujet du luth pourront, nous l'espérons, inspirer de futurs travaux sur d'autres instruments. Dans le

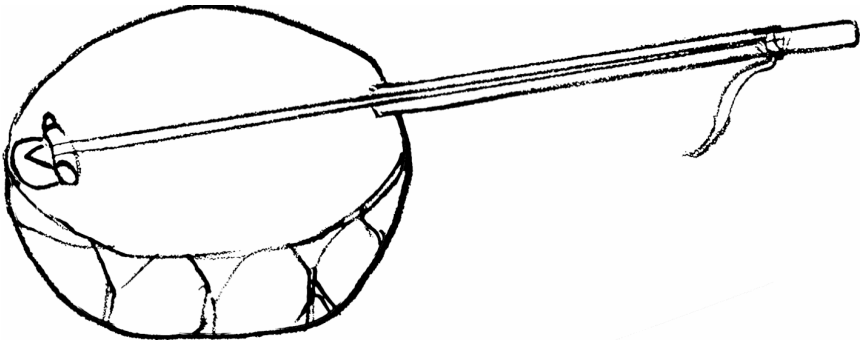
* CNRS, UMR 7041, Nanterre.

cadre de cet article, nous nous bornerons en conclusion à esquisser la comparaison avec les deux autres grands instruments à cordes que sont la harpe et la lyre.

Définitions

Rappelons d'abord en quoi se différencient ces trois instruments, à savoir la façon dont sont fixées les cordes. Pour la harpe, les cordes se situent dans un plan perpendiculaire à la table de résonance, et non dans un plan parallèle comme pour le luth et la lyre. Le luth n'a qu'un seul manche, au bout duquel sont fixées les cordes, tandis que la lyre en a deux, et c'est à une traverse fixée à leur extrémité que sont nouées les cordes. Ces trois instruments sont à cordes pincées, au contraire de la vièle dont la morphologie est celle du luth mais dont les cordes sont frottées avec un archet. Parmi les luths, on distingue deux grandes catégories selon que le manche est en forme de cou (tels que le luth arabe *ud*) ou qu'il est constitué d'une pique droite (Hornbostel & Sachs 1914). Cette typologie de base a été affinée par la suite (Hornbostel 1933), car la pique qui constitue le manche peut être fixée à la caisse de deux façons : soit elle la traverse de part en part, soit elle est brochée sur la peau tendue sur la table, et l'extrémité du manche s'arrête alors à l'intérieur de la caisse, au niveau d'un orifice percé dans la peau, selon le schéma suivant :

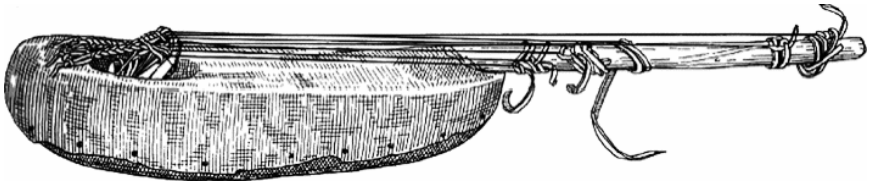
Figure 1



Exemple de luth à pique intérieure, le *cegeni* toubou

C'est à ce luth, à pique intérieure, que nous nous intéresserons ici. Il se dénomme *innerspike*, *semi-spike* ou *tanged lute* en anglais, *Binnenspiesslaute* en allemand. En 1996 Charry a enrichi cette catégorie de luths d'une nouvelle distinction. Il oppose les luths à chevalet (figure 2), à ceux dont les cordes passent sur un petit cylindre de bois, comme sur la figure qui précède.

Figure 2



Exemple de luth à chevalet, le *khalam* de Sierra Leone
(*cf.* Wegner 1984, p. 137)

Il appelle les luths à chevalet « luths de griots » (*griot lutes*) et les autres *non-griot lutes*, du fait que leur usage ne semble pas restreint à une catégorie sociale particulière. Charry montre que les « luths de griots » se trouvent essentiellement en Afrique de l'Ouest, dans le sud-ouest du Mali, au Sénégal et en Mauritanie, tandis que les autres luths se situent dans leur ensemble plus à l'est. Il pense que la distribution géographique des premiers s'explique sans doute par une origine commune, qui serait l'ancien empire du Ghana.

Il est de fait que les luths à chevalet sont absents du bassin tchadien, à l'exception du *hoddu* peul (*ibid*., carte, p. 8) qui est probablement d'origine occidentale. En tout cas, les Peuls du Diamaré (Nord-Cameroun) n'ont pas cet instrument (Erlmann 1980). En complément de l'étude de Charry, nous nous intéresserons donc essentiellement aux luths à cylindre (parfois remplacé par un bâtonnet). Nous préférons cette dénomination strictement morphologique (les « luths à chevalet » s'opposant aux « luths à cylindre ») à celle de Charry, qui est moins rigoureuse du point de vue technique, car elle inclut dans la catégorie des *non-griot lutes* non seulement des luths à pique intérieure, mais aussi des luths dont le manche traverse la caisse de part en part (*spike lutes*). Nous noterons chaque fois le statut social des instrumentistes, quand cette information est disponible, pour tester la pertinence du critère « griot » / « non-griot » mise en avant par Charry. Un autre détail morphologique doit être d'abord précisé : pour tous les luths dont il sera question ici, les cordes sont fixées à l'extrémité du manche au moyen de lanières de cuir, et non avec

des chevilles comme c'est parfois le cas pour les luths de griots (par exemple le luth *gimbri* des griots arabes du Maroc, *cf.* Wegner 1984 : 137). Quant à la caisse de résonance, elle peut avoir des formes diverses : semi-sphérique, plus ou moins allongée, ou s'affinant vers le manche en forme de poire, avec une variabilité telle que nous avons préféré ne pas retenir ce critère.

Origine et distribution géographique

Commençons par quelques mots sur l'origine de ce luth à manche droit, qui est probablement très archaïque. Vers 2300-2200 avant J.-C., on le voit figuré sur des sceaux en Mésopotamie puis, vers le XVe siècle avant J.-C., il est introduit en Égypte (Turnbull 1972 ; Honegger 1976, vol. 2 : 562 et 600). La photographie d'un luth égyptien ancien publiée par Hickmann (1956 : 42) montre un instrument dont le très long manche embroche deux fois la table et s'arrête à l'intérieur de la caisse. Au Sahara (Tassili n'Ajjer et Hoggar en Algérie, Acacus en Libye) des peintures rupestres datant d'environ 3000 ans figurent aussi des joueurs de luths à long manche droit, où le mode de fixation du manche à la caisse n'est pas clair (figure 3) (Le Quellec 1993 ; Viallet 1995).

Figure 3

Joueur de luth d'Iskaouène
(Tassili du Nord-Ouest, Algérie, d'après A. Sèeb ; *cf.* Viallet 1995, p. 97)

Au Tchad

Toujours est-il qu'aujourd'hui dans le bassin du Tchad, le luth à pique intérieure est assez répandu, sous des noms variés. C'est un instrument omniprésent dans tout le nord du Tchad et l'est du Niger, chez les Toubou ou Teda-Daza (voir figure 1, p. 566). Il s'agit d'un petit luth à deux cordes, appelé *cegeni* par les Daza, et *keleli* par les Teda du Tibesti. Son manche, en proportion de la caisse, est nettement moins long que celui des peintures rupestres sahariennes. La caisse ne dépasse pas 25 cm de diamètre, tandis que le manche a une longueur de 50 à 60 cm. La caisse de résonance est en bois, en calebasse ou encore formée d'un vieux bol en métal émaillé. Elle est tendue d'une peau qui est fixée à l'arrière de la caisse au moyen d'une lanière de cuir. Une troisième corde est ajoutée parfois qui tient lieu de chanterelle. Tous les jeunes gens s'exercent à jouer de cet instrument en solo, à leurs moments perdus, sans s'accompagner de chant, et c'est un art très apprécié (Baroin 2006).

D'autres populations sahariennes du Tchad jouent aussi du luth. C'est le cas des Zaghawa (Darfour et Ennedi) et des tribus arabes de la zone saharienne, selon Monique Brandily (1995), mais cet auteur ne précise pas de quel type de luth il s'agit. En revanche, chez les populations sahéliennes, au sud du quinzième parallèle, on joue de la harpe et non du luth « comme si un instrument à cordes pincées en chassait un autre » (Brandily 1999 : 140). Dans cette région, seuls les Boudouma semblent faire entorse à cette règle : ces insulaires du lac Tchad, de langue tchadique comme les Haoussa, sont surtout des joueurs de harpe mais ils jouent aussi d'un luth à pique intérieure (Konrad 1966 : 66).

Au Niger

La partie nord-est du bassin tchadien, au Niger, est le pays des Touaregs, qui ne jouent d'aucun luth qui leur soit spécifique. Le cordophone emblématique des Touaregs est la vièle *anzad* (jouée avec un archet) dont le manche traverse la caisse de part en part. De surcroît, ce sont des femmes qui jouent de la vièle, tandis que le luth est un instrument exclusivement masculin. Mais l'univers musical des Touaregs du Niger s'est modifié à partir de 1968, à la faveur de migrations liées à la sécheresse (Wendt 1998 : 546). L'usage d'un luth à pique intérieure et à chevalet emprunté aux Maures s'est alors répandu chez eux, du Mali vers le Niger. Le nom de ce luth, *tahardent*, rappelle celui du luth maure *tidinit*, et il n'est joué comme chez les Maures

que par des musiciens professionnels ainsi que par les Bouzou de langue haoussa (Blench 1984 : 170), anciens dépendants des Touaregs.

Quant aux Peuls, qu'ils soient du Niger ou d'ailleurs, ils n'ont aucun instrument à corde spécifique. Les Peuls sont distribués sur de très vastes espaces et dans de multiples pays, et leurs pratiques musicales varient d'un lieu à l'autre. Dans le bassin tchadien, Erlmann indique que les Peuls du Nord-Cameroun jouent d'un luth à pique intérieure emprunté aux Haoussa, le *mooloooru* (1980 : 38, 41) tandis que bien loin à l'ouest de notre zone d'étude, au nord du Burkina-Faso, les bergers peuls du Jelgooji jouent d'un autre petit luth à pique intérieure, *jurkel*, instrument monocorde répandu dans toute l'Afrique sahélienne et commun à de nombreuses populations (Loncke 2001 : 4, 111).

Au Nigeria

Tournons-nous maintenant vers le Nigeria, où le luth à pique intérieure est un instrument répandu. Il est joué par des populations de langues très diverses, relevant des trois grands phyla linguistiques : le Nilo-Saharien au plus près du lac Tchad, l'Afroasiatique, et le Niger-Congo plus au sud.

Les Nilo-Sahariens

De langue nilo-saharienne comme les Toubou, les Kanouri du Bornou ont un luth à pique intérieure[1] à deux cordes, *ngangəra*. Il est joué avant tout par les chasseurs, qui sont organisés en confréries multi-ethniques et jouent le rôle d'intermédiaires entre le monde des hommes et la nature (Geider et Vogels 1996). Le chasseur chante en jouant du luth, accompagné d'une batterie : trois à quatre batteurs frappent de la main sur des calebasses, ou bien c'est un percussionniste unique qui tape avec un fer de hache sur deux pilons de mortiers posés parallèlement sur le sol. Le *ngangəra* est plus grand que le luth toubou, sa caisse a une forme allongée et son manche est plus long. Il est prolongé par un appendice métallique muni d'anneaux, de sorte que le jeu de l'instrument se double d'un cliquetis. Cette musique s'est sans doute transmise des chasseurs aux musiciens professionnels castés, les Duwu, qui se font payer pour leur art et qui chantent à deux, un chanteur répondant à l'autre. Les Kanouri n'ont pas d'autre luth que le *ngangəra*, et celui-ci se joue uniquement dans le contexte de la chasse[2].

1. D'après les photographies aimablement communiquées par Thomas Geider, il semble que les cordes passent sur un bâtonnet et non sur un cylindre.
2. Nous remercions Thomas Geider pour ces informations.

Retour au Sommaire

Les locuteurs de langues tchadiques (phylum afroasiatique)

Au Nigeria, les locuteurs de langues tchadiques (phylum Afroasiatique) comptent divers peuples qui jouent d'un luth très proche du *ngangəra* kanouri, avec pique intérieure et manche prolongé d'un appendice métallique amovible à anneaux. C'est le cas des Haoussa, voisins orientaux des Kanouri, avec le luth monocorde *kuntugi* ou *kuntigi*, à cylindre ou à bâtonnet, qui se joue en accompagnement du chant (Harris 1932 : 125 ; Ames & King 1971 : 45 ; Wegner 1984 : 140)[3]. Les Haoussa ont aussi un autre luth à pique intérieure et à cylindre, appelé *molo*, dont le manche court n'a pas d'appendice métallique. Il a deux cordes et il est réservé aux forgerons et aux chasseurs selon Wegner (*ibid*. : 140-141). Blench confirme son usage par les chasseurs, et lors des cultes de possession *bori* (2001 : 913). Pour Ames et King en revanche, le *molo* a trois cordes et n'est pas réservé à des professionnels (1971 : 46-47). Ames et King indiquent qu'il se joue ponctué ou non d'un grelot, en accompagnement de chants, surtout les chants de louange en l'honneur des guerriers. La disparité de ces informations tient sans doute à l'immensité du pays haoussa, source probable de différences régionales nombreuses. Dans leur inventaire des instruments de musique haoussa, Ames et King mentionnent aussi deux vièles monocordes (*goge* et *kukuma*), et trois autres luths à deux cordes. Le *gurmi* est un luth dont le manche traverse la caisse de part en part comme dans le cas de la vièle *goge*. Il est joué en solo ou en accompagnement du chant, et réservé à des musiciens professionnels (*ibid*., p. 43). Cet instrument correspond au *gurumi* dessiné par Harris, qui, dans la province du Sokoto, possède trois cordes et est réservé aux chasseurs (1932 : 124-125). Les deux autres luths, *garaya* et *babbar garaya*, sont des luths à pique intérieure[4] et à cylindre[5], qui se jouent avec un médiator, en solo ou avec un grelot, ou en accompagnement du chant comme le *molo*. Lors des danses de possession ce sont souvent trois ou quatre joueurs de *garaya* qui animent simultanément la séance (Blench 2001 : photographie p. 913 et 914). Le *babbar garaya* est un énorme instrument (1,75 m de longueur totale) tandis que le *garaya* ne mesure que 55 cm. Au Katsina le *babbar garaya* se jouait à l'origine en l'honneur des chasseurs, mais on l'utilise maintenant (selon Ames et King, dont l'enquête remonte aux années 1960) pour les

3. Dans le cas du *kuntuggi* de la province du Sokoto, dont le dessin est publié par Harris, il s'agit nettement d'un bâtonnet.
4. La typologie utilisée par Ames et King est celle de Hornbostel et Sachs (1914), qui ne distingue pas les luths dont le manche s'arrête à l'intérieur de la caisse, de ceux dont le manche traverse la caisse de part en part. Ce sont les données de Wegner (1984 : 295-296) et Harris (1932 : 125) qui permettent de compléter les informations d'Ames et King sur ce point.
5. Selon Charry (1996 : 24).

divertissements, les louanges et les rites de possession (*bori*). À Zaria, en revanche, c'est le *babbar garaya* qui était joué en l'honneur des chasseurs, et le *garaya* utilisé lors des rites de possession (Ames & King 1971 : 40-41).

Outre les Haoussa, d'autres peuples de langues tchadiques ont des luths : c'est le cas des Lamang, voisins des Kanouri qui occupent les plaines à l'ouest des monts Mandara, et des Bana situés plus au sud, à la frontière avec le Cameroun. Leurs luths à deux cordes, qui d'après les croquis publiés ressemblent beaucoup au *ngangəra* kanouri, sont appelés respectivement *kakanza* et *gzöpöli* (Wente-Lukas 1977 : 257-258). Quant aux Arewa et aux Zaberma, qui parlent des dialectes haoussa et se situent loin du lac Tchad, à l'ouest de la province du Sokoto, ils ont un luth à pique intérieure, à cylindre, à appendice métallique et à deux cordes d'une facture proche des précédents, appelé *kwamsa* (voir dessin et description dans Harris 1932 : 124). Ce luth, autrefois joué par les jeunes hommes, sert maintenant dans les cérémonies de type *bori*.

Les locuteurs de langues Niger-Congo

Au Nigeria toujours, au sud de ces populations, le luth *garaya* se retrouve jusque chez des locuteurs de langues Niger-Congo. Tel est le cas des Yorouba où ce luth porte le nom de *duru* (Wegner 1984 : 136-142), et des Birom du plateau de Jos qui jouent d'un petit luth appelé *yom shi* (Blench 2004). On le trouve aussi, sous son nom haoussa, chez les Icen, les Yandang, les Samba (Chamba) Leko, les Jibu et les Gbari. L'instrument se serait diffusé dans ces divers groupes à la faveur de cérémonies de type *bori*, qui sont très populaires (Roger Blench, comm. pers.). Les Gbari (au nord-ouest d'Abuja) jouent d'un énorme luth à pique intérieure et à cylindre de la taille du *babbar garaya* photographié par Na'ibi et Hassan (1969)[6]. Ce luth accompagne le chant, de même que flûtes et tambours, comme en témoigne cette photographie. Il s'agit peut-être du luth appelé *kaburu* par les Gwari (dont les Gbari sont un sous-groupe), instrument que Charry mentionne sans le décrire (1996 : 8)[7]. De grands luths de ce nom, formant des orchestres, sont signalés par King chez les Gbari : « up to six of the large *kaburu* lutes are combined with bowed lutes and flutes in the accompaniment of mask dances » (1980 : 241).

En dépit de leurs similitudes morphologiques, on ne peut qu'être frappé par la diversité des noms que portent ces luths. Celle-ci pourrait traduire une appropriation ancienne de ces instruments par les populations qui les jouent, de même qu'inversement l'usage d'un terme commun tel que celui de *garaya*

6. Nous remercions Roger Blench de nous avoir communiqué cette photographie.
7. Nous ne pouvons l'affirmer avec certitude, n'ayant pu consulter les sources sur lesquelles se base cet auteur (*Nigeria Magazine* 1971, 1975).

Retour au Sommaire

(voir plus haut) plaide en faveur d'un emprunt récent. Quoi qu'il en soit, les quelques données qui précèdent, qui ne sont en rien exhaustives, témoignent de la variété des luths à pique intérieure qui se trouvent en Nigeria, et de l'ampleur de leur zone d'extension vers l'ouest et le sud-ouest du lac Tchad.

Au Nord-Cameroun

Mais revenons plus près du lac, pour détailler la situation dans l'Extrême-Nord du Cameroun, c'est-à-dire dans les monts Mandara et les plaines avoisinantes, où se côtoient des populations très variées. On retrouve dans cette région la partition entre joueurs de luths et joueurs de harpes signalée plus haut à propos du Tchad, qui ne connaît que de rares exceptions.

Le cordophone le plus répandu au Nord-Cameroun est la harpe, que l'on trouve chez de nombreux peuples de langues tchadiques : les Goudouf [8], les Mafa, les Mada, les Mofou, les Mofou-Goudour, les Mora, les Mouyang, les Ouldémé, les Podoko, les Zoulgo, ainsi que les Toupouri et plus au sud les Fali et les Koma, qui parlent des langues Niger-Congo (Fernando 1999 : 52 ; Colombel 1990 : 193 ; Gauthier 1969 : 243 ; Wente-Lukas 1977 : 256-260). Ces populations n'ont pas de luth.

Les peuples de joueurs de luths qui ignorent la harpe sont moins nombreux. Nous en avons recensé quatre dans cette région. Ce sont les Peuls du Diamaré (voir ci-dessus) et les Guiziga, animistes de langue tchadique établis au nord et au sud de Maroua, qui disent avoir emprunté leur luth *garia* à deux cordes aux Peuls depuis plusieurs générations (Fernando 1999 : 54). En outre, les Kapsiki-Higi, dans les monts Mandara, ont un luth dénommé *gagara*, ainsi qu'un autre appelé *ngwulengu* mais aucune description n'est donnée de ces instruments (Van Beek 1991 : 285). Enfin rappelons que de l'autre côté des monts Mandara à l'ouest, les Lamang du Nigeria, de langue tchadique également, sont comme les Guiziga joueurs de luth et non de harpe.

Dans l'état actuel des données disponibles, seuls trois peuples, de langues tchadiques, jouent à la fois de la harpe et du luth : ce sont 1) les Boudouma, insulaires du lac Tchad ; 2) les Bana, déjà cités également, qui se situent dans la partie méridionale des monts Mandara, au nord de Bourah (Wente-Lukas 1977 : 256-260) ; et 3) les Guidar qui occupent les plaines entre Guider (Cameroun) et Léré (Tchad). Ces derniers ont trois instruments à cordes : une vièle, une harpe, ainsi qu'un luth à pique intérieure à deux cordes, appelé *gangara* (Albert Douffissa, comm. pers.).

8. Les Goudouf se situent pour la plupart au Nigeria.

Premier bilan

Quelles conclusions peut-on tirer de ce rapide inventaire ? Il faut souligner tout d'abord que les données rassemblées ici, qui se situent dans le prolongement du travail de Charry, portent essentiellement sur les luths à pique intérieure.

Les spike lutes

Un travail équivalent reste à faire sur les *spike lutes*, c'est-à-dire les luths dont le manche traverse entièrement la caisse. Dans le bassin du Tchad, c'est le cas notamment du luth *gurmi* ou *gurumi* des Haoussa (Harris 1932 : 125 ; Wegner 1984 : 118 ; Gourlay 1984), du luth *ngulang* des Bana (Wente-Lukas 1977 : 257), et probablement du luth *gulom* des Kotoko (Brandily 1984)[9]. Selon Charry, ce type de luth semble « restricted to the region around Lake Chad » (1996 : 170), mais on le trouve également ailleurs, ne serait-ce que chez les Zaramo de Tanzanie (Baumann & Westermann 1970 : 231). Pour Wegner au contraire, le *spike lute* est très répandu, aussi bien en Afrique du Nord qu'en Afrique de l'Est ou de l'Ouest (1984 : 114 *sq*.).

Luths et vièles

Mais Wegner englobe dans cette catégorie les vièles, telles que le *goge* des Haoussa ou l'*anzad* des Touaregs. Faut-il, comme lui, considérer les vièles comme une variété de luths, ou au contraire comme des instruments intrinsèquement différents ? Quel est, en d'autres termes, le critère à retenir en priorité dans la typologie : le mode de fixation du manche, ou bien la présence ou absence d'un archet ? L'une ou l'autre réponse ne pouvant être qu'arbitraire, le mieux est de croiser les deux critères. Ceci définit quatre catégories d'instruments, dont on peut étudier la répartition géographique. Mais il s'avère que deux de ces quatre catégories prédominent nettement, à savoir le luth à pique intérieure et la vièle dont le manche traverse la caisse. La troisième catégorie, la vièle à pique intérieure, est logiquement concevable mais n'existe pas, du moins en Afrique. C'est ce qu'affirme Wegner, qui remarque que tous les instruments à cordes africains qui sont à pique intérieure sont des luths (*ibid*., p. 138), et nos lectures n'ont pas infirmé ce

9. Brandily ne donne aucune précision sur ce point.

Retour au Sommaire

constat. Quant à la quatrième catégorie, celle des luths dont le manche traverse la caisse, elle est, selon Charry, peu répandue en Afrique de l'Ouest et se restreint aux environs du lac Tchad, mais il reste à examiner si elle n'est pas fréquente ailleurs.

Luths à pique intérieure dans le bassin tchadien

La carte de répartition des luths à pique intérieure et à cylindre que l'on peut dessiner pour le bassin tchadien, à partir de l'inventaire qui précède, permet d'établir plusieurs constats. Le premier est que ce luth se rencontre dans chacun des trois grands phyla linguistiques présents dans la région : Nilo-Saharien, Afroasiatique et Niger-Congo. Ce type de luth est présent dans tout le nord de la république du Tchad depuis la latitude du lac Tchad, ainsi que dans l'ouest du Soudan (Darfour) et dans l'est de la république du Niger jusqu'au désert du Ténéré (limite occidentale du monde toubou). On le trouve aussi, dépassant largement les limites du bassin tchadien, dans tout le nord du Nigeria d'est en ouest. Vers le sud de ce pays la carte du luth à pique intérieure et à cylindre s'étend jusqu'au pays yorouba, c'est-à-dire au sud du fleuve Niger et du confluent Niger-Bénoué. Au Nord-Cameroun, en revanche, ce type de luth se fait plus rare. Dans les monts Mandara, il n'est mentionné que chez les Kapsiki-Higi[10], et on ne le trouve en plaine (dans l'état actuel des données disponibles) que chez les Peuls et les Guiziga, ainsi que chez les Guidar.

Luths et harpes

Le Nord-Cameroun est avant tout le pays de la harpe, comme c'est le cas dans tout le sud du Tchad, la RCA, le sud du Soudan, le nord du Congo et l'Ouganda (Cloarec-Heiss 1999, carte p. 41 ; Wachsmann 1964 : 85). Le Nigeria, pays du luth, fait exception à cette règle puisqu'on y trouve luths et harpes ensemble dans une large bande territoriale à l'est et au centre du « middle belt » : tel est le cas chez les Gbari autour d'Abuja, sur le plateau de Jos, et plus à l'est chez les Jukun et au sud de Yola (King 1980, carte p. 236). La harpe se trouve notamment chez les Birom (plateau de Jos) ainsi que, plus au sud-est, chez les Tarok. Le long de la frontière camerounaise, c'est un instrument de prestige souvent associé aux forgerons (Blench 2004 : 7).

10. Sous toute réserve, car les indications de Van Beek sur ce luth sont imprécises.

L'aire de répartition de la harpe s'étend très loin vers l'est de l'Afrique, tandis que celle du luth se déploie tout aussi largement vers l'ouest. Au-delà des pays susmentionnés, le luth à pique intérieure et à cylindre se trouve chez les Tem du Bénin et au nord du Ghana chez les Bisa (Charry 1996 : carte p. 8). Plus loin encore vers l'ouest, du Sud-Mali au Sénégal, il cède la place au luth à chevalet (*ibid*.).

Luths à chevalet et luths à cylindre

Notre étude des luths du bassin tchadien prolonge et confirme donc celle de Charry sur les luths d'Afrique de l'Ouest. La distinction qu'il établit entre deux zones distinctes, celle des luths à chevalet à l'ouest et celle des luths à cylindre à l'est, se trouve confortée par l'inventaire qui précède, puisque ce sont effectivement des luths à cylindre que l'on trouve dans la région du lac Tchad. En dépit des lacunes considérables de l'information disponible, il semble bien que la zone des luths à chevalet s'arrête à l'est au pays des Zarma, qui occupent la rive gauche du fleuve Niger de part et d'autre de Niamey, dans la république du Niger (Bornand 2005). Le luth des Zarma, luth à chevalet, est aussi un luth de griot, conformément à la typologie proposée par Charry. Nous n'avons pas relevé la présence de tels luths plus à l'est, où ils cèdent la place aux luths à cylindre. Ces derniers, à leur tour, se rencontrent jusqu'au Darfour, dans l'est du Soudan.

Les lyres

Au-delà du pays zaghawa toutefois, le luth disparaît au profit de la lyre. Certes l'ethnomusicologie du Soudan souffre d'énormes lacunes, mais il n'en est pas moins clair qu'en dehors du luth arabe *ud* au manche en forme de cou, dont l'introduction est récente, l'instrument à corde prédominant y est la lyre (Simon 1998). Les lyres, en Afrique, ne se trouvent que dans la vallée du Nil et les régions adjacentes, depuis Le Caire jusqu'aux royaumes des Grands Lacs, ainsi que dans l'est du Soudan, l'Ouganda, le sud-ouest du Kenya, le nord de la Tanzanie, l'Éthiopie et la Somalie (Wegner 1984 : 93 *sq*.). Cette distribution géographique recoupe, très partiellement, celle de la harpe, mais les luths à pique intérieure et les lyres occupent, pour leur part, des espaces totalement disjoints.

L'origine des luths : *East or West side story ?*

Ces données générales nous portent à réexaminer les deux hypothèses actuellement en balance sur l'origine des luths africains à manche en forme de pique.

East side story

La première, que retient notamment Wegner (1984 : 136), est celle d'une origine égyptienne. Ce luth attesté en Égypte ancienne se serait diffusé vers la haute vallée du Nil puis vers les royaumes de Kush et de Méroé. Il aurait ensuite poursuivi sa migration vers l'ouest, traversant le sud du Soudan jusqu'au Sénégal, avant de remonter vers l'Afrique du Nord. Le défaut de cette hypothèse tient à la minceur des données qui l'étayent. Si le luth avait emprunté cet itinéraire, on pourrait s'attendre à le retrouver au fil de ces diverses étapes, or il n'en est rien. Même si d'énormes changements ont pu se produire au cours de si nombreux siècles, l'absence totale de ce type de luth aujourd'hui, de l'Égypte au Soudan, laisse néanmoins perplexe. Ceci d'autant plus que la lyre et la harpe, auxquelles on suppose la même origine, restent présentes dans ces deux pays.

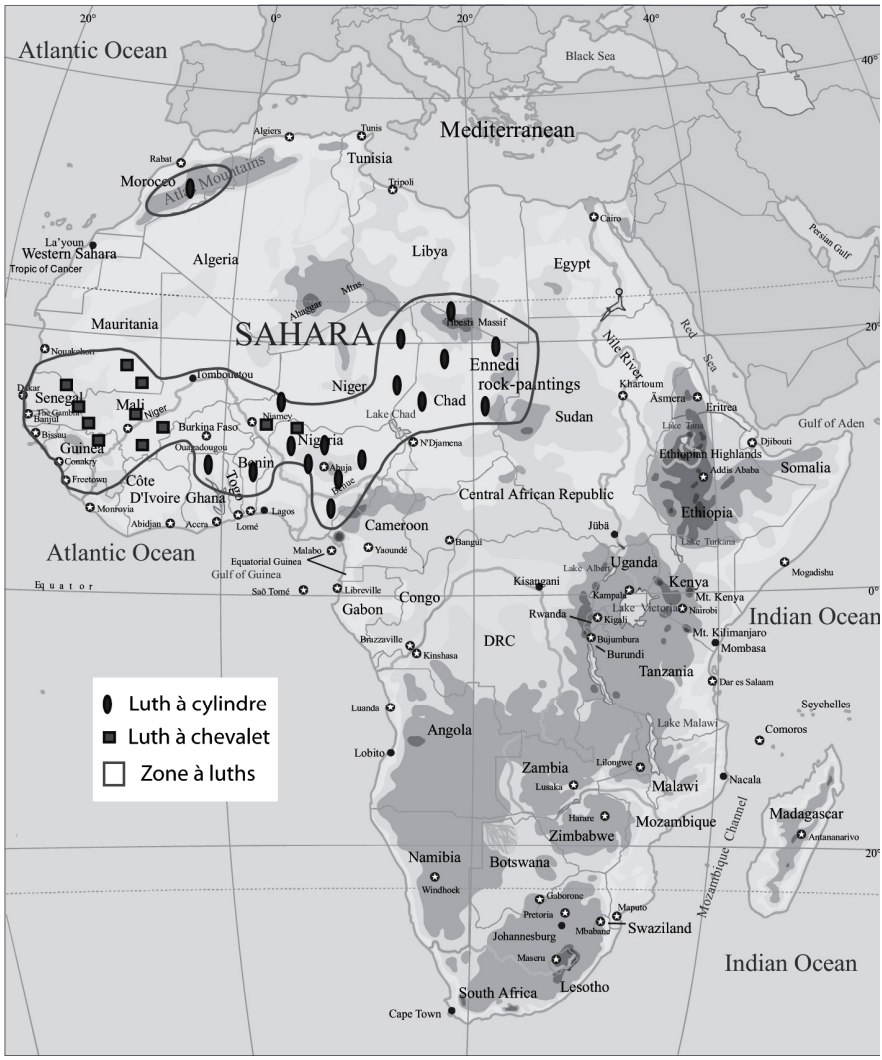
West side story

La seconde hypothèse est celle d'une origine occidentale des luths africains, formulée par Charry, qui note aussi que l'état actuel des recherches ne permet pas de trancher la question. Les luths à chevalet pourraient être, selon lui, originaires de l'ancien royaume du Ghana, alors que les luths à cylindre auraient connu une trajectoire différente : « [their] distribution conforms remarkably with a trail of Fulbe migrations from their ancient homeland in Tekrur (northern Senegal) eastward to Cameroun » (Charrry 1996 : 5). Nous sommes d'accord que les luths à chevalet et à cylindre ont sans doute connu des histoires différentes, car ils sont nettement distincts dans leurs morphologies comme dans leurs usages et leurs distributions géographiques.

Cependant, il n'est nullement prouvé que les Peuls aient véhiculé le luth à cylindre du Sénégal vers le Cameroun. Si tel était le cas, ce mouvement remonterait à une période si ancienne qu'il n'en reste aucune trace. De nos jours en effet, au Nord-Cameroun, ce sont les Peuls qui ont emprunté leurs luths aux Haoussa, et non l'inverse (Erlmann 1980 : 38 et 64). En outre, les

Carte

Distribution géographique des luths à chevalet et des luths à cylindre



luths à cylindre sont si inhérents à la culture haoussa, de même qu'au nord du lac Tchad, un autre luth à cylindre est si caractéristique de l'univers musical toubou, qu'il semble difficile d'imaginer que ces instruments aient pu être empruntés aux Peuls, si ce n'est dans un passé extrêmement ancien.

Retour au Sommaire

Usages et contextes sociaux

Il resterait à étudier de façon plus précise les usages sociaux des luths à cylindre. Selon Charry, le luth à cylindre « does not appear to have any hereditary restrictions on who may play it, and it may have a wide variety of social usages, one of the more common being music for hunters » (1996 : 5). Les situations sont en effet assez diverses et peuvent varier de surcroît, comme nous l'avons noté chez les Haoussa, avec le lieu, le temps et l'instrument. Les genres musicaux où intervient le luth, spécifiques à chaque société, restent à inventorier : musique pour chasseurs, pour guerriers, musique de louange, pour cérémonie de possession, etc. La musique par (ou pour) les chasseurs est un cas particulier, plus fréquent peut-être en Afrique de l'Ouest, qui mérite plus ample examen. Mais d'autres musiciens professionnels se spécialisent souvent dans le jeu de ces luths, sans qu'ils soient toujours réservés à une catégorie sociale particulière. Ce n'est pas le cas par exemple chez les Toubou, où tout jeune homme peut jouer de cet instrument.

Les contextes musicaux sont très variables également. Il est fréquent de jouer de plusieurs luths simultanément, avec diverses batteries ou autres instruments, en accompagnement du chant. En revanche, le jeu du luth en solo tel que le pratiquent les Toubou, sans accompagnement de chant, paraît l'exception. Toujours est-il que nous avons vu se confirmer une règle mainte fois remarquée par les musicologues : les luths africains sont joués par des hommes. La seule exception trouvée à cette règle est celle du *kuntigi* haoussa, qui peut aussi être joué par des femmes, mais moins fréquemment (Ames et King 1971 : 46).

Bref, nous avons, dans cet article, soulevé beaucoup de questions et apporté peu de réponses. Nous espérons néanmoins avoir convaincu le lecteur de l'intérêt de ce champ d'études où un énorme travail reste à faire, tant sur le luth que sur les autres instruments de musique. Espérons que ce petit débroussaillage inspirera d'autres recherches.

Bibliographie

AMES David W. et Anthony V. KING, 1971, *Glossary of Hausa Music and its Social Contexts*, Evanston, North Western University Press, 194 p.

BAROIN Catherine, 2006, Le luth chez les Toubou : approche comparative et évolution, *Journal des africanistes* 76 (1), p. 59-80.

BAUMANN Hermann et Diedrich WESTERMANN, 1970, *Les Peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris, Payot, 605 p.

BLENCH Roger, 1984, The morphology and distribution of sub-Saharan musical instruments of North-African, Middle Eastern and Asian origin, *Musica Asiatica* IV, p. 155-191. *Cf.* http://www.rogerblench.info/Ethnomusicology%20opening%20page.htm.

——— , 2001, Nigeria, *in* Sadie S. (éd.), *The New Grove Dictionary of Musical Instruments*, 2nd ed., London, Macmillan, vol. 17, p. 907-916.

——— , 2004, The traditional music of the Jos Plateau in Central Nigeria : an overview, paper submitted for the proceedings of the Conference for the retirement of Prof. Ludwig Gerhardt, Hamburg, March 2004, 10 p. *Cf.* http://www.rogerblench.info/Ethnomusicology%20opening%20page.htm.

BORNAND Sandra, 2005, *Le Discours du griot généalogiste chez les Zarma du Niger*, Paris, Karthala, 457 p. + CD.

BRANDILY Monique, 1984, Gulom, *in* Sadie Stanley (éd.), *The New Grove Dictionary of Musical Instruments*, London, Macmillan, vol. 2, p. 110.

