Jean-Yves MARTIN

LES MATAKAM DU NORD-CAMEROUN

Dynamismes sociaux et problèmes de modernisation

O.R.S.T.O.M.

1968

Jean-Yves MARTIN

LES MATAKAM DU NORD-CAMEROUN

Dynamismes sociaux et problèmes de modernisation

- Thèse de doctorat de 3e cycle
préparée sous la direction de
Monsieur le Professeur BALANDIER,
Professeur à la Sorbonne.

O.R.S.T.O.M.

Yaoundé 1968

Table des matières

Avant-propos..... 1
Introduction..... 3

CHAPITRE I - LE CADRE GEOGRAPHIQUE..... 10

1 - Le pays Matakam..... 10
2 - Le milieu naturel..... 12
a) le relief..... 12
b) le climat..... 1?
c) l'hydrographie..... 16
d) les sols..... 17
e) la flore..... 18
f) la faune..... 19
3 - Le milieu et les hommes..... 20

CHAPITRE II - LES REPERCUSSIONS DE L'HISTOIRE..... 22

1 - La période pré-coloniale..... 28
a) Avant les Foulbé : le peuplement..... 28
- Les grands royaumes..... 28
- Les traditions d'origine..... 32
b) Les Foulbé ou la guerre de cent ans..... 42
2 - La période coloniale..... 46
a) Les Allemands..... 46
b) Les Français..... 48
3 - L'Indépendance..... 56

CHAPITRE III - LA PRESSION DE LA DEMOGRAPHIE..... 58

1 - Les caractéristiques démographiques..... 59
2 - Le double courant d'émigration..... 62
3 - La répartition administrative actuelle..... 64

CHAPITRE IV - LE VILLAGE MATAKAM..... 78

1 - La naissance du principe villageois..... 78
2 - Le système de parenté..... 82
1. Le GAY ou famille élémentaire..... 82
2. Le GIDBULOM..... 92
3. Le GODAR ou lignage majeur..... 94
4. Le GWALI ou clan..... 96
3 - La société villageoise..... 99
1. Les KEDA ou étrangers..... 100
2. Les NGWALDA ou forgerons..... 102
3. La société villageoise..... 109

CHAPITRE V - ESPACE ET SOCIETE..... 112

1 - L'organisation de l'espace..... 112
2 - La parenté et la résidence..... 114
- Magoumaz..... 118
- Tchébé-Tchébé..... 127
- Glapar..... 130
3 - Espaces socialisés et réseaux de sociabilité..... 136

CHAPITRE VI - L'ORGANISATION DE LA SUBSISTANCE..... 146

1 - Les activités de production..... 148
1. Les activités complémentaires de l'agriculture 148
2. Les activités agricoles..... 151
a) l'agriculture en montagne..... 152
b) l'agriculture en plaine..... 157
c) le salariat..... 161
2 - Les groupes de production et les formes de coopération 161
3 - La répartition des moyens de production et la circulation des produits..... 170
1. Le régime de propriété et l'héritage..... 170
2. La circulation des produits..... 176
a) les circuits traditionnels..... 176
b) les circuits modernes..... 187
4 - Les structures de la consommation..... 203
5 - Travail et richesse..... 204

CHAPITRE VII - L'ORGANISATION DE LA REPRODUCTION ET LES ALLIANCES MATRIMONIALES..... 210

1 - Le mariage..... 210
2 - Le régime matrimonial..... 218
1. L'exogamie et les possibilités de mariage..... 218
2. La dot : fonction et évolution..... 219
3 - Les alliances matrimoniales..... 229

CHAPITRE VIII - COMMUNAUTE VILLAGEOISE ET COMMUNAUTE POLITIQUE.... 240

1 - La communauté politique et la stratification sociale 242
2 - La chefferie..... 249
3 - L'organisation administrative moderne..... 259

CHAPITRE IX - COMMUNAUTE VILLAGEOISE ET COMMUNAUTE RELIGIEUSE..... 264

1 - Avatars des ancêtres et génies familiaux..... 264
2 - Devins, jeteurs de sort et officiants..... 267
3 - Cultes, manifestations collectives et solidarités... 274

CONCLUSION - L'ETHNIE ET LA NATION..... 278

1 - Tradition, histoire et site..... 278
2 - Les champs de l'intervention étatique : la résistance 285
3 - Les changements sociaux : continuité ou rupture..... 294

BIBLIOGRAPHIE..... 300

AVANT-PROPOS

Les éléments de ce travail ont été recueillis sur le terrain au cours de deux séjours successifs (décembre 1965 à juin 1966 et août 1966 à septembre 1967). Ces deux séjours ont été effectués dans le cadre de l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer, et la recherche elle-même se réfère au premier thème de recherche défini en 1965 par le Comité Technique de Sociologie-psychosociologie de l'ORSTOM : Structure et dynamique des communautés rurales.

Le premier objectif fut pour nous d'établir une monographie de communauté rurale en pays MATAKAM, en liaison avec un géographe. La recherche s'est ensuite étendue à l'ensemble de l'ethnie. La monographie villageoise a déjà fait l'objet d'une publication (1) qui sera reprise et intégrée au présent travail. Par ailleurs la descente des montagnards MATAKAM en plaine a été rapidement étudiée dans une autre publication (2).

Nous tenons ici à remercier toutes les personnes qui ont aidé -directement ou indirectement- à la réalisation de cette recherche.

Nos remerciements vont en premier lieu à M. le Professeur BALANDIER, qui nous a formé à la sociologie africaine et dont la correspondance a permis de mieux orienter notre travail sur le terrain.

Nous remercions également M. le Professeur SAUTTER, venu nous visiter à Magoumaz et qui nous a bien fait saisir ce qu'est la perception géographique d'un terroir ; M. le Professeur CHOMBART de LAUWE, qui nous a beaucoup aidé par sa correspondance ; M. le rofesseur LASSERRE, qui est également venu à Magoumaz ; enfin M. Joffre DUMAZEDIER, qui a suivi nos premiers pas de sociologue et qui a su nous intéresser aux problèmes du développement culturel.

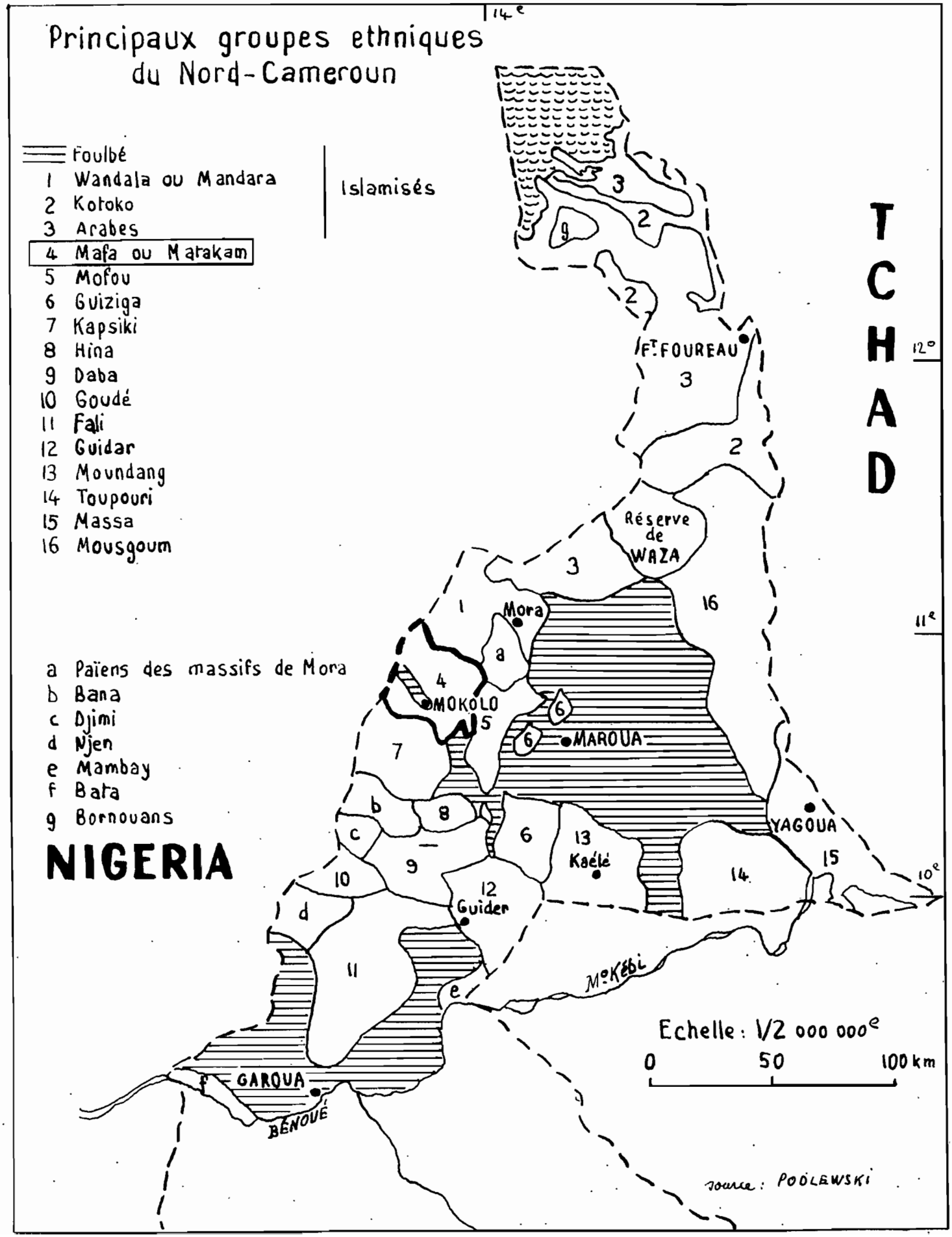
---

(1) MAGOUMAZ : Une communauté rurale en pays MATAKAM. Etude sociologique. ORSTOM. Yaoundé. 116 p. multi. 1966.

(2) Etude de zones d'accueil dans quatre cantons au nord de Mokolo. ORSTOM. Yaoundé. 25 p. multi. 1967.

Nos remerciements vont aussi à Monsieur MAIDADI, préfet de Mokolo ; à Monsieur Amadou MALLOUM, sous-préfet de Mokolo qui avait les MATAKAM sous sa juridiction ; à Monsieur Max QUINET, chef du garage administratif de Mokolo, qui a toujours su remettre en état de marche notre véhicule atteint depuis longtemps par la limite d'âge. Nous n'oublierons pas enfin nos interprètes-enquêteurs : Oumarou DJAVAI, Claude DJEMME, et Nicolas KUMSAI, ainsi que tous nos informateurs Matakam.

Carte n° 1


Principaux groupes ethniques du Nord-Cameroun
14e
Foulbé
1 Wandala ou Mandara
2 Kotoko
3 Arabes
4 Mafa ou Matakam
5 Mofou
6 Guiziga
7 Kapsiki
8 Hina
9 Daba
10 Goudé
11 Fali
12 Guidar
13 Moundang
14 Toupouri
15 Massa
16 Mousgoum
Islamisés
a Païens des massifs de Mora
b Bana
c Djimi
d Njen
e Mambay
f Bata
g Bornouans
NIGERIA
TCHAD
Ft FOUREAU
Réserve de WAZA
Mora
MOKOLO
MAROUA
YAGOUA
Kaélé
Guider
GAROUA
BÉNOUÉ
MoKébi
12°
11e
10e
Echelle : 1/2 000 000e
0 50 100 km
source : POOLEWSKI

INTRODUCTION

Les multiples ethnies montagnardes du Nord-Cameroun - on en dénombre 23 - ont beaucoup de traits communs qui sont dûs à l'identité de leur milieu géographique, les monts du Mandara, aux multiples brassages de leurs anciennes migrations, et à leur histoire d'antagonisme avec les Foulbé (1).

On ne peut pour autant les réduire à l'ensemble indifférencié que suggère le terme unique qui sert communément à les désigner : "Kirdi" (2) - nom de la langue baguirmienne du Tchad qui signifie païen - mais figées dans leur pittoresque et victimes de leur isolement, elles restent mal connues. On ne dispose en particulier d'aucune étude sociologique en profondeur d'une de ces ethnies, et c'est le "survey" de LEMBEZAT (3) qui sert d'ouvrage de référence. Cette étude, quoique utile et pleine de sympathie pour ces populations, reste cependant générale et évoque souvent par son style les émotions qu'a pu éprouver Jean de LERY en débarquant chez ces "bons sauvages" de Tupinamba.

Le présent travail, s'il ne prétend pas à une connaissance exhaustive de l'ethnie choisie comme terrain d'enquête, les MATAKAM, vise cependant à combler une lacune, et à ce propos, nous ne résistons pas à l'envie, après RADCLIFFE-BROWN (4), de citer GOBINEAU : "Avoir affaire aux nations sans les connaître, sans les comprendre, c'est bon pour les conquérants ; moins bon pour les alliés et même pour les protecteurs ; et rien n'est plus détestable et plus insensé pour les civilisateurs, ce que nous avons la prétention d'être".

*
* *

---

(1) Foulbé, pluriel de Poulo = Peulh.

(2) De la même façon les Arabes ont nommé "Hadjeraï" "montagnards"- les groupes divers qui vivent dans les massifs du Centre Sud de la République du Tchad.

(3) LEMBEZAT (B.). Les populations païennes du Nord-Cameroun et de l'Adamaoua.PUF.1961.

(4) RADCLIFFE-BROWN et FORDE. Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique.PUF. 1953.

