

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'apparement 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 construites¹.

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 (XV^e-XVIII^e) 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 (XVIII^e-XIX^e) 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 place².

-
1. Pour les groupes peuls les moins religieux, les Yillaga, dont la composante majoritaire de peuplement est formée d'affranchis (*riimaybe*), 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 *fombina*.
 2. Nos informateurs appartiennent, pour la plupart, à des aînés de lignages, les plus aptes à exposer les genèses de leurs groupes.

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 « jaloué » 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'égarèrent 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

battraient 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 Fulbe, 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 marche⁴.

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 crue⁵. 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 calebasse⁶. 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 Mowo⁷, chefferie mère de Gudur⁸. 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 individualisés⁹.

On assiste, dans la première partie du XVIII^e 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

petits poisons à épines restés accrochés... À Gudur, encore aujourd'hui, l'emplacement sacrificiel (*videng bay*) sera indiqué par un taureau qui pénètre dans le sol, les cornes seules sortant de terre¹⁰.

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 proches¹¹. 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 montagne¹², en même temps qu'ils relègueront 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 « jaloué » 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 guda* (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 père¹⁴, recouverte d'unealebasse.

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 emmurillée, Mala, Muskuum 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 – Torjoyna – 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 emmurillé 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 quémante 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 plaine¹⁶... 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'apparementement 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 migrationniste, 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.

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 énonces 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 XVI^e au XIX^e 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 résister¹⁷. 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 baguirienne 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) présente 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 XX^e 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-niébé, 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 kapsiki¹⁹. Les Peuls, de plus en plus nombreux sur les piémonts des monts Mandara (Fulbe Baamle) à la fin du XVII^e et pendant le XVIII^e 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 attachait 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 XVII^e 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.

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 XVII^e, début XIX^e 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 XIX^e 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 rônèraie 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 rônèraies 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.

Migrations fictives via des référents prestigieux, l'exemple kanuri

Le texte d'une conférence donnée par Eldridge Mohammadou pour le 3^e Festival culturel kanuri de l'ACKAC²⁰ 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 sirata²¹ 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, Kollé, Sirata sont indistinctement utilisés pour nommer les Bornouans dans le nord du Cameroun. « Borno » désignerait plutôt le royaume, « Kanuri » ceux qui l'ont fondé, « Kollé » 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 Fulbe 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

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 Bagirmi, 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 avançaient, 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 forestières²² (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.

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 XVIII^e 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 épuisées²³.

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 Kim²⁴, principal relais de traite baguirmien sur le Logone.

Ces cavaliers auraient pu sortir de leur aire de peuplement et « défluer » en un flot guerrier qu'aucun groupe voisin n'était en mesure de contenir avant le début du XIX^e 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 XVI^e 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 XIX^e siècle.

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 intérêt²⁵.

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, Mousse 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 migrationniste ? 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 XVIII^e siècle (1750-1850) : l'invasion Baare », pour *Ngaoundéré-Anthropos*, 38 p., photocopié.
- 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 », 3^e 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.

- , 1989, « Du bon usage des mythes par le géographe », p. 117-125, in *Tropiques, lieux et liens*, Florilège offert à P. Péliissier 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 4^e 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 4^e 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 XVII^e 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.

**Actes du XIII^e 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 1^{er} 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 1^{er} 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