——— , 1995, Musiques au Tchad, *Balafon* (Air Afrique) 123, p. 34-39.

——— , 1999, Les harpes du Tchad, In *La Parole du fleuve. Harpes d'Afrique centrale*, Paris, Cité de la musique/Musée de la musique, p. 139-144.

CHARRY Eric, 1996, Plucked lutes in West Africa : an historical overview, *The Galpin Society Journal* 49, p 3-37.

CLOAREC-HEISS France, 1999, Les harpes : ce que leur nom révèle, In *La Parole du fleuve. Harpes d'Afrique centrale*, Paris, Cité de la musique/Musée de la musique, p. 35-47.

COLOMBEL Véronique de, 1990, Instruments de musique et relations inter-ethniques dans les monts du Mandara, *In* Barreteau D. et Tourneux H. (éd.), *Relations interethniques et culture matérielle dans le bassin du lac Tchad*, Actes du 3e colloque Méga-Tchad, 11-12 septembre 1986, coll. « Colloques et séminaires », Paris, ORSTOM, p. 183-211.

ERLMANN Veit, 1980, *Die Macht des Wortes : Preisgesang und Berufsmusiker bei den Fulbe des Diamaré (Nordkamerun*) [La force des mots : chants de louange et musiciens professionnels chez les Peuls du Diamaré (Nord-Cameroun)], Hohenschäftlarn (Allemagne), K. Renner, 2 vol.

FERNANDO Nathalie, 1999, *Patrimoines musicaux de la province de l'Extrême-Nord du Cameroun. Conception, classification vernaculaires, systématique*, thèse, Université Paris 4, 661 p.

GAUTHIER Jean-Gabriel, 1969, *Les Fali Hou et Tsalo. Montagnards du Nord-Cameroun*, Oosterhout (Pays-Bas), Anthropological publications, 272 p.

Retour au Sommaire

GEIDER Thomas et Raimund VOGELS, 1996, Environmental and cultural reflections in Kanuri hunter's songs, Frankfurt am Main, *Berichte des Sonderforschungsbereichs* 268, 8, p. 77-83.

GOURLAY Ken A., 1984, Gurmi, *in* Sadie S. (éd.), *The New Grove Dictionary of Musical Instruments*, London, Macmillan, vol. 2, p. 111.

HARRIS Paul G., 1932, Notes on drums and musical instruments seen in Sokoto Province, Nigeria, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 62, p. 105-125.

HICKMANN Hans, 1956, *Musicologie pharaonique : études sur l'évolution de l'art musical dans l'Égypte ancienne*, Strasbourg, Heitz, 166 p.

HONEGGER Marc, 1976, *Science de la musique : technique, formes, instruments*, Paris, Bordas, 2 vol.

HORNBOSTEL Erich Moriz von, 1933, The ethnology of African sound-instruments, *Africa* VI (2), p. 129-157 et (3), p. 277-311.

HORNBOSTEL Erich Moriz von et Curt SACHS, 1914, Systematik der Musikinstrumente. Ein Versuch, *Zeitschrift für Ethnologie* 46, p. 553-590.

KING Anthony, 1980, Nigeria, *in* Sadie S. (éd.), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, London, Macmillan, vol. 13, p. 235-243.

KONRAD Walter, 1966, Ueber Buduma-Lieder und den Bau einer fünfsaitigen Buduma-Harfe, *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig* 22, p. 64-74.

LE QUELLEC Jean-Loïc, 1993, La musique dans l'art rupestre saharien, *in* « Sons originels », *Préhistoire de la musique*, Actes du Colloque de musicologie, Liège, 11-12-13 décembre 1992, *Études et recherches archéologiques de l'Université de Liège* (ERAUL) 61, p. 219-242.

LONCKE Sandrine, 2001, *Les Chemins de la voix peule : l'esthétique musicale des pasteurs semi-nomades du Jelgooji (Nord-Burkina Faso)*, Lucca, Libreria Musicale Italiana, 115 p. + 1 CD.

NA'IBI, Mallam S. et Alhadji HASSAN, 1969, *Gwari, Gade and Koro Tribes*, Ibadan, Ibadan University Press.

SIMON Arthur, 1998, Music in Sudan, *in* Stone R. M. (éd.), *The Garland Encyclopedia of World Music*, vol. 1, *Africa*, p. 549-573.

TURNBULL Harvey, 1972, The origin of the long-necked lute, *The Galpin Society Journal* 25, p. 58-66.

VAN BEEK Walter, 1991, Iron, brass and burial : the Kapsiki blacksmith and his many crafts, *in* Monino Yves (éd.), *Forge et forgerons*, Actes du 4e colloque Méga-Tchad, 14-16 septembre 1988, coll. « Colloques et séminaires », Paris, ORSTOM, p. 281-310.

VIALLET Louis-Noël, 1995, La musique de luth et de trompe dans les peintures tassiliennes, *Sahara* 7, p. 96-100.

WACHSMANN Klaus, 1964, Human migration and African harps, *Journal of the International Folk Music Council* 16, p. 84-88.

WEGNER Ulrich, 1984, *Afrikanische Saiten-instrumente* [Instruments à cordes africains], Berlin, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, 305 p. + 1 cassette.

WENDT Caroline C., 1998, North-Africa : an introduction, *in* Stone R. M. (éd.), *The Garland Encyclopedia of World Music*, vol. 1, *Africa*, p. 532-548.

WENTE-LUKAS Renate, 1977, *Die materielle Kultur der nicht-islamischen Ethnien von Nordkamerun und Nordostnigeria* [La culture matérielle des populations non islamisées du Nord-Cameroun et du nord-est du Nigeria], Mit Zeichnungen von Gisela Wittner, Stuttgart, F. Steiner, *Studien zur Kulturkunde*, VIII + 313 p., 375 fig., 3 cartes.

33

Les Monjokay[1] du Nord-Cameroun : de la migration à l'acculturation

BOUBA Hamman[*]
et MAMOUDOU Ousman[**]

Les mouvements de populations et les bouleversements historiques qui ont eu cours dans le bassin du lac Tchad ont engendré non seulement une reconfiguration de l'espace géographique, mais des brassages entre groupes humains. De ces brassages découlent un ensemble d'interactions au plan culturel allant parfois jusqu'à l'anonymat identitaire pour certains peuples. Les Monjokay font partie de ceux dont les migrations physiques ont débouché sur leur stabilisation quasi-définitive[2] et laissent voir une autre forme de migration.

Le nom de « Monjokay » (sing. *Munjuk*) se justifie par son usage fréquent dans l'univers ethnolinguistique des populations ciblées par l'étude. Quand on veut préciser les origines d'un individu, on cite son clan : Kalaŋ, Kaday, Mugulna, Mbazal, etc., mais tout ce monde se reconnaît comme appartenant à une même ethnie éclatée au fil du temps. Ceci est d'autant plus vrai que les personnes âgées s'expriment toujours en termes de « *Monjokoy na tiy par* » (i.e. les Monjokay d'autrefois) pour évoquer des événements relevant de l'histoire musgum. La dénomination « Mousgoum », quant à elle, est récusée par

1. Ou « Monjokoy » dont le singulier est « Munjuk ». Dans cet article, « musgum » sera utilisé comme adjectif chaque fois que cela est nécessaire.

* Centre national d'Éducation / Ministère de la Recherche scientifique et de l'Innovation (MINRESI, Yaoundé).
** Direction de l'Énergie / Ministère de l'Énergie et de l'Eau (MINEE, Yaoundé).

2. Exception faite des migrations à la recherche d'emploi dans des régions comme Lagdo, Magba ou encore Bakassi où les Monjokay pratiquent la pêche.

les associations musgum qui lui trouvent une charge coloniale (C. Seignobos et F. Jamin, 2003 : 16-19). En fait, les administrations successives (française et postcoloniale) ont répertorié et maintenu les Monjokay sous ce nom de « Mousgoum ».

Cet essai se propose de faire le point sur les migrations qui ont provoqué la disparition progressive de certains traits caractéristiques de l'identité musgum. Cette disparition s'est accentuée au sein de groupes (tels que ceux du Diamaré) installés plus à l'ouest de leur centre de dispersion. L'analyse documentaire et les observations permettent d'évoquer un certain nombre d'éléments sortis du patrimoine culturel pour les uns et soumis à rude épreuve pour les autres. C'est, dans l'ensemble, un exercice sur des rapports inter-culturels complexes à partir d'une revue critique non seulement des aspects les plus en vue, mais aussi les plus menacés du patrimoine culturel.

Aperçu historique

Originaires de l'interfluve Logone-Chari, les Monjokay ont un passé difficile à cerner. Les sources historiques font remonter leur principal centre à Mokrom sur la rive gauche du Chari. Les traditions orales, renforçant la thèse diffusionniste, situent l'éclatement de l'ensemble musgum à *Ɓuraw*. Ce mot de *ɓuraw* dans le langage courant signifie « partage » – dans le sens de se partager quelque chose. Il traduit aussi l'idée de séparation (*ɓirwi*). Mais quand on le resitue dans sa dimension historique, *ɓuraw* désigne une « des plaques de redistribution de peuplement » (C. Seignobos et F. Jamin, 2003 : 23) à partir de laquelle il y a eu dispersion des Monjokay.

Appartenant au groupe des populations dites néo-soudanaises comme les Massa, les Monjokay sont majoritairement installés au Nord-Cameroun et font partie de ceux qu'on peut désigner sous le nom de « peuple trait-d'union ». Ils peuvent être inscrits dans le registre des peuples à cheval entre deux pays : le Cameroun et le Tchad[3]. Les mouvements historiques qui eurent lieu les ont affectés – comme d'autres peuples du bassin tchadien. Le peuple musgum a connu deux trajectoires : nord-est et sud-ouest. En plus de ces mouvements, les accords franco-allemands de 1894 ont fait des Monjokay un peuple trait d'union. Ces accords ont fait du Chari, dans sa partie située au-

3. Des travaux similaires ont déjà traité de la question des peuples écartelés entre deux pays du fait des frontières coloniales, voir notamment Mokam David, 2000, « Les peuples traits d'union et l'intégration régionale en Afrique centrale : le cas des Gbaya et des Moundangs », dans *Ngaoundéré-Anthropos*, volume V.

dessus du 10e parallèle nord, la frontière entre le Cameroun allemand et le Tchad français. Les Allemands perdant le contrôle des populations musgum, suite à la convention du 4 novembre 1911, se replièrent sur la rive gauche du Logone et se firent suivre par Mati (chef du pays musgum nommé en 1908 à Mokrom). Ce chef fut accompagné lui-même, dans son mouvement par une importante population et le groupe s'installa à Pouss, à 70 km en aval de Yagoua. Durant la colonisation, beaucoup de Monjokay ont continué à immigrer au Cameroun (G. Kouasi, 1988 : 13). C'est ainsi que Pouss, fondé en 1911, est le résultat d'une migration dirigée par mbang Mati qui régna jusqu'en 1930. C'est un sultanat très influencé par les modèles culturels de Massenya, capitale du Baguirmi. Un autre centre essentiellement constitué des Monjokay est Guirvidig dont la genèse peut être inscrite dans les déplacements du Baguirmi vers le sud-ouest.

Guirvidig, situé à l'ouest du lieu historique de dispersion Mokrom, est dans l'ensemble habité par des populations musgum. C'est suite à des intrigues de cours entre princes successeurs que l'un d'eux, Garé Maypa, vint s'établir à Guirvidig. La famille régnante au début étant d'origine baguirmienne, on peut dire que cette localité musgum a des attaches avec le Baguirmi et c'est avec les Allemands qu'Agourda accède au pouvoir qu'il gère de 1902 à 1943. Les Monjokay de Guirvidig étaient en conflit avec les Peuls de Bogo au sud-ouest. Leurs différends portaient sur des villages comme Mango ou encore Doukouroy que les deux chefferies voulaient s'adjoindre. Hormis ces rapports tendus, Agourda lui-même pose des actes qui provoquent le départ de familles musgum qui migrent, pour certaines, vers le lamidat voisin de Bogo et d'autres échouent dans des localités du Diamaré ou encore sur les monts Mandara. C'est ainsi que l'arrondissement de Bogo est parsemé des groupements musgum tel que le clan *Mazla* (pl. *Mazlakay*, que les Peuls appellent *Baldanko'en*, E. Mohammadou, 1988 : 136) qui habite le massif-île de Balda.

Du point de vue culturel, les populations musgum de la rive tchadienne du Logone sont plus imprégnées de la spécificité musgum. Le groupe installé à Pouss garde encore tout son fonds culturel, quoique de plus en plus pénétré par un islam qualifié d'apparat (G. Kouasi, 1988 : 13). Ceux de Guirvidig, du lamidat de Bogo ou du Dimaré en général qui, ayant subi les influences islamo-peules, ont perdu beaucoup de leurs éléments culturels.

Aujourd'hui, la lecture d'une carte ethnique de l'Extrême-Nord du Cameroun permet de se rendre compte que les Monjokay sont présents dans presque tous les départements que compte cette province. Pour avoir une idée de cette représentation hors des bords du Logone, notamment dans le Diamaré et le Mayo-Sava, nous pouvons nous référer à l'extrait ci-dessous :

> Les Mousgoum (...) essentiellement répartis dans les deux sultanats de Guirvidig et Pouss (...). Ils débordent légèrement sur les lamidats voisins de Bogo, Maroua et Mindif. Enfin, ils occupent le canton de Kossa dans l'arrondissement de Mora. De petits groupes relient les Mousgoum de Kossa à ceux de Guirvidig à travers les cantons de Petté et Fadéré (*Le Nord du Cameroun : bilan de dix ans de recherches*, p. 151).

Tout ceci est le résultat de migrations qui ont mis en contact les Monjokay avec d'autres peuples. Les Monjokay vivent avec les Kotoko et les Arabes Shuwa dans le Logone-et-Chari, les Peuls dans le Diamaré, les Mandara et les Kanouri dans le Mayo-Sava, etc. Plus ils sont en contact avec ces autres communautés, plus ils abandonnent leurs propres modèles culturels.

Un répertoire culturel menacé

Nous allons décrire rapidement un ensemble d'attributs culturels qui ont une valeur significative et occupent une place dans la nomenclature culturelle musgum. Cet inventaire ne prétend pas être exhaustif.

La langue (*hel munjuk*) appartient à la famille des langues tchadiques. Ils sont peu nombreux les Monjokay de récentes générations, installés dans les centres importants, qui savent encore parler couramment la langue musgum ou même citer tous les jours de la semaine ou tous les mois de l'année.

La langue musgum est menacée et elle est laissée aux seuls soins d'un cercle restreint de personnes, très souvent gens d'Église et exégètes de la Bible. Il est clair que le processus d'extraversion culturelle a minoré la langue musgum. Une frange importante de la population a, par nécessité, adopté la « pluriglossie » qui, de prime abord, se présenterait comme un atout, mais qui, en fait, renvoie en arrière-plan la langue munjuk en faisant du Munjuk plus un auditeur qu'un locuteur de sa propre langue.

Dans le domaine des danses et de la musique, l'acculturation est totale. L'acculturation, telle qu'elle est définie par Jean Cazeneuve, renvoie à l'adaptation globale d'une population à une culture qui n'était pas la sienne originellement (J. Cazeneuve, 1967 : 296). Si tous les hommes ont une histoire, cette histoire est celle de leurs acculturations (J.-P. Magnant, 1989 : 330), et une société qui s'acculture perd forcément ses modèles culturels.

Au sein des groupes tels que les Mugulna, dans le Diamaré, rarement une danse musgum est exécutée. En dehors des rythmes particuliers ou sacrés comme celui du *laɓa*, les Monjokay disposaient d'un registre fourni de

danses (*didimi*) et de chants (*yama*). La danse *laɓa* est exécutée pendant les funérailles d'une personne qui a subi ce rite de passage. Au cours de cette danse, tout homme non initié (*gazran*) doit observer une certaine distance par rapport à la scène et les femmes doivent s'enfermer dans leurs maisons. À partir du moment où la pratique du *laɓa* n'existe plus et que les initiés disparaissent peu à peu, la danse du *laɓa* a un avenir plus qu'hypothétique.

Certaines danses ont résisté à la disparition ; mais elles ont fini par céder le pas récemment. La danse féminine *korkoto* était un jeu d'épaules et de bassin dont raffolaient les grandes filles. Placées face à face, l'une progressait et venait à la rencontre de l'autre au son d'un récipient retourné. C'est une danse qui était encore en vogue pendant les fêtes et les veillées de mariage, mais de plus en plus elle recule devant la musique soudanaise. Pour ne pas perdre entièrement ce rythme féminin, une nouvelle danse a vu le jour, le *hinawa*, qui s'exécute avec des mouvements plus lents et moins violents. Le *dalanka*, purement masculin, rassemblait de vigoureux jeunes hommes formant un cercle autour du tambour *təniy*. Le jeune s'exprime en atterrissant au centre du cercle après y avoir été invité par un autre, qui lui cède le podium. Le *təmurla* est une danse qui est remarquable par les coups de reins circulaires qu'exécutent les hommes. Les instruments utilisés sont des sifflets en terre (*fanay*) de dimensions différentes, qui produisent le rythme *təmurla*. Une autre danse à l'allure plus noble s'appelle *azaŋa* qui s'accompagne aussi du *təniy*.

La plupart de ces danses étaient naguère exécutées lors de visites de personnalités, pendant les grandes cérémonies[4] ou pour rendre un dernier hommage à un mort. Elles sont toutes ou presque en voie d'extinction. Pendant ce temps, les plus proches voisins des Monjokay ne laissent point sombrer dans l'oubli leurs pratiques. Il en est ainsi des Shuwa qui conservent encore et pratiquent avec joie leur danse *korokoro*. De leur côté, les Peuls pratiquent leur *soro* et leur veillée (*hiirde-fijirde* et *hiirde-sukaaku*) qui est une institution organisée autour de règles bien établies, dont la fonction est d'assurer à la société peule le maintien et le contrôle de ses valeurs essentielles qui sont le socle de son éthique, le *pulaaku* (Saibou Nassourou, 1996 : 114-134). Le *soro* peul, pendant du *laɓa* musgum, revêtirait les mêmes considérations païennes.

Concernant le répertoire musical, il n'y a presque plus rien sous le ciel musgum. L'un des plus remarquables instruments de musique appelé *adəliy* (harpe) est depuis des décennies oublié. Instrument de musique à cordes pincées, l'*adəliy* était joué par des individus qui en faisaient leur profession.

4. Une éphémère « Association des Mousgoum de l'arrondissement de Bogo » (A.M.A.BO) rassemblait annuellement les Monjokay et à la fin de chaque assemblée, les danses évoquées étaient exécutées.

Retour au Sommaire

Ces virtuoses exerçaient leur talent dans les débits de boissons et ils bénéficiaient, en contrepartie, de bière *mazla* ou *sul* (correspondant respectivement à *furdu* et *bilbil* en fulfuldé). Toute la semaine, le musicien était en pérégrination permanente : il connaissait toutes les tenancières de ces bars et maîtrisait les calendriers de vente de bière. En dehors des lieux fréquentés comme les débits de boissons, le musicien était invité à des cérémonies de mariage. Dans les deux cas, il chantait les louanges des personnalités en vue dans la société, des personnes présentes dans ces lieux, en échange de quoi on lui offrait de l'argent et de la bière.

Les Monjokay connaissent plusieurs techniques de conservation des denrées alimentaires. Comme d'autres peuples de la région, ils ont à la fois le grenier (*vray*), et le trou à mil (*waŋ zi way*) qui est un silo souterrain. Dans le grenier, on garde surtout les sorghos rouges de saison des pluies (*way girda*) utilisés avec parcimonie jusqu'à ce que la perspective d'une prochaine récolte s'annonce. Le sorgho de saison sèche (*way mocoko*) est enfoui dans le silo. De par sa position qui est opposée au *vray*, le *waŋ* est une excavation souterraine tapissée de *duko* (*sekko* en fulfulde). Entre la paroi du trou, et tout autour du *duko* est introduit du son (*bra*) de mil qui a la vertu de résister aux attaques des termites (*wirdìn*).

Dans la même logique de conservation de produits, il y a eu une autre technique, plus à ranger parmi les techniques culinaires, dont seules des personnes d'un âge très avancé se souviennent. Il s'agit de faire baigner dans de la graisse animale de la viande déjà cuite. Dans le but de la conserver autant qu'on le veut, on la met dans un pot usagé hermétiquement fermé qu'on enfouit sous le foyer. Pendant des mois, la femme fait sa cuisine au-dessus du pot et ceci a pour effet d'entretenir la température à tel point que les os, en fin de processus, se consomment avec autant de facilité que la viande elle-même. Cette dernière technique a complètement disparu après avoir fait l'objet de la désapprobation d'une certaine tendance convertie à l'islam, qui trouve cette viande impropre (*haram*) à la consommation.

La géomancie (*bàlam*), c'est-à-dire l'art divinatoire, est aussi à citer parmi les connaissances locales. Elle est à rapprocher des formes « modernes » et actuelles de voyance auxquelles il est admis de faire recours en reléguant aux calendes païennes les savoirs du maître de la géomancie traditionnelle (*dìf zi balam*). Il n'est pas répréhensible de se rendre chez le marabout pour « se faire consulter ».

Venons-en au modèle architectural du *tölek*. Classée parmi les cinq cents meilleures constructions du monde (*Le Musée de la maison*, 2004 : 309), la case *tölek* est l'une des références culturelles indéniables et incomparables, unique en Afrique et dans le monde. Aujourd'hui, l'on s'active à la ressusciter et à la rendre visible.

Retour au Sommaire

Les migrations ont affecté bon nombre de fractions musgum en les éloignant des bords du Logone. Elles ont été amenées, pour certaines d'entre elles, à s'installer sur des terrains où les matériaux comme la terre (*dinkay*) et les herbes nécessaires à la construction des *tölek* sont rares ou n'existent pas du tout. Sur la route qui le menait de Pouss à Bogo, Marc Allégret eut une conversation avec un chef de village et voici les observations qu'il fit à propos de la case obus :

> Je lui demande pourquoi ils ne font pas des cases en obus. La terre, me dit-il, n'est plus la même qu'au bord du Logone ; ici il y a trop de sable, les obus fondraient aux premières pluies. Dès les environs de Pouss on trouve des toits de paille qui, peu à peu, suppriment les obus. A deux heures de Pouss on n'en voit plus. (M. Allégret, 1987 : 231).

C'est une explication à l'adoption par les Monjokay, à l'intérieur des terres, d'autres formes architecturales, passant même parfois à des constructions entièrement végétales (C. Seignobos et F. Jamin, 2003 : 77). Au fur et à mesure qu'on s'éloigne des bords du Logone, l'image de la case obus s'estompe. Pour la reconstruction récente des *tölek*, les entrepreneurs se sont limités à recruter des ouvriers dans un espace géographique où les Monjokay ont encore quelques réminiscences du *tölek* : Guirvidig, Maga, Mourla, Pouss, Tékélé, Doreissou dont les ressortissants sont « représentatifs de l'ensemble du pays mousgoum » (C. Lagrange *et al*. : 3).

En effet, des clans comme ceux des Kaday et Kalaŋ ont été influencés par des modèles architecturaux venus des Bornouans, des Mandara et des Peuls. C'est pourquoi la case obus faite d'argile y est partiellement – voire pas du tout – connue.

Abordant le thème de la rencontre des cultures, Gilbert Amina (ancien président de l'association des élites musgum) avoue que les Monjokay ont tout perdu et que leur seule consolation se trouve dans la case *tölek*. À travers la case de Mourla, il caresse l'espoir de voir créer un centre culturel musgum. Mais la jeunesse ne peut s'empêcher de s'interroger sur la viabilité de la renaissance culturelle musgum à travers cette case. Certes la demande est exprimée de l'intérieur pour la résurrection du *tölek*, mais cette case n'a pu revoir le jour qu'après une certaine remobilisation d'origine extérieure, tant sur le plan technique qu'au niveau de l'apport financier.

Depuis les années 1950, les rares cases construites l'ont été à la demande d'intervenants extérieurs. Ces intervenants sont l'administration coloniale (années 1950), des députés locaux (années 1960), une société rizicole et des expatriés (années 1980), puis l'association « Patrimoine sans frontières » (1996-1997) (O. Langlois, in *Bulletin Méga-Tchad* 2004).

De la case *tölek*, on retient aujourd'hui l'image d'une case appât, autour de laquelle on tournerait pour obtenir des rentes financières extérieures. De l'avis d'un observateur, « On ne tourne pas pour la case obus, mais autour d'elle pour des raisons évidentes de paternité de projet et d'argent ». Cette opinion ne manque pas de bon sens si on se réfère au rapport de la mission de reconstruction de cases-obus qui fait état de conflits liés à la réémergence du *tölek* (C. Lagrange, 1997 : 4).

Dernier élément du répertoire culturel que nous évoquerons : le nom (*simit*). Élément culturel fondamental dans l'identification de l'individu, le nom est consubstantiel de la vie quotidienne du Munjuk. L'acculturation qui se voit dans l'attribution de noms chez les Monjokay est la face la plus visible de l'aliénation culturelle (*cf.* Hamadou Adama, 1997 : 27). Parfois avec subtilité, le Munjuk joue sur le caractère phonétique de certains noms et a vite fait de changer *Avdilay* en Abdoullahi, *Amini* en Aminou, *Sumay* en Ousmaïla. La question qui porte sur le nom est perçue ici davantage comme une crise identitaire qu'une émancipation au niveau de la dation et de la transmission des noms chez le Munjuk d'aujourd'hui.

Les Monjokay donnent de moins en moins des noms musgum à leur progéniture. On croirait à une peur d'être soi-même en face de l'autre. Les actes de tous les jours montrent que des appellations comme *Aswalay* ou *Azalay*, *Grinta* ou *Avudzau*, *Dubla* ou *Sinwar*, *Luku* ou *Misdakay*, *Atka-hlay* ou *Ahna* sont délaissées. Dans l'imagerie collective actuelle, les plus beaux noms et prénoms sont à consonance islamo-arabe ou judéo-chrétienne. Or, le nom, ici comme ailleurs chez la plupart des peuples négro-africains, a un sens dans la société. Loin d'être anodin, le nom n'est jamais gratuit chez le Munjuk. À partir de ces noms, l'on est en mesure d'avoir une vision de la communauté qui a vu naître, grandir et mourir l'homme.

Tentatives d'explication de l'acculturation

Présentés comme faisant partie des ethnies islamisées du Nord-Cameroun, les Monjokay ont été très tôt dans l'orbite des royaumes musulmans du Sahel. Pour l'ensemble du pays musgum, on relève qu'une écrasante majorité de personnes a embrassé l'islam, pendant qu'une autre fraction versera dans le christianisme et que seule une petite minorité reste fidèle aux religions traditionnelles. Les religions monothéistes exercent un tel attrait sur les populations que la conversion semble être l'expression d'une ascension sociale. Saisis par une sorte de « virus religieux », les Monjokay islamisés de

Retour au Sommaire

fraîche date se livrent à une compétition avec les musulmans de longue date en matière d'acquisition des savoirs islamiques. Dès lors, il devient difficile de discerner ce qui doit demeurer du patrimoine culturel et ce que la religion doit emporter. On ne saurait passer sous silence l'action politique qui, implicitement, a renforcé par le sommet ce processus de conversion. « De manière générale, écrit Catherine Baroin, ce sont souvent les groupes qui sont en situation de domination politique qui assimilent leurs voisins. Ils exercent sur les autres un attrait psychologique indéniable, qui porte à les imiter le plus possible » (C. Baroin, 1990 : 102). Ceci est d'autant vrai que les détenteurs des pouvoirs politiques (traditionnel et moderne postcolonial) au Nord-Cameroun ont affiché la volonté d'uniformiser les coutumes en faisant fi de ce qui a existé auparavant.

Nous ne prétendons pas que la conversion à une religion monothéiste est foncièrement antithétique à l'homme musgum, mais c'est l'usage que celui-ci en fait qui est problématique. Ainsi, un novice qui embrasse l'islam doit observer un code de comportements et renoncer à certaines obligations vis-à-vis de sa famille. Il doit quitter ses parents non convertis, éviter de partager le même plat avec eux ou avec toute autre personne non convertie, éviter de prendre part à l'inhumation, même celle de ses propres géniteurs, il lui est également prescrit de ne pas consommer un repas fait par sa propre mère non islamisée. On est frappé par ce comportement dans des localités habitées par des Monjokay de l'arrondissement de Bogo, notamment à Djiddel, où certain phénomène est devenu presque banal. Il s'agit de la chasse aux personnes qui « n'auraient pas bien pratiqué la religion pendant l'année », et qui ne doivent pas, par conséquent, se retrouver avec les autres musulmans sur les places de prière pendant les fêtes de Tabaski et de fin de Ramadan. Sachant qu'en Afrique noire, de façon générale, la transmission des connaissances des vieux aux plus jeunes s'acquiert selon un mode basé sur le degré de confiance que les premiers ont vis-à-vis des seconds, on ne peut que conclure à une disparition programmée des savoirs que détiennent encore les vieux.

Le conflit qui a opposé religions et coutumes locales a amené ceux qui « se lavaient de l'eau de l'islam » à trouver des prétextes pour se départir des noms « païens » que leur avaient attribués leurs géniteurs « païens ». Donc, c'est pour rompre définitivement avec cette génération de parents « païens » qu'ils ont trouvé efficace de se dépouiller des noms venant d'eux. En fin de processus, on a des Monjokay hybrides qui sont entre la culture musgum, la *pulaaku* et la culture arabo-musulmane. C'est à ce niveau qu'on se rend compte de la difficulté qu'ils éprouvent à différencier « s'islamiser » et « se foulaniser ». Cette difficulté de perception a déjà fait l'objet d'une réflexion plus approfondie par Hamadou Adama en ces termes :

> ... pour des populations non musulmanes, s'islamiser a été présenté et perçu comme synonyme de se « foulaniser » en abandonnant langue et tradition d'origine pour adopter la langue, les valeurs traditionnelles peules et la religion islamique. Compte tenu du fait que le pouvoir politique traditionnel voire national était détenu par un Peul (Ahmadou Ahidjo 1960-1982), les chefferies traditionnelles non musulmanes [...] s'efforcent autant que faire se peut de ressembler aux Peuls en baptisant leurs enfants avec des prénoms islamiques même si ceux-ci n'appartenaient pas à cette confession. Aussi par le biais de l'islamisation qui offre aux convertis l'intégration dans un vaste ensemble supra ethnique, les populations non musulmanes se désintégraient-elles progressivement de leur terroir en perdant par la même occasion toute attache culturelle d'origine pour finalement intégrer l'ethnie peule. (Hamadou Adama, 1997 : 25).

Peut-on éviter une « standardisation culturelle » ?

Si les mouvements à tendance religieuse incitent à une standardisation dans la manière de penser et de concevoir la culture, il serait suicidaire que les Monjokay fassent table rase de leurs particularismes, ce qui conduirait à un tarissement des sources de la créativité culturelle.

Il est à constater que le contact entre le Munjuk et les autres cultures se solde par une acculturation, contrairement à ce qui se passe pour d'autres peuples tout aussi musulmans, mais qui gardent une certaine visibilité de leur fonds culturel. Cette rencontre culturelle aboutit à une disparition accélérée de la production culturelle musgum. On peut cependant reconnaître qu'il y a des traditions et des pratiques négatives à élaguer. Parmi celles-ci, il y a les mutilations labiales (les labrets, *tatna*) qui, indépendamment des motivations de leur adoption, n'ont plus aucune raison d'être.

À la question de savoir ce qu'il pense des *tölek* abandonnés, un maître bâtisseur répond que c'est aux Blancs de décider. Ce vieux ne trouve pas en la jeunesse actuelle le profil d'une génération qui peut perpétuer ce savoir. Cet aveu pathétique révèle le désespoir des vieux qui voient les jeunes s'éloigner d'eux. Scolarisée, islamisée et christianisée, cette jeunesse ne veut pas les approcher du fait qu'ils demeurent attachés à certaines traditions.

À des fins scientifiques, il est souhaitable qu'une attention soit accordée aux suffixes d'initiation (*-pi* ; *-day* ; *-ku* ; *-sam* ; *-ji* ; *-bé*) constatées au niveau des noms masculins. Nombreux, ils indiquent que leur porteur est passé par le rite du *laßa*. Des actions de sauvetage devraient aussi être effectuées en

direction de la tradition orale (*minzli* : histoires ou contes) dont les détenteurs disparaissent à un rythme accéléré. Outre la rupture de dialogue culturel intergénérationnel, on note aussi la disparition des objets matériels. En effet, celui qui embrasse une religion doit se dépouiller de tout ce qui l'identifie. L'équipe de Patrimoine sans frontières chargée de la restauration de la case *tölek* a rencontré de grandes difficultés quand il fallait recruter des filles à cause de l'islamisation de la région (R. Guillou, *Rapport de mission*, 1). La création d'un musée d'art musgum peut être envisagée dans le but de sauver les produits qui ont une valeur culturelle, à partir desquels on pourra, au besoin, reconstituer l'histoire comme cela se fait sous d'autres cieux avec les musées dits ethnographiques. Il en est de même pour certaines techniques qui, compte non tenu de leur caractère ésotérique, méritent que l'on en fasse le bilan afin de revaloriser celles qui peuvent l'être.

Beaucoup de Monjokay ont acquis des connaissances appréciables dans des domaines divers, aussi bien religieux que scientifiques. Mais malgré cela, la voie vers une « standardisation culturelle » semble toute tracée, car on continue à appliquer sans discernement tout ce qui vient de l'autre, sans parvenir à réaliser un syncrétisme. Il incombe aux « intellectuels » de mettre en garde contre certaines exagérations qui s'inscrivent aux antipodes de tout fondement culturel local. Il est également très important que le Munjuk emprunte dans un monde en perpétuelle mutation. Ce sera, par exemple, une avancée remarquable le jour où des Monjokay se feront appeler *mal* Aswalay, *ustaz* Azalay, *moodibbo* Gangang, *goni* Atka-hlay, si les études coraniques qu'ils ont faites leur donnent droit à ces titres.

Par ailleurs les actions que l'Association culturelle musgum entreprend à partir de Yaoundé sont un début non négligeable en matière de revalorisation de certains aspects culturels. Cependant, il serait mieux que cela ait lieu aussi en pays musgum. Il s'agirait d'une démonstration par l'exemple, sinon ce qui est entrepris à Yaoundé a toutes les chances d'y rester.

Brandir la case obus comme une référence identitaire incontestable est une chose, mais la réinsérer dans les mentalités et les habitudes en est une autre. La case de Mourla, issue du projet de l'association « Patrimoine sans frontières », peut devenir un centre culturel, mais toutes les fractions musgum n'ont pas vécu dans le *tölek*. Les ancêtres des Monjokay du Diamaré ou du Mayo-Sava n'ont pas connu cette architecture et leurs descendants ne la connaissent que de nom pour certains, d'autres pour en avoir vu les ruines. On doit aujourd'hui chercher à revaloriser en même temps la langue, le répertoire musical et les traditions orales.

Conclusion

Les contacts historiques, corollaires de migrations, entre les Monjokay et d'autres communautés, ont eu des répercussions sur ce qui fait leur identité. Un inventaire, limité à quelques aspects, a permis de se rendre compte de la plasticité du Munjuk face à d'autres formes de culture. Si cette souplesse est admise comme force positive pour les individus, il n'en demeure pas moins qu'elle recèle en même temps une faiblesse qui se traduit par l'incapacité à réaliser une synthèse entre la culture de base et celle acquise. « Barmaïsation » au début sur les bords du Logone, par la suite « foulbéisation » et « kanurisation » dans le Diamaré et le Mayo-Sava, on peut continuer la liste avec « kotokoïsation » et « massaïsation » dans le Logone-et-Chari et le Mayo-Danay, etc. : ce sont autant de néologismes qui traduisent l'idée et l'état d'assimilation progressive des Monjokay par les communautés voisines.

Par contrainte ou par snobisme, beaucoup de traits identitaires sont refoulés à l'arrière-plan et les Monjokay risquent de voir réduite leur marge d'expression culturelle. Les influences socioculturelles extérieures sont tellement fortes qu'elles poussent de plus en plus à renier les valeurs et les attributs du passé, ce qui débouche sur ce que les auteurs de *La case obus* ont, fort à propos, désigné sous l'expression de « décès social ».

Bibliographie

ALLÉGRET Marc, 1987, *Carnets du Congo : voyage avec Gide* (texte établi par Claudia Rabel-Jullien), Paris, Presses du CNRS.

BAROIN Catherine, 1990, Pourquoi les Daza assimilent-ils leurs voisins ? *in* Barreteau Daniel et Tourneux Henry (éd.), *Relations interethniques et culture matérielle dans le bassin du lac Tchad. Actes du IIIe Colloque Méga-Tchad*, Paris, ORSTOM.

BOUTRAIS Jean *et al.*, 1984, Le Nord du Cameroun, *Des hommes, une région*, Paris, ORSTOM, 551 p., 5 cartes.