Notre travail se veut avant tout descriptif, mais les Matakam posent trop de questions quant à leur passé, leur comportement actuel et leur devenir pour que nous refusions d'avancer quelques interprétations. Celles-ci s'inscrivent dans une problématique générale du développement économique, social et culturel des jeunes nations africaines, et dans une problématique plus spécifique de l'intégration d'un isolat ethnique à une nation en voie de développement. Mais comment concilier un discours sur les Matakam et un discours sur l'évolution générale de l'Afrique Noire ? Comment dialectiser une dynamique globale (1) qui a eu pour conséquence de faire des Matakam les victimes d'une histoire qui les a toujours dépassés, et une dynamique interne qui les a fait se constituer, s'identifier contre l'histoire ? Comment parler de changement chez des individus pour qui le changement est continuité ou rupture ?

Si nous entendons par problématique "un ensemble cohérent de relations hypothétiques entre des éléments bien délimités les uns par rapport aux autres" (2), la seule problématique qui nous permette de rendre compte de tous les faits recueillis, tant anciens qu'actuels, tant socio-économiques que politiques, est une problématique du défi et de la riposte, une problématique de la résistance et du maintien de l'identité sociale.

Les Matakam ont répondu aux défis de l'histoire en se réfugiant dans leurs massifs ; ils ont survécu dans ces massifs pauvres en terre et rétifs à l'exploitation en construisant des terrasses et en élaborant une véritable agriculture de jardin ; ils ont édifié une organisation sociale basée sur des communautés villageoises de structure segmentaire, de grande plasticité d'accueil et assurant l'autonomie des différentes unités ; ils ont résisté pendant près d'un siècle à la pression conquérante des Foulbé, ils résistent actuellement pied à pied à toutes les tentatives d'intégration dans la nation camerounaise. Il semble que toutes leurs ripostes, tout au long de leur histoire, aient consisté à dire "non", et qu'ils aient trouvé la réponse aux conséquences de ce refus définitif. Il semble aussi qu'à l'heure actuelle ils soient incapables de concevoir une autre stratégie globale, stratégie mouvante du maintien,

---

(1) Voir à ce sujet : RODINSON (M.). Dynamique interne ou dynamique globale ? L'exemple des pays musulmans. in Cahiers Internationaux de Sociologie, vol. XLII. 1967.

(2) DUMAZEDIER (J.) et RIPERT (A.). Loisir et Culture. Editions du Seuil. 1966.

et la saturation démographique des montagnes jointe aux incitations de l'extérieur entraînent une multiplication des stratégies individuelles. Tout se passe comme si l'adaptation maximum à un milieu difficile - fruit d'un travail ancestral qu'il faut poursuivre quotidiennement si l'on veut survivre - et très particulier, ne laissant pas de place à l'improvisation, avait pour contrepoint une inadaptabilité maximum au milieu extérieur.

Nous parlons de résistance pour expliquer la permanence de la tradition chez les Matakam ; voici ce que dit de GARINE (1) à propos d'une ethnie voisine, mais vivant en plaine : "les Massa n'ont rien d'un groupe résiduel vivant replié sur lui-même et ayant préservé jalousement des comportements traditionnels sclérosés. A la différence de certaines populations des montagnes voisines du Cameroun, c'est à son volume, à sa vitalité, à sa prospérité relative que la société Massa se doit d'avoir conservé de nombreux aspects de sa culture traditionnelle". Pour les Matakam nous pouvons parler aussi de volume et de vitalité, est-ce compatible avec une sclérose ? Peut-être, entraînés par la démarche ethnographique qui consiste à saisir la société par l'intérieur, et suivant la pente naturelle de l'ethnologue s'attachant à la société au milieu de laquelle il vit, avons-nous peu à peu adhéré à leur univers, au point de ne plus voir les rapports avec l'extérieur, avec les Foulbé, avec l'administration qu'à travers leurs yeux. Avons-nous été subjugués au point de ne plus pouvoir prendre des distances ?

Nous n'avons cependant pas été assimilés par eux, et les Matakam ont eu à notre égard une attitude analogue à celle des Azandé vis-à-vis d'EVANS-PRITCHARD (2) : "les Azandé ne m'auraient pas permis de vivre comme l'un d'entre eux ; les Nuer ne m'auraient pas permis de vivre autrement. Parmi les Azandé j'étais contraint de vivre en dehors de la communauté ; parmi les Nuer j'étais contraint d'être de ses membres. Les Azandé me traiteient comme un supérieur, les Nuer comme un égal". Les Matakam nous ont toujours dévolu un statut à part, un statut de blanc qui n'est pas un ennemi comme les Foulbé auxquels il était souvent fait référence à titre de repoussoir, mais qui reste "autre". Le type de relations que nous avons ainsi pu établir avec eux nous renseignait déjà sur leurs attitudes vis-à-vis des non-Matakam. Notons encore quelques

---

(1) De GARINE (I.) ; Les Massa du Cameroun. P.U.F. 1964.

(2) EVANS-PRITCHARD (E.) ; The NUER, Clarendon Press, 1941.

traits : quand nous sommes arrivés dans le village de Magoumaz, prêts à nous installer, un vieux Matakam nous a demandé si nous venions chez eux pour cultiver le mil... Quelques mois plus tard, un autre homme nous demandait pourquoi nous autres blancs ne donnions pas nos enfants aux Matakam pour que ceux-ci leur enseignent leur savoir, alors que nous prenions leurs enfants pour les mettre à l'école... Nous ne donnons ces exemples particuliers que pour essayer d'illustrer comment nous avons pu, au simple niveau des relations interpersonnelles, être frappés par leur remarquable autonomie, et pour justifier partiellement pourquoi nous ne parlons pas de sclérose, mais de résistance. Explicitons encore notre propos.

*

* *

Edgar MORIN introduisant son étude sur la commune bretonne de Plodémet (1) et notant la difficulté de reconstituer une société en mouvement, écrit : "Le privilège délibérément accordé au changement m'a fait refouler au second plan les grandes permanences, et m'a fait considérer comme simples points de référence la géographie, la démographie, les structures familiales, les traditions, le folklore".

Cela ne tendrait-il pas à dire que le changement a pu s'étendre à Plodémet dans la mesure où le rôle joué par les grandes permanences s'est peu à peu estompé ? Cela veut-il dire que le changement est induit de l'extérieur et non produit de l'intérieur ? Nous revenons à la question évoquée plus haut du rôle différentiel de la dynamique interne et de la dynamique globale. Comment, chez les Matakam, concilier deux processus dynamiques pour interpréter une continuité des comportements ?

En ce qui nous concerne, au contraire de MORIN, nous avons surtout été impressionnés par le rôle actif qu'ont joué et que jouent encore chez les Matakam ces grandes permanences : le cadre géographique, l'histoire passée et présente, la démographie, et par l'étroitesse des relations qu'elles entretiennent avec les institutions prises une à une et avec l'ensemble du système social. Ces grandes permanences ont en outre la particularité de présenter un caractère ambivalent : selon la manière dont on les envisage, elles jouent comme ressources ou comme contraintes. Tout au long de cette étude nous insisterons beaucoup sur ces données de base, car elles nous semblent jouer un rôle capital.

---

(1) MORIN (E.) ; Commune en France. La métamorphose de Plodémet. Fayard. 1967.

En se réfugiant dans des montagnes difficilement accessibles, les Matakam se se retrouvaient dans une place-forte mais aussi dans une prison. Comme place-forte le site devait être aménagé pour soutenir un siège, et ils ont élaboré ce qu'on a pu appeler une "économie d'assiégés". Nous verrons plus loin à quel point le mode de production a pu être influencé par les facteurs géographiques. La seule différenciation de la morphologie a joué sur la différenciation socio-politique : les villages se sont constitués par massif. L'inaccessibilité du site les mettaient à l'abri des influences extérieures : l'isolat géographique était aussi isolat culturel.

L'histoire passée et présente a contribué à renforcer ces caractères. De même que GLUCKMAN (1), nous pensons qu'en anthropologie "la reconstruction" historique est possible et qu'elle a deux avantages : elle permet d'expliquer pourquoi, objectivement, le présent est ce qu'il est, et d'autre part, elle peut offrir l'exemple, dans le passé, de processus analogues à ceux du présent, et par là une nouvelle source de comparaisons" (2)... Cette opération semble possible pour les Matakam. Leur histoire (traditions spécifiques et histoire des puissances extérieures) permet de reconstruire objectivement - quoique de façon approximative - la façon dont s'est effectué leur peuplement et, en liaison avec les conditions géographiques, comment s'est constituée leur organisation sociale jusque dans son état actuel, comment, face à l'adversité, ils se sont édifiés un ensemble géographique, social et culturel, fermé et autonome quant à sa dynamique propre. D'autre part, elle permet de voir comment, à l'exemple du passé, les Matakam réagissent actuellement aux sollicitations extérieures, par le refus et le repli. Mais ne tombons-nous pas là dans la conception particulière de GLUCKMAN qu'a critiquée G. BALANDIER : "Max GLUCKMAN reconnaît bien la dynamique interne [illegible] constitutive de toute société, mais il réduit sa portée modificatrice. Elle est prise en compte - de même que les effets résultant des "conditions externes" -, mais elle s'inscrit dans une conception de l'histoire qui lie les sociétés relevant de l'anthropologie à une histoire estimée répétitive" (3) ? Dans la mesure où nous

---

(1) GLUCKMAN (M.). Order and rebellion in tribal Africa. London. 1963.

(2) Noté par AUGE (M.), dans Organisation et évolution des villages Alladian. ORSTOM. 1967.

(3) BALANDIER (G.) ; Anthropologie politique. P.U.F. 1967.

aurions envisagé cette société comme ayant été constituée une fois pour toutes et n'étant plus l'objet de modifications une fois posées les conditions de base, nous relèverions de la même critique. Mais nous pensons au contraire que les Matakam ne se sont pas réfugiés hors de l'histoire en se refugiant dans leurs massifs, et qu'ils se sont affirmés contre l'histoire des "autres" pour vivre une histoire qui serait la leur. Si l'on peut qualifier leur histoire de répétitive dans la mesure où leurs réponses sont toujours identiques, quelles que soient les interrogations ou les incitations venues de l'extérieur, c'est qu'ils considèrent eux-mêmes cette histoire extérieure comme répétitive par rapport à leur cheminement dont ils veulent préserver l'autonomie. Et en paraphrasant Engels nous pourrions dire : l'histoire hante le cerveau des Matakam.

Le phénomène démographique apparaît lui aussi comme fondamental. Phénomène induit à l'origine, grande ressource par la suite, il est actuellement très contraignant. La contraction géographique et l'immigration massive provoquées par l'insécurité et les vicissitudes historiques ont contribué à accroître la densité du peuplement à l'intérieur d'un périmètre montagneux bien délimité. L'existence de cette grande densité a permis, - en même temps qu'elle l'exigeait - une transformation radicale du milieu naturel impropre au premier abord à une exploitation agricole intensive. La nécessité d'entretenir et d'accroître la force de travail par la multiplication des bras a été également facteur de puissance et de dynamisme dans la résistance à l'adversité écologique et historique. La société a survécu parce qu'elle a toujours su produire des hommes à la mesure de ses besoins. Mais l'évolution prend un tour paradoxal : c'est justement ce facteur de résistance victorieuse de la société qui se transforme actuellement en menace. Cette victoire remportée tous les jours a maintenu les hommes dans les montagnes, et si la population peut s'accroître, son aire de vie n'en est pas pour autant extensible, et le dynamisme démographique intensifie progressivement ce contre quoi il avait permis de lutter : la rareté.

Ces trois grandes variables, géographique, historique et démographique, envisagées à la fois comme ressources et comme contraintes, et en interaction constante, permettent de rendre compte de l'état actuel de la société. Il semble que les éléments de chacune des organisations (sociale, politique, économique, etc...) soient des réponses particulières aux incitations particulières des différentes variables, tout en réagissant à leur tout sur elles pour en modifier la nature, l'ensemble de ces mouvements s'articulant cependant en fonction d'un schème directeur : survie économique,

sociale et culturelle. Nous essaierons de retracer l'enchaînement de ces causalités multiples : "en combinant l'idée de nécessité interne des systèmes avec celles de situation et de mouvement continuel de destructuration et de restructuration, on peut envisager une démarche explicative qui resterait dans le champ du social, considéré sous sa forme actuelle et sous l'aspect de son devenir historique" (1).

*

* *

Les communautés villageoises se situent au croisement des variables sur lesquelles nous venons l'attirer l'attention : chacune en effet a son cadre géographique propre, le massif ; chacune a sa micro-histoire particulière, et dans une certaine mesure on peut dire qu'il n'y a pas une histoire de l'ethnie, mais une histoire propre à chaque village ; chacune enfin a son champ démographique. C'est donc à ce niveau que l'on voit la société à l'oeuvre : le social, le politique, l'économique, le religieux sont villageois. C'est dans le village que coexistent la solidarité communautaire et l'individualisme, la créativité interne et la négation de l'extérieur. C'est dans le village que les changements peuvent être identifiés et que l'on perçoit le mieux les rapports entre l'ethnie et la nation. C'est à ce niveau que nous avons procédé à l'approche de ces réalités.

---

(1) BALANDIER (G.). L'expérience de l'ethnologue et le problème de l'explication. Cah. intern. de Sociologie. Vol. XXI. 1956.

Chapitre I - Le cadre géographique

1. Le pays Matakam.

On peut appeler pays Matakam le pays occupé par tous les individus qui se disent Matakam, et cette appellation ne désigne un ensemble ethnique particulier que par opposition aux populations voisines. Un groupe fermé qui se distingue de ses voisins par une communauté de langue, de religion, de production matérielle, artistique et culturelle peut être qualifié d'ethnie, mais l'utilisation de ces seuls critères permet difficilement d'établir une séparation stricte entre les Matakam et leurs voisins. Le type d'habitat et la forme même des cases, le culte des ancêtres, les instruments de musique, le travail du fer, les forgerons, les personnalités politico-religieuses sont quasiment identiques chez les Mofou, les Guiziga de Loulou, les Mouktélé et les Podokwo des massifs de Mora et chez les Matakam. La différence de langue introduit un clivage plus profond, et hormis les marginaux, aucun membre de ces groupes ne comprend la langue des autres, mais sous réserve d'études linguistiques plus approfondies, plusieurs observateurs ont déjà noté une certaine parenté entre toutes ces langues.

D'autre part, à l'intérieur même du groupe Matakam, l'homogénéité n'est pas faite à tous les niveaux. La plupart des individus ne connaissent par/ que leur communauté d'origine et les villages périphériques, autrement dit ceux situés dans l'aire matrimoniale de leur village. Il y a aussi des variations linguistiques qui recouvrent des différences plus importantes. Les Matakam sont ainsi divisés en plusieurs groupes dont le rattachement à une ethnie ne va pas sans dire. On distingue : les Boulahay dans la partie sud et autour de Mokolo ; les Mabass, autour du village du même nom ; les Hidé, autour de Tourou ; les Minéo dans la partie est ; et enfin les Mafa, le groupe le plus

important. Les Boulahay et les Mabass parlent la même langue, les Hidé et les Mafa en parlent une autre qui comporte cependant avec la précédente des similitudes pour une bonne partie du vocabulaire. Les Minéo parlent une langue qui n'est pas comprise par les autres groupes, mais eux-mêmes comprennent tous la langue des Mafa. Enfin il n'y a pas d'organisation politique traditionnelle englobant l'ethnie dans son ensemble.

Il existe cependant un critère socio-démographique qui permet de définir un comportement typiquement ethnique, c'est le coefficient d'endogamie. Il a été établi par A.M. PODLEWSKI (1). Il est actuellement de 0,95 dans la plupart des ethnies du Nord-Cameroun et signifie donc que 95 % des échanges matrimoniaux d'un groupe qualifié d'un nom ethnique se font à l'intérieur de ce groupe. En outre les 5 % d'exogamie sont le plus souvent le fait de villages marginaux avec les ethnies mitoyennes : ainsi les 5 % d'exogamie observés chez les Mofou comprennent 4 % d'épouses des ethnies Matakam et Guiziga mitoyennes.

Les Mandara appellent les Matakam "Oulla" (2), mais ils sont les seuls à utiliser cette dénomination. Le terme Matakam viendrait plutôt du Peulh, ainsi que l'atteste LAVERGNE (3) : "La légende veut qu'un des lieutenants de Lawal, émir Peulh de Yola, impressionné par la nudité de ces primitifs, se soit écrié en les voyant : "sont-ce là nos si redoutables adversaires ?" et les ait traités de "Mettayamen" pluriel de "Mettayamjo", terme méprisant réservé aux êtres que la nature n'a pas favorisés, l'absence de vêtements étant pour les Peulhs un signe évident de pauvreté, d'infériorité. Telle serait l'origine du mot "Mettayam" qui devenu "Mettakam" ou "Matakam" désigna tout d'abord la montagne, puis par extension la tribu elle-même". Cela se passait vers 1850.

---

(1) A.M. PODLEWSKI. La dynamique des principales populations du Nord-Cameroun. ORSTOM. 1966.

(2) Ce terme est noté dès 1823 par CLAPPERTON (H.). Voyages et découvertes en Afrique septentrionale et centrale. trad. franç. Paris. Artus Bertrand. 1826.

(3) LAVERGNE (G.). Une peuplade du Haut-Cameroun : les Matakam. Paris. 1949.

Actuellement tous les Matakam se situent comme tels vis-à-vis de l'administration - toujours entre les mains des Foulbé -, et on peut se demander si ce n'est pas l'action administrative qui les a peu à peu induits à se désigner ainsi. Les Hidé, Minéo, Mabass et Boulahay concrétiseraient par là leur sentiment de parenté avec le groupe majoritaire des Mafa (1) et donc leur appartenance à un groupe unique, différents des autres. C'est l'aire recouverte par ce groupe qui constitue notre champ d'investigation.

Répartis sur une superficie totale de près de 1 500 km2, les Matakam sont à cheval sur le Cameroun et la Nigéria. La majorité d'entre eux résident au Cameroun, et les autres, qui vivaient sur le territoire du Cameroun ex-britannique, se sont retrouvés en Nigéria, bien à leur insu, depuis le référendum du 11 février 1961.

Situé à l'extrémité septentrionale des Monts du Mandara, le pays Matakam est compris entre 10°35 et 11° de latitude nord et 13°40 et 14° de longitude est. Il est limité au nord par le début de la cuvette tchadienne où l'on trouve les Mandara islamisés. A l'ouest la vallée du Yadséram le sépare des Marghi qui vivent dans la plaine de Madagali (Nigéria). Au sud on rencontre le mayo (2) Louti au-delà duquel se trouvent les plateaux des Kapsiki. Au sud-est se situe la plaine de Gawar où quelques Foulbé font paître leurs troupeaux. A l'est enfin, dans un site montagnard tout à fait similaire, on trouve les Mofou et, un peu plus au nord, un grand nombre de micro-ethnies également montagnardes dont les Mouktélé et les Podokwo.

2. Le milieu naturel.

a) Le relief.

D'est en ouest, le Nord-Cameroun comprend trois milieux géographiques bien différenciés : le long du Logone, des zones de dépression inondées en

(1) Nous utiliserons indifféremment les termes Mafa et Matakam pour désigner l'ethnie.

(2) Mayo signifie rivière ou ruisseau en Fulfuldé.

saison des pluies et appelées "yaérés", puis une plaine parsemée de massifs-îles, au centre de laquelle se trouve la ville de Maroua, enfin, le long de la frontière nigérienne, les monts du Mandara.

Ces monts du Mandara sont un ensemble de plateaux et de massifs granitiques dont l'altitude dépasse fréquemment 1 000 m. pour atteindre 1 494 m. au mont Oupay. Les pentes sont abruptes et les massifs bien compartimentés. Mais laissons à LEMBEZAT (1) le soin de décrire le paysage : "A l'oeil du voyageur, le Mandara est franchement extraordinaire. Précédé, à l'est, par des massifs-îles, le bloc montagneux lui-même se présente comme un amoncellement gigantesque de rocs et d'éboulis qui défie la plume par son caractère inhumain, sa rudesse, avec aussi une certaine grandeur sauvage, un je-ne-sais-quoi de libre et de farouche, sous le soleil implacable qui sonne sur le roc comme sur un tambour".

b) Le climat.

Le climat est assez fortement marqué par l'altitude. Bien que situé à une latitude équivalente à celle de Maroua, le pays Matakam appartient presqu'entièrement à la zone soudanienne, et les influences sahéliennes ne se font sentir qu'au nord-est et au sud-est. Ceci est également valable pour la végétation, et le climat est généralement qualifié de soudanien d'altitude.

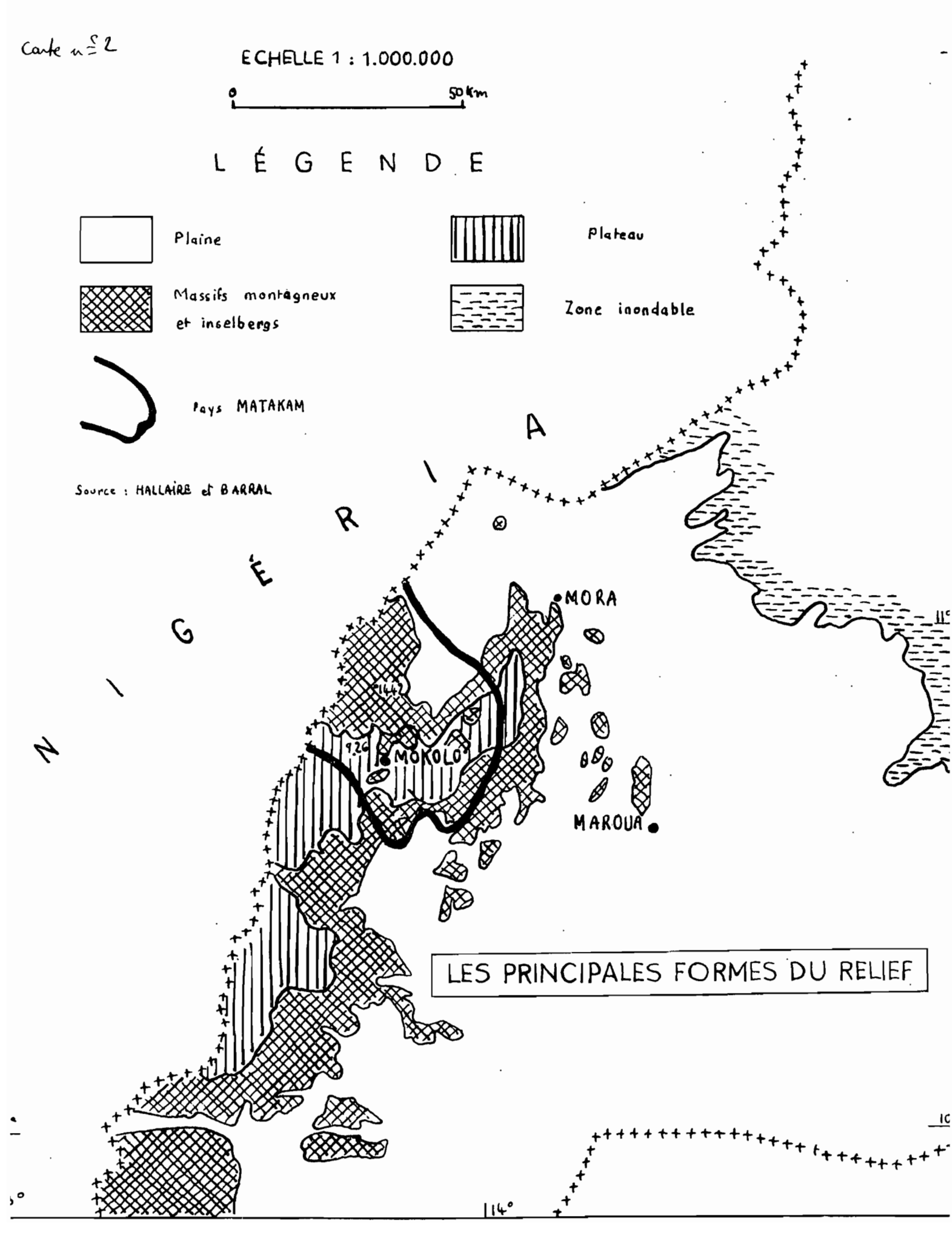
Il est caractérisé par l'alternance d'une longue saison sèche et d'une saison des pluies. La saison sèche commence en octobre et se prolonge jusqu'au mois d'avril. D'abord chaude, elle se rafraîchit assez rapidement et le thermomètre peut descendre la nuit jusqu'à 8% (sur le plateau de Mokolo) en décembre et janvier (2). Aucune mesure de température n'a été faite sur les sommets, mais on prétend que les habitants du massif de Ziver (1 436 m.) connaissent la glace. La température remonte ensuite pour atteindre son maximum en mars-avril (41-42°). L'harmattan souffle pendant cette période et la sécheresse est telle que l'horizon peut être bouché par des brumes de poussière, pendant que toute la végétation est littéralement grillée. La saison

---

(1) op. cit.

(2) Des épidémies de méningite cérébro-spinale se déclenchent souvent à cette époque.

Carte n°2



LES PRINCIPALES FORMES DU RELIEF

des pluies est toujours accueillie avec soulagement car elle rafraîchit sérieusement l'atmosphère (de 20° à 30° en moyenne) et permet à toute la végétation de reverdir au point de rendre le paysage méconnaissable. Précédée et suivie de tornades, elle s'étend de la fin avril à la mi-octobre. La hauteur des précipitations dépasse rarement un mètre (950 mm. en moyenne. cf. graphique), en soixante à soixante-dix jours de pluie. Comme pour les températures, ces mesures n'ont jamais été effectuées que sur le plateau. Pendant notre séjour un pluviomètre avait été installé à Magoumaz, donc en zone plus montagneuse, et le total atteignit 1 100 mm. pour l'année 1966. Ce fait autorise peut-être à penser que la pluviométrie est dans l'ensemble plus forte dans les massifs que sur le plateau. Mais il faut noter aussi l'irrégularité de ces précipitations, comme la courbe des pluies de Magoumaz en donne l'exemple pour le mois de juin. Le paysan Matakam peut espérer une récolte honorable quand les pluies sont régulièrement réparties pendant toute la saison. Dans le cas contraire le résultat peut être catastrophique, comme en 1967 : sachant bien que la précocité du semis conditionne toute sa récolte (1), le paysan Mafa plante son mil "quand il a plu trois jours consécutifs". En 1967, les premières grosses pluies ont été plus avancées que d'ordinaire et beaucoup s'y sont laissés prendre : en effet, ces premières pluies ont été suivies de longues semaines sèches, le grain n'a souvent pas germé, et quand il le faisait ce n'était que pour donner des pieds de mil rabougris. Le bruit a couru dans la région de Mokolo que certains montagnards avaient dû replanter leur mil jusqu'à trois fois, et dans ces derniers cas ils ne pouvaient espérer une récolte plus plantureuse, le cycle de végétation du mil exigeant une durée bien définie d'humidité pour l'accession à la maturité.

Cette alternance saison sèche-saison des pluies a largement conditionné la division du temps chez les Matakam. Ils distinguent deux saisons : ngwar : saison sèche et viya : saison des pluies. Chacune de ces saisons est divisée en lunes. Ce sont les 12 cycles de la lune (kya ou ki) qui font les

---

(1) En pays Toupouri, on obtient 800 kg. de coton à l'ha. en semant le 1er juin ; 400 kg. si on sème le 1er juillet ; et 100 kg. le 1er août. Voir GUILLARD (J.). Golenpoui. Nord-Cameroun. Mouton. 1965.