CAZENEUVE Jean, 1967, *L'ethnologie*, Paris, Larousse.

GUILLOU Renaud, Chronologie du chantier de reconstruction de cases en obus, Extrême-Nord du Cameroun, Mourla Hâ, octobre 1996-avril 1997.

HAMADOU Adama, 1997, Les nouveaux prénoms des Peuls du Nord-Cameroun : historique et essai d'interprétation, *Ngaoundéré-Anthropos* 2.

KOUASI Gilbert, 1988, *La région de Yagoua dans l'Extrême-Nord du Cameroun (1902-1958)*, mémoire de maîtrise, Université de Toulouse-le-Mirail, U.E.R. d'Histoire.

LAGRANGE Claire, Mission d'achèvement et de réception du chantier de reconstruction de cases-obus, Extrême-Nord du Cameroun, Mourla, 14 avril-4 mai 1997.

LAGRANGE Claire *et al*., Compte rendu de la mission de reconstruction de cases-obus à Mourla, Extrême-Nord du Cameroun, octobre 1996/avril 1997.

LANGLOIS Olivier, Compte rendu de l'ouvrage de Christian Seignobos et Fabien Jamin, 2003, *La case obus*, in *Bulletin Méga-Tchad* 2004.

Le Musée de la maison, Paris, Phaidon, 2004.

MAGNANT Jean-Pierre, 1989, La conscience ethnique chez les populations sara, *in* Chrétien Jean-Pierre et Prunier Gérard (éd.), *Les Ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala-ACCT.

MANGMADI Ngoyoum, 1998, *L'épopée de Zigla : chef mousgoum au Cameroun septentrional (ca. 1837-1920)*, mémoire de maîtrise d'histoire, Université de Ngaoundéré.

MOHAMMADOU Eldridge, 1988, *Les lamidats du Diamaré et du Mayo-Louti au XIXe siècle (Nord-Cameroun)*, Japan, ILCAA.

MOKAM David, 2000, Les peuples traits d'union et l'intégration régionale en Afrique centrale : le cas des Gbaya et des Moundang, *Ngaoundéré-Anthropos* 5.

SAÏBOU Nassourou, 1996, *Sukaaku*, guerre des cadeaux et joutes oratoires, *Ngaoundéré-Anthropos* 1.

SEIGNOBOS Christian et JAMIN Fabien, 2003, *La case obus : histoire et reconstitution*, coll. « Architectures traditionnelles », Marseille, Éditions Parenthèses/Patrimoine sans frontières.

TOURNEUX Henry (avec la collaboration de Haman Patan), 1991, *Lexique pratique du munjuk des rizières : dialecte de Pouss*, Paris, Geuthner-ORSTOM.

Retour au Sommaire

34

Migrations et innovations vestimentaires au Nord-Cameroun

BOUBA Hamman*

Le cadre de cette étude est le bassin du lac Tchad, mais par souci de concision, l'étude a été ramenée à la dimension du Nord-Cameroun qui fait partie de ce que les anciens géographes arabes appelaient Bilâd es Sudân, « pays des Noirs ». Cette zone intertropicale a une trajectoire qui s'amorce en Afrique occidentale et se termine en Afrique orientale ; elle intéresse en tout ou partie des pays comme le Sénégal, le Burkina Faso, le Niger, la Guinée, le Mali, le Nigeria, le Tchad, le Soudan, l'Éthiopie, le Cameroun... Pour ce fait, le Cameroun, bien que rattaché à l'Afrique équatoriale, ne manque pas d'affinités historiques, géographiques, voire anthropologiques avec l'Afrique soudanaise à travers sa région septentrionale. Cela sous-entend qu'une étude diachronique sur le Nord-Cameroun ne saurait taire cette vaste étendue géographique dans laquelle il a été taillé.

Les jeux des migrations et des constructions politiques ont favorisé des brassages culturels dans le bassin tchadien. Certaines techniques, comme celle des vêtements, semblent avoir progressé selon une ligne qui va des côtes de l'océan atlantique au lac Tchad. Celui-ci constitue non seulement un important point d'eau en Afrique soudano-sahélienne, mais aussi un centre de convergence où beaucoup de techniques se sont développées.

L'acquisition vestimentaire étant le résultat d'un processus historique, notre préoccupation sera de dégager ce que les migrants ont insufflé comme dynamique dans ce domaine pendant les XIXe et XXe siècles au Nord-

* Centre National d'Éducation (MINRESI, Yaoundé).

Cameroun. Pour ce faire, un retour dans le passé des populations permettra de développer un ensemble d'aspects liés notamment au corps « pré-textile » et aux innovations en rapport avec les migrations.

Le corps « pré-textile »

Le corps « pré-textile » est celui qui s'imposait au regard de l'étranger à une époque où nombre de sociétés du Fombina entretenaient une culture corporelle non encore influencée. Nous allons voir comment le corps était vêtu avant les brassages interculturels, lesquels viendront donner au corps d'autres traitements.

La nudité

Pour penser le corps pré-XIXe siècle, on peut de prime abord se risquer à un jeu de questions pour marquer la problématique de la conception de l'*homo nudus*. C'est quoi le « nu » ? Qui allait « nu » ? Qui considérait l'autre comme « nu » ? C'est un questionnement qui permet de mettre en exergue une tendance qui fait de l'Autre un autre à part quand on maîtrise très peu ses réalités culturelles et ses conditions d'existence.

Le terme « nu » traduit l'état de ce qui n'est couvert d'aucun vêtement. Un corps peut ainsi être dit nu quand une partie ou tout de son vêtement lui est enlevé. Descamps estime qu'une personne est nue quand ses organes sexuels ne sont pas masqués aux regards par un objet adéquat et, elle est vêtue quand au moins ces parties du corps sont cachées (M.-A. Descamps, 1972 : 27). Partant de cette considération de la nudité, il est aisé de se rendre compte que le « nu » tel que le dépeint la littérature relative au Nord-Cameroun ne correspond pas à la perception qu'en ont les populations. En effet, des auteurs (J. Suret-Canale, 1973 : 84 ; J.-P. Benoît, 1957 : 126 ; A. Gide, 1927 : 375-376) se sont intéressés à l'état de « nudité » dans lequel se trouvaient des communautés visitées ou étudiées au Nord-Cameroun ou ailleurs en Afrique. La lecture de ces documents permet de confirmer que le thème de la « nudité » a véritablement intéressé les voyageurs, les explorateurs et autres administrateurs coloniaux au Nord-Cameroun. La mise en exergue de cette nudité a pu être suscitée par l'effervescence de l'époque façonnée par l'éducation, les valeurs et les préjugés sur les cultures exotiques. Cette nudité a par la suite constitué une ligne de démarcation entre musulmans et non-musulmans : une

Retour au Sommaire

foule coloriée composée de Haoussa et de Peuls, dont les vêtements pendent jusqu'au sol, et au milieu d'eux, des païens nus (F. Bauer, 2002 : 31).

> « Tous les auteurs, écrit Temgoua, reprennent, pour le grand public européen, cette caractéristique [la nudité], et leurs ouvrages sont pleins de photos et dessins montrant les Kirdi nus, hommes, femmes, enfants. La nudité des Kirdi a été popularisée en Allemagne et en France par le film et l'image » (A.-P. Temgoua, 1997 : 190).

Que signifie le « nu » pour les populations « pré-textiles » du Nord-Cameroun ? Tamsir Niane considère que la conception grecque de la nudité idéalisée pendant des siècles, n'est pas plus esthétique que celle des Noirs. L'auteur dépeint le jeune Soudanais comme un athlète dont la souplesse du corps et l'aisance dans les mouvements en faisaient la grâce. Les seins qu'elle pointe, les perles bruissantes qui encerclent ses hanches et les tresses compliquées qui ornent sa tête font la fierté de la jeune fille (D. T. Niane, 1975 : 150 et *passim*). Les scarifications et les divers soins apportés au corps font de celui-ci un objet culturel à partir du moment où il est repensé dans le but de l'adapter au milieu et de le différencier de son état de nature. Les hommes qu'on qualifie de nus sont « vêtus » de tatouages, de parures et de matière grasse végétale ou animale. « ... Ce n'est pas à l'état de nature, ni à l'état sauvage, mais à celui de culture d'hommes nus que vivent les *hommes nus* » (Shimada Y., 1992 : 374). Bien que la culture des « hommes nus » ne corresponde pas toujours à l'esthétique des autres, elle atteint parfois un certain niveau de raffinement.

Le « vêtement autochtone »

La légère distinction que nous opérons fait du vêtement – pris dans son acception générale – tout objet qui pare ou recouvre le corps humain, partiellement ou entièrement. Le « vêtement autochtone » est celui qui est produit en fonction de ce que l'environnement proche offre comme matériaux dont la transformation ne demande pas de techniques complexes. Le textile est tout ce qui résulte d'un ensemble de transformations plus élaborées sur les machines à filer ou à tisser, à partir de matières végétales, animales, minérales ou artificielles.

Il faut relever que la fabrication des vêtements de coton, voire leur usage, n'était pas inconnue au Nord-Cameroun, mais seulement les populations n'avaient pas cette culture de l'ostentation vestimentaire. L'homme étant par nature « *faber* » et « *technicus* », il n'est pas nu, parce qu'il ne sait pas

Retour au Sommaire

fabriquer ou n'est pas conscient de l'existence du vêtement tissé de coton, mais parce que son contexte culturel ne reconnaît pas la valeur que l'islam et le nouvel environnement économique du XIXe siècle accordent aux vêtements. D'ailleurs, grâce au coton produit localement, beaucoup de peuples au Nord-Cameroun fabriquent des bandes de tissu, les *gabak*, qu'ils utilisent à d'autres fins. Le fait qu'ils n'en portent pas n'est nullement une ignorance ou une méconnaissance du tissage ou du tissu en général.

Dans un fort intéressant ouvrage, Jean-Paul Lebeuf (1946) présente un ensemble d'accessoires vestimentaires de certains peuples du Nord-Cameroun. S'habiller comme à l'ancien temps est une culture partagée par presque tous les peuples du Soudan central à une certaine époque de leur histoire. Les rapports des voyageurs et des explorateurs jettent une lumière sur la manière dont certaines communautés visitées s'accoutrent. Depuis des siècles, des écorces d'arbre sont battues, assouplies et transformées en tissus pour tailler des vêtements. Ces parures ne manquent pas d'élégance et représentent une forme de civilisation. La nudité ici ne saurait être, *stricto sensu*, abordée dans un sens exhibitionniste.

Dans plusieurs sociétés du Nord-Cameroun, la peau de chèvre tannée ou garnie de ses poils fit partie du patrimoine vestimentaire. Pour l'esthétique, hommes et femmes s'habillent de « vêtements d'huile »[1]. Ils s'enduisent le corps d'huile de caïlcédrat mélangée à de la limonite pour donner un teint rouge à l'épiderme. L'homme porte un étui pénien en paille tressé avec finesse, compte tenu du caractère sensible de l'organe à couvrir. Comme l'ont démontré des recherches anthropologiques (M. Coquet, 1993 : 14) l'attachement, pour des raisons tant esthétiques que rituelles et religieuses, à ce costume que représente la parure, est demeuré si fort que même l'adhésion à un mode vestimentaire, radicalement différent parce que couvrant entièrement le corps, n'en a pas supprimé l'emploi. De nos jours encore, dans certaines sociétés, les jeunes personnes continuent de garder les hanches garnies de ces « petites choses de beauté » très souvent ornées de perles (*suksuk* en musgum, *oldiri* en fulfulde ou *jigida* en hausa). C'est en somme des sociétés cosmétiques dont le sens de l'esthétique pousse les femmes à posséder des sacs et des gourdes *vanity-cases* qui renferment une pluralité de produits de beauté. Dès lors, le « nu », au sens premier du terme, devient une notion à considérer avec réserve.

Les contacts et les brassages se sont opérés et intensifiés tout le long du XIXe siècle entre les sociétés sédentaires et les peuples nouvellement venus. Ils

1. Pour une meilleure connaissance de ces « huiles vestimentaires », *cf*. Christian Seignobos, 1982, « Matières grasses, parcs et civilisations agraires (Tchad et Nord-Cameroun) », *Les Cahiers d'Outre-mer*, n° 139, juillet-septembre, p. 242-243.

Retour au Sommaire

ont créé une dynamique vestimentaire qu'il est impossible de ne pas prendre en considération.

Les facteurs d'innovations vestimentaires au Nord-Cameroun

Du XIXe au XXe siècle, la mobilité des peuples, les relations commerciales, les conquêtes et les conversions religieuses ont provoqué des besoins nouveaux en matière de vêtements. Dans le développement qui suit, il est question de traiter des migrations qui ont encouragé la consommation d'autres formes de vêtement et l'adoption de nouveaux codes vestimentaires par les sociétés du *Fombina*.

Le facteur migratoire et les produits vestimentaires

L'histoire des migrations dans les pays du bassin du lac Tchad fait état de l'implantation dans le septentrion camerounais de populations venues d'autres régions d'Afrique à partir du XVIIe siècle. Ainsi en ce qui concerne le vêtement, il ressort un ensemble de convergences de peuples, de nouvelles idées et de techniques. Notre intention n'est pas de démontrer qu'il n'a pas existé ou qu'il n'existe pas de tisserands au Nord-Cameroun, bien au contraire. Le souci est de relever ce qui est venu de l'extérieur et a donné une nouvelle dimension à ce qui se faisait déjà sur place.

De toute la littérature sur les Peuls et leurs longues migrations du Fouta-Toro jusqu'en Adamawa, on retient qu'ils représentent des éléments anthropologiques qui rattachent le nord du Cameroun à toute la zone soudanienne de l'Afrique occidentale. Ce qui nous intéresse dans l'étude des migrations peules, c'est qu'avec elles l'islam « berbère » du Soudan occidental s'est propagé au sein des populations sédentaires du Cameroun septentrional. Avec l'islam « arabe » du Soudan oriental, à travers le Mandara et le Baguirmi, on voit se joindre sur le même terrain du Nord-Cameroun le Soudan occidental et le Soudan oriental. Les Peuls se sont très peu investis dans la production de culture matérielle, notamment dans l'art vestimentaire, en comparaison avec d'autres communautés dont l'artisanat textile et même l'art militaire étaient plus élaborés. Une fois installés au Nord-Cameroun, les Peuls répugnaient à exercer des activités autres que celles renvoyant à l'élevage. Cependant, ils ont une capacité remarquable à intégrer les éléments culturels rencontrés et glanés au fur et à mesure de leurs pérégrinations.

Les activités agricoles et commerciales ou celles inhérentes à l'artisanat étaient détenues par les musulmans non peuls. En effet, les Haoussa et les Bornouans se sont constitués en poches aux côtés des populations trouvées sur place. Ils se sont concentrés dans les grands centres urbains auprès des Peuls qui ont du respect pour ces communautés musulmanes parce qu'elles leur ont appris l'islam et la sédentarisation lors de leur passage au Sokkoto et au Bornou. Elles les ont également accompagnés et aidés dans leur entreprise de conquête au *Fombina* (E. Mohammadou, 1996 : 107). L'étude de la toponymie actuelle est révélatrice de cette cohabitation au Nord-Cameroun : « Haoussaré » pour les quartiers haoussa et « Kolléré » ou « Sirataré » pour ceux des Bornouans. Sur une population estimée à dix mille habitants, Binder abritait huit mille Peuls cohabitant avec deux mille Haoussa et Bornouans (Lestringant, 1964 : 146, *in* Jean Boutrais, 1984 : 260). Des estimations de cette nature sont faites pour Maroua où, à la même époque, une bourgeoisie commerçante et artisanale de Bornouans et de Haoussa tient le domaine du cuir et du tissage. Bien avant les prétentions hégémoniques peules, les Bornouans étaient déjà en contact avec les populations du Mandara, du Kotoko et celles d'autres localités du *Fombina*. Ce qui attire l'attention sur eux, c'est qu'ils s'étaient fait remarquer dans les activités de tissage et de teinture qu'ils ont hissées à la dimension d'une industrie au sein des autres populations autochtones.

La création de l'émirat de l'Adamawa au XIXe siècle a encouragé l'expansion de l'industrie textile haoussa vers l'est. Des tisserands haoussa ont été vus en plein travail, au début du XXe siècle, dans les agglomérations telles que Tignère, Tibati, Ngaoundéré ou encore Banyo (V. et A. Lamb, 1981 : 74). Ils ont apporté leurs techniques et leurs manières de s'habiller empruntées des cours princières de Sokkoto. Grâce à eux, il y a eu un surcroît de production textile qui a permis de répondre à la demande des chefferies peules. Ainsi une étude sur la ville de Ngaoundéré (J.-C. Froelich, 1954 : 30 et *passim*) fait ressortir un grand nombre de tisserands, brodeurs et tailleurs généralement d'origine haoussa. Certains de ces artisans ont été présentés et décrits comme venus directement de Kano ; ils offraient gratuitement leurs services à ceux qui voulaient apprendre le métier. Ils ont fait effectivement des émules. Dans les traditions historiques de Garoua**,** l'on note l'arrivée dans cette ville d'une colonie de Haoussa et de Bornouans entre 1851 et 1863, qui s'installe au lieu dit Ribadou. Après, les Bornouans vont occuper leur propre site – le quartier Koléré (E. Mohammadou et A. Bassoro, 1977 : 23). Ces deux groupes ont été à l'origine de l'introduction de nouveaux types de vêtements et tissus. Les Bornouans, avec leur classe de tisserands, *sâma gawâyé*, ont innové en matière de tissage et de teinture.

Retour au Sommaire

En dehors de ces grands groupes bien installés et connus au Nord-Cameroun, il existe d'autres ressortissants de l'Afrique de l'Ouest. En effet, très récemment, Venice et Alastair Lamb (1981 : 76) ont relevé la présence à Maroua de tisserands toucouleurs qui sont parmi les plus entreprenants de l'Afrique. Certains d'entre eux, d'origine malienne, travaillaient à la coopérative des tisserands de Maroua où leurs métiers côtoyaient ceux des Guiziga locaux. En 2000, l'un de ces tisserands maliens travaillait encore en solitaire dans son atelier du quartier Hardé-Maroua, après la fermeture définitive de cette coopérative. Il y est installé depuis les années 1970 et sa spécialité est de produire des bandes de tissus, *leppi demio*, faites de fils blancs qui alternent avec d'autres fils de couleur noire et parfois rouge.

Réputées par leur passé, leur histoire devant être située dans le vaste complexe textile de l'Afrique de l'Ouest, ces communautés, dont certains de leurs chefs étaient eux-mêmes tisserands au Nord-Cameroun, ont de façon décisive contribué à l'évolution des techniques de production vestimentaire. C'était des corps de métiers qui avaient mis sur pied de véritables ateliers d'artisans. Quelques transformations vestimentaires découlant de la présence peule et d'autres migrants musulmans peuvent être citées à titre d'exemple. Les Haoussa de Ngaoundéré transformaient des fils de soie retirés de cocons de chenille (*sura*) cueillis sur les tamariniers (*samia*) de la région de Maroua. Les artisans haoussa en retiraient une soie très résistante et les boubous qu'ils produisaient à base de ce matériau coûtaient cher. Un notable de la cour de Bogo dispose encore de gandouras appelées *dauraji samia* qu'il a acquises de Kano. Nous avons relevé une similitude entre certaines de ces gandouras et celle d'un autre informateur de Ngaoundéré qu'il dit l'avoir héritée de son grand-père. Ce grand-père l'avait échangée contre des esclaves auprès des aventuriers-commercants haoussa.

Les femmes haoussa tissent plusieurs sortes de pagnes : les pagnes appelés *bunu* et *baragé* tous les deux de couleur rouge magenta, respectivement en partie rayés de blanc et entièrement rayés de blanc. Elles font également de larges bandes blanches (*godoŋ*) dont deux forment un pagne. La gandoura *ngapaleewol* est un boubou large et long qui s'accompagne d'un sous-vêtement, le *dan ciki* – petite blouse sans manches. Un pantalon bouffant, ample au fond et dans l'entrejambe, *ndoppa,* complète l'ensemble. Le *ngapaleewol* est à l'origine un ensemble de bandes de tissu, *gabak* (en kanuri) ou *leppol* (en fulfulde), cousues bord à bord ; c'est ce qui lui donne le nom de *gabagaawol/leppiwol* en fulfulde. Le *bukin tuffa* haoussa est un tissu teint à l'indigo très foncé. Le *jibberé* peul peut être une déformation probable de l'appellation du costume marocain *jubbeh*, désigné par l'onomatopée soudanaise de « *pi-pao* » (D. T. Niane, 1975 : 150). C'est une toge empesée longue sans fente latérale ; le *toggoore*, à la différence du *dan-ciki*, a de longues

manches. Le *riga*[2], d'origine haoussa, est un vêtement féminin à manches courtes ou parfois sans manches qui est l'expression d'une certaine aisance matérielle pour celle qui en est nantie.

La liste des détails vestimentaires inspirés par la technologie des migrants ne saurait être complète. Ces détails sont souvent accompagnés par un ensemble de produits cosmétiques. Dans la cosmétologie traditionnelle introduite par le phénomène des migrations, nous retenons l'usage du henné, dénommé localement *nalle* (*lalle* en haoussa) dont les femmes se teintent les paumes de main et les plantes des pieds. La petite histoire de cet arbrisseau, de la famille des Lythracées, le fait venir du Moyen-Orient et il nous parvient par les invasions arabo-islamiques en Afrique noire qui l'ont introduit au Sénégal, au Mali et au Niger. La poudre de henné figure aujourd'hui parmi les objets de dot au Nord-Cameroun. Pour maquiller leurs yeux (les sourcils et la base des cils), les femmes font fréquemment usage de khôl, *pinnaari*, le sulfure d'antimoine. Le *pinnaari* n'a pas un caractère uniquement esthétique, il a aussi des vertus désinfectantes. Pour cette raison, les hommes en mettent parfois aussi. Outre ces fards, les femmes – toujours plus soucieuses de leur esthétique – se teignent les dents et les gencives en rouge avec des fleurs de tabac, *pindî*, et se tatouent les lèvres en noir[3].

Le facteur religieux dans l'innovation vestimentaire

Parmi les facteurs qui ont déclenché la révolution vestimentaire, on peut citer l'islamisation des populations. Les communautés anciennement converties, dans le bassin du lac Tchad, sont les premières à s'être investies dans la culture du vêtement tissé de coton et à porter de grands boubous.

Parmi les sociétés qui ont adopté le vêtement après avoir embrassé l'islam, il y a les Peuls. Chez ceux-ci, le vêtement était réduit à peu de chose à l'époque préislamique : le pagne court de bandes de coton et le cache-sexe de peau constituaient le costume des femmes et des hommes. C'est la fréquentation des peuples évolués et la conversion à l'islam qui ont généralisé le port d'un vêtement complet. Dès le temps de *moodibbo* Adama, on peut tenir pour assuré que toute la population peule, à l'exception des jeunes enfants, était vêtue (P.-F. Lacroix, 1953 : 15-16). Ce qui ressort en clair de ce passage est

2. Une description détaillée en a été faite par Pierre-Francis Lacroix, 1953, « Matériaux pour servir à l'histoire des Peul de l'Adamawa (4e partie : État présent des Fulbé de l'Adamawa) », *Études camerounaises* 6, mars-juin 1953, n° 39-40, p. 22.
3. Des procédés signalés au sein des populations touarègues par Henri Lhote, 1955, *Les Touaregs du Hoggar, (Ahaggar*), Paris, Payot, p. 299.

que les Peuls, avant d'être entièrement islamisés, avaient un habillement aussi sommaire que les sédentaires préjihadistes des XVIIIe et XIXe siècles.

L'accession au pouvoir des Peuls va faciliter l'arrivée et l'installation d'autres peuples musulmans commerçants et artisans dans la région. Mais avant, les Mandara et les Kotoko faisaient déjà partie des musulmans préjihadistes vêtus. Les seconds ont émerveillé le commandant Lenfant qui, habitué à voir les « hommes nus » s'étonne de ce que ces Kotoko soient habillés. Cela lui semble bizarre et « on croirait qu'[ils] ont des difformités à cacher » (C. Lenfant, 1905 : 150-151). Ce qu'il convient de relever chez les Kotoko, c'est cette influence bornouane probable dans l'innovation vestimentaire. En dehors du tissage proprement dit et de la culture de l'indigotier (*alîn* en kanuri) et de sa préparation propres aux Bornouans, les Kotoko confectionnent d'autres catégories de textiles inspirés de la cour du Borno (A. Lebeuf, 1969 : 119 et 286).

La conversion à l'islam oblige le nouvel adepte à adopter le vêtement musulman. Il doit troquer le vêtement d'avant la conversion contre de nouveaux pour marquer sa renaissance religieuse. L'une des mesures de la validité de la pratique islamique est la dissimulation des parties intimes, d'où la demande élevée de grands vêtements qui couvrent le corps. Le voile, *suddaare*, caractéristique de la femme musulmane, fait son apparition. Aucune musulmane ne peut se montrer dans la rue sans ce léger vêtement qui couvre la tête sauf le visage. La demande en vêtements de coton tissé engendrée par l'islam était tellement importante que beaucoup de rapports de tournée des administrateurs de l'époque française mettent un accent particulier sur ce que dans bon nombre de cantons au Nord-Cameroun l'activité textile est plus développée dans les régions musulmanes qu'en zones non musulmanes.

L'action des prédicateurs venus du lointain Maghreb a fait adopter à l'aristocratie politique locale un type d'habillement inspiré de Fès et composé de cafetans, de gilets et de burnous (T. M. Bah, 1996 : 26). Un phénomène plus actuel est celui des textiles ramenés des pays arabes. Particulièrement, quand un membre de la communauté rentre d'un pèlerinage à La Mecque ou tout simplement d'un voyage en Arabie saoudite, il rapporte des vêtements qui sont distribués notamment aux proches parents. Ces vêtements renvoient plus ou moins à la culture arabo-musulmane et les personnes qui les mettent se sentent plus en phase avec la culture islamique.

Retour au Sommaire

Conclusion

L'acquisition du vêtement résulte d'un processus historique. Notre réflexion a permis de considérer un ensemble d'étapes traversées par l'homme dans sa quête du vêtement au Nord-Cameroun. Il a expérimenté le vêtement autochtone, avant les bouleversements politico-économiques et les rencontres avec d'autres cultures. Ensuite le glissement s'est fait en faveur du « vêtement islamique ». La question qui porte sur la nudité et les formes anciennes de vêtements doit être replacée en contexte. Vu de l'extérieur, la nudité est un attribut de gens qui n'ont pas atteint un seuil appréciable de civilisation. Du dedans, elle n'est pas considérée comme un manque, mais comme la chose la mieux partagée du groupe.

Du stade pré-vestimentaire aux modes actuelles, il est évident que les apports des uns et des autres ont forgé localement une identité sur le plan vestimentaire. Cette édification culturelle et matérielle autorise à juste titre de parler de costumes régionaux qui identifient le ressortissant de cette région par rapport aux autres peuples du Cameroun. D'ailleurs, dans la partie sud du Cameroun, tout homme du Nord portant une gandoura est appelé « Haoussa ». Ce qui peut révéler deux niveaux de lecture du Nord-Camerounais vu du Sud. D'abord, toute personne originaire de la partie septentrionale est haoussa : ce qui est faux. Ensuite, comme tout haoussa est musulman, tout Nordiste est musulman, ce qui est une contre-vérité de plus. Cette étiquette globalisante a fini par forger dans la mentalité des Nordistes eux-mêmes (musulmans ou non) un sentiment d'identité qui se traduit par l'adoption du vêtement musulman, lorsqu'on réside au Sud-Cameroun.

Le Nord est le berceau de la matière textile, le coton, grâce auquel le Cameroun s'insère au sein de la communauté des pays producteurs de coton. Cependant, il n'existe pas d'unité de production de vêtement digne de ce nom et ce vide laisse cette région à la merci des produits d'importation.

Bibliographie

BAH Thierno Mouctar et GHOMSI Emmanuel, 1986, Problématique des transmissions des techniques à travers le Sahara du VIIIe au XVIe siècle, *Afrika Zamani***,** *Revue d'histoire africaine* 16 et 17.

BAH Thierno Mouctar, 1996, Cheikhs et marabouts maghrébins prédicateurs dans l'Adamawa XIXe-XXe siècle, *Ngaoundéré-Anthropos* 1.

Retour au Sommaire

BAUER Fritz (traduit et présenté par Eldridge MOHAMMADOU), 2002, *L'expédition allemande Niger-Benoué-Lac Tchad (1902-1903)*, Paris, Karthala.

BENOÎT Jean-Pascal, 1957, *Kirdi au bord du monde*, Paris, Julliard.

BOUTRAIS Jean *et al*., 1984, *Le Nord du Cameroun : des hommes, une région*, Paris, ORSTOM.

COQUET Michèle, 1993, *Textiles africains*, Paris, Adam Biro.

DESCAMPS Marc-Alain, 1972, *Le nu et le vêtement*, Paris, Éditions Universitaires.

FROELICH Jean-Claude, 1954, Ngaoundéré : la vie économique d'une cité peule, *Études camerounaises* 43-44.

GIDE André, 1927, *Voyage au Congo* suivi de *Le retour du Tchad*, Paris, Gallimard.

JUILLERAT Bernard, 1971, *Les bases de l'organisation sociale chez les Mouktélé (Nord-Cameroun) : structures lignagères et mariage*, Paris, Institut d'Ethnologie.

LACROIX Pierre-Francis, 1953, Matériaux pour servir à l'histoire des Peul de l'Adamawa (4e partie : État présent des Fulbé de l'Adamawa), *Études camerounaises* 6 (39-40).

LAMB Venice et LAMB Alastair, 1981, *Au Cameroun : Weaving-Tissage*, Douala, Elf-Serepca Cameroun.

LEBEUF Annie Masson Detourbet, 1969, *Les principautés kotoko*, Paris, CNRS.

LEBEUF Jean-Paul, 1946, *Vêtements et parures du Cameroun français*, Paris, Éditions Arc-en-ciel.

LENFANT (Commandant), 1905, *La grande route du Tchad*, Paris, Hachette.

LHOTE Henri, 1955, *Les Touregs du Hoggar, (Ahaggar*), Paris, Payot.

MOHAMMADOU Eldridge, 1996, L'empreinte du Borno sur les Foulbé de l'Adamawa et leur langue, *Ngaoundéré-Anthropos* 1.

MOHAMMADOU Eldridge et Ahmadou BASSORO, 1977, *Traditions historiques des Foulbé de l'Adamawa. Histoire de Garoua : cité peule du XIXe siècle*, Garoua, ONAREST/ISH.

SEIGNOBOS Christian, 1982, Matières grasses, parcs et civilisations agraires (Tchad et Nord-Cameroun), *Les Cahiers d'Outre-mer* 139, juillet-septembre 1982.

SHIMADA Yoshihito, 1992, Formation d'une civilisation 'complexe' Islam et vêtements en Afrique sub-saharienne : étude de cas de l'Adamawa, *Senri Ethnological Studies* 31, Osaka, Japan, p. 373-422.

TAMSIR Niane Djibril, 1975, *Le Soudan occidental au temps des grands empires, XIe-XVIe siècles*, Paris, Présence Africaine.

TEMGOUA Albert-Pascal, 1997, L'image des Kirdi du Nord-Cameroun dans la littérature coloniale administrative (1902-1960), *Écritures VII. Le regard de l'autre : Afrique-Europe au XXe siècle*, Yaoundé, CLÉ.

Retour au Sommaire

35

Emprunts et mots voyageurs dans le bassin du lac Tchad

Sergio BALDI*

Dans un des ses articles, Jan Knappert[1] avait le premier parlé de « mots voyageurs » en Afrique, pour désigner les mots qu'on retrouve partout. Il donnait l'exemple du mot français « vin » qui était passé en malgache sous la forme *duvai* pour ensuite être emprunté par le swahili sous la même forme. En plus des mots empruntés au français et à l'anglais, qui ont été les langues européennes le plus diffusées en Afrique, il y en a aussi d'autres qui ont fourni beaucoup de mots voyageurs. Parmi ces dernières langues, le portugais a beaucoup influencé les langues africaines, surtout sur la côte, et pas seulement elles[2], en donnant notamment tous les mots qui sont liés au jeu de cartes[3] :

baralho « jeu de cartes » > kiKongo *balai* « cartes à jouer »
conde (< Lat. *cŏmes*) « comte ; valet » > kiKongo *ekonde* « valet »
espada (< Lat. *spătha* < Grec *σπάθη*) « trèfle » > kiKongo *xivata* « épée, poignard, trèfle » ; swahili *shupaza* « trèfle »
ouros « carreau » > kiKongo *welo* « carreau » ; swahili *uru* « carreau »
paus (< Lat. *pālus*) pl. « pique » > kiKongo *pau* « pique » ; swahili *pao* « trèfle ».

* Università degli Studi di Napoli : « L'Orientale ».
1. Il parle dans son article (Knappert 1970, p. 79) de *travel-words*.
2. *Cf*. le mot portugais *arca* « caisse » (Baldi 1998, p. 574).
3. Voir le livre de Luigi Santa Maria sur les emprunts portugais à l'indonésien.

Cette communication va examiner, en donnant des exemples, des mots d'origine arabe qui sont présents dans plusieurs langues de la région. Cette zone a été influencée par des migrations, qui ont laissé des traces aussi au niveau linguistique.

Un mot, que l'on retrouve partout en Afrique occidentale, et pas seulement ici[4], c'est « imam » :

AR *imām* (Wehr, p. 26a) « imam » > baguirmien *liman* « chef religieux, imam » ; bambara *àlimami* « imam » ; bole *rìmán* « imam » (via kanuri ou hausa) ; busa *limanā* « juge » ; dagbani *lemam* (Prost, p. 10) « imam » (via kanuri ou hausa) ; fulfulde *limān / imāmu* « imam, prêtre » ; hausa *ìmāmí*[5] « imam » ; kanuri *limân* « chef religieux, imam » ; logone *līman* « imam » ; malgwa *limân* « imam » ; mandingo *alimāmi* « imam » ; mandinka *àlmaame* « imam » ; maninka *àlìmámí* « imam » ; mende *alimami* « imam, qui dirige la prière musulmane » ; moore *lìmɑ́ːm* « imam » ; nupe *lìmə̀n* « imam » ; serer *almaami* (Prost, p. 10) « imam » ; songhay *àlímàn* « imam » ; soninke *almaami* (Prost, p. 10) « imam » ; susu *almami* (Prost, p. 10) « grand chef de province » ; tyébara *lòmāmíiō / lòmāamíiō* « imam » ; wolof *yelimaan / yilimaan* « imam » ; yoruba *lèmọnmùn* « imam d'une mosquée (via hausa) ».

Le mot pour désigner le marabout, c'est-à-dire le maître, le savant qui est un peu le centre de la diffusion de l'Islam, est tiré de :

AR *muᶜallim* (Wehr, p. 637a) « enseignant » > bole *máálùm* « savant musulman » (via kanuri) ; buli *maalam* « devin et magicien musulman » ; fulfulde *mallum* « marabout » ; hausa *mālàmī*[6] « personne lettrée ; enseignant » (via kanuri) ; kanuri *máləm*[7] « maître d'école ou savant coranique ; forme d'adresse polie envers un homme » ; kotoko *málə̂m* « marabout » ; lamé *málùm* « gris-gris, amulette » (via fulfulde) ; logone *mɑ́ləm* « marabout » ; malgwa *máləm* « enseignant coranique, enseignant, prêtre, devin » ; mbay *málàm* « maître d'école coranique » ; munjuk *maləm* « marabout » ; ngizim *máalə̂m / máalâm* « marabout, enseignant ; sorcier » (via kanuri ou hausa) ; nupe *málàm / mə́làmi* « marabout ; clerc musulman » ; sar

4. On le retrouve en swahili *imamu* « imam, leader » et dans d'autres langues de l'Afrique centrale.
5. Il y a une variante, *lɪ̀mân*, arrivée via le kanuri (Baldi 1992, p. 12).
6. Le mot est arrivé en hausa via le kanuri (Baldi 1992, p. 12).
7. Le mot est arrivé en hausa via le kanuri (Baldi 1992, p. 12).

Retour au Sommaire

málàm « titre de la communauté musulmane (enseignant) » ; tubu *màllám* « être marabout » ; tumak *málàm* « marabout (religieux musulman) » ; tupuri *maalum* « maître d'école coranique » (via fulfulde) ; yoruba *ìmọ̀nle / ìmàle* « musulman ».

À propos de ce mot, il faut remarquer que seulement le hausa et le kanuri ont emprunté aussi le mot arabe au féminin :

AR *muᶜallima* (Wehr, p. 637a) « enseignante » > hausa *mālàmā* « enseignante » ; kanuri *málamá* « enseignante, savante ».