12 mois de l'année. Chacun de ces mois correspond aux périodes de l'année agricole et tire souvent son nom des travaux ou de la fête agraire qui s'y déroulent, à la manière du calendrier républicain. Les mois ne correspondent qu'approximativement à ceux du calendrier grégorien. En voici l'énumération.

1. Ki-mogololom ou mafad : octobre.

C'est le premier mois de l'année. Il coïncide avec une des grandes fêtes de l'année, la fête de Mogololom (1), ou fête de la bière de mil. Le mil est presque mûr et l'on peut ainsi avoir du mil nouveau pour fabriquer de la bière.

2. Ki-zavad ou Maldam : novembre.

C'est le mois de la maturité du mil, et l'on y fête les prémices (zavad) de la récolte en dansant les nuits de pleine lune.

3. Ki-matsidao ou momokwa : décembre.

C'est le mois de la récolte du mil (= dao).

4. Ki-maray ou matsarad : janvier.

C'est le mois de la grande fête du Maray, dont nous parlerons plus loin.

5. Ki-hudok ou matsamakad : février.

C'est le mois de la fête hudok, on y danse à la pleine lune comme pour zavad.

6. Ki-mobeldaï ou métchwed : mars.

C'est le mois du débroussage (mobeldaï).

7. Mokol : avril.

Préparation des champs.

8. Ki-slaov : mai.

C'est le mois de la plantation du mil, à l'aide du bâton à fouir(slaov)

9. Mouvar : juin.

Grands travaux agricoles.

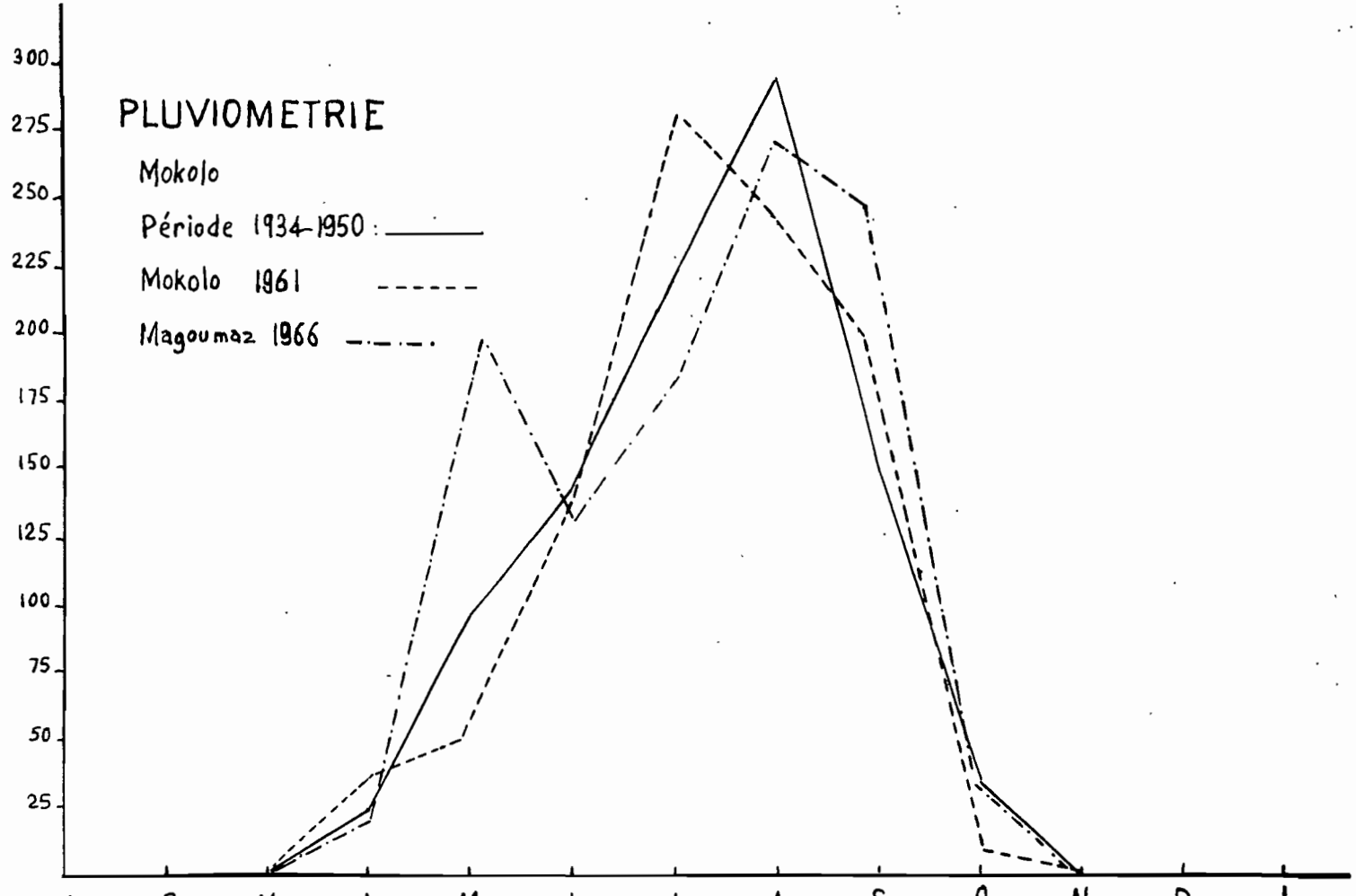
10. Malama : juillet.

idem. Fête du mélébi des pluies. Les jeunes gens vont sarcler chez le chef de village.

---

(1) Elle a eu lieu le 31 octobre 1966 à Magoumaz.

Planche I



	J	F	M	A	M	J	J	A	S	O	N	D	
Min.	16°	19°	23°	25°	23°	22°	21°	21°	21°	21°	19°	17°	Températures
Max.	33°	35°	38°	39°	37°	33°	30°	29°	31°	33°	34°	33°	moyennes

11. Mossoula : août.

Idem.

12. Ki-diya : septembre.

C'est le mois où l'on récolte les haricots (diya).

c) L'hydrographie.

Les cours d'eau du pays Matakam appartiennent à deux réseaux hydrographiques différents : ceux du nord et de l'est sont tributaires du lac Tchad, ceux du centre et du sud dépendent du bassin de la Bénoué.

Les cours d'eau de quelque importance sont très peu nombreux, mais ils reçoivent un grand nombre de petits affluents qui drainent eux-mêmes les eaux provenant de chaque massif. Les grosses précipitations de la saison des pluies transforment ces petits affluents en véritables torrents qui ont une action érosive intense. L'eau circule sans s'infiltrer et s'échappe aussi vite qu'elle était tombée. Il ne peut ainsi se constituer de grandes réserves naturelles. Les mayos essentiels du bassin tchadien sont la Moskota et la Tsanaga, et pour le bassin de la Bénoué il n'y a guère que le mayo Louti. Ils ont tous des crues soudaines et très fortes, qui sont souvent dévastatrices.

Tous ces mayos sont dépourvus d'eau en saison sèche et la plupart du temps il ne subsiste dans leur lit que quelques mares qui deviennent rapidement de vrais bouillons de culture. Les Matakam aiment s'y baigner, ce qui ne va pas sans beaucoup augmenter les cas de Bilharzioze pendant cette période. C'est également le moment où l'approvisionnement en eau devient très difficile. Certains massifs favorisés comme Magoumaz disposent de points d'eau permanents ; d'autres en sont totalement dépourvus et les femmes doivent parfois parcourir jusqu'à 7 km pour en trouver ; pour la plupart il faut creuser un trou dans le lit des mayos et attendre longtemps avant de pouvoir remplir une jarre car l'eau n'y sourd que petit à petit.

d) Les sols.

Les données pédologiques du pays Matakam sont bien connues depuis les travaux de MM. SEGALEN et VALLERIE (1). Nous nous en inspirons largement pour ce paragraphe.

1) Les facteurs de la formation des sols.

Les facteurs qui régissent la pédogénèse de cette région concourent presque tous à l'érosion et donc au rajeunissement quasi-permanent des sols.

- le facteur climatique.

Pendant la saison sèche l'action des vents se traduit par un assèchement des terres et contribue à l'érosion. Pendant la saison pluvieuse les pluies torentielles érodent également les sols.

La température moyenne étant assez élevée, l'érosion mécanique agit sur les roches surchauffées le jour par le rayonnement intense et brusquement refroidies la nuit.

- Les facteurs orographique et géologique.

Le pays Matakam est dans l'ensemble très accidenté et les pentes peuvent varier de 15 à 30 grades. Ce relief montagneux est propice à une érosion intense. La décomposition des granites donne souvent un aspect ruiniforme. Les sols provenant de cette décomposition sont généralement pauvres et sableux, les éléments fins ayant été entraînés par les eaux de ruissellement dans les régions plus planes, en particulier dans les vallées.

- Le facteur démographique.

La densité très forte de la population contribue également à accélérer l'érosion de ces sols par la disparition des boisements dans les massifs, les cultures étant prioritaires ; mais les Matakam savent lutter efficacement contre ce danger.

2) Les grandes catégories de sols.

Deux grandes catégories (2) dominent les sols du pays Matakam, correspondant en gros à la division du relief en montagnes et plateau. Il y a tout

---

(1) Voir SEGALEN (P.) et VALLERIE (M.). Carte pédologique du Nord-Cameroun au 1/100 000e. Feuille Mokolo. ORSTOM. Yaoundé 1963.
et VALLERIE (M.). Etude pédologique du Margui-Wandala (périmètre Matakam). ORSTOM. Yaoundé 1964.

(2) Ces catégories correspondent à une étude faite au 1/100 000e.

d'abord des rochers nus et arène, typiques des massifs, et des sols minéraux peu évolués sur le plateau. Dans ces derniers se trouvent des lithosols et des sols sur pédiment avec ou sans rocher.

D'un point de vue agronomique, l'inconvénient des sols à arène est leur très faible profondeur et leur manque de pouvoir de rétention qui oblige les végétaux à lutter contre la sécheresse dès la fin de la saison des pluies et rend toute culture impossible. La présence de graviers en proportion généralement importante peut gêner un bon développement des racines de l'arachide.

Les sols de la deuxième catégorie présentent des caractéristiques similaires. Les lithosols ont pour défaut principal de manquer de corps, c'est-à-dire de matière organique et d'argile. Les sols sur pédiment sont très pauvres et manquent de structure. Ils ont une très mauvaise capacité de rétention pour l'eau et sont très sensibles à la sécheresse. Ils manquent aussi de matière organique.

En résumé les sols du pays Matakam sont de qualité généralement médiocre et nécessitent un ensemble de travaux anti-érosifs et d'apports extérieurs assez considérables pour nourrir un grand nombre d'individus. Au contraire, les sols de la plaine au nord du pays Matakam sont de qualité nettement supérieure.

e) <u>La flore</u>.

La végétation, peu exubérante, est du type "groupements soudaniens d'altitude". Nous trouvons de grands arbres disséminés au flanc des massifs tels que Khaya Senegalensis, Celtis Integrifolia, Faidherbia Albida. Ce dernier se rencontre parfois en plus grande densité dans les zones sableuses et profondes. On peut relever aussi des baobabs, kapokiers (bombax), tamariniers, de grands et petits acacias, karités, jujubiers etc... Deux plantes méritent une place à part : strophantus et strigga. La première est utilisée pour fabriquer un poison mortel dont on enduit les flèches, la seconde indique un épuisement des terres cultivées et abonde en saison des pluies.

f) La faune.

Elle est relativement variée, mais peu abondante. Les animaux sauvages sont peu nombreux et ne permettraient pas un mode de subsistance basé sur la chasse. On rencontre quelques rares troupeaux d'antilopes-cheval (cobas), des gazelles et des petites biches dans les alentours de Roua et de Soulédé-Zamay. Il y eut autrefois plusieurs troupeaux d'éléphants autour de Madakmay, mais les chasses impitoyables qui leur furent faites les ont totalement éliminés, et le dernier éléphant serait mort il y a une trentaine d'années. On trouve toujours des panthères - elles viennent régulièrement semer le trouble dans la population -, des hyènes, des chacals, des lynx caracal, des vivettes, genettes, phacochères. Il y a aussi des lièvres, des rats palmistes, des damans ou gros rats des rochers, et de nombreux rats ordinaires. Les singes (1) pullulent, depuis les cynocéphales jusqu'aux petits singes gris et rouges. Dans l'ensemble la densité de ces animaux est fonction inverse de celle des hommes.

Les poissons sont rares et l'on ne trouve guère que quelques silures de petite taille.

Les oiseaux sont relativement nombreux et peuvent fournir un supplément de protéines, mais ils ne sont pas tous chassés. On peut ainsi rencontrer des vautours, faucons, aigles, éperviers, milans noirs, des grues couronnées et d'autres échassiers, des hibous, kalaos, francolins, pintades, outardes, tourterelles et pigeons verts, etc... et quantité d'oiseaux minuscules.

Parmi les reptiles il faut citer les sauriens (varans, margouillats, caméléons) et les serpents. Les pythons (éryx), couleuvres et tortues sont inoffensifs, ce qui n'est pas le cas des Bitis, Echis et Najas qui existent en assez grand nombre.

Les insectes sont représentés par des termites, de nombreuses variétés d'acridiens (criquets), des abeilles, cafards, phasmes, grillons, mantes religieuses et d'innombrables fourmis.

---

(1) Les singes et les damans sont considérés comme nuisibles pour les dégâts qu'ils commettent dans les cultures particulièrement les arachides, mais leur chair est très appréciée. La peau du daman est utilisée comme couvre-chef.

Enfin, parmi les mollusques, il faut citer les planorbes porteuses des germes de la bilharzioze, et parmi les crustacés, de petits crabes noirs utilisés par les devins.

3. Le milieu et les hommes.

Il n'est pas question pour nous d'invoquer un quelconque déterminisme géographique pour tenter d'expliquer les relations qui existent entre la société et le milieu, et cela pour deux raisons : les relations qui peuvent exister ne sont pas à sens unique, et les hommes transforment le milieu autant que celui-ci les influencent. En ce sens on peut dire que ce ne sont jamais les mêmes hommes ni le même milieu qui se trouvent face à face. D'autre part, si l'action du milieu n'est pas unilatérale, elle n'épuise pas non plus la question. Elle ne peut expliquer ni l'ensemble de la situation ni le tout de la société. Le recours à d'autres facteurs est nécessaire pour les comprendre.

Cependant le milieu naturel en pays Matakam, comme nous venons de la décrire, a la particularité d'être extrêmement contraignant. Nous voulons dire par là qu'il n'autorise qu'un très petit nombre de réponses de la part des hommes qui veulent y vivre, en d'autres termes qu'il n'offre qu'un nombre réduit de possibilités d'exploitation. Ce milieu, toutes choses égales par ailleurs, appelle un certain type d'organisation socio-économique sans pour autant prédéterminer tous les rapports de production.

L'état de la flore et de la faune, joint aux dimensions réduites du territoire ne permet pas à une population nombreuse de vivre de la chasse et de la cueillette. Le régime des pluies, le relief et la qualité des sols obligent les hommes à bouleverser radicalement le paysage pour rendre le milieu viable : travaux anti-érosifs sous-formes de terrasses qui tapissent entièrement les pentes, buttes, billons pour accroître les surfaces cultivables. La culture intensive est une nécessité et elle implique un système complexe de rotations culturales et de restitutions organiques sous forme de végétaux ou de déjections animales et humaines. En un mot, la vie matérielle des Matakam est largement conditionnée par le milieu physique : la nature des produits, le mode d'habitat,

les possibilités techniques et l'organisation du travail en dépendent. L'orographie compartimentée influence nettement la division socio-politique de l'ethnie en villages-massifs. A des caractéristiques écologiques identiques, les Mofou et leurs voisins ont répondu par un mode d'organisation socio-économique analogue à celui des Matakam, et l'isolat géographique a joué de la même façon sur la nature de leurs rapports avec l'extérieur.

Face aux éléments de ce milieu naturel, les Matakam ont dû s'adapter pour vivre. Ils ont dû faire preuve d'invention, d'ardeur physique et de courage. Certains de ces éléments pouvaient se prêter à une manipulation matérielle, c'est le domaine des techniques agraires. D'autres éléments, comme la pluie ou les criquets, ne pouvaient se prêter qu'à une manipulation médiatisée par le surnaturel : ainsi sont nés les faiseurs de pluie et les maîtres des criquets, personnages essentiels dans la société du fait de l'ambiguïté de leurs pouvoirs.

Le milieu naturel (1) a déterminé les possibilités techniques en présentant des contraintes rigides qui obligeaient à des opérations et une organisation spécifiquement adaptées pour pouvoir en utiliser les ressources. Ces possibilités techniques à leur tour ont favorisé l'émergence de certaines structures sociales et de certaines personnalités politico-religieuses. A l'inverse, l'homme a complètement transformé le paysage par son action collective.

Cependant certains faits réclament des explications supplémentaires. Comment expliquer que le plateau Matakam - à priori plus apte à une explication - soit pratiquement déserté au profit des zones les plus accidentées ? Comment expliquer la répugnance des Matakam pour tout terrain plat et dégagé ? Le choix même d'un milieu de vie si ingrat suggère l'existence de facteurs historiques.

---

(1) Voir à ce sujet : FROELICH (J.C.) ; Les Refoulés montagnards paléonégritiques. EPHE. 1965. (à paraître chez Berger-Levrault).

Chapitre II - Les répercussions de l'histoire

Les massifs Matakam ont été le cadre d'une histoire sans aucun doute ancienne, certainement mouvementée, mais surtout mal connue. L'outillage néolithique (1) découvert sur certaines terrasses plaide en faveur d'une occupation "pré-historique" de ces montagnes, sans préjuger du caractère autochtone de ses habitants d'aujourd'hui. Les murailles de protection contre les cavaliers, élevées aux abords de beaucoup de massifs ou à la naissance des vallées, signifient à l'observateur actuel que ce passé ne fut pas seulement paisible. Le site farouche et le caractère défensif de ses habitants a sans doute empêché que cette histoire fût écrite, ou tout au moins qu'elle ait trouvé ses témoins. Les voyageurs du XIXe siècle n'étaient tous ni des alpinistes ni des aventuriers impavides, et les premiers Allemands qui, au début du XXe siècle, voulurent pénétrer dans ces enchevêtrements de monts furent accueillis à coups de flèches.

Que cette histoire soit mal connue, nous verrons plus loin dans quelle mesure, ne doit pas nous empêcher de tenter de nous y référer. Il ne s'agit pour nous de rechercher ni l'évènement ni la structure - l'évènement est toujours actuel (2) et la structure n'est d'aucun âge (3), mais d'essayer de saisir le passé dans sa globalité pesante pour rendre compte de l'actuel et de son devenir. Comme le dit M. BRAUDEL (4) : "L'histoire omniprésente, met en cause le social tout entier". Les phénomènes observés invitent au repérage essentiel de leur dimension diachronique.

---

(1) Cf. CHOMBART de LAUWE (P.H.). Pierres et poteries sacrées du Mandara. in Journ. Soc. des Afric. 1937.

(2) C'est en ce sens que l'on peut dire que "tout est histoire".

(3) Cf. BRAUDEL (F.). Histoire et sociologie. in Traité de Sociologie. T. I. PUF. 1958.

(4) op. cit.

Cette incursion dans le passé a pour but d'essayer d'identifier et de situer dans le temps les processus qui furent à l'origine du peuplement, afin de les rapporter aux caractéristiques actuelles de celui-ci en mettant davantage en avant leur aspect organisationnel et moins leur aspect structural. Ce peuplement nous semble en effet être le fruit d'une organisation adaptatrice plutôt que ressortir à quelque structure, tout en étant marqué par certaines constantes comme tend à le prouver la forme que prend actuellement la colonisation de la plaine par les Matakam : des groupes hétérogènes issus de l'éclatement de communautés primitives s'unissant sur un même espace pour constituer une nouvelle communauté villageoise. D'autre part le recours à l'histoire, quoique insuffisant dans la mesure où notre travail est avant tout sociologique, est nécessaire pour déterminer l'état de préservation de l'ensemble institutionnel : société en acte ou survivances creuses ? Enfin, la connaissance du passé et des modes de communication que la société entretient avec lui (1) doit nous éclairer sur le rapport vécu des Matakam avec eux-mêmes, avec leur milieu de vie, avec l'extérieur, en quelque sorte sur leur idéologie. Le passé est-il pour les Matakam une sorte de holo indécis, un "souvenir inerte" ou au contraire une mémoire informant sans cesse le présent ? Détermine-t-il une conscience agissante ? Nous pensons qu'une interprétation historique peut permettre de rendre compte de l'univers d'attitudes et des comportements actuels des Matakam.

Avant d'être entreprise, cette analyse historique nécessite la résolution de quelques problèmes qui sont sinon d'épistémologie, du moins de méthode.

Comment, à partir d'un système qui a toutes les apparences de l'immobilisme et de comportements qui ont toutes les apparences d'un perpétuel recommencement, inférer qu'ils relèvent d'un ordre historique ? A ne considérer que le présent, l'illusion d'une histoire abolie dans une éternelle répétition serait parfaite. Mais on sait que LEACH (2), à propos du système

---

(1) VIDAL (C.). Anthropologie et histoire. Le cas du Ruanda. Cahiers internationaux de Sociologie. Vol. XLIII. 1967.

(2) LEACH (E.). Political systems of Highland Burma. Londres 1954.

Kachin, définit toute théorie du changement social comme la théorie d'un processus historique. Si l'on identifie dans le présent un ensemble de forces tentant sans succès d'infléchir le devenir des Matakam, cela n'implique-t-il pas que dans le passé de telles contraintes aient pu exister sans plus de succès et qu'elles aient eu au contraire comme résultat d'entretenir et même de renforcer la volonté de résistance ? Nous serions ainsi en présence, non d'un immobilisme, mais d'un processus sans fin de rééquilibre, d'adaptation, de survie. On peut pousser le raisonnement à l'extrême : le système doit maintenir sa stabilité pour avoir une histoire. Comme l'écrit M. FROELICH : "Les traits observables aujourd'hui ne sauraient être le reliquat d'une culture fossile, mais doivent plutôt représenter l'aboutissement d'un dynamisme social très efficace, déterminé par les actions du milieu extérieur" (1).

Le deuxième problème est proche du précédent. Si l'on avance que tout le dynamisme social a été déterminé par les actions du milieu extérieur, quelle est la part de l'initiative et de l'autonomie chez les Matakam ? Font-ils partie de ces peuples dont on dit qu'ils vivent "en marge de l'histoire", et selon ce type de temporalité dont GURVITCH (2) écrit qu'elle "...projette le présent dans le passé, s'enlise, en principe, dans une quiétude marécageuse..." ?
M. BALANDIER (3), analysant les aspects et les incidences de l'histoire africaine, dit que toutes les sociétés ne s'insèrent pas de la même manière dans cette histoire. Un des moments significatifs de celle-ci est l'apparition de l'état qui entraîne généralement une ouverture à l'extérieur et des conquêtes. Les sociétés périphériques de ces états subissent ainsi les contre-coups d'une histoire qu'elles ne contrôlent pas. Des origines jusqu'à nos jours, il semble que toutes les actions du milieu extérieur sur les Matakam soient venues de l'émergence et de l'extension des différents états, le plus souvent islamiques, du bassin du Tchad. Mais si plusieurs groupes initiaux ont ainsi éclaté sous la

---

(1) FROELICH (J.C.). Les problèmes posés par les refoulés montagnards paléonégritiques. Cahiers d'études africaines. n° 15. 1964.

(2) GURVITCH (G.). La vocation actuelle de la sociologie. T. I. PUF. 1957.

(3) BALANDIER (G.). Tradition et modernité. Cours de la Fac. des Lettres. Paris. Sorbonne. 1966-1967.

contrainte d'un état et n'ont plus été en mesure de vivre sur leur mode premier, des éléments de ces différents groupes ont cherché refuge dans des zones d'isolement géographique, prenant par là l'initiative de construire une autre société. S'ils ont tout d'abord subi une histoire qu'ils ne contrôlaient pas, par défi ils n'ont pas voulu être contrôlés par elle. Le système clanique et lignager s'est reconstitué face aux ébats et s'est maintenu jusqu'à nos jours. L'histoire des Matakam est celle de leur refus d'être intégrés à une autre histoire : refus de l'intégration au Bornou, refus de l'absorption par les Foulbé, refus de l'assimilation par la république du Cameroun.

Enfin - troisième problème -, il peut sembler paradoxal d'attacher une aussi grande importance à une histoire aussi mal connue. On ne peut en effet recourir qu'à trois sortes de témoins : les témoins objectifs ou "monuments", les traditions orales et les documents écrits, mais, nous l'allons voir, nous n'en tirons pas plus qu'ils ne peuvent donner.

Les témoins objectifs. Nous les avons déjà évoqués au début de ce chapître. Ce sont les objets néolithiques, les murailles contre les cavaliers, et aussi les terrasses anti-érosives. Les murailles indiquent que les habitants ont eu à se défendre contre des incursions de cavaliers aux points de pénétration de l'ensemble montagneux, mais elles ne peuvent dire qui étaient ces cavaliers ni quand ils sont venus (1). Les objets néolithiques ne peuvent que témoigner d'un peuplement très ancien, et il en est de même pour les terrasses sur lesquelles ils ont été trouvés. WHITE (2) estime que des siècles de travail ont été nécessaires pour porter le système des terrasses à son état actuel de perfection : elles varient de quelques centimètres à 3 m. de hauteur et, mises bout à bout, elles seraient d'une longueur totale de 32 000 km. (pour la seule région de Dikoa, de moindre extension que le pays Matakam). Tout cela ne veut pas dire que les habitants actuels soient les descendants directs des utilisateurs de ces objets néolithiques, mais on peut être fondé à penser que ces massifs ont servi de lieux de refuge depuis la plus haute antiquité, que ce soit par la même population, ou plusieurs fois par des populations différentes(3).

(1) MVENG (E.) dans son Histoire du Cameroun. Présence africaine. 1963, en donne une photographie à la p. 32 et parle "d'enceinte préhistorique". Certains vieillards Mafa déclarent qu'elles ont servi contre les Foulbé.

(2) WHITE (S.). L'économie agricole des montagnes Kirdis de l'émirat de Dikoa. B.S.E.C. n° 3. 1943.

(3) cf. FROELICH (J.C.). op. cit.