Ce mot pour « marabout », que l'on pourrait penser être un emprunt universel en Afrique, va se présenter sous une forme différente, parce qu'il a été emprunté, dans pas mal de langues, via le songhay, qui l'a pris à un autre étymon arabe :

AR *faqīh* (Wehr, p. 723b) « légiste, expert en *fiqh* » > songhay *àlfá* « marabout, lettré, imam » > bariba *arufa* (Prost, p. 12) « marabout » ; busa *arfȁ̀ná* « prêtre, professeur » ; dagbani *afa* « clerc (musulman) » ; éwé *alufa* (Prost, p. 12) « marabout, enseignant » ; fulfulde *alfa* « pratiquer la divination » ; kanuri *alfakí* « personne instruite (dans le domaine religieux ou séculier) » ; kasem *alfa* (Prost, p. 12) « nom donné aux premiers musulmans venus dans le pays » ; mandingo *alfa / alfaka* « docteur en droit musulman » ; mandinka *àlfaa* « ancien, parent à qui on doit le respect » ; moore *àlfá* « ami croyant, frère dans la foi musulmane » ; nupe *àfâ / àlùfâ* « enseignant musulman » ; serer *alfa* (Prost, p. 12) « titre pour un lettré » ; wama *alfa* « musulman » ; wolof *alfa* (Prost, p. 12) « grade dans la hiérarchie musulmane » ; yoruba *àlùfáà* « clerc musulman » (via songhay).

Un autre phénomène qui se vérifie parmi ces mots voyageurs concerne la forme que l'emprunt va avoir : le mot lingala *yéma* « tente » et le mot hausa *laimȁ̀* « tente » viennent tous de l'arabe *al-kaima* (Wehr, p. 269a) « tente », mais le mot hausa a préservé l'article arabe *al-*, étant arrivé via le kanuri *lăima* (Baldi 1992, p. 11), tandis que le mot lingala est arrivé au Congo via le swahili *hema*. D'autres exemples pourraient être le hausa *hankàlī* qui vient de l'arabe *ᶜaql* (Wehr, p. 630a) « intelligence » via le kanuri *ángal / hángal* (Baldi 1992, p. 10) que l'on retrouve en swahili, mais sous une forme d'emprunt direct, *akili* ; AR *lijām* (Wehr, p. 858b) « bride », en hausa *lìnzāmȉ̀* et en kanuri *linzâm* par l'intermédiaire du berbère *īlgāma* (Gouffé 1974, p. 360).

Retour au Sommaire

Le parcours suivi par l'emprunt est parfois indiqué par certains indices :

AR *minṭaqa* (Wehr, p. 974b) « ceinture » > hausa *tàmantàkā* « ceinture » via le berbère *tămenteka* (Foucauld 1952, p. 1216), où le préfixe *ta-* indique un nom féminin ; AR *sūq* (Wehr, p. 443a) « marché » > hausa *kà̀suwā* via le kanuri *kasúwu* (Greenberg 1960, p. 211), où le préfixe *ka-* est une marque de lieu[8], maintenant inusitée dans la langue.

Ces exemples ne montrent pas l'ampleur de ce phénomène ; on pourrait en donner beaucoup d'autres en partant de plusieurs langues africaines dont les populations ont été plus ou moins islamisées :

AR *ṣandūq*[9] (Wehr, p. 526a) « boîte ». Ce mot a une grande diffusion en Afrique occidentale aussi : baguirmien *sanduku* « caisse » ; fulfulde *sundūkīru* « boîte » ; hausa *sàndūkī̀* « boîte » ; kanuri *sandúwu* « boîte » ; kotoko *sàndúgù* « malle en métal » (via kanuri) ; lamé *sāndúk* « caisse » ; mbay *sùndə́ / sùndúkə̀* « malle, valise (pour transporter ou garder les vêtements) » ; migama *sàndûk* « malle » ; mokilko *sàndúùp, sàndúùk* « cantine, valise, malle ; armoire, coffre à vêtements » ; munjuk *sùndûk* « malle, caisse » ; ngizim *sə̀ndúkù / sə̀ndúkì* « boîte, coffre » (via kanuri) ; sango *sàndúgù* « caisse, malle, cantine » ; sar *sàndúkə̀, sùndúkə̀* « coffre, malle, cantine » ; songhay *sùndúkù* « caisse » ; tubu *sɔnduk, sundū́go* « caisse ».

AR *miqaṣṣ*[10], pl. *al-maqāṣṣ* (Wehr, p. 766a) « ciseaux » > baguirmien *magasa* « ciseaux » ; bambara *kɛmɛsu* « ciseaux » ; bidiya *magàs* « ciseaux » ; bini *alumagasi* (Prost, p. 113) « ciseaux » ; bisa *maka* (Prost, p. 113) « ciseaux » ; bozo *kelesu / maasu* (Prost, p. 113) « ciseaux » ; bɔbɔ *māgāsí* « ciseaux » ; dagbani *maɣsi* « ciseaux » ; dangaleat *mágàs* « ciseaux » ; dogon *mèrkɛsɛ* « ciseaux » ; dyan *keme* (Prost, p. 113) « ciseaux » ; fulfulde *mekesje* « cisailles, ciseaux » et *meksa* « tondre ; couper les cheveux » ; hausa *àlmakàshī* « ciseaux » ; kanuri *mówosə* « ciseaux » ; kotoko *màgásə́* « ciseaux » ; mandingo *kemesu* / (dioula) *mɛsu* « paire de ciseaux » ; moore *magse pl. (sg. maka)* (Prost, p. 113) « ciseaux » ; munjuk *mákâs* « ciseaux » ; ngizim

8. Sur ce préfixe dans les noms empruntés à l'arabe, voir Hutchison 1981, p. 80.
9. Ce mot a, d'autre part, aussi une grande extension en Afrique orientale, via le swahili, *sanduku* > kiKongo *sāndukù* « caisse, boîte ; fardeau, coffre, malle » ; liNgala *sandúku* « caisse, malle, coffre » ; luena *sandúku* « caisse » ; luGanda *è ssanduùko* « boîte ; chest ».
10. *Cf.* via swahili *mkasi* > liNgala *makási* « ciseaux, cisailles » ; luGanda *màkânsi* « scissors ».

Retour au Sommaire

mákâs « ciseaux » (via kanuri) ; nupe *àlùmăkàṣi* « ciseaux » ; sarakole *xemetyu* « ciseaux » ; songhay *mágásà* « ciseaux » ; soninke *kemetyu* (Prost, p. 113) « ciseaux » ; vagla *nyamikassa* « ciseaux » (via hausa) ; yoruba *àlùmọn'gàjí* « ciseaux ».

AR *mal'ak*, pl. *malā'ika*[11] (Wehr, p. 922b) « ange » > bambara *mèlèkɛ* « ange » ; bisa *malèka* (Prost, p. 2) « ange » ; bore *mene'ẽ* (Prost, p. 2) « ange ; âme humaine » ; bozo *maraga* (Prost, p. 2) « ange » ; bɔbɔ *mèlēkέ / mèlèkē* (Prost, p. 2) « âme de l'homme, qui se promène pendant son sommeil ; ange (pour les chrétiens et les musulmans) » ; busa *maráìkú* « ange » ; dagbani *malaaika* « ange » (via hausa) ; dogon *mɛlɛgέ* « ange » ; fulfulde *malā'ikājo* « ange » ; gurenne *malaika / malaikadomma* « ange » (via hausa) ; gurma *maleki* (Prost, p. 2) « ange » ; hausa *màlā'ikà̀* « ange » ; kanuri *maláiya* « ange » ; kpele *malaka* (Prost, p. 2) « ange » ; limba *malika* (Prost, p. 2) « ange » ; malgwa *maláika* « ange » ; mandingo *malāka* « ange » ; mandinka *màlayika* « ange, enfant innocent » ; mende *maleka / malika* « ange » ; moore *mà̰lέ́kà* « ange » ; nupe *mà̰lă̰yika / mà̰lέ̰ka* « ange » ; serer *malaaka* (Prost, p. 2) « ange » ; sherbro *malka* (Prost, p. 2) « ange » ; songhay *màléykò* « ange » ; susu *mèlèkè* (Prost, p. 2) « ange » ; temne *u.maleika* (Prost, p. 2) « ange » ; wolof *malaaka* « ange » ; yoruba *màlékà* « ange » (via hausa).

En Afrique occidentale, il n'y a pas mal de langues locales qui ont véhiculé les emprunts arabes. Par exemple, le hausa :

AR *qarṭas*[12] (Wehr, p. 757b) « papier » via tamasheq *tăkarḍe* < hausa *takàrdā / takàddā*[13] > dagbani *tákada* (Fisch 1912, p. 55a) « lettre », yoruba *tákàdá* « papier ». Le mot arabe a été emprunté aussi dans le kanuri *kákkádə*, mandingo *kartāsi/kardāsi* « papier, mot d'écrit, billet, laissez-passer, lettre, livre » ; *cf.* swahili *karatasi* « papier, une pièce de papier ».

Le kanuri a aussi servi de relais à l'arabe :

11. *Cf.* via swahili *malaika* « messager, ange, bon esprit » > luGanda *màlayìka* « angel ».
12. Le mot arabe est lui-même un emprunt via le latin *charta* au grecque *χάρτης*. À propos de cet emprunt à l'arabe il est intéressant de remarquer qu'un grand nombre de langues côtières ont emprunté le mot au portugais *carta* « papier » (voir Baldi 1998, p. 577-578).
13. Le mot a été emprunté de l'arabe via le touareg (Gouffé 1974, p. 361).

Retour au Sommaire

AR *aḏān* (Wehr, p. 11b) « appel à la prière » via kanuri *ladân*[14] « muezzin » > hausa *làdân / làdān* (voir Baldi 1992, p. 11) et via hausa on le retrouve en fulfulde *ladan* et en yoruba *làdánì / dàdánì*, toujours avec la signification de « muezzin ».

de même le fulfulde :

AR *qubba* (Wehr, p. 737b) « coupole ; mausolée (notamment d'un saint) » via fulfulde *hubbāre*[15] « tombe, shrine, mausoleum » > hausa *hubbārè* « tombe d'un chef religieux » ; *cf.* songhay *alkubba* ; yoruba kọ̀bì « bâtiment dans le palais du roi ou du chef » ; bambara *káburu* « tombeau, tombe ».

ou le songhay :

AR *ḥajjām* (Wehr, p. 158b) « poseur de ventouses » via songhay *wànzâm*[16] « barbier » > dagbani *wanzam* (Prost, p. 145) ; fulfulde *wanjamĩjo* ; hausa *wànzāmī* ; kanuri *wanzâm* « profession de barbier » ; songhay *wànzâm* « barbier » ; yoruba *gbàjámọ̀* « rasoir ».

Le domaine des emprunts n'est pas limité à la religion, mais il concerne aussi d'autres aspects de la vie. La nouvelle religion donnait un statut privilégié à la langue arabe. Beaucoup de néophytes essayaient d'y emprunter aussi des mots dont on n'avait pas besoin dans leurs langues mais qui, automatiquement, venant de l'arabe, étaient moins grossiers que les mots existant :

AR *jimāᶜ* (Wehr, p. 136a) « relations sexuelles » > hausa *jìmā'ī* à la place de *cî* ;
AR *ḏakar* (Wehr, p. 310b) « pénis » > hausa *àzzakàrī* (à la place de *bũ̀rā*) ; *cf.* fulfulde *jakari* (à la place de *mbasu*) ; kanuri *zákar* (à la place de *ngə́li*) ; swahili *dhakari* (à la place de *mboo*) ; wolof *sàkkara* (à la place de *kooy*).

Après avoir donné des exemples sur la diffusion des emprunts, nous allons en examiner certains aspects grammaticaux. Sur la base de certains travaux,

14. Probablement via le songhay *àlàadân*, qui a cette signification de « muezzin ».
15. L'emprunt est arrivé via la forme du pluriel *kubbāje*.
16. Mais le mot est arrivé via le berbère.

indiqués dans la note en bas de cette page[17], on peut essayer de donner des chiffres pour mieux comprendre le phénomène.

Table des emprunts[18]

Langues	BA	DA	FU	HA	KA	SO	SW	WO	YO
Emprunts	140	171	614	541	272	171	541	132	123
Nominaux + *al-*	19	50	55	50	33	55		13	39
Nominaux sans *al-*	103	111	508	438	213	69	476	97	75
Nominaux ar. → v.			2			31	12	5	
Nominaux ar. → part.						2			
Verbaux	7	3	20	20		9	15	6	4
Verbaux ar. → nom.	1	5		7	8	1	9	2	1
Interjections	8		7	7	7	3	7	5	2
Particules	2	1	22	11	11	1	22	4	2
Part. ar. → nom.		1							

L'article

En arabe, il y a un seul article *al-*, qui donne une détermination au mot. En général l'article n'est pas emprunté avec le nom. On passe du cas du swahili, où la rétention de l'article est très rare : AR *al-ḵamīs* (Wehr, p. 262a) « jeudi » > swahili *Alhamisi* ; AR *al-ᶜaṣr* (Wehr, p. 616a) « après-midi ; prière de l'après-midi » > swahili *alasiri* ; AR *al-fajr* (Wehr, p. 697b) « aurore, point du jour » > swahili *alfajiri* ; au hausa, langue dans laquelle il y a pas mal d'emprunts avec la rétention de l'article, à tel point que les mots rangés sous la lettre *A* occupent, dans le dictionnaire d'Abraham, 47 pages sur 982 (Baldi 1990, p. 61). En dagbani et en yoruba, on constate qu'une bonne partie des emprunts nominaux sont arrivés via le hausa, où l'article était déjà assimilé :

17. Bambara (Baldi 1999), dagbani (Baldi 1997), fulfulde (Baldi 1996), hausa (Baldi 1988), kanuri (Baldi 1995a), songhay (Baldi 1994), swahili (Baldi 1988), wolof (Baldi 2000), yoruba (Baldi 1995).
18. Les chiffres donnés dans cette table sont tirés des travaux indiqués dans la note 17.

AR *al-baraka* (Wehr, p. 54b) « bénédiction » > (hausa *àlbarkà* >) dagbani *alibarka* ;
AR *al-ḥisāb* (Wehr, p. 176a) « arithmétique » > (hausa *lìssāfì* >) dagbani *laasabu* « calculer » ;
AR *al-jānn* (Wehr, p. 138b) « djinns, diables » > (hausa *àljan / àljanī* >) yoruba *àlùjànun´ / à-ǹ-jànun´ / à-ǹ-jọ̀n:nun´* « esprits mauvais » ;
AR *al-maqāṣṣ* pl de *miqaṣṣ* (Wehr, p. 766a) « ciseaux » > (hausa *àlmakàshī* >) yoruba *àlùmọn´gàjí*.

Souvent les mots empruntés, avec ou sans l'article, sont des simples variantes ayant la même signification :

AR *al-bara* (Wehr, p. 53a) « lèpre » > hausa *àlbaràs / baràs* ;
AR *al-misk* (Wehr, p. 909a) « musc » > hausa *àlmiskì / miskì* ;
AR *hudhud* (Wehr, p. 1023a) « huppe » > hausa *àlhudàhudà / hudà-hudà* « huppe du Sénégal ».

Mais il y a des cas où les mots, avec ou sans article, coexistent avec une signification différente (Baldi 1991, p. 85) :

AR *āya* (Wehr, p. 36b) « symbole, marque ; verset coranique » > hausa *āyà* ; *cf.* fulfulde *āya* ; kanuri *áya* ; swahili *aya* ; wolof *aaya* ;
AR *al-āya* (Wehr, p. 36b) « symbole, marque ; verset coranique » > hausa *lāyà*[19] « amulette » ; *cf.* fulfulde *layāru* « amulette, talisman » ; kanuri *láya* « amulette » ;
AR *dā'ira* (Wehr, p. 301a) « cercle ; boussole » > hausa *dā'irà* « cercle » ; hausa *àddā'irā* « vêtement long à manches courtes tel qu'en portent les policiers indigènes » ;
AR *ᶜāda* (Wehr, p. 654b) « habitude, coutume » > hausa *àl'ādà / ādà* ; kanuri *áda* ; *cf.* swahili *ada* ;
AR *al-ᶜāda* (Wehr, p. 654b) « commission » > hausa *là'adà* ; kanuri *láda*.

Emprunts nominaux

En ce qui concerne la qualité des emprunts dans les langues examinées, on constate que ce sont presque tous des nominaux, sauf en swahili, en fulfulde

19. Le mot a été emprunté en hausa via le kanuri (Baldi 1992, p. 11).

Retour au Sommaire

et en hausa. En effet les emprunts verbaux sont très rares, ou absents comme en kanuri. En songhay, surtout dans le parler Kaado, il y a aussi une tendance à emprunter des nominaux avec l'article en les utilisant comme des verbes :

AR *ḥuzn* (Wehr, p. 174a) « tristesse » > songhay *àlhúuzù* « chercher à faire peur » ;
AR *ḥanna* (Wehr, p. 209b) « commisération, compassion, pitié » > songhay *àlhánnà* « demander pardon » ;
AR *ḡarīb* (Wehr, p. 668b) « inconnu » > songhay *algaribu* « mendier » ;
AR *fa'l* (Wehr, p. 692b) « bon présage ; auspices, signe » > songhay *àlfáalà* « faire un souhait qui se réalisera ».

Les emprunts nominaux sont pris dans la quasi-majorité des cas à la forme du singulier. Les cas des mots empruntés à la forme plurielle du nom arabe sont rares :

AR *aḵbār* pl de *ḵabar* (Wehr, p. 225a) « nouvelles » > fulfulde *habaru / kabaru* ; hausa *làabārìi* ; kanuri *hawâr / lawâr*[20] ; songhay *àlhàbáarù* ; wolof *xabaar* ; yoruba *làbárè* « news » ; *cf.* swahili *habari* ;
AR *miqaṣṣ* (Wehr, p. 766a) « ciseaux » > dagbani *maɣse* (Prost, p. 113) ; fulfulde *meksa* v « tondre ; couper les cheveux » ; AR *al-maqāṣṣ* pl > hausa *àlmakàshī* ; kanuri *mówosə* ; yoruba *àlùmọn´gàjí* ; *cf.* swahili *mkasi* ;
AR *naṣārā* pl de *naṣrānī* (Wehr, p. 970a) « chrétien » > fulfulde *Annāsāra / Nasārājo* ; hausa *nàsāra* (pl de *bànasārèe*) « chrétiens, Européens » ; kanuri *nasárá*[21] « Européen » ; songhay *ànsáará* ; *cf.* swahili *mnasara* « chrétien ».

En dagbani, en hausa et en songhay, on trouve aussi un cas d'un double emprunt au singulier et au plurier dans le cas du mot :

AR *ḏanb* (Wehr, p. 312b) « péché, crime » > dagbani *samba* (Prost, p. 76) « calomniateur » ; hausa *zàmba* « imposture » ; songhay *zàmbà* « tricher » ; AR *ḏunūb* pl « péché » > dagbani *zunubi* (Prost, p. 17) ; hausa *zùnubī̀ / zùnufī̀* ; songhay *zùnúbù* « pécher ».

Il y a encore d'autres cas de doublets, mais provenant de deux sources différentes :

20. Le même étymon arabe donne en kanuri *kawúli* « discours ».
21. En kanuri il y a aussi *nasará / nasaranasará* « la langue anglaise ».

Retour au Sommaire

AR *daula* (Wehr, p. 302b) « pouvoir » > fulfulde *dawla* (Noye, 1989, p. 76a) « richesse » ; fulfulde *dōle* « coercition ; moral or religious force » ; hausa *daulà* « power » ; hausa *dōlè* « contrainte » ; *cf*. swahili *daulati* / *dola* « gouvernement » ; wolof *doole* « force, puissance ».

Dans ce cas, le premier mot pour chaque langue a été emprunté directement à l'arabe classique, et dans le deuxième, ils viennent via le kanuri *dólè* « force » pour le hausa et le fulfulde et de l'arabe dialectal pour le swahili.

Un autre aspect relatif aux nominaux concerne les langues qui ont un système de classes. Le mot arabe *kitāb* (Wehr, p. 812b) « livre » > swahili *kitabu* est placé en swahili dans la classe 7 parce qu'on a interprété le *ki-* comme un préfixe ; on forme donc le pluriel *vitabu* « livres », sans aucune référence à la valeur sémantique des classes dans les langues bantu. Un cas analogue est représenté par AR *qubba* (Wehr, p. 737b) « coupole ; mausolée (notamment d'un saint) » > fulfulde *hubbāre*[22] « tombe, sanctuaire, mausolée », où le mot arabe a été considéré une sorte de pluriel *kubbāje* sur lequel on a formé le singulier.

Emprunts verbaux

Les emprunts verbaux sont très rares et ils sont présents surtout en fulfulde, en hausa et en swahili. En hausa, le système des degrés semblables à celui de l'arabe a généré une coexistence d'emprunts :

AR *halaka* (Wehr, p. 1031b) « périr ; être détruit » > HA *hàlakà* (d° 3) ;
AR *hallaka* (Wehr, p. 1031b) II « détruire » > HA *hallàkā* (d° 1).

Interjections et particules

Vu la richesse de la langue arabe, les interjections, surtout celles rattachées au nom de Dieu, sont plus nombreuses, parmi les emprunts, que ce que l'on pourrait penser en regardant les chiffres donnés dans la table : la limite est imposée par les sources publiées, surtout des dictionnaires, avec lesquels nous

22. Le mot est passé via le fulfulde en hausa *hubbārè* « tombe, sanctuaire, mausolée ».

avons travaillé, qui n'en enregistrent pas beaucoup. *A contrario*, il n'y pas mal de particules, surtout en fulfulde et en swahili, qui ont été empruntées :

AR *wa-llāh* (Wehr, p. 1044a) « par Dieu » > bambara *wàlayi !* « je le jure ! » ; dangaleat *wàlláy* « ah oui ? » ; fulfulde *wallāhi !* « par Dieu ! » ; hausa *wàllāhì ! / wallà !* « par Dieu ! » ; mandinka *wàllaahi ! / wòllaahi !* « je le jure ! » ; songhay *wallaahi ! / allaahi !* « par Dieu ! » ; wolof *wallaay*, utilisé pour consolider des propos ; *cf.* swahili *wallahi !, wallai !* « par Dieu ! »

AR *wa-illā* (Wehr, p. 1044a) « (et sinon), autrement » > bozo *wala* « ou bien » ; bobo *wélé* ; fulfulde *walla* ; mandingo *walā* ; mbay *wàlá* ; moore *wála* ; sango *wàlà* ; songhay *wálá* ; tyébara *wàlá* ; wolof *walla* ; *cf.* swahili *walla*.

Les exemples que nous avons donnés offrent un aperçu des échanges linguistiques limités aux emprunts arabes vers d'autres langues. Mais la situation est bien plus compliquée et intéressante si l'on considère les rapports entre les langues parlées dans la région.

Bibliographie

ABRAHAM Roy Clive, 1958, *Dictionary of Modern Yoruba*, London, University of London Press, XLI-776 p.

———, 1962, *Dictionary of the Hausa Language*, London, University of London Press, XXVII-992 p.

BALDI Sergio, 1988, A first ethnolinguistic comparison of Arabic loanwords common to Hausa and Swahili, *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 48 (4), Supplément 57, 83 p.

———, 1989, On semantics of Arabic loanwords in Hausa, *in* Zygmunt Frajzyngier (éd.), *Current Progress in Chadic Linguistics* (Current Issues in Linguistic Theory, 62), Amsterdam/Philadelphia, J. Benjamins, p. 285-301.

———, 1990, Premier essai d'évaluation des emprunts arabes en haoussa, *in* D. Barreteau et H. Tourneux (éd.), *Relations interethniques et culture matérielle dans le bassin du lac Tchad*, Actes du IIIe Colloque Méga-Tchad (11-12 septembre 1986), coll. « Colloques et séminaires », Paris, ORSTOM, p. 53-63.

——— , 1991, Some additional remarks on Arabic loanwords in Hausa, *AION* 51 (1), p. 82-96.

——— , 1992, Arabic loanwords in Hausa via Kanuri and Fulfulde, *in* E. Ebermann, E. R. Sommerauer et K. É. Thomanek (éd.), *Komparative Afrikanistik* (Festschrift Mukarovsky), Beiträge zur Afrikanistik, vol. 90, Vienne, Veröffentlichungen der Institute für Afrikanistik und Ägyptologie der Universität Wien, p. 9-14.

——— , 1994, Le traitement phonétique des emprunts arabes dans le songhay (parler kaado du Gorouol), in *Deuxième table ronde internationale du réseau Diffusion lexicale en zone sahélo-saharienne (Prague 23-28 août 1993)*, vol. 2, Textes rassemblés par Petr Zima, Stanislava Bouškova et J. Urbanová, Praha, Center for Theoretical Study, p. 12-20.

——— , 1995a, On Arabic Loans in Hausa and Kanuri, in *Studia Chadica et Hamito-Semitica*, Akten des Internationalen Symposions zur Tschad-sprachenforschung, Johann-Wolfgang-Goethe-Universität, Frankfurt am Main, 6-8 Mai 1991, Dymitr Ibriszimow et Rudolf Leger (éd.), Cologne, R. Köppe, p. 252-278.

——— , 1995b, On Arabic loans in Yoruba, communication présentée à la 26th Annual Conference on African Linguistics at the University of California, Los Angeles, March 24-26, 1995), 22 p. (ERIC Document Reproduction Service No. ED 654 321).

——— , 1996, On Arabic loans in Fulfulde, *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, 56 (3), p. 388-406.

——— , 1997, Arabic loans in Dagbani, in *Afroasiatica Neapolitana*, Contributi presentati all'8° Incontro di Linguistica Afroasiatica (Camito-Semitica), Napoli, 25-26 gennaio 1996 (Studi Africanistici, Serie Etiopica 6), Alessandro Bausi et Mauro Tosco (éd.), Napoli, Istituto Universitario Orientale, Dipartimento Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi, p. 265-289.

——— , 1998, Presenza del portoghese in alcune lingue africane, in *Il Portogallo e i mari : un incontro tra culture (Napoli, 15-17 dicembre 1994)*, Maria Luisa Cusati (éd.), Napoli, Istituto Universitario Orientale, Liguori Editore, p. 571-599.

——— , 1999, Arabic loans in Bambara, in *Afroasiatica Tergestina. Papers from the 9th Italian Meeting of Afro-Asiatic (Hamito-Semitic) Linguistics, Trieste, April 23-24 1998*, Marcello Lamberti et Livia Tonelli (éd.), Trieste, Unipress, p. 145-174.

——— , 2000, On Arabic loans in Wolof, in S.B. Ajulo (éd.), *Festschrift in honour of prof. Conrad Max Benedict Brann*, Lagos: Lagos University Press, for University of Maiduguri, p. 68-81.

Retour au Sommaire

BANFIELD A.W., 1914, *Dictionary of the Nupe Language*, vol. 1 (Nupe-English), Shonga, The Niger Press, XVIII-514 p. (réimprimé en 1969 par Gregg International, Farnborough, Hants).

CRAZZOLARA J. P., 1938, *A Study of the Acooli Language*, London, Oxford University Press for the International Institute of African Languages and Cultures, XIX-426 p.

CYFFER Norbert et HUTCHISON John (éd.), 1990, *Dictionary of the Kanuri Language*, Dordrecht, Foris Publications, XX-200 p.

DELAFOSSE Maurice, 1955, *La langue mandingue et ses dialectes (malinké, bambara, dioula)*, 2e vol., Dictionnaire mandingue-français (Bibliothèque de l'École nationale des Langues orientales vivantes), Paris, Geuthner, XIX-857 p.

DUCROZ Jean-Marie et CHARLES M.-Cl., 1978, *Lexique soŋey (songay)-français, parler kaado du Gorouol*, Paris, L'Harmattan, 285 p.

DUMESTRE Gérard, 1988-1992, *Dictionnaire bambara-français*, 9 fascicules, Paris, Imprimé par l'Auteur, 1 426 p.

EBERMANN E., 1986, *Kleines Wörterbuch der Bambara-Sprache* (Beiträge zur Afrikanistik, Band 29), Wien, Veröffentlichungen der Institute für Afrikanistik und Ägyptologie der Universität Wien, XXXVI-351 p.

FAL Aram, SANTOS R. et DONEUX J. L., 1990, *Dictionnaire wolof-français, suivi d'un index français-wolof*, Paris, Karthala, 342 p.

FISCH R., 1912, *Grammatik der Dagomba-Sprache (Dagbane)*, Archiv für das Studium deutscher Kolonialsprachen, Band XIV, Berlin, Georg Reimer, X-78 p.

de FOUCAULD Père Charles, 1951-1952, *Dictionnaire touareg-français*, Paris, Imprimerie nationale de France, 4 vol., 2 028 p.

GOUFFÉ Claude, 1974, Contacts de vocabulaire entre le haoussa et le touareg, in *Actes du premier Congrès international de linguistique sémitique et chamito-sémitique (Paris, 16-19 juillet 1969, 5e section)*, The Hague-Paris, Mouton, p. 357-380.

GREENBERG Joseph H., 1960, Linguistic evidence for the influence of the Kanuri on the Hausa, *Journal of African History* 1 (2), p. 205-212.

HUTCHISON John P., 1981, *The Kanuri Language. A Reference Grammar*, Madison, University of Wisconsin, 363 p.

JOHNSON Frederick, 1939, *A Standard Swahili-English Dictionary*, London-Oxford, Oxford University Press, ix-548 p.

KNAPPERT Jan, 1970, Contribution from the study of loanwords to the cultural history of Africa, *in* David Dalby (éd.), *Language and History in Africa*, London, Frank Cass & Co, p. 78-88.

——— , 1972-1973, The study of loanwords in African languages, *Afrika und Übersee* 56 (4), p. 283-308.

LUKAS Johannes, 1937, *A Study of the Kanuri Language*, London, Oxford University Press, XVII-253 p.

NOYE Dominique, 1989, *Dictionnaire foulfouldé-français. Dialecte peul du Diamaré Nord-Cameroun*, Garoua, Paris, Paul Geuthner, X-425 p.

PROST A., [1983], *Inventaire des mots d'origine arabe passés dans diverses langues de l'Afrique de l'Ouest*, Paris, L'Auteur, 190 p. (multigraphié).

SANTA MARIA L., 1967, *I prestiti portoghesi nel malese indonesiano*, Napoli, Istituto Universitario Orientale.

TAYLOR F. W., 1932, *A Fulani-English Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, VI-242 p.

WEHR Hans, 1966, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, edited by J. Milton Cowan, Wiesbaden-London, Otto Harrassowitz, XVII-1 110 p.

36

Diffusion spatiale des mots et contacts entre locuteurs à l'ouest du lac Tchad

Dymitr IBRISZIMOW
et Rémi Armand TCHOKOTHÉ*

Pour bien cerner l'histoire des langues, il est utile de connaître les principes des changements linguistiques, qui sont soit de nature interne soit de nature externe. Ces derniers en particulier révèlent les contacts entre locuteurs des langues considérées. Si on prend le vocabulaire comme base de recherche, on peut étudier l'apparence des mots (formes lexicales) ayant le même sens (ou presque le même) dans les différentes langues voisines et la relation entre ces mots. En représentant ces apparences et relations sur une carte, c'est-à-dire en les localisant dans l'espace, nous obtenons des images de leur diffusion spatiale. Cette image qui est forcément statique possède des potentialités dynamiques, c'est-à-dire qu'elle peut donner des indices à prendre en compte dans le cadre de l'étude de l'histoire des contacts entre les locuteurs ; elle permet aussi, dans une autre mesure, de donner des indications sur leurs mobilités spatiales.

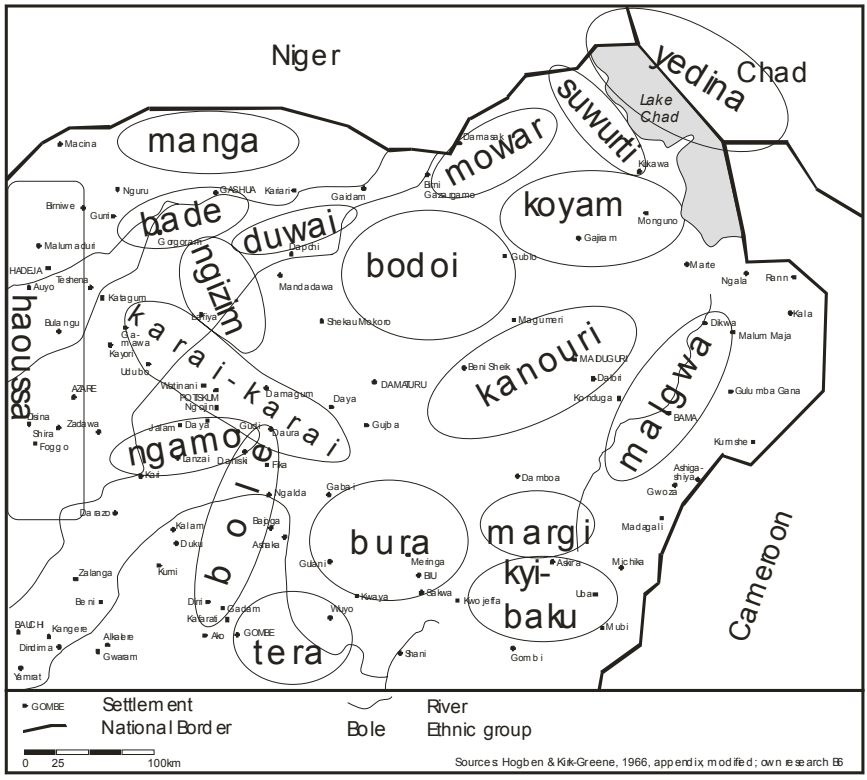
Cet article examine du point de vue général les relations spatiales des mots dans la partie ouest et sud-ouest du bassin du lac Tchad. Les données lexicales de cette étude proviennent de treize langues tchadiques, sous-groupe de la famille afroasiatique et de six variétés du kanuri, une langue saharienne du phylum nilo-saharien (voir carte 1). Il s'agit de :

* Université de Bayreuth, Allemagne.

Retour au Sommaire

– variétés de la langue kanuri : mowar, suwurti, koyam, bodoi, manga, kanuri standard. Tout au long du texte, *kanuri* est retenu pour signifier « kanuri standard »,
– langues tchadiques :
  • ouest : haoussa ; bole, ngamo, karai-karai ; bade, ngizim, duwai,
  • centrales : tera ; bura, margi, kyibaku ; malgwa ; yedina.

Carte 1 : **Langues prises en compte**



Le choix de l'ouest et du sud-ouest du bassin du lac Tchad s'explique tout simplement par le fait qu'il s'agit des régions que nous connaissons bien et dans lesquelles nous avons entrepris des recherches non seulement linguistiques mais aussi historiques (*cf.* Waziri dans ce volume et Jungraithmayr *et al.* 2004). Le présent article est la continuation d'une recherche (*cf.* Brunk *et al.* 1999 ; Ibriszimow 2000) dont les premiers résultats ont été publiés en 2001 (Ibriszimow *et al.*) et 2004 (Ibriszimow & Löhr). Cet article se base sur les deux travaux antérieurs cités ci-dessus et expose les développements récents de nos réflexions.

Retour au Sommaire

En ce qui concerne le cadre systématique des réflexions sur la distribution lexicale dans l'espace, on doit nécessairement faire une distinction entre les types de distribution, les modèles de distribution et les sortes de distribution.

Types de distribution

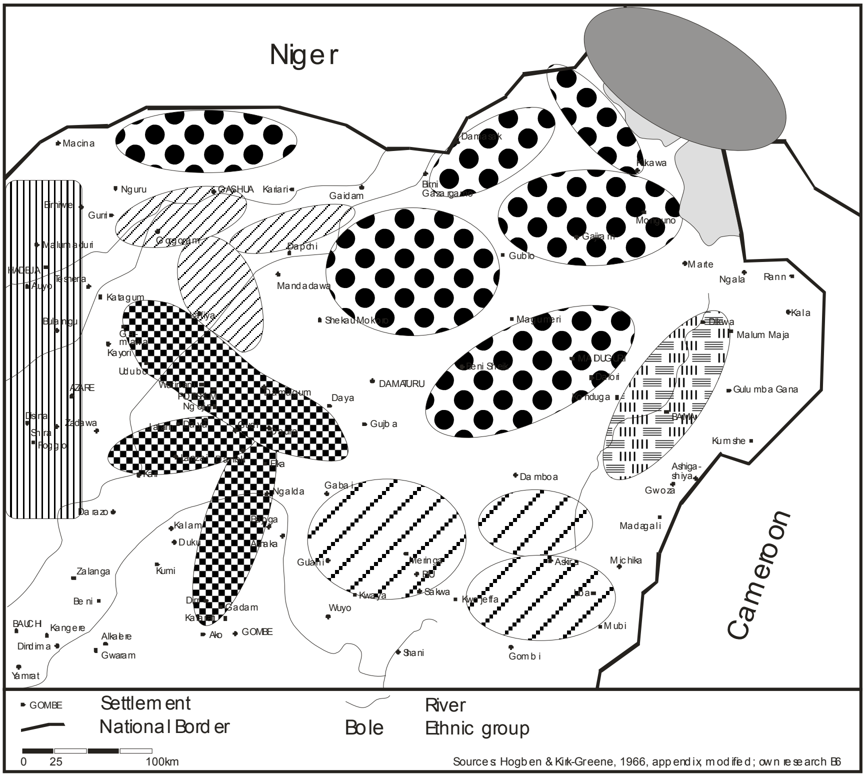
Il s'agit de la relation entre les groupes de formes lexicales (cognats) et les unités linguistiques (groupes linguistiques) présents. Nous avons identifié quatre types de distribution, à savoir :

– distribution interne au groupe : dans ce cas, les cognats sont limités aux unités linguistiques au niveau des groupes. Voir l'exemple de « lance » (carte 2 ; *cf.* aussi Ibriszimow *et al.* 2001 : 181, 183) qui permet d'obtenir les groupes distincts suivants (les tons ne sont pas marqués car ils ne sont pas pertinents dans le cadre de la présente analyse) :
  - les variétés kanuri représentées par les formes : kanuri standard *kazaa*, bodoi, koyam *kaja*, manga *kajaa*, mowar *kayaa*, suwurti *kasaa* (marquée par),
  - bade, ngizim, duwai : bade *nəgəsən*, ngizim *ngas*, duwai *ingəs* (marquée par),
  - bura, margi, kyibaku : bura *mwasu*, margi, *masu*, kyibaku *moshi* (marquée par),
  - karai-karai, ngamo, bole : karai-karai *randi*, ngamo *rendi*, bole *rondi* (marquée par).