Les traditions orales. Comme dans toutes sociétés sans écriture, elles constituent l'essentiel du savoir historique et peuvent être souvent teintées d'idéologie. Elles ne doivent donc être utilisées qu'avec précaution. Leur connaissance n'est pas également partagée par tous - les vieillards en général sont bien mieux informés -, et il semble que des éléments se perdent d'une génération à l'autre, mais peut-être n'est-ce qu'un phénomène actuel - et des versions différentes, jamais contradictoires cependant, peuvent coexister. L'unanimité se fait toujours sur l'étape de la migration précédant l'établissement actuel, ou éventuellement sur l'absence de cette migration. La collection de ces traditions montre qu'il n'y a pas une histoire de l'ethnie Matakam, mais des histoires villageoises ou plus encore des micro-histoires de clans. Ces traditions nous donnent la signification qui est accordée aux rapports de l'ethnie avec l'extérieur ; ce sont des rapports de force. Elles nous renseignent aussi sur les préoccupations fondamentales des Mafa, au premier rang desquelles se place la nourriture. Les traditions orales des Matakam sont des traditions de guerriers et d'agriculteurs.

Les documents écrits. Ils sont rares et ne concernent directement les Matakam que pour la période de la colonisation européenne. La plupart de ces écrits concerne les états du bassin tchadien et n'en sont le plus souvent qu'un discours épique : une chronique dynastique avec les victoires et les conquêtes de chacun des souverains. Elles donnent néanmoins d'utiles repères chronologiques sur les périodes de conquêtes et d'expansion et illustrent surtout les répercussions de la naissance de l'Islam sur l'histoire de l'Afrique des savanes. La conversion de ces empires à l'Islam est généralement suivie d'insécurité pour les populations environnantes. On tue le païen ou on le réduit en esclavage, à moins qu'il ne coure chercher refuge dans les zones montagneuses.

Des chroniqueurs arabes, soit qu'ils aient voyagé eux-mêmes, soit qu'ils aient recueilli les souvenirs de caravaniers, nous donnent des renseignements sur une époque allant du XIVe au XVIe siècle, mais pour le seul empire du Bornou. Ibn BATOUTA, El TOUNSY et Léon l'Africain ne font mention des populations païennes des montagnes que brièvement et de façon tout à fait marginale.

Les voyageurs européens ne se sont aventurés dans le Nord-Cameroun qu'au cours du XIXe siècle. La consultation de la carte de leurs itinéraires nous montre qu'ils ont toujours évité de traverser les monts du Mandara. Le premier de tous, le major DENHAM (1) (1822-1824), a quitté la rive occidentale du lac Tchad pour ne descendre que jusqu'à Mora et a ensuite bifurqué vers le sud-est. BARTH (2) (1851-1852), dans un premier voyage, est descendu du Tchad à la Bénoué en suivant en gros le cours du Yadséram, donc en passant à l'ouest du Mandara. Dans un deuxième voyage il a suivi un itinéraire Dikoa-Waza-Yagoua, en laissant ainsi le Mandara sur sa droite. D'autres voyageurs par la suite n'ont suivi que le cours de la Bénoué, ou celui du Chari. Seul PASSARGE (3) est allé jusqu'à Maroua en 1893. Les récits de tous ces explorateurs nous renseignent surtout sur les Foulbé et sur les islamisés en général, beaux cavaliers aux harnachements superbes qui les intéressaient beaucoup plus que les paysans nus des montagnes. Ils relatent simplement - pour ce qui nous intéresse directement - quelques combats et chasses à l'esclave, nous donnant ainsi une idée des rapports peu pacifiques que les Foulbé entretenaient avec les païens.

Le premier blanc qui pénétra chez les montagnards du Mandara et chez les Matakam - et cela nous amène au quatrième type de documents écrits, les archives coloniales - fut sans doute le Lieutenant DOMINIK (à partir de 1902), à la tête des troupes allemandes qui s'emparaient du Nord-Cameroun. Nous n'avons pu accéder qu'à quelques rares traductions des archives allemandes, et les notations essentielles font surtout état des difficultés de relation entre les Foulbé et les Kirdis. Les archives françaises retracent les difficultés de la "pacification" des Matakam et les avatars de l'administration indirecte. La plupart des documents sont pauvres et ne sont le plus souvent que des relations superficielles. Il y eut heureusement quelques

---

(1) DENHAM. op. cit.

(2) BARTH (H.). Voyages et découvertes dans l'Afrique septentrionale et centrale (1849-1855). Trad. Fr. Paris. 1860.

(3) PASSARGE (S.). Adamaoua. Berlin. 1895.

exceptions qui nous ont valu les ouvrages de G. LAVERGNE (1) et B. LEMBEZAT (2)..

Périphériques par rapport à l'histoire des états tchadiens, les Matakam se sont également retrouvés marginaux chez les chroniqueurs arabes et les voyageurs européens. Des recoupements, des comparaisons, des relations peuvent cependant être établis entre l'histoire des états, les traditions orales des Mafa et leurs attitudes actuelles, afin d'écrire, toujours sous le signe de l'hypothèse, cet essai d'histoire.

I - La période pré-coloniale.

a) Avant les Foulbé : le peuplement.

Les grands royaumes.

Dans son Histoire du Cameroun (3) le R.P. MVENG note : "Il faut définitivement abandonner la légende qui voulait que les Foulbé aient refoulé les Kirdi sur les montagnes. Les montagnes furent habitées bien longtemps avant eux. Il y eut refoulement dans des cas très rares". Le fait semble bien établi. En effet, les données que nous avons recueillies montrent que sur les quatre-vingt villages environ que compte le pays Matakam, seuls quatre d'entre eux ont dû leur naissance à la guerre Peule. On ne peut cependant évaluer que très approximativement l'ancienneté de l'occupation des monts du Mandara par les Matakam. Les vastes mouvements migratoires qui sont à l'origine de l'ethnie se sont sans doute étalés du XIe au XVIIe siècle. La constitution des grands royaumes soudanais de la cuvette tchadienne s'est faite de telle sorte que ces empires ont été les centres d'impulsion de ces migrations : le Kanem à partir du VIIIe siècle, le Bornou, le Baguirmi et le Mandara vers le XVe siècle. Selon toute vraisemblance, des "autochtones" se trouvaient déjà sur les massifs à l'arrivée des réfugiés. Ainsi les villages de Douvar et Roua dont les habitants actuels

---

(1) LAVERGNE (G.). op. cit.

(2) LEMBEZAT (B.). op. cit. Il faut y ajouter, pour les pays de Guider, l'admirable travail de LESTRINGANT (J.). Les pays de Guider au Cameroun. Essai d'histoire régionale. Paris. 1964.

(3) op. cit. p. 201.

assurent que leurs ancêtres sont nés des pierres ou sont tombés du ciel. En outre, selon les traditions d'origine de beaucoup de villages, un système de terrasses était déjà en place. De très longue date, les massifs du Mandara ont dû servir ainsi de lieu de refuge.

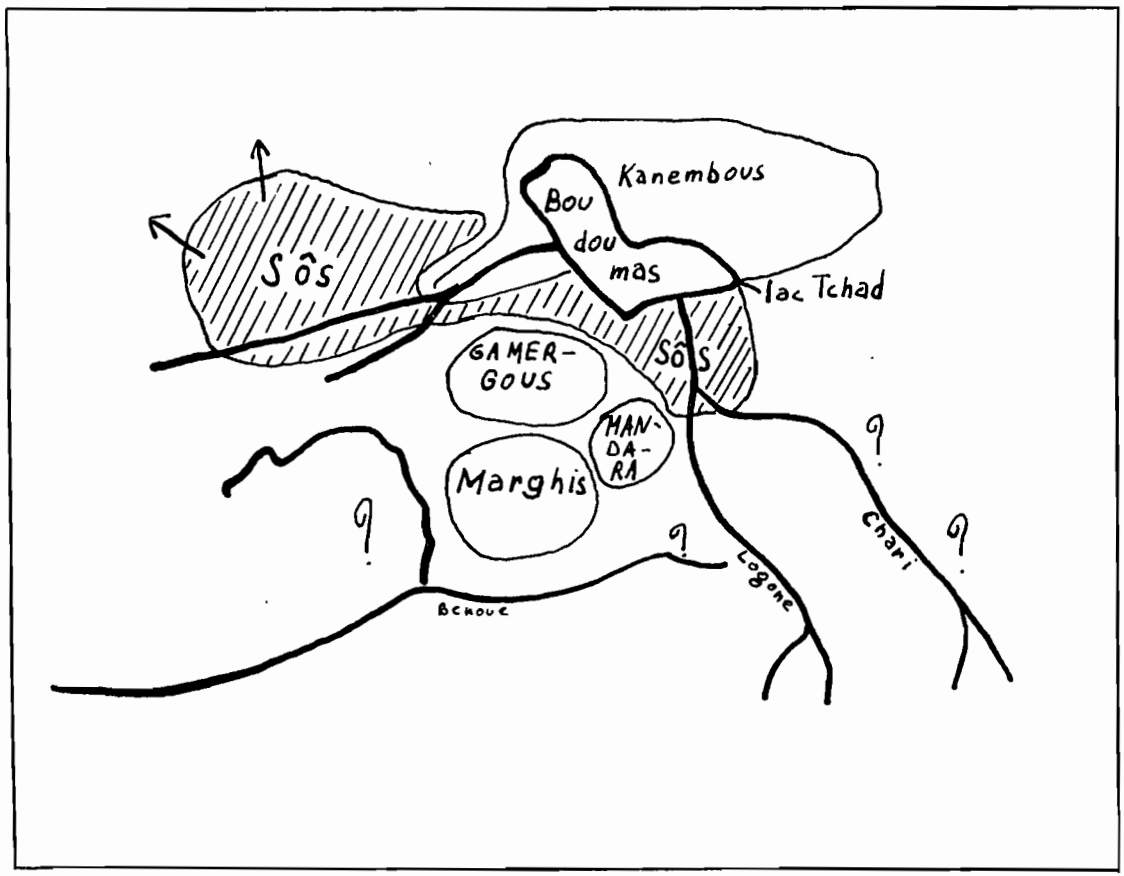
Comment se sont formés les grands empires ? La naissance de l'Islam au VIIe siècle en est toujours la cause lointaine. Des pasteurs soudanais d'origine blanche, venus de l'Orient par le Fittri et le Baghirmi se fixent et fusionnent avec les autochtones noirs du bassin du lac Tchad. Voici ce qu'écrit URVOY (1) de ces autochtones : "L'état social et politique des tribus soudanaises les moins évoluées semble congénital à la race des communautés agricoles, fortement organisées autour d'une famille formée des descendants des fondateurs du village, de celui qui a le premier, dans une brousse vierge, fait alliance, par des sacrifices, avec les génies locaux du sol et qui a ainsi acquis, pour lui et ses descendants, le pouvoir religieux sacerdotal et l'autorité politique exercée d'accord avec le conseil des patriarches des familles du village. Au-dessus de ces "kolkhozes" théocratiques, rien ou presque rien : le sentiment d'une parenté vague avec les gens qui parlent la même langue, le souvenir de liens plus nets avec un certain nombre de villages qui ont essaimé autour d'une communauté mère ; parfois, un chef turbulent qui impose à quelques voisins une domination honorifique et fugace qui n'entame en rien la structure naturelle..."

L'empire du Kanem est né ainsi à la zone de contact savane-sahel de pasteurs du Tibesti et de noirs agriculteurs qui vivaient au bord du lac Tchad, et qui étaient sans doute des Saos. En fusionnant, aux alentours du VIIIe siècle, les pasteurs arabes perdirent leur foi en l'Islam, mais les Kanembous commençaient leur existence historique. L'expansion de l'empire eût pour conséquence de refouler vers le Sud les Saos non assimilés et les autres tribus païennes. Une dynastie s'était constituée. Elle se convertit à l'Islam au XIe siècle. Le Kanem connaît son apogée au XIIIe siècle sous le règne de Dounama II dit Dibbalémi. Il étendit son influence au nord jusqu'à

(1) URVOY (Y.). Histoire de l'empire du Bornou. IFAN. Mémoire n° 7. 1949.

carte n° 3

LES PEUPLES VERS 1300



d'après URVOY

Histoire de l'Empire du Bornou

IFAN. 1949

Tunis, et au sud jusqu'aux monts du Mandara et du Baoutchi. Dans ces montagnes se trouvent installées de nombreuses tribus - dont les Marghi et sans doute les Matakam (1) - qui s'y sont réfugiées à la suite des guerres du Kanem contre les Saos. L'ensemble de ces tribus servait de terrain de chasse à l'esclave pour le Kanem. Pendant ce temps, les Mofou, Guiziga et Maya, encore chasseurs, parcouraient la plaine du Diamaré.

Cette apogée voit le commencement de guerres civiles qui vont affaiblir considérablement l'empire, au point qu'il ne pourra résister aux attaques de ses voisins les Boulalas. A la fin du XIVe siècle le Kanem éclate. Le dernier roi, Omar, s'enfuit avec ses fidèles au pays des Marghi. Pendant 70 ans, les réfugiés menèrent une vie misérable, mais en 1472, le chef Ali conquit un territoire au détriment des Saos qui s'y étaient auparavant réfugiés : le Bornou. Le Kanem renaissait de ses cendres en constituant l'empire du Bornou. Les Bornouans s'étendirent par contamination vers le sud aux dépens des noirs purs qui n'eurent le choix qu'entre l'absorption ou la fuite.

Parallèlement à cette histoire du Kanem, le royaume du Mandara (2) se constituait au sud. Vers l'an 1 000, des nomades d'origine Téda, du même rameau que les fondateurs du Kanem, sont venus fusionner avec les tribus noires - Gamergou et Maya - qui occupaient la plaine dite de Mora. Le royaume lui-même ne fut fondé qu'au XVe siècle. Son histoire est celle de luttes incessantes contre les montagnards du Sud et contre le Bornou qui s'alimentait également chez lui en esclaves. Lassés de ces razzias, les Mandara s'islamisèrent vers 1715, détruisant ainsi la possibilité d'être asservis par d'autres musulmans et s'arrogeant par le fait même la possibilité d'asservir les païens des collines. Le Bornou lui réclamait d'ailleurs un tribu annuel de 3 000 esclaves Hulla-Matakam (note de DENHAM. op. cit.).