Il en ressort clairement que les langues haoussa, malgwa et yedina constituent chacune un groupe isolé. Les réflexes respectifs sont : *mashi* ( ), *uupa* () et *bəragə* ().

Retour au Sommaire

Carte 2 : **Lance**

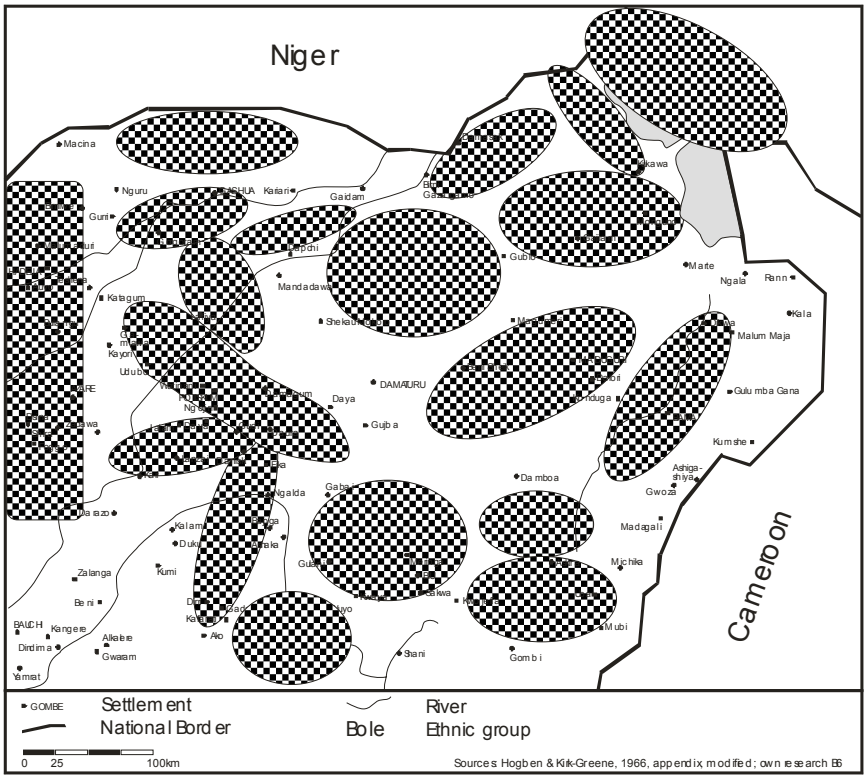


– distribution interne à la famille : ce type de distribution est une innovation comparativement aux types cités en 2001 et 2004. Ceci pourrait s'expliquer par le fait qu'elle est propre au vocabulaire de base et apparaît rarement dans le cadre du vocabulaire culturel. Dans ce cas de figure, les cognats sont limités aux unités linguistiques au niveau des familles c'est-à-dire les langues tchadiques et la langue kanuri et ses dialectes ;

– distribution globale : comme l'indique l'épithète, ceci implique la présence sans exception d'une forme lexicale dans toute la région, c'est-à-dire pour tous les groupes. C'est le cas de « lampe » illustré sur la carte 3. Les réflexes dans les langues respectives sont les suivants :

- kanuri *fətəla*, bodoi, koyam, manga, mowar, suwurti *foluta*, haoussa *fitila*, bade *petəlen*, ngizim *pətəlla*, karai-karai, ngamo *fitilla*, bole *peetile*, margi *pitirla*, kyibaku, bura *pitila*, malgwa *fatəlarame*, yedina *fatəla*.

Carte 3 : **Lampe**



– distribution isolée : si une forme est répandue dans toute la région à l'exception d'une zone restreinte, il s'agit d'une distribution isolée dans cette zone (voir carte 4). Cette possibilité est illustrée par la distribution des formes *goma* etc. en comparaison avec les formes *kasuwa*, etc., pour « marché » :

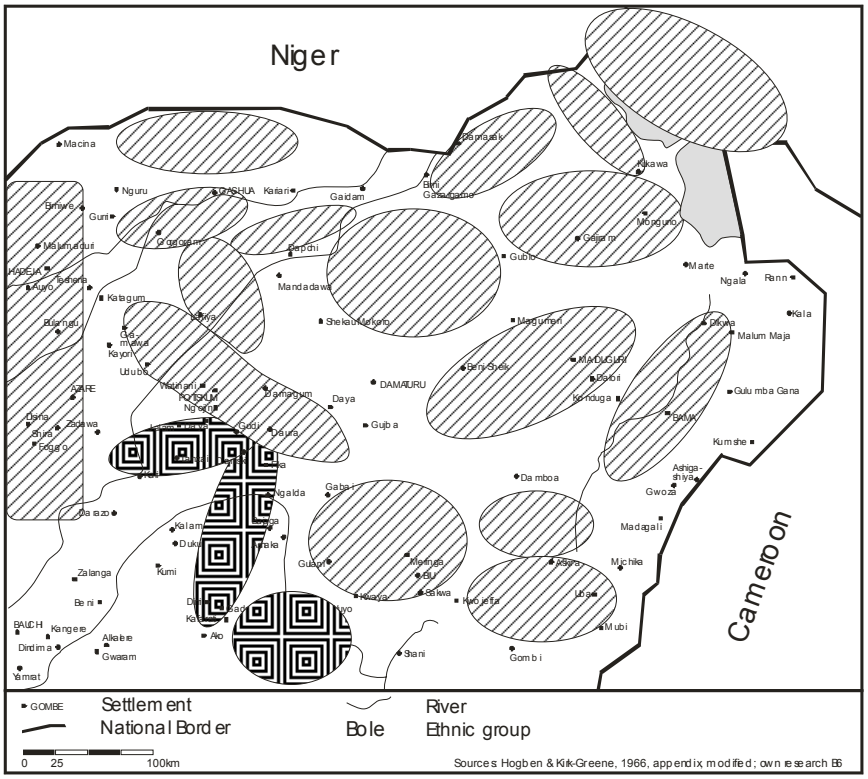
  • bole, ngamo, tera *goma* (marquées par ▦),

versus

  • kanuri, bodoi *kasuwu*, manga, mowar, koyam, suwurti *kasuu*, haoussa *kasuwa*, bade *asukən*, ngizim *asək*, karai-karai *'asku*, bura, kyibaku *kasuku*, margi *suku*, malgwa *kwaskwe*, *kasukwe*, yedina *kaagu*.

Retour au Sommaire

Carte 4 : **Marché**

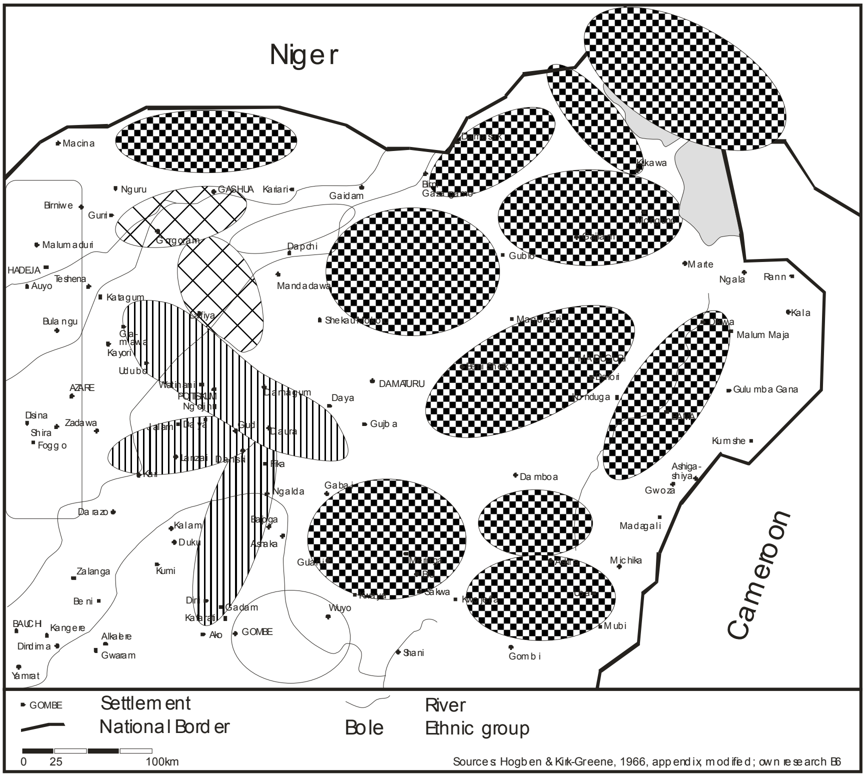


– distribution régionale : ici, les formes lexicales se trouvent dans une région qui englobe deux ou plusieurs unités linguistiques ; c'est-à-dire les formes lexicales dépassent les limites des unités linguistiques. Dans l'exemple de « lit » (carte 5) le groupe suivant représente cette distribution :
  • kanuri *dəgəl*, bura *dikil*, margi, kyibaku *digil*, suwurti *diel*, mowar *diyel*, manga *dəəl*, koyam *dəəlla*, bodoi *dial*, yedina *dige*, malgwa *əgdəra* (marquées par ▩)

Les autres langues ont d'autres réflexes : bade *raken*, ngizim *rakai* (▨) ; haoussa *gado* ; karai-karai, ngamo, bole *indi* (▥).

Retour au Sommaire

Carte 5 : **Lit**



Modèles de distribution

Il s'agit de la relation entre les groupes de cognats. Le modèle est basé sur la forme de l'image obtenue en marquant les groupes respectifs de cognats sur une carte ; autrement dit l'image de la carte. Huit modèles ont pu être identifiés. Il n'est pas nécessaire d'aborder de manière détaillée chaque d'entre eux (*cf.* Ibriszimow & Löhr 2004) mais il s'agit notamment de :
– modèle patchwork qui correspond à la distribution interne (*cf.* carte 2) ;
– modèle englobant correspondant à la distribution globale (*cf.* carte 3) ;
– modèle ponctuel marquant la distribution isolée (*cf.* carte 4).

Cependant, il est nécessaire d'accorder une attention particulière à la distribution régionale car, du point de vue de la représentation schématique,

Retour au Sommaire

elle est singulière en ce sens qu'elle permet cinq modèles de distribution, à savoir :
– modèle flèche ;
– modèle coin ;
– modèle nord/sud ;
– modèle est/ouest (*cf.* carte 5) ;
– modèle nord-est/sud-ouest.

Sortes de distribution

Il s'agit d'examiner les explications linguistiques possibles des types et modèles de distribution, en d'autres termes, de justifier la nature et la présence des types et modèles de distribution. Nous distinguons principalement deux sortes de distribution qui sont sans aucun doute le résultat du contact entre locuteurs à savoir les emprunts et les calques.

Les emprunts sont des mots d'une langue source qui sont plus ou moins adoptés par une autre langue. Ils sont une des conséquences logiques du contact linguistique entre locuteurs. Nous observons deux origines pour les emprunts. Dans le premier cas, la langue source se situe dans la zone d'étude. Par exemple, la carte 7 retrace l'expansion du réflexe kanuri *kungəna* « argent » vers les langues tchadiques centrales bura, kyibaku et yedina. Dans le second cas, la langue source est située hors de la zone d'étude. Ce phénomène est illustré sur la carte 3 ; le terme *fitila* étant clairement d'origine arabe.

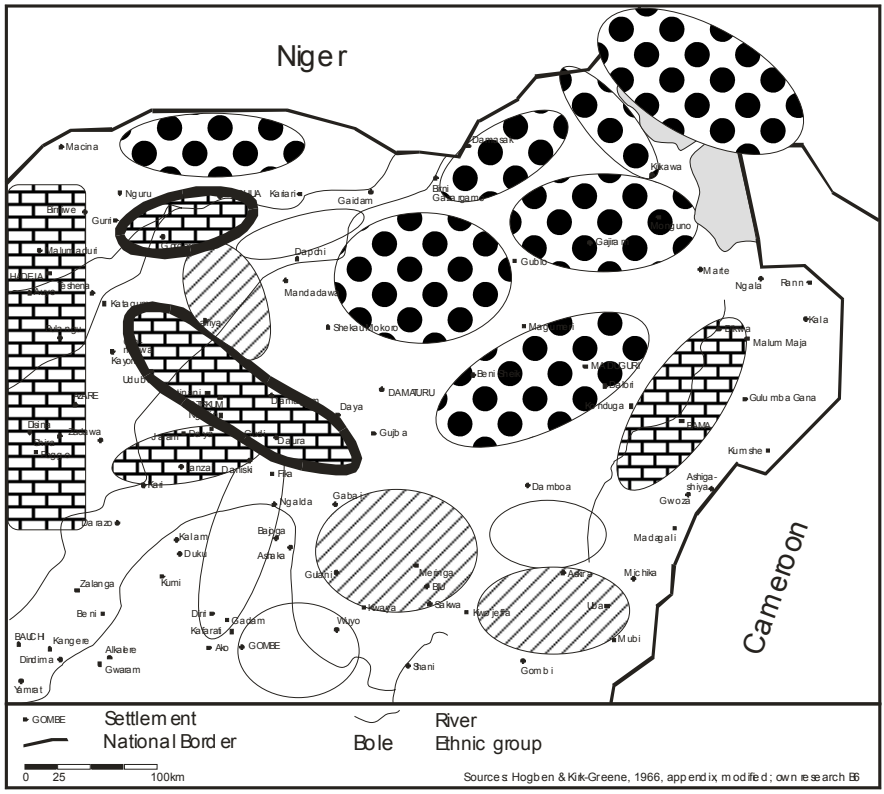
Les calques sont des emprunts dont le contenu des formes lexicales dans la langue source est traduit mot à mot dans la langue réceptrice. Ils sont de forts indicateurs du bilinguisme des locuteurs. À titre d'exemple, le terme « girafe » en haoussa est *rakumin daji* (voir carte 6 et Ibriszimow & Löhr 2004 : 35). En ngamo, le terme pour « girafe » est *dikmos riya*, en malgwa *əɣugwame kamba*, en karai-karai une des formes est *raaʔumi ma riya*, et en bade une des formes est *dlugumok pata*. Toutes ces formes signifiant littéralement « chameau de brousse » (marquées sur la carte par ▦). Nous croyons que les termes en ngamo, malgwa, karai-karai et bade sont des calques du haoussa. Les autres réflexes pour « girafe » sont respectivement :

- kanuri, manga *kənzər,* bodoi *kənjur*, koyam *kəndər,* mowar, suwurti *kənjir,* yedina *kənzər*, bade (2e forme) *kəncər*, karai-karai (2e forme) *kincir* (marquées par ⚄ ; les 2e formes sont marquées par des bords renforcés) ;
- ngizim *macakuwa*, bura, kyibaku *miciku* (marquées par ▨).

Retour au Sommaire

Les formes en bole *telem* et en malgwa (2e forme) *doza* sont des formes individuelles.

Carte 6 : **Girafe**



Les autres sortes de distribution sont liées aux mécanismes entrant en jeu dans le développement des langues notamment l'opposition rétentions/ innovations (*cf*. Jungraithmayr & Ibriszimow 1994).

Par rétentions, nous entendons les formes linguistiques qui résultent du développement interne des langues et qui renvoient à une forme ancestrale propre à un groupe de langues tandis que les innovations sont des formes linguistiques qui ont remplacé les descendants d'une forme ancestrale dans certaines langues. Les innovations tirent leur source de processus tels que les déviations sémantiques ou les néologismes.

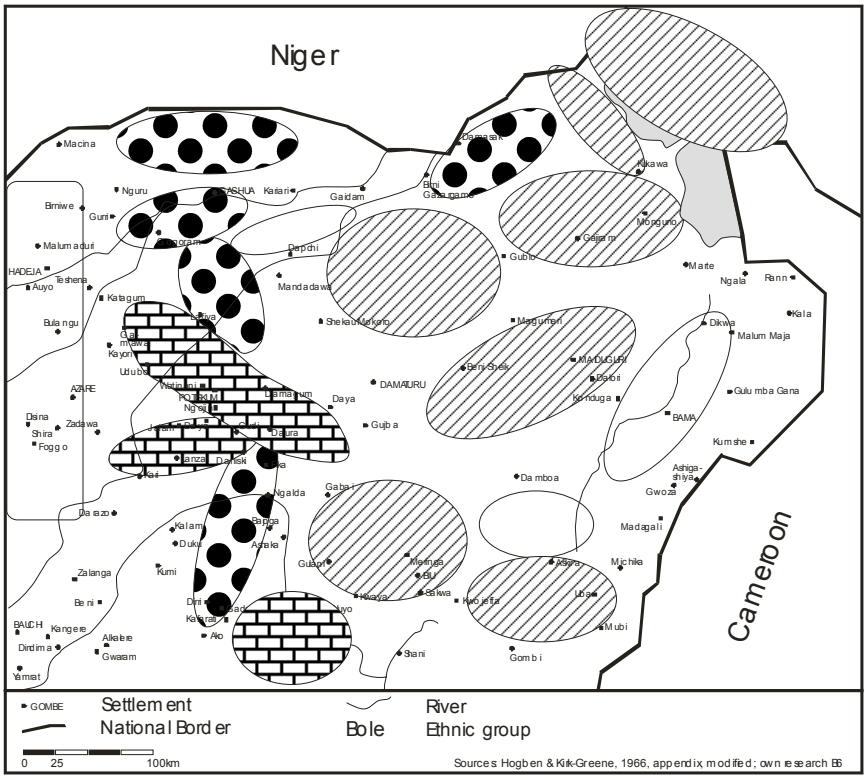
Le dernier aspect constitue ce que nous qualifions de sémantisation d'un nouveau concept comme « argent » ; il faut cependant insister sur le fait que la nouveauté ici n'est pas l'argent mais sa forme linguistique dans la culture réceptrice. Ceci constitue un nouvel aspect de la recherche dans la mesure où il s'agit de tenter de comprendre le cheminement cognitif des locuteurs dans le processus de création ou d'appropriation d'un terme comme cela est indiqué sur la carte 7. Il est à noter que les cartes 6 et 7 sont d'un type particulier. Elles sont des cartes « mixtes » car elles reflètent d'un côté l'aspect sémantique et de l'autre l'aspect formel. Par exemple, le terme « argent » du point de vue sémantique donne la distinction suivante :

– les formes suivantes ont pour équivalent « cauri », ce qui implique dans ces langues que le mot pour « cauri » est devenu le mot pour signifier « argent » (ces formes sont marquées sur la carte 7 par) :
  • bade *takdan*, manga, mowar *wuli*, ngizim *daguda*, bole *doodo* ;
– les formes citées ci-dessous signifiant « fer », il est clair que dans ces langues le mot « fer » a été adopté pour dire « argent » (marquées sur la carte 7 par). Ceci est un phénomène identique à la forme française *argent*, le métal devenu la « monnaie » :
  • tera *məjin*, ngamo *oyu*, karai-karai *wayim*.

La carte qui suit illustre les groupes des formes ci-dessus ainsi que le groupe des formes *kungəna* etc. (marquées par) dans les langues suivantes :

• kanuri *kungəna*, bodoi, koyam, suwurti, yedina *kunguna*, bura, kyibaku *ginna*.

Carte 7 : **Argent**



Si des questions demeurent, la première serait certainement celle de l'intérêt de ce travail. Au terme de l'examen lexical comparatif entre les groupes et familles de langues, il serait possible de faire des spéculations sur les relations historiques entre les peuples impliqués, la nature des contacts qu'ils ont eus. Dans ce cadre, on peut identifier entre autres : la guerre, le commerce, la religion et les échanges culturels. Par ailleurs, les données précises et analysables permettent d'établir le type de contact. À ce niveau, l'opposition contact immédiat/contact intermédiaire est évidente. Pour terminer, il serait possible d'établir une relation entre la distribution des mots, les champs sémantiques et les données historiques ; ceci grâce à nos connaissances des phénomènes migratoires des peuples de la région et en considération permanente du fait que chaque mot a et raconte une histoire qui lui est propre.

Bibliographie

BRUNK Karsten, IBRISZIMOW Dymitr et JUNGRAITHMAYR Herrmann, 1999, L'atlas linguistique d'Afrique sahélo-soudanienne (ALASS) : à la recherche d'isoglosses intergénétiques dans le domaine zoonymique, *in* Catherine Baroin et Jean Boutrais (éd.), *L'Homme et l'animal dans le bassin du lac Tchad*, coll. « Colloques et séminaires », Paris, Éditions IRD, p. 171-179.

IBRISZIMOW Dymitr, 2000, Wohin die Wege führen. Rekonstruktion in Zeit und Raum [Où mènent les chemins. Reconstruction dans le temps et l'espace], *in* Vossen Rainer, Mietzner Angelika et Meissner Antje (éd.), "*Mehr als nur Worte…*". *Afrikanistische Beiträge zum 65. Geburtstag von Franz Rottland* [« Plus que de simples mots... ». Contributions africanistes à l'occasion du 65e anniversaire de Franz Rottland], Cologne, R. Köppe, p. 295-310.

IBRISZIMOW Dymitr, KAWKA Rupert, LÖHR Doris, MTAKU Christopher, VOGELS Raimund et WAZIRI Ibrahim M., 2001, Historical implications of a linguistic environment – Towards a systemic approach, in *Proceedings of the International Symposium 1999*, Frankfurt am Main, SFB 268, p. 179-190.

IBRISZIMOW Dymitr et LÖHR Doris, 2004, Types, patterns and kinds of lexical distribution and their correlations, *in* Dymitr Ibriszimow et Eva Rothmaler (éd.), *Tesserae of Borno. In memory of Wilhelm Seidensticker (1938-1996)*, Köln, R. Köppe, p. 29-50.

JUNGRAITHMAYR Herrmann et IBRISZIMOW Dymitr, 1994, *Chadic Lexical Roots*, Berlin, D. Reimer, vol. I : XLI + 193 p., vol. II : XX + 347 p.

JUNGRAITHMAYR Herrmann, LEGER Rudolf et LÖHR Doris, 2004, Westwärts weht der Wind – Migrationen im südlichen Tschadseegebiet [Vers l'ouest souffle le vent – Migrations dans le sud du bassin du lac Tchad], *in* Klaus-Dieter Albert, Doris Löhr et Katharina Neumann (éd.), *Mensch und Natur in Westafrika. Ergebnisse aus dem Sonderforschungsbereich 268 "Kulturentwicklung und Sprachgeschichte im Naturraum Westafrikanische Savanne"* [« L'homme et la nature en Afrique de l'Ouest »], Weinheim, Wiley-VCH, p. 169-195.

37

Les Zaar et leurs voisins

Bernard CARON*

Les langues Sud-Bauchi Ouest (SBW) aussi appelées *baraawaa* (Shimizu, 1978) sont parlées dans le sud de l'État de Bauchi, au nord du Nigeria. Elles s'étalent en un continuum dialectal qui va de Zaranda, à 15 km au nord-ouest de Bauchi, jusqu'au sud de l'État, sur environ 100 km. Parmi elles, seul le zaar est relativement mieux connu (Caron 2002a, 2002b, 2003, 2005 ; Schneeberg 1971, 1974) et sert souvent à caractériser et désigner l'ensemble. Dans une précédente étude consacrée aux pronoms et aux systèmes de conjugaison des langues SBW (Caron 2006), nous constations que parmi les 27 lectes qui constituent ce continuum, le zaar se distinguait par des propriétés remarquables. En effet, l'origine géographique des locuteurs des langues SBW étant située au Kanem, à l'est du lac Tchad (Mohammadou 2004), les Zaar se sont installés dans les collines au sud-est de Tafawa Balewa, en bordure du Plateau, après avoir cohabité un certain temps avec les Angas, les Pyem et les Jaraawaa. D'un point de vue phonologique, la majorité des langues SBW ont deux tons, alors que le *zaar* et le *gùùs*[1] en ont trois. Le *zaar* et le *gùùs* ont un système de conjugaison très élaboré, alors que celui des autres langues est très réduit. Nous soulignions en conclusion le statut

* IFRA (Institut français de recherche en Afrique), Zaria, Nigeria ; LLACAN (Langage, langues et cultures d'Afrique noire) : UMR 8135 - CNRS, INALCO, Paris 7, CNRS.

1. Le *gùùs* (= *sigidi*) est un lecte très proche du *zaar*, et en particulier du dialecte de Kal avec lequel il y a intercompréhension. On peut considérer le *gùùs* comme un dialecte du *zaar* bien que les locuteurs affirment parler des langues différentes. Dans la suite de l'article, on désignera l'ensemble *zaar* + *gùùs* par le terme générique *zaar*.

Retour au Sommaire

morphologique et fonctionnel remarquable des TAM du *zaar*, comparé aux autres langues. Les processus à l'œuvre dans l'évolution des langues SBW ont été poussés une étape plus loin dans le cas du *zaar* : prolifération des TAM ; possibilité de combinaisons multiples ; développement de conjugaisons temporelles, le tout lié au développement d'un troisième ton phonologique. Nous émettions l'hypothèse que ceci pouvait être lié à l'histoire des Zaar. En effet, leur population est bien supérieure à celle des locuteurs des autres langues : plus de 125 000 pour les Zaar. Si les Polci et les Zodi sont relativement nombreux (environ 50 000) les autres locuteurs avoisinent les 500 pour les lectes encore vivaces (Boto, Zaranda, Dir, Baraza, Geji, Zakshi, Chari), moins de dix pour certaines langues moribondes (Luri, Zumbul), alors que les langues *zeem* (= *tulai*) et *lushi* sont mortes. Ceci peut s'expliquer par le fait que les Zaar se sont frottés à des populations étrangères (Angas, Pyem, Jarawa, Boi, etc.) et en ont intégré des groupes conséquents dont l'existence est reconnue dans l'identité des clans. Nous nous proposons dans cet exposé de chercher les traces linguistiques de ces contacts dans la morphogenèse de ces langues SBW.

Les sources pour ce travail sont : nos propres enquêtes pour les langues SBW et pour les autres langues : (Kraft 1981), (Bouquiaux 1970), (Gerhardt 1989, 1982, 1983), (Nettle 1998), (Lukas & Willms 1961), (Jungraithmayr 1963/1964a, 1963/1964b, 1968/1969, 1970), (Jungraithmayr & Ibriszimow 1994), (Shimizu 1980, 1982). Nous avons également consulté en ligne sur *Internet* les textes de Roger Blench et la revue *Ethnologue*.

Abréviations : 1, 2, 3 : 1re, 2e, 3e personnes ; BC : Bénoué-Congo ; FOC : focalisation ; IMP : impératif ; NC : Niger-Congo ; P : pluriel ; PERF : perfectif ; S : singulier ; SB : Sud-Bauchi ; SBW : Sud-Bauchi occidental ; TAM : complexe temps-aspect-mode.

Présentation des langues SBW et des langues voisines

Les langues SBW

(Shimizu 1978) a identifié les langues Sud-Bauchi sous la forme d'un continuum dialectal dans lequel il a défini 9 groupes de langues (*language clusters*) par la méthode classique de la comparaison lexicale et de la reconstruction. Ces *language clusters* sont : 1 – boghom ; 2 – kir ; 3 – tala ; 4 – guruntum ; 5 – geji ; 6 – polci ; 7 – zeem ; 8 – dass ; 9 – saya (voir la

carte I en annexe). Il a réuni les 5 derniers dans le groupe Sud-Bauchi-Ouest (SBW) qui fait l'objet de cette étude[2].

Les langues formant l'ensemble SBW sont au nombre de 23 :

– **geji** : bolu ; pelu ; geji (= gyaazi, gezawa) ; zaranda (= buu) ;
– **polci** : zùl (= mbarmi, barma) ; baram (= mbaram, barang) ; dir ; buli ; langas (= nyamzax) ; lundur ; polci (= posə) ;
– **zeem** : zeem† (= tulai†) ; danshe (= chaari) ; lushi† (= lukshi†, dokshi†) ;
– **dass** : bàraza ; dùr (= bandas) ; zumbul (= bòodli) ; wandî (= wangdày) ; zòdî (= dott, dwàt) ;
– **saya** : zakshi (= zaksə) ; boto (= boot, bibot) ; zari (= kopti, kwapm) ; sigidi (= sugudi, sigdi, guus) ; zaar (= vikzar, avec les dialectes de Kal, Gambar Lere, Lusa).

Les langues voisines

Langues régionales : haoussa et peul

Les Peuls font paître leur bétail dans la région en saison sèche, et se sont sédentarisés dans le nord-est, où ils ont converti à l'islam et absorbé certaines populations (Zeem, Lushi). Le haoussa est la langue véhiculaire en expansion dans tout le nord du Nigeria. L'utilisation du haoussa comme langue véhiculaire dans la région était déjà bien installée au début du XXe siècle. Aujourd'hui, le haoussa est enseigné à l'école primaire et est la langue d'enseignement à l'école secondaire ; c'est la langue de culte pour les chrétiens, qui utilisent une traduction haoussa de la Bible ; enfin, le haoussa est fortement associé à l'islamisation. Tous les locuteurs de la région, excepté peut-être les femmes âgées de certains villages isolés, sont bilingues haoussa-langue maternelle.

Langues tchadiques

Les langues tchadiques autres que les langues SB sont présentes – au nord : *geruma*, *gera* et *galambu* (toutes 3 du groupe bole) ; – au sud : *angas* ; plus loin, sans contact immédiat, *mwaghavul* (improprement appelé *sura*, groupe angas) ; *kulere* et *fier* (groupe ron).

2. Dans *Ethnologue* (Gordon 2005), Roger Blench a remanié sans justification le classement des langues Sud-Bauchi. En attendant les analyses que nous nous proposons de faire à partir de la documentation recueillie ces dernières années, nous nous en tiendrons au classement de Shimizu.

Langues Niger-Congo

Les langues SB sont entourées de langues Niger-Congo à l'ouest (*izere*, *birom*) ; à l'est (*jarawan bantu*)[3] ; au sud (*tapshin*, *fyem*, *kwanka*) et plus loin au sud-est (*tarok*). Il existe des isolats à l'intérieur des langues SBW (*bankal* au nord et *ɓoi* au sud).

D'un point de vue génétique, ces langues appartiennent à deux sous-familles de langues Niger-Congo, les langues plateau et jarawan bantu.

– **Plateau :**
- izere (= zarek, afizere, jarawan dutse) : plateau central ;
- ɓoi (= ya, tiya), tout comme kwanka (= kadung), appartient au groupe ya-vaghat-bijim : plateau occidental ;
- tapshin (= sur), tarok : plateau tarokoïde ;
- fyem (= pyem) : plateau oriental méridional ;
- birom : plateau biromique.

– **Jarawan Bantu :**
- bankal(awa) =jaar(aawaa) : bantoïde, méridional, jarawan, nigérian.

Première explication : schéma classique

La première explication de la situation sociolinguistique actuelle fait appel au schéma classique d'un rameau des langues tchadiques (en l'occurrence, le proto-tchadique occidental A)[4] se détachant suite à la migration au XIVe siècle A.D. de ses habitants depuis leur situation d'origine au Kanem à l'est du lac Tchad qu'ils ont contourné par le nord avant de continuer vers le sud-ouest. Ils auraient remonté les vallées des rivières Yobe-Gana vers leurs sources au nord des collines de Bauchi où ils se sont installés (Mohammadou 2004 : 116 ; voir carte II).

Ils se seraient sédentarisés dans les montagnes et seraient passés de l'état de pêcheurs-chasseurs-pasteurs à celui de cultivateurs à la fois pour échapper aux pressions esclavagistes, et pour profiter de conditions pluviométriques

3. Le terme Jar, ou Jarawa est source de confusion car il désigne des populations différentes, parlant des langues également différentes. On distingue ainsi les Jarawan dutse (Jar des montagnes) parlant le *-zarek*, *-zere*, *zarek*, *afizere*, *ifizere*, langue Bénoué-Congo, des Jarawan kogi (Jar des plaines), parlant le *-jààr*, *-zhàr*, langue bantoue, couramment appelée *Jarawan Bantu*. Enfin, les Jerawa sont une autre population, parlant le *-zelle*, langue Bénoué-Congo du groupe kainji (Shimizu 1975).
4. *Cf*. Newman, 1990.

Retour au Sommaire

particulièrement favorables. Dans chaque colline se seraient formées des communautés autonomes et relativement isolées, favorables à la diversification linguistique. Ainsi, (Nettle 1998 : 3) décrit-il pour le *pyem* une situation que l'on peut comparer à celle des langues SBW :

> [...] the reasons for so many small languages evolving in the middle belt, and particularly the plateau, are at least partly ecological. Rainfall is abundant on the plateau and lasts for more of the year than in Hausaland to the North. Farmers have a wide variety of crops, including sorghum, millet[5], groundnuts, yams, cocoyams, beans, rice, sweet potato and cassava, which they can grow for much of the year. [...] On the plateau, the scope for small communities to be self-sufficient is so great that there are many ethnolinguistic groups whose domain is no bigger than a single village.

Une réalité plus complexe

Cependant, la réalité est plus complexe. Ainsi, (Abubakar 1980 : 183) peut-il estimer, toujours à propos du Plateau :

> However, the plateau with its numerous small ethnic groups has been in some ways, a very remarquable area. Though there were inter-group conflicts, there were also social intercourse and intermarriage between the different groups. This is perhaps one explanation for the similarity of the various langages. Thus, with continued close contacts and intermarriage, the various groups came to share socio-political institutions. [...] Indeed, the plateau has been an important area of culture fusion.

On retrouve la même situation dans les collines de Bauchi. Les interactions y sont nombreuses : commerciales pour le sel et le fer, mais aussi pour les esclaves car les populations de la région ne sont pas seulement des réservoirs pour le prélèvement d'esclaves, mais certaines se sont spécialisées dans le rôle d'intermédiaire dans la traite esclavagiste.

L'initiation des classes d'âge voit interagir des communautés voisines dans la phase finale qui comporte de grandes célébrations et libations. Ces fêtes de fin de cycle rassemblent des unités qui dépassent le cadre de la communauté linguistique.

5. Nettle oublie de mentionner le fonio (*Digitaria exilis*), céréale culturellement très importante dans la région.

Ensuite, les populations de la région sont de structure exogamique, patrilocale et patrilinéaire. Les épouses venant d'autres clans, et souvent d'autres communautés linguistiques, sont un important facteur de renouvellement linguistique.

Enfin, il faut tenir compte de contacts anciens qui ont pu se produire lors de la migration, le long des mêmes couloirs, de populations parlant des langues différentes.

On a donc affaire à deux tendances : une première implique la séparation d'un tronc commun aboutissant à une diversification, et la seconde concerne des contacts, des influences réciproques aboutissant à une convergence. Si on veut pouvoir retracer une histoire des migrations, il faut démêler cet échevau d'influences, les stratifier.

Pour cela, nous proposons la démarche suivante : premièrement, on identifiera les emprunts (plus récents) aux langues véhiculaires. Puis, on dégagera une typologie des langues tchadiques et Niger-Congo de la région. À partir de cette typologie, on examinera les langues individuellement pour voir celles qui s'en écartent, et peuvent donc avoir subi des influences exogènes. Si ces influences concernent des langues aujourd'hui éloignées géographiquement, on postulera des contacts antérieurs et donc des déplacements de populations.

Emprunts aux langues véhiculaires

Les populations peules nomades, ou en voie de sédentarisation à l'ouest du territoire des langues SBW, ont une influence minime sur les langues de la sous-région.