---

(1) Si du moins l'on pouvait parler de "Matakam" à cette époque. Les brassages et les migrations qui ont suivi ont complètement bouleversé les données ethniques primitives.

(2) Cf. VOSSART (J.). Histoire du sultanat du Mandara, Province de l'empire du Bornou. Etudes camerounaises. 1953.

Les Saos, après leur défaite de 1.472 contre les Kanembous, se retrouvèrent pris entre les Bornouans et les Massa qui commençaient à affluer de l'est. Au sud ils se croisèrent avec les Massa (1), et de leur fusion naquirent les Kotoko. Au Nord, Idriss Alaoma (1571-1603) a porté le Bornou au sommet de la puissance et de l'influence. Pour faire cesser l'insécurité sur les marches de l'empire, il entreprend - avec une armée de cavaliers et de porteurs de mousquets - de réduire les tribus païennes. Il défait ainsi les Marghi, les Gamergou, les Saos. Ceux qui n'ont pu se réfugier dans les montagnes sont égorgés ou se soumettent.

Les Kotokos de leur côté eurent beaucoup à souffrir du Bornou et du Baguirmi, état qui naquit au XVe siècle sur la rive occidentale du Logone. Entre 1635 et 1665, le royaume du Baguirmi pille le pays Kotoko, bat le Mandara et fait même une incursion dans le Diamaré. C'est sans doute de ces envahisseurs que se souviennent les Matakam, envahisseurs qu'ils appelaient les "Moudouba". Transmis de génération en génération, le souvenir en est resté cuisant : "les Moudouba ont détruit Ndilang, Sirak, Méfoélé, Tsouffok, Ldamsaï, Mouhour, Motsagoï, Gawar. Ils sont venus comme la pluie, on ne sait d'où, très longtemps avant les Foulbé. Ils avaient des chevaux, des couteaux, des lances, des flèches, ils tuaient ou mettaient en esclavage. Toute la plaine en était remplie, et toutes les collines. Ils cernaient les villages et les habitants se réfugiaient dans les trous entre les rochers. Pour les faire sortir, les Moudouba les enfumaient ou les affamaient. Ils attachaient une chèvre à proximité du trou. Quand celle-ci était morte de faim et de soif, ils s'en allaient, estimant que les réfugiés étaient morts eux aussi. Bien peu ont survécu".

Les Baguirmiens, au passage, avaient aussi quelque peu malmené les Guiziga et les Mofou qui occupaient alors la plaine du Diamaré.

Jusqu'à la fin du XVIIIe siècle (2) les positions se sont maintenues entre les Matakam et les autres païens des collines et les deux grands royaumes,

---

(1) de GARINE. op. cit. p. 22. est très circonspect sur cette hypothèse émise par MOUCHET. dans Prospection ethnologique de 6 massifs du Mandara. BSEC. n° 17.18. 1949.

(2) Epoque où les Kotokos se sont islamisés.

le Bornou et le Mandara. Le Bornou maintient les tribus dans les montagnes par les incursions régulières de ses cavaliers. Même à l'époque de son apogée, le royaume Mandara n'exerça jamais sur les montagnes et les massifs Kirdi qu'une autorité toute nominale. En ce siècle comme dans les précédents, les Matakam devaient être fidèles à la description que Léon l'Africain donnait des montagnards du Sud-Bornou au XVIe siècle (1) : "... Aux montagnes, demeurent des pasteurs et, là, se sèment le millet et autres grains desquels nous n'avons la connaissance. Les habitants vont nus, en temps d'été, sinon qu'ils portent quelques braies de cuir, puis en hiver, s'enveloppent dans des peaux de brebis, de quoi ils font encore des lits... Ils n'ont aucune loi, mènent une vie brutale, ayant femmes et enfants en commun". Leurs chefs devaient être aussi tels que les dépeint en 1822 le Major DENHAM (2), qui les a vus accompagner les armées du Mandara dans des expéditions de pillage : "Les chefs avaient pour unique vêtement une peau de léopard ou de chèvre arrangée de manière à pendre sur l'épaule gauche, avec la tête de l'animal sur la poitrine ; elle était nouée autour de la ceinture et descendait jusqu'à la moitié des cuisses... Leur tête était coiffée d'un bonnet de peau de chèvre ou d'un animal semblable au renard (3)... chacun portait autour du cou un à six cordons de dents que l'on m'assura être celles des ennemis tués sur les champs de bataille (4). Ces ornements bizarres, les taches de terre rouge dont leur corps était barbouillé en plusieurs endroits, leurs dents teintes de la même couleur leur donnaient un aspect extrêmement farouche" (5).

Les traditions d'origine. L'histoire des empires soudanais est relativement bien connue, mais celle des tribus païennes périphériques l'est beaucoup moins. On sait que les premiers ont provoqué les mouvements de repli des

(1) Cité par VOSSART. op. cit. Mises à part les notations sur la vie sociale et la qualification de "pasteurs", dûes sans doute à une observation superficielle, cette description aurait pu dater de 1967...

(2) op. cit.

(3) C'est en fait la peau du Daman (cf. chap. I).

(4) Il s'agit de dents de panthères.

(5) Nous avons vu le chef du village de Magoumaz habillé de la même manière.

secondes dans des zones montagneuses. La recherche de la précision dans la datation de ces migrations est une entreprise hasardeuse, et le quart de millénaire est encore une unité de mesure trop fine. L'étude des traditions d'origine apporte des informations supplémentaires. Nous verrons qu'elles sont surtout utiles en ce qu'elles permettent d'identifier des processus historiques plus qu'une histoire évènementielle. Et en ce sens elles ont surtout valeur sociologique : le peuplement Matakam a pour origine un refus de se laisser dominer par des royaumes centralisés. Le clivage originel Islam centralisateur-communautés rurales segmentaires est un clivage toujours entretenu par celles-ci.

L'histoire de cette zone soudano-sahélienne que nous venons de retracer rapidement nous invite à imaginer quels ont pu être au cours des siècles les bouleversements sociaux et culturels, les éclatements d'ethnies, les brassages, les fusions. Que des identités ethniques originelles aient pu se maintenir dans ce milieu ravagé semble peu probable. Les données de la linguistique semblent corroborer cette affirmation : les langues Kotoko, Marghi, Matakam, Kapsiki, Mandara, Bornouane, Soukour et Haoussa sont classées par BAUMANN et WESTERMANN (1) dans le même groupe, intitulé Kotoko-Haoussa. Autrement dit les langues de tous ces peuples qui ont participé à la même histoire présentent des ressemblances plus ou moins grandes. Cela ne veut pas dire cependant que des hommes venus d'horizons géographiques et culturels divers n'aient pu se regrouper dans des zones plus propices, trouvant à la fois dans ces zones et dans ce regroupement les moyens de se maintenir physiquement et de reformer des ensembles sociaux différenciés.

Les traditions d'origine des Matakam peuvent être considérées comme une démonstration de ce processus. L'administrateur LAVERGNE (2) a recueilli beaucoup de ces traditions auprès de vieillards. Pour notre part, nous avons procédé à des enquêtes dans une soixantaine de villages. Le rapprochement de

---

(1) BAUMANN (H.) et WESTERMANN (D.). Les peuples et les civilisations de l'Afrique. Payot. 1962.

(2) op. cit.

ces deux types d'information, - recueillies à 25 ans de différence - n'a pas révélé de contradictions rédhibitoires. Comme nous l'avons déjà dit, ces traditions sont essentiellement des traditions d'origine des groupes de parenté actuels ou clans, et non des traditions ethniques. Elles ne se rejoignent que lors de la rencontre effective de quelques-uns de ces clans dans le lieu où ils s'installeront de manière définitive et qui verra naître une communauté villageoise. Ces souvenirs collectifs ne concernent le plus souvent que la dernière étape de migration. Cependant l'étape précédente est quelquefois très clairement mentionnée (1). Nous avons ainsi de fortes présomptions sur les grands axes suivis par les différents mouvements migratoires. L'établissement de la succession chronologique de ces mouvements est plus incertain. Ces traditions montrent aussi qu'il y a eu de grands déplacements dans les massifs eux-mêmes, qu'ils soient intra ou inter-ethniques. Elles donnent enfin quelques indications sur ce qu'a été le mode de subsistance lors de l'installation des groupes actuels.

Voici quelques exemples de ces traditions d'origine. Ce sont celles de villages que l'on peut considérer comme les plus typiques des différents modes de peuplement et, en ce sens elles peuvent représenter d'une manière générale celles des villages dont nous ne parlons pas.

DOUVAR. Le premier habitant de Douvar est Demmédjène. Il est descendu du ciel à l'aide d'une corde qui a été perdue depuis. Il était grand comme un caïlcédrat, n'avait qu'un bras et qu'une jambe et apportait avec lui du mil, la peau de chèvre dont il était vêtu et sa corde. Il s'installa d'abord entre deux rochers sans faire de case, au sommet de la montagne. La forêt recouvrait le massif. Il entreprit par la suite de "débrousser" une partie de cette forêt pour se construire une case et cultiver son mil. Sa femme (d'où vient-elle ?) l'aidait dans ces travaux. Longtemps après, un homme venu du Bornou avec les siens, à la suite de querelles avec sa famille, lui demanda la permission de s'installer dans le massif voisin de Ldamsay, alors inhabité. Comme condition de son installation il dut sacrifier les chevaux avec lesquels il avait fait son voyage. Depuis les habitants de Ldamsaï attendent de Douvar le signal des semailles et de

---

(1) On peut présumer qu'il y a eu plusieurs étapes avant l'arrivée dans le site actuel. La cause originelle du mouvement qui est sans aucun doute la guerre, est oubliée au profit de la cause du dernier déplacement, le plus souvent sociologique ou économique (conflits familiaux ou famine).

la fête du Maray. Ils échangent leurs femmes, mais seulement les vierges avec interdiction de ravir les femmes mariées, en signe d'alliance.

Plus tard, Malgoudjé est venu de Koza à cause de la famine. Les criquets avaient mangé son mil et toutes ses autres cultures. Il s'est installé au bas de la montagne. Il a vu Demmédjène et ses enfants qui brûlaient le champ de mil. Malgoudjé est monté lui demander l'autorisation de vivre auprès de lui. Demmédjène lui a désigné un emplacement pour construire sa case et pour faire ses cultures. Depuis cette époque, il y a deux groupes de parenté à Douvar : les clans Demmédjène et Malgoudjé (1).

OUDAHAY. Dongoa, fondateur du village, ayant quitté Mazam près du pays Mofou pour on ne sait quelle raison, est arrivé au pied du massif d'Oudahay. Il était avec sa femme et portait sur lui deux haches de fer. La végétation recouvrait entièrement les pentes et il ne trouvait pas de piste pour monter. Avec ses deux haches il s'est frayé un chemin jusqu'au sommet. Là-haut il a débroussé un espace pour ses constructions et pour ses cultures. Deux ans plus tard arrive Gourra. Il a quitté Moskota à cause de la famine. Au pied de la montagne il allume un feu avec sa femme, puisque le soir vient. Dougoa aperçoit ce feu du sommet et vient s'enquérir à son sujet. Dongoa accepte les nouveaux venus et leur délimite un emplacement pour qu'ils s'y installent. Longtemps après, Malgoudjé est parvenu jusqu'à Oudahay, ayant quitté Koza à cause de la guerre menée par les Foulbé. Comme il restait suffisamment de place, Dongoa lui a donné l'autorisation d'habiter le massif et d'y cultiver.

MAGOUMAZ. Magoumaz porte le nom de son fondateur. Celui-ci est parti un jour de Vréké (près de Moskota) avec tout un groupe de parents, afin de poursuivre des sauterelles dont ils se nourrissaient (?). Certains, fatigués, se sont arrêtés en route à Moudougoa, d'autres à Tourou. Magoumaz a continué jusqu'au pied de la montagne de Ziver qui était déjà occupée. Il

(1) LEMBEZAT. in op. cit. note au sujet de Douvar : "L'une des plus anciennes colonies Matakam est le village de Douvar qui aurait été fondé par des chasseurs...".

s'est installé au sommet de la colline de Bawala, au lieu dit Ndouvgaï (1). Un peu plus tard, Magoumaz a vu un feu s'allumer au sommet de la colline Dzabav-gidam ("la montagne de la case de la fille qui a de la peine"), proche de Bawala. Intrigué, il va voir ce qu'il en est et trouve un nommé Chiler qui se chauffe. Chiler lui raconte son histoire. Il est forgeron et vient de Sokone (Soukour) (Nigéria). Il en a été chassé pour avoir passé une nuit avec la femme d'un non-forgeron. Magoumaz qui a besoin d'un forgeron pour lui fabriquer ses outils et ses armes, le prend auprès de lui à Bawala, lui désigne une place pour construire sa case, lui donne un champ à cultiver et sa fille en mariage.

. . . . C'est à ce moment de l'histoire que s'introduisent les variantes. Certains disent que Chiler, outre qu'il était forgeron, donc maître de la technologie du fer et indispensable pour la fabrication des outils, ce qui n'est contesté par personne, a également introduit le gros mil à Magoumaz. Peu après son arrivée à Bawala, Chiler est parti à Mohouva (Hina) chercher des graines de gros mil blanc. Après en avoir trouvé il les a plantés devant sa case. Une fois récolte faite, il s'est assis sur une pierre devant sa porte et a commencé à manger son mil. A ce moment Magoumaz envoie sa fille auprès de Chiler pour lui demander du feu. Chiler lui donne quelques épis pour son père. Celui-ci ayant beaucoup apprécié le goût du mil envoie de nouveau sa fille auprès de Chiler pour lui en redemander ; en contrepartie il lui offrira tout ce qu'il voudra. Chiler répond qu'il ne veut rien d'autre que la chéchia rouge - l'insigne de la chefferie -. Magoumaz obtempéra en lui disant : "Quand la fête du Maray aura lieu, tu t'en coifferas et du feras sortir ton boeuf le premier de ta case". Depuis ce jour Chiler et ses descendants sont les chefs de Magoumaz.