Pour le linguiste, l'influence du haoussa pourrait être une source d'erreur dans l'étude des langues en vue de reconstituer des flux migratoires. Il faut « nettoyer » les langues des ressemblances dues au haoussa qui influe sur toutes les langues de la région quelle que soit leur origine et crée des ressemblances qu'il ne faut pas prendre pour un héritage génétique partagé. Cela est relativement facile, car ces contacts sont récents à l'échelle des langues, induisant des emprunts non intégrés linguistiquement. On peut donc faire une première stratification pour isoler ce qui, dans les langues, préexiste à l'influence récente du haoussa.

Retour au Sommaire

Lexique

Les emprunts lexicaux au haoussa peuvent être extrêmement importants quantitativement. Ainsi, en *zodî*, 25 % du lexique est d'origine haoussa (Caron 2002c).

Phonologie

Ce stock lexical emprunté récemment se repère assez facilement par son comportement phonologique particulier. Ainsi, toujours en zodî, dans le stock lexical autochotone, le /*k*/ est spirantisé en position intervocalique et se réalise [*ɣ*] : *bə ko bárka*, « il t'a salué », *lit.* « il t'a donné la bienvenue », est réalisé [*bəɣobárka*]. Par contre, dans *dooká* [*doːká*], « la loi » (< haoussa), le /k/ n'est pas spirantisé, alors qu'il l'est dans le verbe autochtone *dokál* [*doɣál*], « apprendre ».

On a ainsi dans les langues des sous-systèmes différents, obéissant à des règles phonologiques différentes : un système correspondant au stock lexical emprunté, et un autre correspondant au stock autochtone.

De même, (Schneeberg 1974) pose des règles tonologiques différentes selon qu'il s'agit de lexèmes « étrangers » ou « indigènes » :

> Except in verb stems, non-high tone is realized as low tone in [+ foreign] morphemes, regardless of the initial segment. (*op. cit*., p. 146). [...] native level toned nouns beginning with segments not requiring glottal adjustment have phonetic mid tone. (*op. cit*., p. 150).

Morphologie

Les emprunts au haoussa ne se limitent pas au lexique. Toutes les langues de la région font abondamment appel au haoussa pour les conjonctions, les particules du discours et les particules assertives : *sai* « ensuite », *don* « parce que, pour que », *amma* « mais », *kafin* « avant que », *tun* « puisque », *in* « si », *ko* « ou », *to* « bon, alors », etc. Ainsi, pour la subordination, les marques segmentales remplacent un système fondé sur une combinaison de parataxe, d'alternance de conjugaison et d'apport de la structure informative. Voyons un exempe emprunté au zodî où la condition est exprimée par la structure haoussa *ín... tòo* « si... alors » :

Retour au Sommaire

ín	*bəkí*	*fwak-fwak*	*si*	*ʧet*	*tak*
si	fête	*fwak-fwak*	FOC	arrive	PERF
a	*bət*	*ʤen*	*ɗok-pərsi,*	*to*	*[...]*
à	sur	jour	*ɗok-pərsi,*	alors	[...]

Si la fête *fwak-fwak* tombe le jour du *ɗok-pərsi*, alors [...] (Caron, 2002c)

Propriétés divergentes des langues tchadiques et des langues Niger-Congo

Les langues tchadiques et les langues Niger-Congo, en plus des différences de lexique, ont des propriétés typologiques qui les distinguent clairement.

Lexique

Le lexique est nettement différencié entre les deux familles. On prendra un seul exemple, le nombre trois, qui a pu être reconstitué comme **k-n* en tchadique et **tat* en Bénoué-Congo et en Niger-Congo. Les réflexes respectifs sont, pour les langues tchadiques, *kwan* (angas), *yuhún* (ron daffo), *kùrùm* (mwaghavul), *kunù* (bole). En SBW, un préfixe *m-* est ajouté : (dir *myákkàn* ; geji *méékáŋ*) qui seul subsiste en polci (*myeen*) et zaar (*mááyi*). Pour les langues BC, on trouve : birom *-tat* ; pyem *táát* ; jaku *tat* ; zarek *tàr* ; bankal *tàt.*

Phonologie

Voyelles : En général, les langues BC ont un nombre de voyelles relativement important (7 à 10 voyelles, dont *ɛ* et *ɔ*, avec harmonie vocalique), alors que les langues tchadiques de la région n'en ont que 6 dont *ə*, sans harmonie vocalique.

Le tableau des consonnes BC se distingue par la présence de labio-vélaires. Celui des langues tchadiques, par des séries importantes de palatalisées et de labialisées.

Les langues BC de la région ont généralement 7 tons (3 tons ponctuels et 4 tons modulés) contre 4 (2 ponctuels et 2 modulés) pour les langues

Retour au Sommaire

tchadiques, à l'exception du *zaar* qui a 5 ou 6 tons (3 ponctuels et 2 ou 3 modulés selon les idiolectes).

Morphologie

Les langues Bénoué-Congo, comme les langues Niger-Congo, sont des langues à classes nominales, avec appariement en singulier/pluriel, que l'on retrouve sous forme d'un système conséquent en birom par exemple, ou de simple traces dans de nombreuses langues. Les langues tchadiques ont hérité de marques de genre grammatical qui se sont maintenues par exemple en *bole* et en *angas*. En SBW, l'opposition de genre a disparu, ne laissant comme catégorie nominale que la marque de nombre, peu productive dans l'ensemble des langues, un peu plus en *zaar*, avec l'apparition d'un suffixe *-sə*.

La conjugaison des verbes se fait, autant dans les langues BC que tchadiques, par des morphèmes autonomes combinant marques personnelles, temps, aspect et mode, (complexe TAM) apparaissant à gauche du verbe. Le nombre des TAM dans les langues SBW (sauf le *zaar*) est réduit, avec un système aspectuel à trois termes, généralement aoriste/ accompli/ inaccompli. Ainsi le *zodî* :

	ACC	INACC	FUT
1S	*a*	*ám*	*máá*
2S	*ú*	*kyáà*	*kíí*
3S	*Ø*	*tyáà*	*Ø*
1P	*mà*	*màà*	*màn*
2P	*kò*	*kwàà*	*kòn*
3P	*tì*	*tàà*	*tìn*

Les langues BC ont généralement une morphologie verbale plus riche. On citera par exemple l'*afizere* (Lukas & Willms 1961), où l'on trouve en plus d'une opposition habituel/non-habituel marquée par dérivation sur le verbe, un présent, un passé, un passé composé (le *present-past* de Lukas) et onze particules temporelles incorporées au TAM.

Traits communs aux langues de la région

Les traces d'influence sont peu nombreuses mais suffisamment inattendues pour supposer un contact ancien.

Phonologie

On a déjà signalé le développement de systèmes tonals à 3 niveaux en zaar. On retrouve ce phénomène au sud de la zone en *angas*, *mwaghavul* et dans les langues ron. Le *polci* a également un système à trois tons que l'on peut supposer influencé par les contacts avec le *zarek*, qui a également été décrit avec trois tons par Lukas et Willms.

Par contre, le système phonologique du *fyem* (langue plateau du sud, voir Nettle, 1998) le rapproche plus du type des langues SBW que de celui des autres langues BC de la région : 2 niveaux tonals ; peu de tons modulés ; seulement 5 voyelles, mais un grand nombre de consonnes, avec de grandes séries de consonnes palatalisées et vélarisées.

On notera par ailleurs un phénomène commun à deux langues tchadiques relativement éloignées : la glottalisation des occlusives en position intervocalique. On la retrouve en *zaar* et en *gera* (groupe *bole*). En *zaar*, cela apparaît par exemple quand le *-ən* de pluriel est suffixé aux verbes :

	SG.	PL.
récolter	*kas*	*kas-án*
raser	*wusl*	*wusl-án*
prendre	*kap*	*kaɓ-án*
chasser	*kat*	*kaɗ-án*

En *gera*, Schuh a identifié ce phénomène au niveau lexical par comparaison avec les langues apparentées :

manche	gera	*gúɓaà*	galambu	*gìbà*
serrer	gera	*shèeɗ-mí*	kirfi	*shèetú-wò*
singe	gera	*bídî*	geruma	*bùdá*

Retour au Sommaire

Morphologie

TAM

Une anomalie du système de conjugaison s'observe à l'accompli en *zaranda* et à l'aoriste en *dir*, à la 2p, où en plus du TAM antéposé (en *kə* / *gə*), le verbe est suffixé en *-nə/-ní*. Ce suffixe vient par ailleurs désambigüiser une 2s et une 2p homonymes.

	dir	zaranda
1S	*à H*	*à*
2S	*kə H*	*kə*
3S	*yàà H*	*tə*
1P	*mù L*	*mə*
2P	*kə L- -nə*	*kə -ní*
3P	*wù H*	*sə*

On peut rapprocher cette marque du *-n* de l'impératif pluriel, généralisé dans toutes les langues SBW. Ainsi en *gùùs* :

	IMP S	IMP P
déroule !	*taa !*	*táàn !*
pétris !	*kaas !*	*káásən !*
coupe !	*yaatsə́ !*	*yáátsən !*
lèche !	*ɓatə !*	*ɓátən !*

Cependant, l'innovation de ce procédé de conjugaison a pu être facilitée par la présence du même procédé, à la même personne en *zarek* voisin. Voir la conjugaison du présent (Lukas & Willms 1961) :

1S	*mì*
2S	*wán*
3S	*wú*
1P	*yír... -ír*
2P	*yín... -ín*
3P	*bá*

Retour au Sommaire

Autre exemple : dans les langues SBW, quand le contexte est explicite, l'indice personnel 3s disparaît, remplacé par une marque Ø (phénomène de *Pro-drop*). Parfois, quand le besoin s'en fait sentir, la marque réapparaît, mais au lieu d'utiliser l'indice proto-tchadique qui a disparu de la langue, on fait appel à une marque explétive. Le *zodî* par exemple utilise le mot *ə́r*, dérivé de *ərə́m* « chose ». Le zaar, lui, utilise à la 3s de l'aoriste, un pronom *á* qui alterne avec une marque *Ø*[6]. C'est cette même marque qu'on retrouve à la 3s du passé en *zarek*, langue plateau (Lukas & Willms 1961).

Focalisation

On remarque dans beaucoup de langues de la région un suffixe *-í* omniprésent dans le système nominal. En zaar, en plus de la détermination nominale, on le retrouve suffixé au sytagme verbal. Dans mon travail de description des langues SBW, je l'ai traité de façon disjointe comme une marque de détermination (+ défini) dans le système nominal, et comme une marque d'accomplissement dans le système verbal. Cependant, ce phénomène dépasse les quelques langues où on l'observe dans la région.

Une communication de R. Schuh, et une autre de D. Löhr et E. Wolff en 2005 au colloque de Berlin sur la focalisation dans les langues africaines (Löhr & Wolff 2005 ; Schuh, 2005) m'ont amené à aborder ce phénomène dans une autre perspective, et à l'envisager comme un trait aréal débordant largement les langues SBW puisqu'on le retrouve en *fyem* (langue plateau) comme marque de focalisation, mais également en *kanuri* (langue nilo-saharienne) comme marque d'emphatique[7].

Pluractionnels et habituel

On trouve dans les langues tchadiques de la région (*angas*, *zaar*, mais peu dans les autres langues SBW) ce qu'on appelle des pluractionnels ; il s'agit d'une dérivation verbale marquant soit un accord en nombre avec le sujet d'un verbe intransitif ou l'objet d'un verbe transitif, soit une itération ou un duratif. Voyons un exemple en *guus*, où la marque est soit un infixe en *-aa-*, soit un allongement de la voyelle radicale :

6. À ne pas confondre avec le *àà* de l'accompli qui est le morphème aspectuel nu, avec la marque personnelle Ø.
7. On aurait donc affaire soit à une vieille influence du kanuri, soit à un phénomène de convergence.

coller	*mbatsə́*	réunir	*mbaatsə́*
mordre	*nas*	mâcher	*naas*
attacher	*nat*	attacher	*naat*
regarder	*ŋgal*	examiner	*ŋgaal*
répondre	*ŋgigə*	refuser	*ŋgiigə*
arrêter	*ɮer*	être debout	*ɮeer*

En zaar, cette catégorie se marque le plus souvent par la suffixation du *–n* que l'on a déja vu pour l'impératif pluriel (voir *supra*), et peut être glosée comme un habituel. Cette valeur aspectuelle qui se marque sur le verbe est à rapprocher du procédé fondamental dans le système des langues BC, qui doublent les paradigmes de TAM par une alternance entre une forme habituelle et non habituelle du verbe. Voir (Lukas & Willms 1961 : 25-27) pour le *zarek* ; (Nettle 1998 : 36-38) pour le *fyem*, (Bouquiaux 1970 : 206-214) pour le *birom*. La forme de ce morphème étant soit *-s* en BC et *–aa- / -VV- / -n* en tchadique, on a probalement affaire ici à un cas de métatypie.

Lexique

Nous citerons quelques cas d'emprunt flagrant entre langues tchadiques et langues BC. Ces emprunts ne sont pas importants d'un point de vue quantitatif, mais ils supposent une interaction ancienne :

« Rat »

(Jungraithmayr & Ibriszimow, 1994) reconstruisent **ksm* pour « rat, souris » en tchadique. C'est bien ce qu'on retrouve en geji (*kusəŋ*), polci (*kúsum*), zaranda (*kusən*), angas (*gùzùm*), ron bokkos (*kúshîm*). Aussi le mot zaar *mbáàp* est-il surprenant. On le retrouve dans les langues jarawan bantu : en labir (*mbabù*) et en bankal (*mbáp*).

« Huile »

Jungraithmayr et Ibriszimow (1994) reconstruisent **swn* pour « huile » en tchadique, et identifient *mbur*, *mààr* comme étant d'origine NC. C'est cette dernière forme qui est largement représentée en SBW : zaar (*miir*), dir (*míírî*), geji (*míílî*), zaranda (*mil*) ; on la retrouve également dans d'autres langues tchadiques : angas (*mwir*), mwaghavul (*mwôr*), bole (*morì*), mais aussi dans

les langues jarawan bantu : labir (*mùdù*), mbula (*mùùrú*), bankal (*mut*), et plateau : fyem (*mo-máár*).

« Crabe »

Le mot « crabe », qui a été reconstruit comme **kala* en proto-Niger-Congo, produit des réflexes en yangkam (*ngala*), en tarok (*ǹkàmgwàlì*), pe (*ì-gwal*). C'est ce même étymon qui produit les réflexes du SBW en dir (*ngóóli*), geji (*kóóli*), polci (*ngala*) et zaar (*ngala*).

Conclusion

En ce qui concerne les langues SBW, on observe un double mouvement : mouvement de convergence suite à des contacts de population ; mouvement de différenciation dialectale entre des sociétés jadis établies sur des collines-refuges où les conditions géographiques et écologiques leur permettait, dans une certaine mesure, de vivre en autarcie. Ainsi que le dit Nettle à propos du *fyem*, une autre langue de la région :

> So significant are the relationships between groups on the plateau that I will suggest that language evolution there should be conceptualised not as the splitting from one or two proto-languages of daughters which subsequently changed by their own intenal dynamic, but rather as a continual flux of inter-group diffusion, both of words and of grammatical structures. (Nettle 1998 : 3).

On voit émerger des quelques remarques ci-dessus la possibilité de postuler une situation de convergence suite à des échanges intenses et multi-directionnels, situation qui fait émerger les traits d'un *mini-Sprachbund*. Il peut apparaître illusoire, dans une telle situation de déplacements locaux, d'échanges commerciaux (sel, esclaves, etc.) et autres (intermariage entre des sociétés exogamiques, patrilinéaires et patrilocales), de faire une hiérarchisation précise des emprunts lexicaux, morphologiques, et syntaxiques. À défaut de témoignage linguistique précis, nous sommes renvoyés à l'enseignement de l'histoire orale qui vient confirmer les indications de la structure clanique et la division dialectale (*zaar* / *guus*) des Zaar :

Retour au Sommaire

> One clan, the Sigidawa, claim that their ancestor, Sigidi, was at one time on the Sayawa mountains. After his death, a dynastic dispute developed and so his children and their following dispersed to the surrounding plains. Thus, autonomous settlements, Bogoro, Kurum, Gwaranga, Mwari, Bar and Bom, emerged. Subsequently, new immigrants, the Sayawa, arrived. The language of the immigrants was not very different from the Zar's. What the tradition probably means is that the Sayawa may have been a clan that had rejoined the main body of the Zar or that they were merely assimilated. (Abubakar 1980 : 183).

Enfin, nous ne résistons pas au plaisir de citer (Deleuze & Guattari 1976), dont les intuitions concernant les contacts de langues et leur morphogenèse restent d'actualité :

> Plus généralement, il se peut que les schémas d'évolution soient amenés de plus en plus à abandonner le vieux modèle de l'arbre et de la descendance. [...] Les schémas d'évolution ne se feraient plus seulement d'après des modèles de descendance arborescente, allant du moins différencié au plus différencié, mais suivant un rhizome opérant immédiatement dans l'hétérogène et sautant d'une ligne déjà différenciée à une autre [...] Des communications transversales entre lignes différenciées brouillent les arbres généalogiques. [...] Le rhizome est une antigénéalogie. (op. cit., p. 30).

Bibliographie

ABUBAKAR S., 1980, Peoples of the Upper Benue Basin and the Bauchi Plateau before 1880, in *Groundword of Nigerian History*, O. Ikime (éd.), p. 165-186, Ibadan (Nigeria), Heinemann Educational Books (Nigeria), PLC.

BOUQUIAUX Luc, 1970, *La langue birom (Nigeria septentrional): phonologie, morphologie, syntaxe*, Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège, fasc. 185, Paris, Les Belles Lettres.

CARON Bernard, 2002a, Zaar-Hausa-English code mixing, in *Lexical and Structural Diffusion. Interplay of internal and external factors of language development in the West African Sahel*, Robert Nicolaï et Petr Zima (éd.), p. 19-25, Nice.

——— , 2002b, Review of Barawa Lexicon: a wordlist of eight South Bauchi (West Chadic) languages, Boghom, Buli, Dott, Geji, Sayanci and Zul'

Retour au Sommaire

by Ronald Cosper, Munich, LINCOM EUROPA, 1999, *Chadic Newsletter* 1 (23), p. 46-80.

——— , 2002c, Dott, aka Zodi (Chadic, West-B, South-Bauchi), Grammatical notes, vocabulary and text, *Afrika und Übersee* 85, p. 161-248.

——— , 2003, À propos de Kal et de Sigidi : problèmes de dialectologie Zaar (tchadique sud Bauchi), in *Actes du 3e Congrès mondial de linguistique africaine, Lomé 2000*, Kézié Lébikaza (éd.), Cologne, R. Köppe, p. 271-280.

——— , 2005, *Za:r (Dictionary, grammar, texts)*, Ibadan (Nigeria), IFRA.

——— , 2006, South-Bauchi West pronominal and TAM systems, in *Sprachbund in the West African Sahel*, Bernard Caron et Petr Zima (éd.), Louvain-Paris, Peeters, p 95-118.

DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, 1976, *Rhizome*, Paris, Minuit.

GERHARDT Ludwig, 1982, Jarawan Bantu – The mistaken identity of the Bantu who turned North, *Afrika und Übersee* 65, p. 75-95.

——— , 1983, Lexical interferences in the Chadic/Benue-Congo border area, in *Studies in Chadic and Afroasiatic Linguistics*, Ekkehard Wolff et Hilke Meyer-Bahlburg (éd.), p. 301-310, Hambourg, Helmut Buske.

——— , 1989, Kainji and Platoid, in *The Niger-Congo Languages*, J. T. Bendor-Samuel (éd.), p. 359-376, University Press of America.

JUNGRAITHMAYR Herrmann, 1963-1964a, Die Sprache der Sura (Maghavul) in Nordnigerien, *Afrika und Übersee* 47, p. 8-89 ; 204-220.

——— , 1963-1964b, Die Sprache der Jegu im zentralen Sudan und ihre Stellung innerhalb der tschadohamitischen Sprachen, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 59/60, p. 44-51.

——— , 1968-1969, Hausa, Ron, Angas: a comparative analysis of their 'aspect' systems, *Afrika und Übersee* 52, p. 15-22.

——— , 1970, *Die Ron-Sprachen : Tschadohamitische Studien in Nordnigerien*, vol. 3, Afrikanistische Forschungen, Glückstadt, J.J. Augustin.

JUNGRAITHMAYR Herrmann et IBRISZIMOW Dymitr, 1994, *Chadic Lexical Roots. I : Tentative reconstruction, grading, distribution and comments. II : Documentation*, Sprache und Oralität in Afrika, Frankfurter Studien zur Afrikanistik, Berlin, D. Reimer.

KRAFT Charles H., 1981, *Chadic Wordlists*, Marburger Studien zur Afrika und Asienkunde, Berlin, D. Reimer.

LÖHR Doris et WOLFF Ekkehard, 2005, Predication focus in the Chadic-Saharan contact area, Paper presented at *International Berlin Focus Conference, 6. - 8. October 2005*, Berlin.

LUKAS Johannes et WILLMS A., 1961, Outline of the language of the Jarawa in Northern Nigeria, Plateau Province, *Afrika und Übersee* XLV, p. 1-66.

Retour au Sommaire

MOHAMMADOU Eldridge, 2004, From Lake Chad to Bauchi along the Northern migratory corridor: The Zaar case, in *Man and the Lake. Proceedings of the 12th Mega Chad Conference. Maiduguri, 2nd-9th December 2003*, Catherine Baroin, Gisela Seidensticker-Brikay et Kyari Tijani (éd.), p. 75-120, Maiduguri (Nigeria), Centre for Trans-Saharan Studies.

NETTLE Daniel, 1998, *The Fyem Language of Northern Nigeria*, Languages of the World, Materials, 136, Newcastle, LINCOM EUROPA.

NEWMAN Paul, 1990, *Nominal and Verbal Plurality in Chadic*, Dordrecht, Foris.

SCHNEEBERG Nan, 1971, Sayanci verb tonology, *Journal of African Languages* (Special Chadic Issue) 10, p. 87-100.

——— , 1974, Sayanci Phonology, Indiana University, Ph.D.

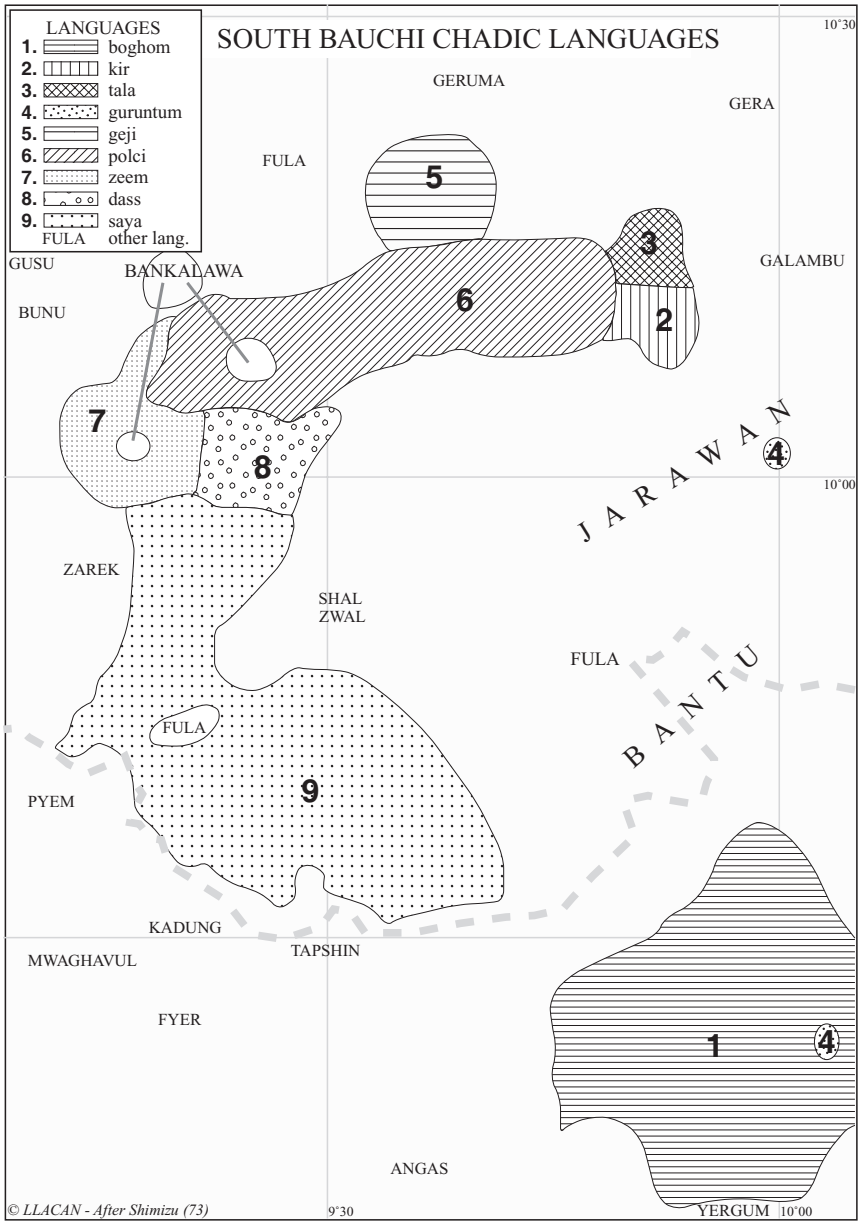
SCHUH Russell, 2005, The so-called totality extension and focus in West Chadic, Paper presented at *International Berlin Focus Conference, 6. - 8. October 2005*, Berlin.

SHIMIZU Kiyoshi, 1978, The Southern Bauchi group of Chadic languages. A survey report, *Africana Marburgensia* 2 (Special Issue), p. 50.

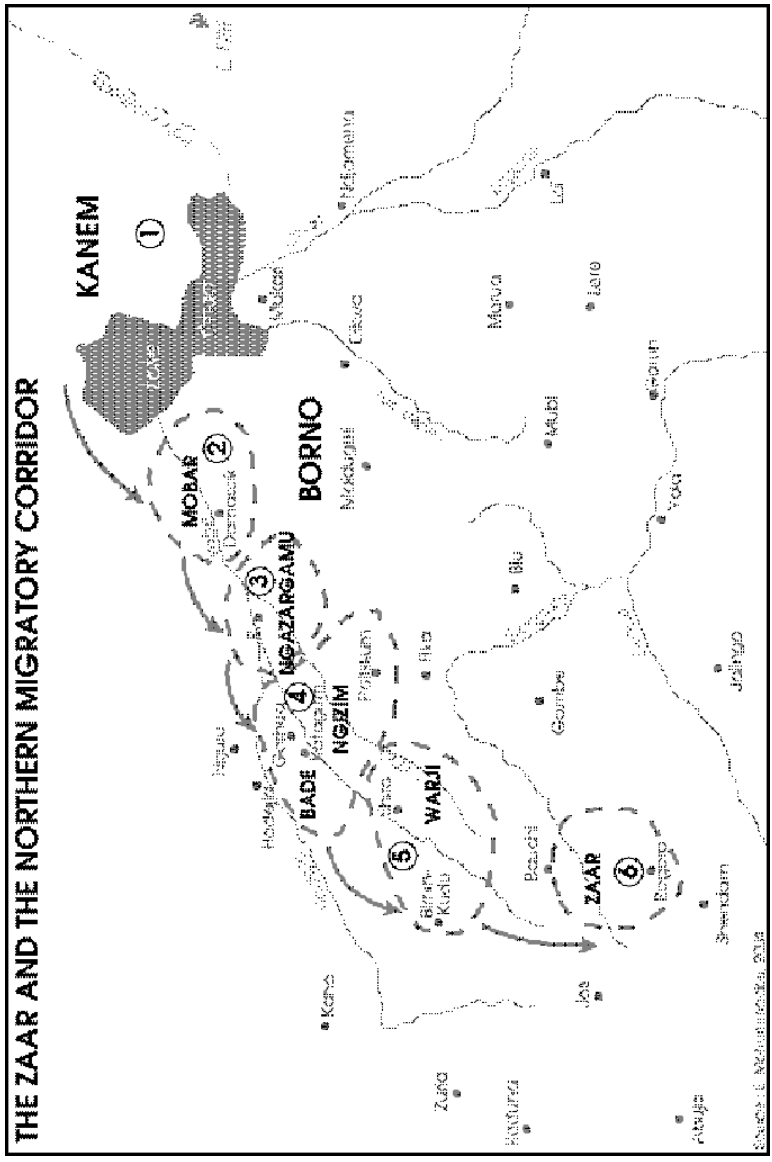
——— , 1980, Five wordlists with analyses from the Northern Jos group of Plateau languages, *Afrika und Übersee* 52, p. 253-271.

——— , 1982, Ten more word lists with analyses from the Northern Jos group of Plateau languages", *Afrika und Übersee* 65, p. 97-134.

Carte I


LANGUAGES
1. boghom
2. kir
3. tala
4. guruntum
5. geji
6. polci
7. zeem
8. dass
9. saya
FULA other lang.
SOUTH BAUCHI CHADIC LANGUAGES
10°30
GERUMA
GERA
FULA
GUSU
BANKALAWA
GALAMBU
BUNU
JARAWAN
10°00
ZAREK
SHAL
ZWAL
FULA
BANTU
FULA
PYEM
KADUNG
TAPSHIN
MWAGHAVUL
FYER
ANGAS
© LLACAN - After Shimizu (73)
9°30
YERGUM
10°00

Carte II


THE ZAAR AND THE NORTHERN MIGRATORY CORRIDOR
KANEM
BORNO
MOBAR
NGAZARGAMU
NGIZIM
BADE
WARJI
ZAAR
Lake Chad
Maiduguri
Damaturu
Potiskum
Gashua
Nguru
Geidam
Yobe
Bama
Gwoza
Dikwa
Gubio
Mafa
Mobbar
Ngala
Kala/Balge
Monguno
Marte
Abadam
Guzamala
Kukawa
Mobbar
Ngazargamu
Ngizim
Bade
Warji
Zaar
Kanem
Bosso
Nguigmi
Diffa
Maine-Soroa
Goudoumaria
Mainé-Kouka
Bouchia
Bosso
Nguigmi
Diffa
Maine-Soroa
Goudoumaria
Mainé-Kouka
Bouchia
Nigeria
Chad
Niger
Cameroon
Libya
Sudan
Zaire
Burundi
Rwanda
Uganda
Kenya
Ethiopia
Sources: Mohammadou 2018

Retour au Sommaire

38

Lake Chad and the migratory routes to Borno: a linguistic trail?

Doris LÖHR*

Introduction

The current multifaceted ethno-linguistic situation at the western fringes of the Chad Basin is *inter alia* a result of continuous movements of various peoples into the region for a long time, which implies ongoing contact of the migrating groups with peoples that settled in the target region.

During the last four to five millennia, Northeast Nigeria with its relatively favoured environmental condition had developed into an area particularly attractive for migrants.

According to our knowledge, the Mega Chad area was settled by populations speaking Niger-Congo languages, when the vegetation of the Sahel and Sudan zones in the north extended still far into what is today the Sahara. With progressive desiccation of the Sahara approximately 5000 years BP (see Breunig 2004), the fertile areas of the Chad Basin became not only interesting and attractive for Afroasiatic but for Nilosaharan "northern peoples" as well. The latter's homelands can be localised in the (north)east, i.e. the vicinity of the Nile valley, for Afroasiatic the Ethio-Sudan border zone (*cf*. Ehret 2002) is the supposed starting point.

Today's ethnically "compressed" zone suggests (at least) two different migration scenarios: the actual situation had comparable conditions 3-4000

* University of Leipzig, Germany.

Retour au Sommaire

years earlier with the difference that the same processes happened approx. some 2000 km further north, i.e. a common settlement area of the two large language phylae. It is also possible that speakers of the two language units (Niger-Congo and Afroasiatic) had settled separately. All of them were, however, forced to move further south largely due to climatic conditions, first the speakers of Niger-Congo (today covering an area between river Benue and Chad Basin), later Afroasiatic speakers. Linguistic methods have confirmed that predominantly speakers of different Chadic languages moved to the south and the west before the 10th century (*cf*. Jungraithmayr & Leger 1993), leaving their Afroasiatic "cousins" behind. Later, the Nilosaharan Kanuri migrated, parallel to or followed by the Adamawa speakers from the southeast (*cf*. *e.g.* Jungraithmayr *et al*. 2004).

First appearance of Fulɓe in Borno is attested for the 13th century. During the following centuries, a substantial number of Fulɓe pastoralists immigrated from the West, i.e. Mali, (*cf*. Braukämper 2004: 155). The agropastoralist Shuwa Arabs are said to have entered in greater numbers from the eastern region (beyond the lower Shari river) from 1700 AD on, after having infiltrated southern Kanem and the areas southeast of Lake Chad (*cf*. Braukämper 2004: 156). Jukunoid Kororofa from the southern Benue area dispersed later.

As a result of these constant migratory processes, speakers of three (out of four) African language phylae had met and do still reside in this area, forming a linguistic patchwork as well as a melting pot. Besides Nilosaharan languages (Kanuri/Kanembu dialect cluster), we still find the Afroasiatic phylum represented by approximately sixty Chadic languages, and several languages of the Niger-Congo phylum, with several Adamawa and Benue-Congo (*e.g.* Jarawan-Bantu and Jukunoid) languages, some are minority languages and some comprise large numbers of speakers.

Table 1 :
The classification of languages spoken in the wider region of NE Nigeria

Afroasiatic			**Nilo-Saharan**	**Niger Congo**		
Chadic		Semitic	Saharan	Atlantic-Congo		
West Chadic	*Central Chadic*	*Central*	*West*	*Atlantic*	*Volta-Congo*	*North*
Hausa	Malgwa	Shuwa	Kanuri	Fulfulde	Benue-Congo	Adamawa
Bole Tangale	Bura				Platoid	Waja-Jen
Karai-Karai	Pabir				Benue	Waja
Ngamo	Margi				Jukunoid	
Bade	Kyibaku				Bantoid	
Ngizim					Jarawan-Bantu	
Duwai						

Retour au Sommaire

Retour au Sommaire

Accepting the origin of most of the peoples from outside the Borno region, their migration must inevitably have led them along the shores of the Mega Chad, which represents an elemental barrier, a prominent landmark, and a permanent meeting and departure point.

The paper focuses on a historically recognisable time span, when Kanem-Borno was the most important crossroads of commercial caravan routes from north to south and from east to west parallel and when the Kanem-Borno Empire was at the zenith of its powers (*cf.* Lange 1987).

Data and methodology

We know from written sources (*e.g.* the Diwân or the Kano chronicle, cf. Lange 1987) that from the 13th century larger groups of migrants have constantly entered the region. Within an interdisciplinary project[1], linguistic, historical, and anthropological research tried to explore the last 600 years; contributions from geography and archaeology about the last millennia were and are extremely helpful.

We concentrated on questions pertaining to the ethno-genesis of today's linguistic situation. The arrival of Kanembu in the region, after the fall of the Kanem capital in the 14th century, was the most glaring event in the local history with profound effects on the Lake and its settlement history still noticeable today.

> "As many ethnic groups in the wider surroundings of the Chad Basin claim to have their origin (or an intermediary station during their migrations) in the Chad Basin, the dynamics in the natural history of Lake Chad are of much relevance for the reconstruction of the original settlement history" (Brunk & Gronenborn 2004: 102).

1. "On the genesis of the ethno-linguistic situation at the south-western fringe of Lake Chad Basin" within the Joint Research Project 268 "Cultural development and language history in the West African Savannah", funded by the German Research Foundation (DFG), affiliated to the Department of African Linguistics, University of Frankfurt (1994-2002). I am still grateful for the generous financial support.

Retour au Sommaire

From Mega Chad to Lake Chad – (pre-)historical accounts

What today is called Lake Chad (Kanuri: *Sádə*), is the remnant (and only a fraction) of a former inland sea (the so-called Mega Chad) in the Chad Basin, which has over the past 13,000 years grown and shrunk according to climatic changes. At its maximum extension (as a beach ridge complex still visible), around 8500-8000 BP, this Lake is estimated to having covered an area of 400,000 square miles. Lake sediments appear to indicate dry periods, when the Lake nearly dried up around 8500 BC, 5500 BC, 2000 BC, and 100 BC.

Being very shallow, the Lake's flat areas are rather sensitive to climatic changes. The existence of water in this zone was and has always been a key to human occupation in the region; this is documented in the large number of archaeological sites south of the Lake (*cf.* Brunk & Gronenborn 2004: 102). Since approx. 5400-3500 BP, increased aridity forced the pastoral population of the southern Sahara and the Sahel to move to areas with better living conditions, i.e. sufficient water resources. Some of these "environmental refugees […] penetrated as pioneers into the southern Chad Basin" (Breunig 2004: 55) and became founders of the Gajiganna Culture (3800-2800 BP), (*cf.* Brunk & Gronenborn 2004: 105).

Archaeological research discovered old sites, such as Zilum, Daima, or Gajiganna that apparently had been settled west of Lake Chad in the last millennia. During the 1st millennium AD, Gajiganna culture rose and fell, entering a "dark millennium" (Breunig 2004: 60). In the *firki* clay plains, settlement traces can be dated back to 2800 BP. With the climatic conditions becoming wetter, cultivation of sorghum bicolour (*masákwa*) was possible as early as 400 AD (*cf.* Zach *et al*. 1996). Chadic-speaking immigrants from the east brought a special planting technology together with the grains – if we interpret linguistic sources correctly (*cf.* Löhr 2001).

A period of extremely good climatic conditions near Bahr el Ghazal prevailed between the 7th and 12th century, when written sources describe the Kanem capital as surrounded by an area where pomegranates, peaches, grapes, wheat, and sorghum were grown (Brunk & Gronenborn 2004: 115).

The kingdom of Kanem had emerged around 800. After its foundation, it moved several times its capital, Njimi, east of Lake Chad. The Lake was first mentioned by Ibn Sa'id, around 1269, as "Lake Kuurii" and linked to Kanembu ("Kanimis") movements. The author refers to the town of "Badii" (perhaps the town of Baderi) and reports the Kanembu fighting the forefathers of the Yedina and attacking their ships (*cf.* Seidensticker-Brikay 2004: 134-8). In the 13th century, Borno and Kanem were for the first time mentioned as independent kingdoms (*cf.* Lange 1987).

Retour au Sommaire

The increasing dryness in Kanem led to clashes with other groups. Most famous are the Bulala wars, which were eventually lost. These lost wars against the nomads of the Lake Fitri region exposed the Kanembu to great pressure and forced them to leave. Brunk & Gronenborn (2004: 115) note periods of severe droughts and famines in the mid-15th century. Correspondingly, the water level of the Chari and Logone rivers was also very low, thus facilitating crossings. Around 1500, a flood disaster is reflected in climate data. As a result, a south(-west)wards migration was imperative, triggered by climatic changes, political failure, lost wars, and in addition motivated by migration pressure from the north that is, the peril of more northern peoples moving to the south.

The foundation of the capital Birnin Gazargamo, west of the Lake, around 1450 was a "benchmark" in local history. Since the 13th century, the rulers of Kanem-Borno are known though to having raided the people living along Komadugu Yobe (Seidensticker-Brikay 2004: 139).

In the following centuries, we find various confirmed written sources with reference to Lake Chad and surrounding empires, *e.g.* by Leo Africanus and Giovanni Anania (who mentions 1573 Lake Chad as "Lago di Saouo" (Lake of the Sao people), and several village-states, such as "Macari" = Makari, Kusseri, or Sao – all said to be city states of the Kotoko). Ibn Furtu, who recorded the expeditions of Mai Idris Alauma (1564-1576), refers to the Lake as "Saad or Thaad" [...] being a retreat area for refugees". The population (predominantly Sao-Tatala) was so terrified of Idris Alauma that they always stayed in the vicinity of the retreating Lake as place of protection (*cf.* Lange 1987), i.e. they migrated east whenever the sea level declined and vice versa.

The 17th century noticed Islamic scholars wandering from Sennar (in the Blue Nile area) to Borno (*cf.* Seidensticker-Brikay 2004: 141), the 19th century witnesses two new groups, (semi-)nomadic pastoralists and learned, clerical or religious persons, all carrying into the world news from and to Borno. Throughout the centuries, Islamic pilgrims on their pilgrimage routes along Lake Chad were of immense importance to commerce and for the exchange of information between North and Central Africa and beyond.

Lake Chad was one of the largest lakes in the world when first surveyed by Europeans in 1823, the expedition lead by Denham, Clapperton, and Oudney, but it has considerably contracted since (Brunk & Gronenborn 2004). F. Hornemann, who travelled in the region ca. 1798-1801, reports the Lake being gigantic, referring to the translation given to him by Hausa: "Zad, meaning great water". Geographer H. Barth seems no longer to be so enthusiastic, when he makes a note about the Lake as a mere "puddle of water" in the 1850s. G. Nachtigal, too, was disappointed when he stopped at the Lake in the 1870s. Thirty years later, French colonial administrator

Retour au Sommaire

H. Carbou considers the Lake only a permanent flooded area. When W. Konrad visited the Lake in 1955 during the rainy season, he reported a "one days journey width (8 hours), [...] in the centre are always Buduma, who are very raw" (all quoted after Seidensticker-Brikay 2004: 142-143).

Summarizing the above, some migration patterns can be extracted.

Table 2 : **Migration patterns**

When	**Why**	**From where**	**Who**	**disciplines**
time	*event*	*space*	*people*	*result*
3000 BP	Sahara desiccation - change of settlements	spatial (pre) historical migration waves	Nilosaharan Afroasiatic Niger-Congo	archaeology geography rest: speculative
< 13th cent.	Exodus from Kanem to Borno	spatial historical migration waves	Chadic groups, Kanembu	history, written sources, linguistics
> 13th cent.	Migration westwards along the river(s), wars	less spatial, limited migration	Chadic groups, Kanembu	dialectology oral tradition
> 14th cent.	Kanurization, wars, famines, drought	spatially limited migration	Jukun Adamawa Shuwa	linguistic, ethnology, oral tradition
> 19th cent.	Regional events capital Birnin Gazargamo (1450-1808), *Jihad*	spatially limited migration	Fulɓe	linguistic, (music-) ethnology, oral tradition, history
recent	Invasion of Rabih (1893), colonisation, socio-economic factors	spatially limited and temporal urban (work) migration, "inner" migration		socio-linguistic, oral tradition

Above we presented an outline of various interdisciplinary studies with reference to the Lake. However, we know little only about the population's thoughts and narrations regarding the Lake and their migration along the "Sadə".

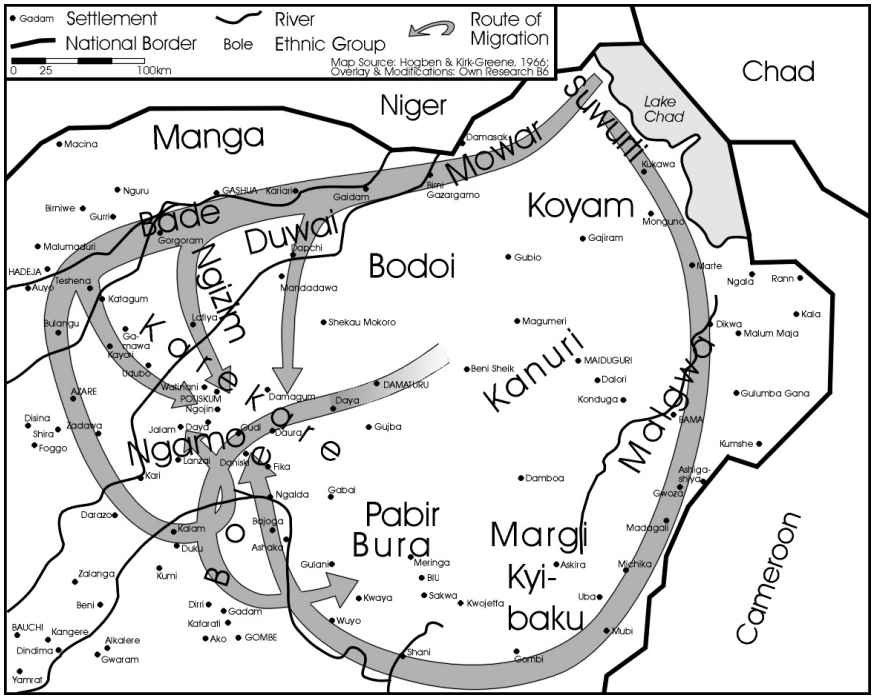
Oral traditions of various ethnic groups have been analysed and two corridors of westward migration into the region reconstructed (Ibriszimow *et al*. 2001), the research of Mohammadou (2005) yields similar results.

The following map shows schematically the two major routes of migration. Actual borders and larger rivers are indicated, names refer to ethno-linguistic groups. Only project-relevant languages within the Afroasiatic language phylum, i.e. Chadic groups (such as West Chadic Bade, Ngizim, Karekare, Ngamo; Bole, several Central Chadic groups such as Malgwa, Pabir, Bura, Margi, Kyibaku, and within the Nilosaharan phylum, i.e. Saharan Kanuri varieties (Manga, Mowar, Suwurti, Bodoi, Koyam) are indicated. "Kanuri" stands for the standard Kanuri variety spoken in the capital Maiduguri (Yerwa).

West Chadic Hausa as lingua franca is spread throughout the area; pastoralists, such as Fulfulde-speaking people (Niger-Congo language phylum) and Shuwa Arabs (Semitic), exhibit a less strong influence but are present (and a weighty) factor in the region.

Figure 1

The Borno region and main migratory routes of selected ethnic groups



Due to different ecological, economical, and also political conditions, peoples have probably separated at the shores of Lake Chad, some following a western route along Komadugu Yobe and Komadugu Gana into the open

Retour au Sommaire

plains (*e.g.* Bade, Ngizim, Mowar, and Manga), some migrating southwards along the Mandara Mountains up to their actual settlement (*e.g.* Bole and Tangale), some dwelling in the vicinity of the Lake (*e.g.* Suwurti).

The "north-westwards wanderers" are associated with rearing smaller lifestock, cultivation of grain, engagement in salt trade (*e.g.* Ngizim, Manga), or fishing (*e.g.* Bade and Duwai). Migrating through the unprotected plains, these groups had to retain a certain mobility. Cattle breeders (*e.g.* Bole and Tera), who adopted techniques of grain cultivation from local resident groups, took the southern route with different natural conditions (*cf.* Ibriszimow *et al.* 2001).

Existence of two separate corridors of migration was not only anthropologically confirmed. Besides oral traditions and historical accounts, differences in burial ceremonies and usage of musical instruments has also been demonstrated (*cf.* Ibriszimow *et al.* 2001; Jungraithmayr *et al.* 2004). Other traces are linguistic – evidence is found in the lexicon (*cf. e.g.* Ibriszimow & Löhr 2004, Schuh 2003) and grammar of the contact languages.

North of the bend of River Gongola (Gombe State), a tributary to the Benue, we find a relatively homogeneous picture of various Chadic languages but in the south – where we expect that the two routes must have intersected – we face a linguistically and ethnically extremely complex and heterogeneous situation today, one is puzzled by a fragmentation of speakers of nearly a hundred minority languages. Kleinewillinghöfer (p.c.) identified a "Gongola-Shani *Sprachbund*", i.e. close contact of several unrelated Chadic, Gur-Adamawa and Benue-Congo languages for a substantial period of time. For example, the Bole-Tangale languages in the central Gongola river area present themselves as extremely weird and "alienated" Chadic languages with regard to their genetic and typological structures which, however, have been partly adapted to those of their Benue Congo and/or Adamawa-speaking neighbours. These influences cannot only be ascribed to substrate languages, but are *inter alia* result of the relatively recent process of Jukunisation penetrating from the south (*cf.* Jungraithmayr *et al.* 2004, Ibriszimow *et al.* 2001).

The two related West Chadic subgroups, i.e. Bade-Ngizim and Bole-Tangale languages, had been and still are under different linguistic exposure and in consequence display substantial differences in their grammatical structure, (*cf.* Jungraithmayr *et al.* 2004, Schuh 2003). Likewise, due to contact, the eastern groups of West Chadic and the western groups of Central Chadic are closer related to each other than to their respective sub-groups.

Retour au Sommaire

Northern Borno – The Kanurisation process

In the northern Borno area, the spread of the Kanem-Bornu Empire from the east combined speakers of Chadic (probably among them the legendary So or Sao people), who are for lack of reliable historical records regarded as the original settlers and inhabitants of Borno, and the late-coming Kanembu, who are speaking a Saharan language. This fact gave rise to an acculturation process of incorporation and assimilation of several (mainly Chadic) peoples, the result being known as "Kanurization" (*cf*. Cyffer *et al*. 1996, Jungraithmayr *et al*. 2004). During the last 500 years, quite a lot of peoples gradually adopted the Kanuri language and abandoned their mother tongue. The ethnonym "Kanuri" developed in the 18th century only and still functions as an umbrella term for various peoples sharing a common identity based on a common religion.

The Kanembu, who did not immigrate as a monolithic block but successively, had earlier undergone incorporation processes already. Parts of groups, such as Tomagera, Tubu, Zaghawa (aka Beria) *inter alia,* had accepted "Kanembu-hood" through intermarriage, thus being components of a delicate network of different ethnic sub-groups and clans in Kanem (*cf*. Lange 1987).

Inseparable from Kanurization is Islamization, which is reflected in the adoption of Islamic customs, for instance weddings, naming ceremonies, or funerals. The uniform use of traditional male garments and the spread of female hair-styles in the region (being either original Kanuri or Malgwa) support what has been said earlier. This impact clearly indicates socio-historical developments as well as long-lasting Islamic influence, causing accelerated processes of levelling which result in uniformity, *e.g.* pre-Islamic customs are hardly traceable any longer and are a taboo as well. Processes of simultaneous modernisation and globalisation in the region are factors that support sameness as opposed to cultural diversity, too. Islamization, as is well-known, had a strong influence on Nigerian vehicular languages (*languages of wider communication*), such as Fulfulde, Hausa, or Kanuri, serving also as donor languages for the smaller language groups.

A quotation from a Suwurti interview hints at the high incorporation of Kanuri, especially with regard to the adoption of new converts, showing Kanuri interest of increasing the number of Muslims.

Q: *Abi kamma Kanuriro sədin*? – "What makes a Kanuri person?"

A: *Belidəma. Ngawo beliben salanəm. adindəma. adəma awo kanuriro waltanəm wo*. – "It is the facial mark. Besides the mark, it is your (daily)

Retour au Sommaire

prayers. It is the religion. This is what makes a Kanuri person)" (ref SU-BEN-01 256).

Some linguistic findings

Considering strong cultural Kanurization of many Chadic groups in the Borno region (based *e.g.* on music and oral traditions), the linguistic influence of Kanuri on the grammars of the Chadic languages is unexpectedly weak[2]. However, ongoing borrowing processes are apparent. A number of Kanuri words were borrowed by West Chadic Bade and Ngizim. The nature of the Kanuri loanwords suggests that the period of heaviest borrowing was probably in the 16th and 17th centuries, before Kanuri itself underwent a number of linguistic changes and before the Bade and Ngizim-speaking areas became geographically separated through migration. Kanuri words continued penetrating the languages even in the 20th century, though (*cf.* Schuh 2003).

As for the dialects, the close relationship of the varieties Yerwa, Bodoi, and Koyam (today all three are subsumed under the Standard Kanuri, i.e. the Yerwa variety) has been confirmed already (*cf.* Bulakarima 1996). However, particularly the three varieties Manga, Mowar, and Suwurti show divergences from so-called "Standard Kanuri", and a higher degree of correspondences among each other, giving rise to the theory of a "river continuum". This is backed by linguistic evidence *e.g.* syntax and sentence linkers (*cf.* Löhr 2007). Intensive language contact with adjacent non-related Chadic-speaking groups and especially early contact with the Hausa neighbours had contributed to this result[3].

Kanuri ignorance of the "pagan" population is mirrored in the fact that loanwords from Chadic languages, apart from Hausa, are extremely few. Consequently, a Chadic substratum in Kanuri grammar is still noticeable and the focus of ongoing research (*e.g.* Wolff & Löhr 2005; 2005). Besides, lexemes of possibly non-Kanuri origin cannot always be assigned to specific

2. However, the phenomenon of linguistic assimilation, practiced as hypocrisy, was observed among the Central Chadic Malgwa, who are misleadingly said to be fully "Kanurisised". Recent studies show a distinction between cultural and linguistic assimilation, the latter being easily practicable by acclamation. It changes with environment and peer group, resulting in stable (secret) bi- or trilingualism instead of a complete language change or language loss (*cf.* Löhr 2002).
3. West Chadic Bade and the Kanuri-speaking Manga show a relatively strong mutual influence in the lexicon; (Daalá, a western Bade dialect, in particular shares many lexemes with Manga).

Retour au Sommaire

Chadic languages presently spoken in the region. The Kanuri language is highly integrative (Löhr & Wolff *et al*.; in press), meaning that loanwords – which must inevitably have borrowed from the Chadic autochthonous population – were easily and quickly adapted and had left hardly any detectable traces. Although Kanembu immigrated as Muslims already, incorporation and continuous adaptation of Arabic loans is ongoing, and has become even stronger since the rise of what is called "Islamic fundamentalism".

However, one piece of evidence that the Saharan group encountered Chadic speakers upon arrival west of Lake Chad is the presence of Chadic loanwords in Kanuri, particularly for flora and fauna, *e.g.* 'crocodile' (Kanuri *kárám* - Hausa *kádaa*), 'Nile monitor lizard' (Kanuri *gújen* - Hausa *gúzaa*), or 'baobab' (Kanuri *kúwa* - Hausa *kúukaa* (*cf*. Schuh 2003).

In the course of time, different linguistic areal features had developed which are mainly of a lexical nature and can be confirmed in many languages of the region. This led some authors to the hypothesis of a *Sprachbund*, meaning that linguistically non-related languages share several linguistic traits and Lake Chad represents the eastern boundary for this phenomenon (*e.g.* Cyffer 2002).

Almost all groups that today refer to themselves as Kanuri sub-groups, were in the 19th century still distinguished as different ethnic groups, according to Gustav Nachtigal (1879, *cf*. Seidensticker 1997). Colonial records from the National Archives in Kaduna report that ethnic groups, such as Bade, Ngizim, and Karekare used in former times Kanuri as vehicular language; Kanuri was the language of the Bade court in Gashua. This supports the hypothesis of a former common settlement area east of Lake Chad and common or successive migration.

Kanuri clan names today, such as "Bade" and "Tera", denote that Chadic-speaking ethnic groups have stood in close relationship with groups, such as Manga and Mowar. The Mowar are considered being former Bade, i.e. a Chadic group, which had remained resident – after the westward migration into their current settlement area – and gradually had in the course of time given up their language in favour of Kanuri[4]. According to Nachtigal (1879), the language of the Manga is also related to the "Bedde" (i.e. Bade). Contrarily to Manga and Mowar, who meanwhile speak Kanuri, the Bade have retained their Chadic language.

4. There are hardly any traces left, only a spirantised consonant [ð], which is not part of the Kanuri phoneme chart.

Retour au Sommaire

What about the Lake?

Results from an ethno-linguistic survey, the author undertook in Borno State, granted more insight into the complex interrelationship between ethnic or – to be more precise – Kanuri identity, the system of joking relationships, ethnic attitudes and prejudices, and language preferences (*e.g.* "what is considered the best dialect?"). In addition, the complex of migration was analysed: "Whom did you meet on the road?", "Who migrated with you?" "Did you pass by the Lake?", etc.

The data show that strangers' (*e.g.* European travellers) perception of Lake Chad differs considerably from that of autochthonous peoples.

It transpired in the interviews that groups, such as Manga, Mowar, and Suwurti – today all long-established members of the Kanuri dialect continuum – and the Chadic-speaking Bade and Yedina, make precise mention of the people that have migrated together with them or who they met "on the road". As fellow travellers Yoruba and Pabir were mentioned regularly. All interviewed people (speakers of different Kanuri varieties) agreed that they met the Yedina dwelling in the vicinity or in the Lake itself, but never during migrations.

In this context, the intricate concept of "joking relations" plays a great role and seems interwoven with ethnic prejudices and – as consequence – language attitudes. As regards joking relationships, we find that no Kanuri sub-groups are mentioned in this context, only "Kanuri" as a unit *e.g.* the Suwurti report that the Kanuri joke with Karekare, Jukun, Fulani, reflecting long-lasting areal contact (*cf.* Ibriszimow *et al.* 2001).

We can observe a changing identity of the groups, depending on context for example: The Koyam *e.g.* strongly dissociate themselves from the (other) Kanuri ("they are our slaves"), despite the admission of joint migration into the region. When appropriate, however, they affirm general Kanuri group membership. Kanuri from the Koyam area (Gubio, Shataram) divide their villages into 'pure' Kanuri settlements and Koyam settlements. In external (i.e. interethnic) contexts, however, most Kanuri stress that Koyam are the real and "genuine" Kanuri. Similar cases are at hand with Manga, Bodoi, Ngazar, and Lere (the last three being Kanuri sub-groups and at the same time display sub-dialectal "accents"). A great deal of sometimes contradictory statements in this respect has been analysed and correlated, resulting in a heterogeneous and asymmetric picture, intersecting even closely related varieties.

One of the results: the perception was unexpectedly inconspicuous of Lake Chad itself and of migrations leading into the Lake area and further to

Retour au Sommaire

the west. It seems that the Lake is a (linguistic) trail, which, however, is not deeply reflected in the traditions.

People mention some functional aspects of Lake Chad only: wealth in terms of fish is cherished, as sheet anchor saving, in times of famine (like the legendary *ngortowol*) from hunger. The Lake is referred to as place of origin of the Yedina (aka Buduma) and was said to be formerly a romping place for hippos, etc. It is accepted as a landmark but first and foremost it serves as "hanger" for other stories and oral traditions that people like to remember and tell, *e.g.* stories of the capital Birnin Gazargamo (1450-1808) and intrusion of the Sudanese conqueror Rabih between 1893 and 1900 (these important data are referred to especially in oral traditions about place names, *cf*. Rothmaler 2003).

One possible reason for the seeming ignorance might be – and this is still an open question – that people simply have remained in the Nigerian area "ever since" and never experienced loop ways (or do not remember their supposed original place). However, acknowledged eastern and northern origins of various peoples (during an earlier time layer) are veiled by the vigorous declaration in unison "we all came from Yemen", an Islam-motivated claim which is an important *topos* in the area and supported by most of the peoples. Still migration is verified for several peoples, *e.g.* Bade, the claim arose only after the advent of Islam, inseparably connected with the intensive migration of Kanembu into Borno.

Interestingly, even Karekare as Muslims sometimes report more spatially limited migrations "within the neighbourhood" (*cf*. Ibriszimow *et al*. 2001).

Summary

The process of Kanurization – meaning not only the physical appearance of Kanembu west of Lake Chad but predominantly their influence and the acculturation process they set off together with Islamization – resulted in a cultural change of the entire region. Some groups of people, such as the Central Chadic Bura/Pabir, Margi, Malgwa, the West Chadic Bade/Ngizim, and northern Bole-Tangale escaped Kanurization linguistically at least; however, they (and their language) have been influenced.

The different historical phases of intensive exchange were pushed and initiated by climatic changes, periods of droughts and expansion wars of the neighbouring Savannah kingdoms of Hausa, Fulɓe, and Kanuri respectively. For the last 200 years two culturally/linguistically different factors are to be

Retour au Sommaire

considered, which were not included in this paper, and have exerted a strong influence on the entire region, i.e. dispersion of the Fulɓe (Fulani) connected with the Islamic *Jihad* that started from Sokoto as well as the increasing influence of the Hausa and their language since colonial times. Steady progress came from the northwest to Borno, actually causing language change and endangering many languages in the area, threatening the Kanuri language as well.

The paper combines some results of my personal (ethno-)linguistic research with findings from other disciplines.

Going back in history, it can be noted that pre-Islamic times are not part of oral traditions or at least not mentioned. When "Yemen" became a topic, everybody jumped on the bandwagon, however, people who had been Islamised for a short time only, sometimes "forget" their origin and report small-scale and less spacious movements.

It shows that the Lake has become more important in recent times, due to its drastic desiccation and also flooding of areas within short periods of time. Besides, the Lake became a "Mecca" for itinerant migrants, promising quick money and entertainment (cf. Platte 2004).

The question how resistant language(s) and culture(s) of a respective pre-population(s) had functioned during several – either peaceful or martial – superimpositions, has been and still is a fascinating research topic. Yet, we do not know – and perhaps we never shall –, how many ethnic groups have been absorbed by these immigrants; it is obvious that we are faced with the result of many an incorporation process.

Lake Chad was and still is the point of entry into a highly complex ethno-linguistic region, entailing linguistic traces that are still the focus of quite a number of linguistic studies. Future research should include interviews with the Yedina, Kotoko, or Shuwa, as well as search for similar developments east of Lake Chad.

Selected references

BRAUKÄMPER Ulrich, 2004, Towards a chronology of Arabic settlement in the Chad basin, *in* Krings M. & Platte E. (eds), *Living with the Lake. Perspectives on history, culture and economy of Lake Chad*, Köln, R. Köppe, p. 148-170.

BREUNIG Peter, 2004, Environmental instability and cultural change in the later prehistory of the Chad basin, *in* Krings M. & Platte E. (eds),

Living with the Lake. Perspectives on history, culture and economy of Lake Chad, Köln, R. Köppe, p. 52-72.

BRUNK Karsten & GRONENBORN Detlef, 2004, Floods, droughts, and migrations. The effects of late Holocene lake level oscillations and climate fluctuations on the settlement and political history in the Chad basin, *in* Krings M. & Platte E. (eds), *Living with the Lake. Perspectives on history, culture and economy of Lake Chad*, Köln, R. Köppe, p. 101-132.

BULAKARIMA Shettima U., 1996, Survey of Kanuri dialects, in Cyffer N. & Geider T. (eds), *Advances in Kanuri Scholarship*, Westafrikanische Studien, Köln, R. Köppe, p. 67-76.

CYFFER Norbert, 2002, The Lake Chad: a new Sprachbund boundary?, *in* Nicolaï R. & Zima P. (eds), *Lexical and Structural Diffusion. Interplay of internal and external factors of language development in the West African Sahel*, Nice, p. 27-43.

CYFFER Norbert, LÖHR Doris, PLATTE Editha & TIJANI Abba I., 1996, Adaptation and delimitation. Some thoughts about the Kanurization of the Gamergu, in *Berichte des Sonderforschungsbereichs* 268, 8, Frankfurt, p. 49-66.

EHRET Christopher, 2002, *The Civilizations of Africa: A History to 1800*, Charlottesville, University Press of Virginia. xii + 480 p. Maps, illustrations, index.

IBRISZIMOW Dymitr & LÖHR Doris, 2004, Types, patterns and kinds of lexical distribution and their correlations, *in* Ibriszimow D. & Rothmaler E. (eds), *Tesserae of Borno. In memoriam William Seidensticker*, Frankfurter Afrikanistische Blätter 16, p. 29-52.

IBRISZIMOW Dymitr, KAWKA Rupert, LÖHR Doris, MTAKU Christopher, VOGELS Raimund & WAZIRI Ibrahim M., 2001, Historical implications of a linguistic environment – towards a systemic approach, *in* Proceedings of the International Symposium 1999, *Berichte des SFB* 268, 14, Frankfurt, p. 179-190.

JUNGRAITHMAYR Herrmann & LEGER Rudolf, 1993, The Benue-Gongola-Chad Basin: zone of ethnic and linguistic compression, *Berichte des Sonderforschungsbereichs* 268, 2, Frankfurt, p. 161-172.

JUNGRAITHMAYR Herrmann, LEGER Rudolf & LÖHR Doris, 2004, Westwärts zieht der Wind. Migrationen im südlichen Tschadseegebiet, *in* Albert K.-D., Löhr D. & Neumann K. (eds), *Mensch und Natur in Westafrika*, Ergebnisse aus dem Sonderforschungsbereich "Kulturentwicklung und Sprachgeschichte im Naturraum Westafrikanische Savanne", Weinheim, Wiley-VCH, p. 169-195.

Retour au Sommaire

LANGE Dierk, 1987, The Chad region as a crossroads, *in* Al-Fasi M. (ed.), *General History of Africa (UNESCO)*, III, Paris, UNESCO, p. 436-460.

LÖHR Doris, 2007, Nigerian Kanuri (sub-)dialects reconsidered – a corpus-based approach, in Payne D.L. & Reh M. (eds), *Advances in Nilo-Saharan Linguistics. Proceedings of the 8th Nilo-Saharan Linguistics Colloquium*, University of Hamburg, August 22-25, 2001, Köln, R. Köppe, p. 165-182.

———, 2001, Masakwa from a linguistic point of view, *in* Kahlheber S. & Neumann K. (eds), Man and environment in the West African Sahel - an interdisciplinary approach, *Berichte des SFB* 268, 17, Frankfurt, p. 85-103.

LÖHR Doris & WOLFF H. Ekkehard, (in press, 2009), Loanwords in Kanuri, a Saharan language west of Lake Chad, *in* Haspelmath M. & Tadmor U. (eds), *Lexical borrowing in cross-linguistic perspective*, 2 vol., Berlin, Mouton de Gruyter.

MOHAMMADOU Eldridge, 2005, From Lake Chad to Bauchi along the Northern migratory corridor: The Zaar case", *in* Baroin C., Seidensticker-Brikay G. & Tijani K. (eds), *Man and the Lake. Proceedings of the 12th Mega Chad Conference*, Maiduguri 2nd-9th December 2003, Maiduguri (Nigeria), Centre for Trans-Saharan Studies, p. 75-120.

PLATTE Editha, 2004, Sex, drugs and *goge*. The amusement quarter of Jibrillaram. A temporary island of Lake Chad (Nigeria), *in* Krings M. & Platte E. (eds), *Living with the Lake. Perspectives on History, Culture and Economy of Lake Chad*, Köln, R. Köppe, p. 244-267.

ROTHMALER Eva, 2003, *Ortsnamen in Borno (Nordnigeria)*, Köln, R. Köppe, Westafrikanische Studien 29, XII, 247 p., 13 maps.

SCHUH Russell, 2003, The linguistic influence of Kanuri on Bade and Ngizim, *The Maiduguri Journal of Language and Linguistics* 5, p. 55-89.

SEIDENSTICKER Wilhelm, 1997, The strangers, however, are numerous – Observations on the people of Borno in the 19th century, *in* Cyffer N. & Geider T. (eds), *Advances in Kanuri Scholarship*, Westafrikanische Studien 17, Köln, R. Köppe, p. 1-15.

SEIDENSTICKER-BRIKAY Gisela, 2004, Lake Chad. Arabic and European imagination and reality, *in* Krings M. & Platte E. (eds), *Living with the Lake. Perspectives on History, Culture and Economy of Lake Chad*, Köln, R. Köppe, p. 133-147.

WOLFF H. Ekkehard & LÖHR Doris, 2005 [delivered 2008], Convergence in Saharan and Chadic TAM Systems, *Afrika und Übersee* 88, p. 265-299, Special volume: Johannes Lukas (1901-1980) - 25th anniversary of his death, Hamburg.

ZACH Barbara, KIRSCHT Holger, LÖHR Doris, NEUMANN Katharina & PLATTE Editha, 1996, Masakwa dry season cropping in the Chad basin, *in* SFB 268 (ed.), *Berichte des Sonderforschungsbereiches 268, Vorträge Internationales Symposium*, Frankfurt/Main 13.12. - 16.12. 1995, Frankfurt, p. 349-356.

Résumés / Summaries

PREMIÈRE PARTIE

LES MIGRATIONS ANCIENNES

ANCIENT MIGRATIONS

1. Migrations au Diamaré (Cameroun) : de la Préhistoire à l'Histoire ?
par A. Marliac

Migrations in and around the Diamaré region of Cameroon: from Prehistory to History?

This paper combines archaeological data on the earliest human settlements in the North and Far North of Cameroon, which only allow of general hypotheses, and data on more recent settlements. Data from a range of disciplines may yield more specific hypotheses concerning the latest of these migrations, mostly during the 16th and 17th centuries, and the cultures involved. This approach nevertheless ignores what "migration" and "culture" may mean to people alive today, the understanding groups may have of any migrations in their own past, and how they see their present and future.
No real development can be successful until crossover is created between cognitive domains. The current dissociation, whether voluntary or simply the outcome of a way of thinking which is still too engrained for objective analysis (cf. the Modern Constitution), can lead to a potentially dangerous sociopolitical impasse.

Keywords: Central Africa, prehistory, protohistory, migration, hypotheses on postneolithic migrations, historicity
Mots clés : Afrique centrale, préhistoire, protohistoire, migration, migrations postnéolithiques, historicité

2. Migrations dans la Préhistoire : comparaison entre le bassin méridional du lac Tchad et le delta intérieur du Niger, *par S. MacEachern*

Migrations in Prehistory: a comparison between the southern Lake Chad Basin and the inner Niger Delta

Keywords: archaeology, comparison, Lake Chad, Inner Niger Delta
Mots-clés : archéologie, comparaison, lac Tchad, delta intérieur du Niger

3. Un probable afflux de populations septentrionales aux alentours de Maroua (400-500 après J.-C.), *par O. Langlois*

A likely population flow from the north into the Maroua area (400-500 AD)

A new type of pottery, similar to the one found on the plains to the north, developed in the Maroua area during the 4th-5th centuries AD. This is probably due to an influx of settlers from the north, and may have caused the demise of the local chipping industry. Population growth on the plains to the east may also be attributable to the same events. These developments may be tied to a more widespread redistribution of population over the whole southern Chad Basin during the middle of the first millenium AD, perhaps in correlation with climate improvement.

Keywords: archaeology, Diamaré, chipping industry, pottery, peopling
Mots-clés : archéologie, Diamaré, pierre taillée, poterie, peuplement

4. Comparing migratory traditions, archaeological and ethnographic findings in the Mandara mountains, *par G. Müller-Kosack*

Comparaison des traditions migratoires et des données archéologiques et ethnographiques dans les monts Mandara

Les sites DGB (abréviation du mafa *diy-ged-biy* "les anciennes ruines du chef dans les hauteurs") ont été fouillés pour la première fois en 2003 par le projet archéologique des monts Mandara de l'Université de Calgary (Canada). Ces sites ne comportent aucune trace d'habitation domestique mais suggèrent une fonction rituelle, antérieure à l'établissement des Mafa dans la région. Les deux sites DGB fouillés sont situés, par la méthode C14, entre 1400 et 1450 AD, période qui correspond à peu près à l'établissement du royaume Wandala à Kérawa. Géographiquement, les montagnards de Gwoza sont pris en sandwich entre les sites DGB et les Wandala de Kérawa. Nous

allons examiner les traditions migratoires post-DGB dans cette région, traditions que les Mafa appellent tradition *Godaliy*. Bien que nous n'ayons pu trouver de lien historique direct entre la région DGB et les montagnes de Gwoza, il existe néanmoins une tradition qui fait la connexion avec Tourou et le centre-plateau, similaire à une tradition migratoire pré-Mafa appelée *Sakon* et *Wula-Sakon* dans la région DGB. La tradition *Godaliy* peut aussi être rattachée au groupe de langue wandala, ce qui permet de supposer que le wandala été parlé dans la région DGB avant l'arrivée des Mafa. Les ethnies montagnardes de Gwoza parlent aussi une langue du groupe Wandala. D'autre part, dans les montagnes de Gwoza, on trouve une tradition d'architecture en pierre particulièrement développée, avec des façades très lisses dans la partie rituelle des maisons. Derrière ces façades lisses, on trouve traditionnellement un type de poterie rituelle comparable à celles que l'on a trouvées sur les sites DGB. Ce sont des pots à très petite ouverture, d'un type inconnu des Mafa. Dans les montagnes de Gwoza, ce type de poterie sert de pot traditionnel pour servir la bière de mil, suggérant que les poteries similaires trouvées partout sur les sites DGB avaient la même fonction.

Keywords: pre-Mafa traditions, Wandala, rituals, pottery, stone architecture
Mots clés : traditions pré-Mafa, Wandala, rituels, poterie, architecture de pierre

5. Caste, hairlocks and charcoal burials : migration and diffusion in and around the Mandara mountains, *par J. Sterner et N. David*

Caste, touffes de cheveux et inhumations sur lit de charbon de bois : migration et diffusion dans les monts Mandara et aux environs

Pour bien comprendre l'histoire des nombreuses ethnies montagnardes des monts Mandara, il est nécessaire de démêler les effets de développements locaux, des innovations locales et des résultats dus à la diffusion et aux migrations à grande et petite échelle. Pour dépasser l'approche *Kulturkreislehre*, il faut réaliser une étude interdisciplinaire de traits choisis avec soin. Ici nous considérons la présence/absence de castes, le port de touffes de cheveux par les hommes et la pratique de l'inhumation sur charbon de bois. D'après les données, la pratique des touffes de cheveux et le modèle d'inhumation sur lit de charbon de bois associé aux chefs et aux chefs-forgerons, a été élaborée dans la région montagnarde de l'ouest, où les castes sont présentes. Un autre modèle mafa-mofu s'intercale entre celui-ci et un autre que nous appelons baguirmi-kotoko. Nos résultats ne sont pas nécessairement incompatibles avec la théorie du grand courant migratoire nord-est – sud-ouest développée par Seignobos, mais ils mettent en évidence une grande variabilité et de nombreuses innovations régionales. Les études ultérieures devront veiller à échapper aux dangers inhérents à nos catégories analytiques et prêter plus d'attention aux contextes symboliques.

Keywords: Mandara Mountains, hairlocks, charcoal burials, local developments, innovations, diffusion, migration, caste, smithing
Mots clés : monts Mandara, touffes de cheveux, inhumations sur lit de charbon de bois, développements locaux, innovations, diffusion, migration, caste, forge

6. Les migrations anciennes dans le bassin du lac Tchad : temps et codes, *par C. Seignobos*

Ancient migrations in the Lake Chad Basin: periods and codes

Oral reports of migratory traditions commonly break down into three periods: departure, generally as a succinct mention; trajectory, which may be determined by some material factor and/or involve stages; and arrival. Settling in occurs as the outcome of an encounter with local populations which leads to the establishment of new terms of cohabitation. The codified formal structure of these reports deprives them of any "truth value". The succession of events is postulated as a explanation of present social realities. Such traditions are a society's a way of understanding itself and have no particular concern for historical truth.

Keywords: migrations, myths, oral tradition, Lake Chad Basin, historicity
Mots clés : migrations, mythes, tradition orale, bassin du lac Tchad, historicité

7. Kanuri village histories and their relationship to So-traditions, *par E. Rothmaler*

L'histoire des villages kanuri et leurs relations avec les traditions So

Lorsqu'un Kanuri relate le passé, sa vision de l'histoire est teintée par une forte influence islamique, qui transparaît dans ses récits. Néanmoins, une analyse fine de ces mêmes récits permet de remonter à l'époque des premiers habitants de la région, auxquels le narrateur fait allusion de manière symbolique. En s'appuyant sur l'histoire de la fondation de l'ancienne capitale kanuri de Gazargamo, des villes de Damasak, Mongonu, Machina et autres, nous pouvons établir quelques faits : (1) les So étaient les premiers habitants du Borno ; (2) au départ, les deux communautés (So et Kanuri) ont vécu en harmonie ; (3) les So étaient des agriculteurs. L'époque de la disparition des So et les explications qu'on en donne ne sont pas identiques dans tout le Borno. A l'ouest, les So sont décrits comme des géants et on les projette dans un passé mythique. Dans les parties orientales du Borno, les So sont crédités de traits humains et leur disparition est considérée comme datant de moins de 200 ans. Ces différentes descriptions cadrent bien avec ce que nous savons de la direction et de l'époque de la kanurisation du Borno.

Keywords: Kanuri village history, So traditions, myths, historical traditions, migrations, Kanurization, Borno
Mots clés : histoire des villages kanuri, traditions So, mythes, traditions historiques, migrations, kanurisation, Borno

8. La chefferie de Gudur (monts Mandara, Cameroun) : une hypothèse minimaliste, *par N. David et J. Sterner*

The Gudur chiefdom (Mandara Mountains, Cameroon): a minimalist hypothesis

Gudur, renowned as a "pagan Mecca", has been described as a powerful theocratic chiefdom (if not quite a kingdom), its apogée dating back to *ca.* AD 1600. Our limited fieldwork among the Mofu-Gudur and a rereading of the historical and anthropological sources suggest an alternative, "minimalist", interpretation. In this view, the Gudur, or more precisely Gudal, chiefdom probably emerged in the 19th century, likely in response to Fulbe incursions. In form, it was closely comparable to other montagnard chiefdoms although it achieved a limited ritual paramountcy that extended over most, but not all, other Mofu-Gudur chiefdoms. Overcome by the Fulbe, some Gudur refugees settled amongst other montagnard groups further to the west. During a lengthy period of crises, extending from *ca.* 1820-1940 and characterized by warfare followed by raiding and slaving by the Fulbe, by European colonization, and by famines, the worst of which were locust-induced, these refugees contributed to a hypertrophic elaboration of the montagnard institution of divination, one that ascribed to the chief of Gudal control over natural phenomena including the fecundity of humans, animals, and plants. Early European observers, and especially the British on the western side of the mandated frontier were predisposed to misinterpret Gudur as a theocratic polity with its own Prester John. These notions constitute the foundations of what has become the received historical interpretation, one that we here dispute.

Keywords: Gudur Chiefdom, pagan Mecca, oral traditions, rituals, divination
Mots clés : chefferie de Gudur, Mecque des païens, traditions orales, rituels, divination

9. Les migrations du peuple gudé, *par S. Kamougnana*

Gude migrations

The Gude are a politically organized ethnic group inhabiting the southern Mandara mountains in the Nigeria/Cameroon border area. The oral tradition of various Gude fractions is interwoven with stories of movements on a regional level. Inconsistencies

among the different sources reinforce the ever-present difficulties of judging the accuracy of information on settlement. Both the "Shuwa" origin suggested by some administrators and scholars (Boutrais 1984) and the more distant relationships with the Mbum (Mohammadou 1988) require reexamination.
In the meridional Mandara mountains, between the Nigeria/Cameroon boundary, the Gude represent a political organised group. The oral tradition of different fractions of Gude is mixed up with the traditional movements specific to a regional ethnic grouping.
This multiplicity of migration data is shown by various recurrent complexities which reinforce the eternal problem of the authenticity of information on the people's establishment. The "Shuwa" origin brought by administrators and certain researchers (J. Boutrais, 1984), the same as the far away relations with the Mboum (E. Mohammadou, 1988) need to be rediscussed.

Keywords: Mandara, Gude, origins, migration, establishment, spreading
Mots clés : Mandara, Goudé, traditions d'origine, migrations, implantation, dispersion

10. Du nubien au tama : le chaînon manquant tounjour, *par C. Rilly*

From Nubian to Tama: the Tunjur as missing link

Tama is a little-known language spoken by 63,000 people around Guéréda in Eastern Chad. It belongs to the Northern subgroup of Eastern Sudanic, one of the main branches of the Nilo-Saharan phylum, which also includes the Nubian languages, Meroitic, and some others.
On the basis of lexical similarities, it has been assumed that Tama and Nubian are closely related. This paper shows that these similarities are partly due to borrowing from Old Nubian and Old Dongolawi, two medieval Nubian languages from the Nile Valley. Moreover, traces of this influence found in other languages from Waddai and Darfur demand urgent reconsideration of the limits of the westward spread of the Christian Nubian kingdoms. Archaeological work conducted in the region by Arkell in the 1930's provides a further piece in the puzzle. Finally, the paper shows that the Tunjur, once the ruling tribe in the Waddai and Darfur Sultanates, are actually a remnant of this Nubian elite.

Keywords: Darfur, Sudan, history, linguistics, language contact, Tama, Nubian
Mots clés : Darfour, Soudan, histoire, linguistique, contact de langues, tama, nubien

11. Entre lac Albert et lac Tchad : l'expansion sara-bongo-baguirmienne, *par P. Boyeldieu*

From Lake Albert to Lake Chad: the Sara-Bongo-Bagirmi expansion

The Sara-Bongo-Bagirmi languages (SBB), of which there are at least thirty, belong to the Central Sudanic branch of the Nilo-Saharan phylum. They are spoken in southern Chad, southwestern Sudan, and northern Central African Republic, with a few isolates in northern Democratic Republic of the Congo.
The historical kinship of these languages can be shown from well-established phonological, morphological, and lexical correspondences. Progressive diversification from a common language can be followed in terms of a number of innovations.
The kinship diagram provides support for precise hypotheses regarding directions and stages in the SBB expansion. Their homeland must have been in the southwest (Bahr-el-Ghazal) of what is now Sudan, whence some groups would have moved into the Sudan/Chad/CAR borderland. The final phase in the diversification process would have seen them move into southern Chad, whence they spread over the area from Lake Chad to the Ubangi River.

Keywords: historical linguistics, Nilo-Saharan, Sara-Bongo-Bagirmi
Mots clés : linguistique historique, Nilo-Saharien, sara-bongo-baguirmien

12. The pattern of migrations of the Chadic groups in the western and south-western parts of Chad basin, *par I. M. Waziri*

Le modèle migratoire des groupes tchadiques dans les parties ouest et sud-ouest du lac Tchad

L'article présente une nouvelle perspective sur les mouvements migratoires à l'intérieur du groupe tchadique. Les preuves qui soutiennent cette nouvelle hypothèse proviennent à la fois de la tradition orale et des sources écrites des groupes de langues tchadiques et autres, dans le cadre du Soudan central, notamment du Borno et du pays haoussa.
Le modèle migratoire régional bien établi, qui va du désert du Sahara en direction de la savane dans une orientation Est-Ouest, ou à travers le Bilâd-al-Sudân, est reproduit dans un autre modèle plus complexe qui s'inscrit dans un contexte sous-régional. En premier, il y eut les migrations de groupes tchadiques à partir du « Yemen », i.e. l'est et les rives du lac Tchad, vers les parties sud et sud-ouest du bassin du lac Tchad et au-delà. Il y eut ensuite la migration de l'Est / Nord-Est vers le Sud des Manga, des Nguzum, des Haoussa (Apinawa) et des Peuls.
Cette interprétation est corroborée par les sources écrites que constituent les chroniques historiques des groupes tchadiques (comme la chronique du Wandala/Mandara et le *girgam* des Bole/Pikka), ainsi que les documents en provenance du Borno (chronique et *diwan*), et du pays haoussa (légende de Bayajida

Retour au Sommaire

et chronique de Kano). Tout cela permet d'établir la base d'une meilleure compréhension du peuplement dans les parties sud et sud-ouest du bassin du lac Tchad et au-delà.

Keywords: oral traditions, written sources, Hausa, Kanuri, Fulani, peopling, migrations
Mots clés : traditions orales, sources écrites, Haoussa, Kanuri, Peuls, peuplement, migrations

13. An account of frontiers and the resurgent Gamergu, *par A. I. Tijani*

Le rôle des frontières et le renouveau gamergu

Les Gamergu furent les premiers habitants d'une zone qui comprenait la métropole actuelle de Maiduguri dans toute son extension ; leur habitat s'étendait encore vers le sud, le long du fleuve Yedseram jusqu'aux plaines des monts Mandara. Les incursions kanuri dans le pays gamergu remontent à l'époque où la dynastie des Sayfawa établit sa capitale à Birni-Gazargamo. Les envahisseurs kanembu étendirent leur territoire vers le sud, là où les terres étaient plus fertiles et mieux adaptées à la production agricole, et où existaient des populations « païennes » propres à être pillées et converties à l'islam. Parmi les groupes qui vivaient dans cette région, on comptait les Sao, les Marghi, les Gamergu et les Wandala. Ils furent attaqués périodiquement par le pouvoir kanuri et nombre d'entre eux furent progressivement assimilés à la culture kanuri. Parmi ces groupes, les Gamergu étaient les plus vulnérables à cause de leur manque de pouvoir politique centralisé et de leur absence d'armée. De nos jours, cependant, la communauté gamergu profite de sa situation frontalière pour se doter d'une conscience et d'une identité culturelle et elle a investi également la sphère politique de la région.

Keywords: Borno, Kanurization, vulnerability, frontiers
Mots clés : Borno, kanurisation, vulnérabilité, frontières

14. L'énigme des origines *tupuri* : contribution à leur histoire, *par S. Ruelland*

The riddle of the origins of the Tupuri: a contribution to Tupuri history

Talks with several lineage heads from the lands on the northern bank of the Mayo Kebbi river in Chad suggest that most of the families that have been settled there for several generations are not indigenous, despite their claims of "being born here". On the contrary, most families and lineages tell stories of immigration from lands further south, southeast, and southwest within Chad. This paper gives examples of topics of inquiry which can provide criteria for determining and crosschecking the identity of

these Tupuri lineages: the "village" or "place" of origin of the first known ancestor (at times revealed in the name of the lineage), the animals and plants sacrificed to the family ancestors in annual ceremonies (which vary according to place of origin), the laudatory exclamations and praise songs sung by mothers to their babies (in which first patrilineal names and "hometowns" are often cited), social relations of solidarity in loss and mourning (maintained by local lineages with distant relatives from a segment of the same lineage settled elsewhere), myths and legends of local arrivals and struggles over land, and respect and tabooing of animals or plants (though the concept of "totem" rarely comes to the fore in this region). These criteria form a cluster of significant features for the identification of a lineage. Their comparison with parallel or identical traits found in lineages from non-Tupuri societies, e.g., the multitude of Chadic-speaking groups which currently occupy the regions whence the Tupuri are said to have emigrated, might reveal former links between the Adamawa-speaking Tupuri and those groups. A list of Tupuri lineages from the region and their identifying criteria is appended.

Keywords: autochtons, oral traditions, migrations, toponyms
Mots clés : autochtonie, traditions orales, migrations, toponymes

DEUXIÈME PARTIE

LES MIGRATIONS ET DÉPLACEMENTS À L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE

CONTEMPORARY MIGRATIONS AND MOVEMENTS

15. Le rôle des étrangers dans la constitution d'une classe de commerçants au Tchad (XXe siècle), *par C. Arditi*

The role of foreigners in the creation of a trader class in Chad in the 20th century

Prior to the colonial era, the main groups of traders who lived in cities such as Abeche (Waddai), Massenia (Bagirmi), and Kuka (Borno) were Hausa and Kanuri originating from Nigeria, Medjabra and Zweya from Libya, and Jellaba from Sudan. All were foreigners. When Fort-Lamy was created in 1900, they began to settle in the new capital of Chad, but not until the 1930's, when the urban population grew and began to take on economic and commercial importance, did Lebanese, Greek, and French traders come to settle there. In 1940, when Chad became the first African country to join "France Libre", trade and transportation sharply augmented.

Keywords: Chad, foreign traders, colonial era
Mots clés : Tchad, commerçants étrangers, colonisation

Retour au Sommaire

16. Pétrole et migrations : la ruée vers l'or (noir) du Tchad a-t-elle eu lieu ? *par G. Magrin*

Oil and migrations: has there been a "black gold" rush in Chad?

The recent development of the Doba oil fields in Chad has given rise to passionate debate, mainly on the management of oil revenues and the impact of oil extraction on the environment, but also more generally on the disruptive effects of the graft deriving from oil production on the lackluster economy of a very fragile state. The migrational issue stood high among the undesirable effects of "black gold". It was surmised that the oil project would trigger sizable population movements from the rest of Chad and even beyond, towards the oil fields in the south. The impact of these migrations on the areas of influx was viewed apprehensively with regard to pressures on infrastructure, adverse effects on the environment, and conflicts between natives and outsiders. In other words, it was feared that the illusion of fortunes to be made in oil would stir up all the preexisting tensions in southern Chad and even revive the menacing North-South divide.
This paper uses survey data collected prior to the oil project (Magrin 2001), observations from regular short stays in the area, and data and studies produced by and for the oil consortium. It approaches the migrational issue from two standpoints, in terms firstly of long-term migratory movements, and secondly of the oil production cycle (from the beginning of work on the site to the beginning of extraction, and then to further foreseeable developments). The migrations are then studied as symptoms of the estimated impact of "black gold" on the reorganization of identities, the economy, and land distribution in the south of the Chad basin.

Keywords: Chad, oil fields, migrations, employment
Mots clés : Tchad, pétrole, migrations, emploi

17. Transmigration des bandes armées, prises d'otages et renouveau de la criminalité transfrontalière aux confins du Cameroun, de la Centrafrique et du Tchad, *par Saïbou Issa*

Armed banditry, hostage-taking, and the revival of cross-border criminality in the Cameroon-CAR-Chad region

Regime change in the CAR in 2003 created the conditions for a revival of cross-border criminality, opened up a new way of financing armed struggle in this part of Central Africa, and laid the groundwork for the breakdown of Mbororo pastoral society. In essence, the crisis in the CAR confirms the impression that there can no longer be national crises in the strict sense in Central Africa. What has already proven true for the Great Lakes region is now applicable within the economic and monetary community which includes Cameroon, the CAR, and Chad. The rise of multinational cross-border banditry, the militarization of organized crime, and the criminalization

Retour au Sommaire

and transnationalization of rebellion have made the regionalization of insecurity an issue of national defense for each of the governments involved. Diplomatic caution and security obligations nevertheless make the strengthening of national means of repression a priority over reliance on subregional strategies of cross-border control.

Keywords: Central Africa, insecurity, hostages, frontier permeability
Mots clés : Afrique centrale, insecurity, prise d'ôtages, perméabilité des frontières

18. Les Woɗaaɓe du Niger vendeurs de bijoux en France,
par M. Lassibille

The Niger Woɗaaɓe as jewelry salemen in France

Representations of the Niger Woɗaaɓe Fulani often fluctuate between one of a fragile culture threatened by drought and a government in the hands of sedentary groups and another of a timeless society which has only ever grazed its herds over the remote expanses of the Niger Republic. The Woɗaaɓe are nevertheless not immune from modern developments and roam over distances extending well beyond the country's borders. Remarkably, younger Woɗaaɓe have been making regular visits to countries in the northern temperate zone since the 1990's to sell jewelry, particularly Tuareg jewelry. This paper describes a microanthropological approach applied in France to determine, first of all, how these Woɗaaɓe find a place in international circuits. Then it looks at how the Woɗaaɓe face commercial competition and relate to their Tuareg suppliers.

Keywords: Nomadic Fulbe, Niger, international trade, jewelry, Tuaregs, identity, globalization, competition, microanthropology
Mots clés : Peuls nomades, Niger, commerce international, migrations, bijoux, Touaregs, mondialisation, micro-anthropologie

19. Migrations et problématique d'installation récente des paysans toupouri dans la vallée de la Bénoué (Nord-Cameroun),
par B. Gonné

Tupuri migrations and land tenure conflicts in the Benue Valley (Northern Cameroon)

Tupuri migrations in the Benue valley of Cameroon, which took place in three separate stages, have had some important social, economical, and political consequences. This paper analyzes these developments and the migration strategies employed since 1970 by Tupuri peasants from densely populated localities in the Far North Region. Originally, their social integration was facilitated by the natives, but the

Retour au Sommaire

growth of the migrating population in the Benue area has begun to pose land problems. The use of written sources from surveys in 1997 and 2005 shows that large migrations are occurring in Tupuri country which provoke many land disputes in difficult political situations.

Keywords: geography, migrations, settlement, conflicts, Tupuri, Benue Valley
Mots clés : géographie, migration, installation de populations, conflits, Toupouri, vallée de la Bénoué

20. Les pêcheurs immigrés haoussa de Fouli, au bord du lac de Léré (Tchad), *par Ngaressem Goltob M.*

The immigrant Hausa fishermen of Fouli on Lake Léré (Chad)

Lake Léré in southwestern Chad has piscatory resources of great abundance and diversity. The small town of Léré and about ten villages around the lake are inhabited by Mundang people. These natives were joined, particularly around the 1930's, by foreign Hausa fishermen. These aliens, who settled in the village called Fouli, introduced new tools and new fishing techniques to the autochthonous Mundang (traditionally farmers, small livestock breeders, and fishermen during the dry season), thus turning the latter into "very active fishermen". In recent years, the overexploitation of the lacustrine environment has led to a reduction of the piscatory stock and brought about an underlying alteration of the relationship between the Mundang and the Hausa.
This paper attempts first to shed light on the origins of the Haussa fishermen of Fouli, their motives for settling there, and how their migration took place. It then tries to analyze the strategies used by the Hausa to adapt to their new milieu and the ties they still maintain with their original country. Finally, it lists the new fishing techniques and tools brought to the autochthonous population, the types of current conflicts over their use, and the way these conflicts are being resolved.

Keywords: Chad, Hausa fishermen, immigrants, Mundang, fishing tools, conflicts
Mots clés : Tchad, pêcheurs haoussa, immigrants, Mundang, outils de pêche, conflits

21. L'espace de la mobilité pastorale des Dazagada du Bahr-el-Ghazal (Tchad), *par M. Wiese, I. Yosko et M. Donnat*

The pastoral range of the nomadic Dazagada in Bahr-el-Ghazal (Chad)

This paper uses an occupational analysis to identify the factors which determine day-to-day ranging of nomadic pastoralists in the Kanem and Chari-Bagirmi region of the Chad Basin. Field work was conducted among the Dazagada from Bahr-el-Ghazal, who are nomadic cattle breeders and belong to Tubu societies in the Tibesti region.

The methodology combined participatory mapping ("mental maps"), focus-group discussions, and semistructured interviews. The information was translated into a geographical information system, representing pastoral space as conceived by Dazagada herdsmen in the Central Chad Basin.
According to the herdsmen, their pastoral range is determined primarily by the existence, quality, and accessibility of key ecologically conditioned resources (rich pastures in flood plains, water, soils rich in sodium, and markets). Furthermore, the local levels of security (hazards and conflicts) and the social relationships of the nomads with the local sedentary communities turn out to be equally important factors. Entitlement to easy access to strategic resources is the main determinant of pastoral range, and thereby regulates use of a larger set of pastoral resources and access to social infrastructure (e.g., health care).

Keywords: pastoralism, sedentary/nomad relations, pastoral range, Tubu (Daza), Kanem, Chad
Mots clés : pastoralisme, relations nomades / sédentaires, espace et mobilité pastorale, Toubou (Daza), Kanem, Tchad

22. Mobilité de la faune sauvage et mouvements humains dans l'Extrême-Nord du Cameroun, *par C. Wow*é

Wildlife mobility and human movements in the Far North Region of Cameroon

Wildlife mobility and human migrations are causally related in the Far North Region of Cameroon. While the damage done to large grain farms by locusts, granivorous birds, and elephants are only a natural consequence of their survival instinct, it remains that these animals cause crises among humans. Despite all efforts, such crises continue to upset the geography of the region by provoking population migrations. A sustainable management plan for the environment in the Far North must urgently be agreed upon in collaboration with the local populations.

Keywords: Cameroon, wildlife, pests, migrations
Mots clés : Cameroun, faune sauvage, ravageurs, migrations

23. Mobilités spatiales et transformations agricoles dans la plaine du Diamaré (Nord-Cameroun) : le cas des terroirs de Mobono et de Foulou, *par F. Watang Ziéba et M. Lieugomg*

Spatial mobility and agricultural change on the Diamaré plain (Northern Cameroon): the case of lands around Mobono and Foulou

Over the last ten years, the northern part of the Diamaré plain, particulary Giziga country (the villages of Mobono and Foulou, for example) has had to deal with immigration. Traditionally, migrations in this part of Cameroon follow a north-south direction, i.e., people leave the Diamaré plain and the Mandara Mountains for the Benue Valley, which has a lower population density and is well suited to agriculture. Today, there is a new direction of migration in this part of the country. People leave the southern part of the Diamaré plain for the north (Giziga country), with some people also coming in from Chad. This study, based on field work, describes these new migrations on the Diamaré plain and their causes, and establishes a relationship between migration and changes in muskuwaari and cotton cultures.

Keywords: migration, agricultural transformations, land conflicts, Diamaré, space, Giziga, Tupuri, muskuwaari sorghum, cotton
Mots clés : migration, transformations agricoles, conflits fonciers, Diamaré, espace, Guiziga, Toupouri, sorgho repiqué, coton

24. Suivi et évaluation par télédétection du parcellaire et des défrichements agricoles dans la haute vallée de la Bénoué entre 2000 et 2004, *par Aoudou Doua S., Aboubakar Moussa et C. Raimond*

Monitoring and delimitation by remote sensing of farm plots and land clearance in the upper Benue valley, 2000-2004

The upper Benue valley is vital in a variety of ways: environmentally, industrially, socially, and for farming and livestock raising. Over the last twenty years, there has been a large and spontaneous migratory flux in this region entailing large-scale land clearance. This paper is an attempt to situate the front line of this process and to determine the spatial configurations of the resulting plots using high-definition satellite imagery. The methodology used to process the satellite images comprises, first of all, a visualization of the panchromatic images and the colored compositions of the multispectral images. Secondly, measurements are obtained using ENVI 4.0, an image processing program which works by classification by greatest likelihood. It was found that the various farming systems could be distinguished by their spatial configurations. Furthermore, the place and implementation of clearances are a function of the main roads and, to a lesser extent, the waterways. They are also constrained by the creation of wildlife corridors and the borders of hunting reserves.

Mapping clearances by high-definition remote sensing reveals where there is most activity on the front line so that plans for the protection of biodiversity can be brought into play.

Keywords: clearing, upper Benue, pioneer structure, migration, North Cameroon, remote sensing
Mots clés : défrichement, haute Bénoué, front pionnier, migration, Nord-Cameroun, télédétection

25. Mobilité des éleveurs transhumants, environnement et conflits entre acteurs : méthodes d'enquête, *par A. Lambert*

Investigative procedures on environmental factors and human conflict resulting from livestock grazing

"Sustainable development", "participative management", and "local population involvement" are now the watchwords of research and development policy. Declarations of interest by politicians cannot, however, pass over real events in the countryside, some of which involve violent confrontations between development needs and nature conservation. A multitude of everyday practices generates conflict between farmers, hunter-gatherers, park wardens, grazers, and so forth. The purpose of this paper is to provide an example from Chad to illustrate the kind of investigative procedures required to identify the factors which are crucial to each party, including the grazers, in access to natural resources. This is followed by a critical review of the methods used in a research project in this area, aimed at describing the representations fitting into a wider diagnosis of problems.

Keywords: methodology, development, ecology, natural resources, pastoralists, Chad
Mots clés : méthodologie, développement, écologie, ressources naturelles, éleveurs nomades, Tchad

26. Le marquage-recapture : Une méthode appropriée pour estimer la taille d'une population mobile, *par Mahamat Abdoulaye, Doumagoum M. Daugla, A. B. Bechir, Toguina Madjiade, E. Schelling, J. Zinsstag, D. Weibel et B. Bonfoh*

"Recapture marking": an accurate method for estimating the size of a mobile population

The purpose of this study is to obtain a better demographic understanding of Chadian pastoralists. A procedure is proposed for counting and tracking mobile populations to determine how well demographic and health-care indicators can perform. This procedure is based on the number of women and children vaccinated during the vaccination campaigns of 2003 and 2004.

Keywords: nomadic cattle breeders, demography, vaccination, Chad
Mots clés : éleveurs nomades, démographie, vaccination, Tchad

TROISIÈME PARTIE

LES DIMENSIONS CULTURELLES DES MIGRATIONS
THE CULTURAL DIMENSIONS OF MIGRATIONS

27. Mobilité spatiale et contacts culturels dans les contes peuls du Nord-Cameroun, *par U. Baumgardt*

Spatial mobility and cultural contacts in Fulfulde tales from Northern Cameroon

This paper provides a few examples of how tales or narrative motifs undergo transformation within the Fulfulde-speaking domain and in a crosscultural context. Two types of mobility of texts and motifs appear: firstly, dissociation and reinterpretation with the Fulani domain, and secondly, incorporation and adaptation of new elements to the cultural codes of the borrowing society.

Keywords: oral literature, tales, myths, Fulbe, Cameroon, comparative studies
Mots clés : littérature orale, contes, mythes, Peuls, Cameroun, comparatisme

28. Migrations et traditions orales au Mayo-Kebbi (Tchad), *par I. de Garine*

Migrations and oral traditions in Mayo-Kebbi region (Chad)

In the Mayo-Kebbi region, environment and climate allow fairly dense population of land in the flood plain. Residential units are spread out in a way which makes it hard to distinguish village boundaries. Cultural features are so similar that there is little to distinguish Massa from Tupuri, Kera, or Musey. A study of oral tradition and genealogies shows that, over a few generations, groups with a common origin have

Retour au Sommaire

identified themselves with one of three different ethnic groups, Massa, Musey, or Kera. Conversely, census data show these communities to be composite, with villages where individuals with different social and cultural origins have blended into linguistically and culturally homogeneous units.

Keywords: ethnography, oral traditions, myths, Masa, Tupuri, Kera, Musey, Chad, genealogies, ethnogenesis
Mots clés : ethnologie, traditions orales, mythes, Massa, Toupouri, Kéra, Moussey, Tchad, genealogies, ethnogenèse

29. Le migrant en pays tupuri (Tchad), *par E. Fiorio*

Migrants in Tupuri country (Chad)

This study is devoted to Tupuri migration. A migrant is an individual who leaves his home village to settle elsewhere, in already occupied territory. This paper emphasizes the importance of rules of occupation of village land. The successive arrival over time of individuals or groups of individuals, mostly from the southwest, has led to a kind of hierarchy in which a distinction is made between those who arrived first and those who arrived later, the latter being called “foreigners”. The lineages whose implantation is oldest own a sacred wood and a greater share of the farmland while, as far back as can be remembered, the more recently settled lineages have been assigned the area where they have settled. As far as social organization is concerned, the lineages considered to be “indigenous” have both political and religious power within the village.

Keywords: migrant, mobility, installation, sacred wood, Tupuri, Chad
Mots clés : migrant, mobilité, installation, bois sacré, Toupouri, Tchad

30. La notion de migration dans l’aire gbaya, *par P. Roulon-Doko*

The notion of migration in the Gbaya region

This paper first describes the historical situation of the Gbaya in the second half of the 19th century and cites recent archaeological data concerning this northwestern region of the Central African Republic. It then discusses certain characteristic features of Gbaya Bodoe society. They are a hunter-gatherer-farmer people living on fertile land with abundant game, and are organized into small village communities. They have never had traditional chiefs nor do they have markets. They do not tell historical narratives. They are, however, traditionally a very mobile people. This is illustrated by tracing the Ndongue villagers' movements from 1810 to date and explaining the

Retour au Sommaire

motivations for each person. A list of the Gbaya terms and expressions referring to mobility is appended.

Keywords: Central African Republic, Gbaya, Gbaya Bodoe, hunter-gatherer-farmer, mobility, history, archaeology
Mots clés : République Centrafricaine, Gbaya, Gbaya Bodoe, chasseurs cueilleurs cultivateurs, mobilité, histoire, archéologie

31. Les relations entre les Yédina (ou Buduma) et les étrangers, *par B. Dehnhard et J. P. Heiss*

Relations between the Yedina (or Buduma) and foreigners

The Yedina are the traditional inhabitants of Lake Chad. Over the last ten years, many people from other ethnic groups (Kanembu, Kanuri, Hausa, Jukun, Sara, Ngambay, etc.) have come to settle on the islands of the lake. Agencies of the Chadian government run by Teda-Daza or Zaghawa civil servants have also opened in the region. This paper has three parts: the first describes field work and the places where surveys were conducted; the second is an introduction to the socioeconomics of the Yedina; and the last is a study of Yedina relations with their neighbors and an attempt at explanation.

Keywords: anthropology, language contacts, Yedina, Buduma, Lake Chad, immigrants
Mots clés : anthropologie, contacts de langues, Yedina, Buduma, lac Tchad

32. Migrations et emprunts musicaux : les luths et leurs instrumentistes dans le bassin du lac Tchad, *par C. Baroin*

Migration and musical borrowing: lutes and lute players in the Lake Chad Basin

Innerspike lutes are widespread in the Lake Chad Basin. Their morphology and social use differ from those of West African “griot lutes”, a fact which challenges earlier hypotheses on the diffusion of the lute in Africa.

Keywords: lute, innerspike lute, Lake Chad Basin, comparative musicology, harp, diffusion of musical instruments
Mots clés : luth, bassin du lac Tchad, musicologie comparée, harpe, diffusion des instruments de musique

33. Les Monjokay du Nord-Cameroun : de la migration à l'acculturation, *par Hamman Bouba et Mamoudou Ousman*

The Monjokay of Northern Cameroon: from migration to acculturation

Population movements and historical changes in the Lake Chad basin have had consequences for the restructuring of geographical space and the intermingling of human inhabitants. The Monjokay are among those whose physical migrations have led to a precarious stabilization which is just another form of migration. The term "Monjokay" (sing. "Munjuk") is justified by its frequent use in the ethnolinguistic world of the target populations. This paper shows how migration has resulted in the progressive disappearance of certain characteristic features of the Munjuk identity. This disappearance is more visible in groups which are further away from the center of dispersion. Documentary analysis and direct observation are used to bring certain elements of the cultural heritage to light. The paper starts from a critical review of the most visible and vulnerable aspects of the cultural heritage to bring out the complex nature of intercultural relationship.

Keywords: North Cameroon, Munjuk/Monjokay, Musgum, acculturation, migration, history
Mots clés : Nord-Cameroun, Munjuk/Monjokay, Mousgoum, acculturation, migration, histoire

34. Migrations et innovations vestimentaires au Nord-Cameroun, *par Hamman Bouba*

Migration and clothing innovation in North Cameroon

The historical framework for this study is the Lake Chad Basin. For a more meaningful conclusion, this study includes North Cameroon which is part of what ancient Arab geographers referred to as Bilâd as-Sudân "the black people's country". Cameroon has historical, geographical, and even anthropological affinities with Sudanese Africa through her northern region. Migrations and political entities have given rise to cultural intermingling in the Lake Chad Basin. Some techniques such as cloth manufacture seem to have arrived along a line running from the Atlantic Ocean to Lake Chad where several technologies have been developed. Given that the acquisition of clothing is a result of a historical process, the main concern of this paper is to determine what roles migrants may have played in this process during the 19th and 20th centuries in North Cameroon. A review of the population's past brings out aspects of the "pretextile" body and sees innovation as a consequence of migration.

Keywords: North Cameroon, clothing innovation, migration, nakedness, pre-textile body, native clothing
Mots clés : Nord-Cameroun, innovation vestimentaire, migration, nudité, corps pré-textile, habillement traditionnel

35. Emprunts et mots voyageurs dans le bassin du lac Tchad, *par S. Baldi*

Loanwords and *travel-words* in the Lake Chad Basin

In one of his papers, Jan Knappert used the expression *travel-word*, which accurately reflects the way in which some words, sometimes but not always loanwords, have spread from one place to another in Africa. In this paper, the manner in which some Arabic words penetrated into a few West African languages and Swahili is discussed. Attention is also devoted to how the Arabic definite article was modified when it was agglutinated and how nominal and verbal loans were incorporated into those languages.

Keywords: linguistics, Arabic, loanwords, Portuguese, Swahili, West African languages
Mots clés : linguistique, arabe, emprunts, portugais, swahili, langues d'Afrique de l'Ouest

36. Diffusion spatiale des mots et contacts entre les locuteurs à l'ouest du lac Tchad, *par D. Ibriszimow et R. A. Tchokothé*

Lexical spatial diffusion and contacts between speakers west of Lake Chad

This article explores the relationship among words with respect to their diffusion in space, here specifically in the west and southwest of the Lake Chad Basin. The lexical data for this study are taken from thirteen Chadic (Hamito-Semitic/Afroasiatic) languages and six varieties of Kanuri (Nilo-Saharan). This work is a follow-up to previous research on the topic. The lexical data are analysed according to three categories: types, patterns, and kinds of distribution. The semantic changes that have to do with differences in conceptualization among the respective language communities (cf. the example 'money') prove particularly worthy of attention. Ultimately, this paper argues that a mapping of lexical diffusion can provide clues to historical relationships among the communities involved, the nature of their contacts (war, trade, religion), and directness of those contacts (immediate/intermediary contact).

Keywords: language contact, lexical diffusion, Lake Chad Basin, history of peoples
Mots clés : linguistique, contacts de langues, diffusion lexicale, bassin du lac Tchad, histoire des populations

37. Les Zaar et leurs voisins, *par B. Caron*

The Zaar and their neighbors

Zaar has features which distinguish it typologically from other Southern Bauchi West (SBW) Chadic languages. This paper discusses a hypothesis according to which this is due to the history of its speakers. Two contrary movements can be observed: a movement of convergence due to population contacts between speakers of SBW and both Niger-Congo and other Chadic languages; and a movement of dialect differentiation among former hill dwellers whose geographical and ecological conditions allowed them to enjoy limited self-sufficiency. This led to the creation of a local *Sprachbund*. Evolutionary movements could be imagined that, rather than following the branching model, would be rhizome-like and behave heterogeneously by jumping from one already differentiated line to another.

Keywords: Chadic, Niger-Congo, Nigeria, South Bauchi, comparative linguistics, history
Mots clés : Tchadique, Niger-Congo, Nigeria, Sud-Bauchi, comparatisme, histoire

38. Lake Chad and the migratory routes to Borno: A linguistic trail?, *par D. Löhr*

Le lac Tchad et les routes migratoires en direction du Borno : une piste linguistique ?

La région située à l'ouest du lac Tchad est caractérisée par une longue histoire d'agglomération de populations, marquée par diverses vagues migratoires qui se sont produites à différentes périodes de l'histoire. Le lac comme point de repère important, a toujours attiré des peuples qui se sont installés à sa proximité, ou qui sont passés à l'ouest le long de ses rivages et se sont installés plus loin au bord de ses affluents, suivant deux couloirs de passage distincts. Après la présentation des résultats multidisciplinaires (archéologiques, géographiques, historiques et anthropologiques) qui ont contribué à éclairer l'image historique de la région du Borno, cette étude discute quelques résultats sélectionnés obtenus à partir d'interviews effectuées avec des peuples riverains et leurs voisins, par exemple les Kanuri. Les questions posées traitent de l'attitude des locuteurs par rapport au lac, des mouvements migratoires de leurs ancêtres, et de leurs compagnons de voyage d'antan. Les données montrent parfois de surprenants commentaires.

Keywords: Lake Chad, migration, ethnolinguistics, history, Kanurization
Mots clés : lac Tchad, migration, ethnolinguistique, histoire, kanurisation