Une autre version veut que Chiler ait vécu chez Magoumaz en même temps que le fils de ce dernier, nommé Madam'brom. Chiler était fort et courageux, il coupait de l'herbe pour les animaux de Magoumaz, il lui portait souvent de la paille et des fagots de bois. Il aimait le travail, ce qui n'était pas le cas de Madam'brom. A sa mort, voulant récompenser ses qualités, Magoumaz a donné la chéchia rouge à Chiler. Et c'est depuis ce jour que Chiler et ses descendants commandent à Magoumaz.

---

(1) Certains informateurs nous ont assuré que Magoumaz, à son arrivée, a trouvé les pentes de certaines collines aménagées en terrasses.

Une troisième version rapporte que Chiler ayant eu beaucoup plus d'enfants que Madam'brom, la chefferie lui fut logiquement dévolue. Plus tard, Wola, venu de Soukour comme Chiler, mais n'appartenant pas au même groupe de parenté, est arrivé à Magoumaz. Chiler l'a autorisé à s'installer sur la colline dite Verkouda pour y construire sa case et débrousser un champ.

DJINGLIYA. Jélé, le fondateur, a quitté Soulédé à cause de la famine. Il a débroussé la forêt, il a construit sa case et s'est mis à cultiver le mil à l'emplacement appelé Djingliya.

Un mois plus tard, Témé est venu demander asile à Jélé. Son village d'origine, Ziver, a été dévasté par les criquets, et la famine l'a obligé à partir. Malgoudjé, arrivé plus tard, a quitté Ziver pour les mêmes raisons. Jélé les a tous les deux installés à Djingliya.

Tous ces faits se sont passés avant la guerre des Foulbé.

MOUDOUGOUA. La montagne aurait d'abord été occupée par une famille venue de Soukour dont le chef, Jékémé, a encore des descendants au village.

Puis un autre groupe venu de Mouktélé mais issu d'une migration partie de Soulédé et conduit par Madzaf s'installa sur un des versants du même massif avec l'autorisation de Jékémé. Il se trouva que l'année qui suivit l'arrivée de Madzaf la sécheresse se prolongea à un tel point que les semailles furent compromises et Jékémé s'en fut trouver Madzaf à qui il déclara : "Si tu veux prouver que tu ne nous a pas apporté le malheur en venant ici, mets fin à la sécheresse qui risque de nous faire tous mourir de faim ; si tu n'y parviens pas je te chasserai avec les tiens mais si tu réussis je te donnerai le commandement du village". Madzaf rentra alors chez lui en s'écriant : "i'mouda koua ! i'mouda kwa !" -d'où le nom du village- ce qui signifie littéralement : je parle aux pierres ou je consulte les pierres.

Deux jours plus tard l'eau tomba, Jékémé exécuta sa promesse et le pouvoir changea de détenteur.

TOUROU. Ayant quitté Kanoum (sans doute le Kanem) (1) et n'ayant d'autre raison de partir que le simple désir de le faire, un groupe de musulmans a erré longtemps dans la savane. Au cours de ces pérégrinations qui ont duré plus d'une génération (2), ils arrêtent progressivement de faire la prière. Ils parviennent finalement au rocher de Gréa, au nord du pays Matakam. Un jour que leurs enfants gardaient les troupeaux, une femme enceinte a été tuée par des voleurs en allant chercher de l'eau au mayo. Les enfants sont interrogés : c'est un garçon ou une fille qui se trouve dans le ventre de la femme ? Pour clore la discussion, ils lui ont ouvert le ventre pour y trouver un garçon. Comme c'était un garçon l'affaire était très grave - si c'était une fille, cela n'aurait eu aucune importance -, et les enfants se dirent qu'on allait les accuser d'avoir tué cette femme. Ils s'enfuirent. L'un d'eux s'en alla du côté de la montagne de Zalidava (Nigeria), un autre du côté des Mandara dont il est l'ancêtre, un autre à Vréké, un autre à Tourou, un autre à Soukour, un autre à Goudour, un autre chez les Podokwo. Ensuite d'autres ont quitté Goudour pour aller à Mabass; d'autres ont quitté Tourou pour Magoumaz. L'aîné de tous est à Goudour.

Doubouloum, fondateur de Tourou est également l'ancêtre fondateur des quinze lignages du village. Bien que parents, ils échangent leurs femmes, en expliquant que cette parenté remonte tellement loin qu'on ne pratique plus l'exogamie.

Avant Kanoum, leurs ancêtres avaient quitté Satamboul, situé au nord de la Mecque. Après Kanoum ils sont passés par le Bornou. Les gens de Tourou affirment toujours qu'ils appartiennent à la mêmeparenté que les Bornouans. Ils disent qu'ils ne sont pas de vrais Matakam ; les vrais Matakam sont les habitants de Douvar et de Roua.

SOULEDE. Chassés de la plaine de Marva par des cavaliers, de nombreuses familles sont arrivées à Goudour. Au bout de quelques temps, les familles de

---

(1) ou Kano.

(2) Cette histoire est à rapprocher des mésaventures d'Omar et ses fidèles qui, chassés du Kanem vers la fin du XIVe siècle, ont erré pendant 70 ans dans la savane avant de conquérir le Bornou.

Goya, Sassak, Vouzi, Ldagam quittent Goudour pour arriver à Soulédé. Ils ont trouvé des terrasses sur la moitié de la montagne. Ils ont trouvé aussi des pierres taillées (1) et des pierres creusées qui servent à donner de l'eau aux poules, tout cela ayant été fait par Dieu (Jigilé). Plus tard, un épervier venant de Mozogoï, est arrivé à Soulédé en tenant un enfant dans ses serres. Il l'a laissé à terre. Comme c'était un enfant tous les hommes présents se sont écriés : "mon fils ! mon fils ! et ils l'ont appelé Jélé parce qu'il a été trouvé à terre.

Ceux qui sont venus de Goudour et qui se sont séparés à partir de Soulédé sont de vrais Matakam, tous comme ceux de Douvar et de Roua qui sont nés des pierres.

A la lecture de ces traditions on peut remarquer que les mêmes noms reviennent plusieurs fois, comme Jélé ou Molgoudjé. Il s'agit bien entendu du patronyme classique et pas de la même personne. Cela montre que les groupes de parenté initialement groupés se sont dispersés. On retrouve des Jélé par exemple dans une quarantaine de villages, et pratiquant toujours l'exogamie clanique. Tous ces Jélé déclarent venir de Soulédé, et l'histoire de ce village nous donne l'origine de cet ancêtre fondateur. On retrouve également des Vouzi (cf. Soulédé) dans de nombreux villages, tous disant venir de Soulédé. Les traditions recueillies à Tourou sont plus étonnantes. L'origine kanembou ou bornouane est abondamment affirmée et le sentiment de parenté avec des groupes dispersés dans tous les azimuts et actuellement très différenciés - ces groupes se retrouvent dans six ethnies différentes : Bornouan-Mandara-Mokokwo-Mofou-Oulla et Matakam - est toujours fortement ressenti. Que penser aussi du fait que la famille royale du Kanem appartenait à la tribu des Magoumis et du nom de Magoumaz qui serait justement d'origine kanemite ?

L'analyse des traditions de l'ensemble des villages Matakam permet d'identifier les grands courants qui sont à l'origine du peuplement.

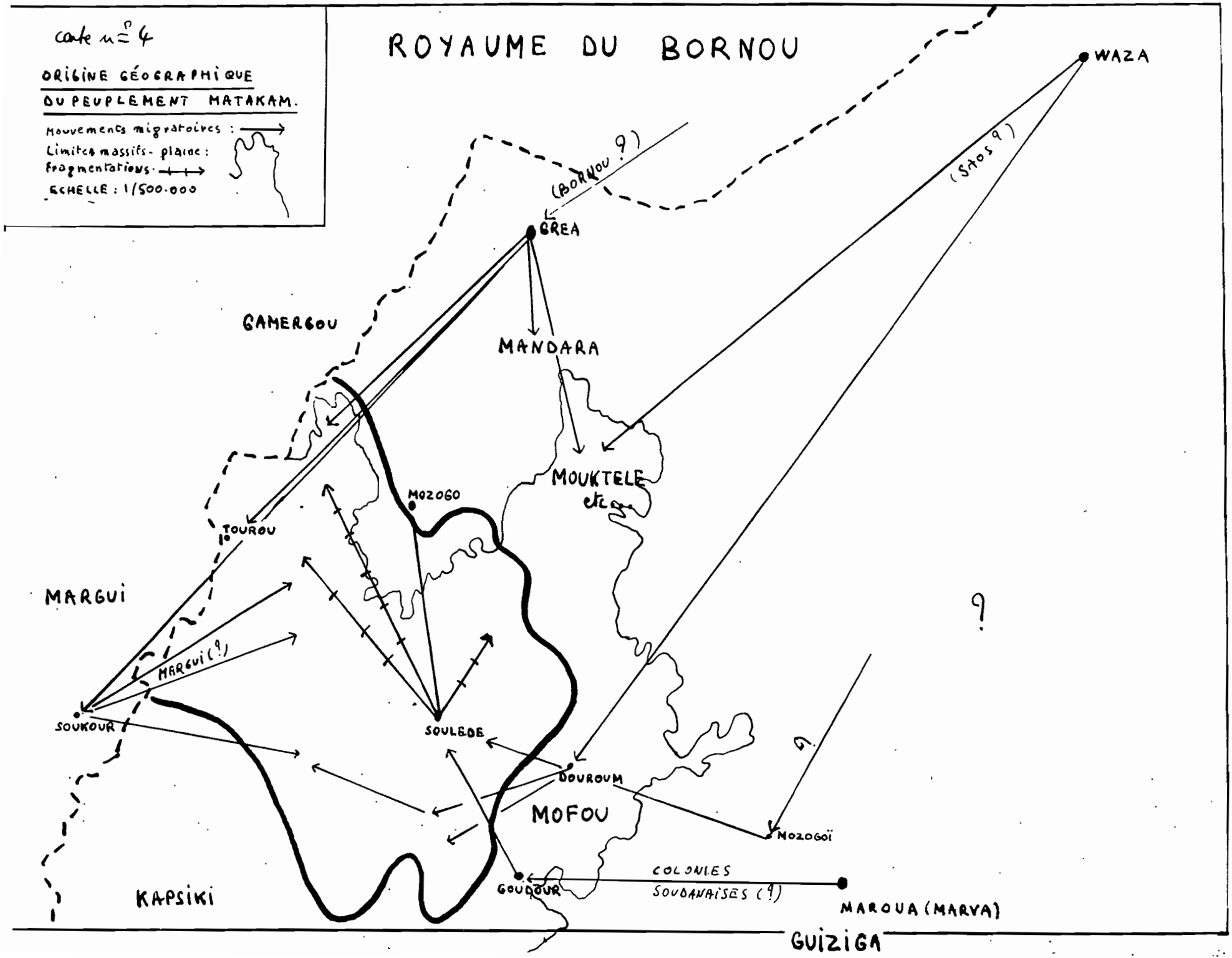
---

(1) Les habitants de Tsouffok nous ont déclaré que leurs ancêtres taillaient les pierres, et qu'à l'époque des Moudouba ils utilisaient le fer parallèlement à des instruments lithiques.

carte n° 4

ORIGINE GÉOGRAPHIQUE
DU PEUPLEMENT MATAKAM.

Mouvements migratoires : →
Limites massifs - plaine :
Fragmentations : →
ECHELLE : 1/500.000



Le courant le plus important est venu par l'itinéraire Goudour-Soulédé. Goudour, actuellement en pays Mofou, est cité à une place centrale dans les traditions d'origine de nombreuses ethnies païennes : les Guiziga, les Kapsiki, les Bana, les Matakam et bien sûr les Mofou. C'est sans doute sa situation géographique qui lui a fait jouer un rôle aussi important. Goudour est un massif qui s'élève à la limite de la plaine du Diamaré. Il donne naissance à un petit mayo qui se jette lui-même dans la Tsanaga. Cette Tsanaga traverse d'ouest en est une grande partie du Diamaré. Les populations chassées de la plaine ont très bien pu suivre la Tsanaga pour être toujours assurées de leur approvisionnement en eau et parvenir ensuite à Goudour où elles ont fait étape avant de poursuivre plus avant dans la chaîne. A partir de Soulédé les différents groupes se sont dispersés vers le nord-ouest, le nord et le nord-est.

Trois autres courants sont venus de la région du lac Tchad, mais par des itinéraires différents. Le premier est celui décrit par l'histoire de Tourou. Du rocher de Gréa il arrive au nord du pays et de là se disperse. Le second - les Jélé - est passé par Morogoï et Soulédé et s'est dispersé. Le troisième est passé par le rocher de Waza (1), puis par Douroum (en pays Mofou) et a peuplé le sud du pays Matakam.

Le dernier courant est venu du sud-ouest (Soukour) pour peupler la partie ouest du pays Matakam.

Des mouvements de moindre envergure seraient d'origine Podokwo et Mouktélé, ou encore Guiziga comme le clan Mbozom que l'on retrouve dans quelques villages comme Mabass.

LAVERGNE (2) voit le peuplement Matakam de façon légèrement différente. Il estime qu'il y a quatre ou cinq siècles, plusieurs colonies soudanaises venues de l'est s'installèrent dans le pays, les Matakam et les Mofou étant issus du même rameau. Il n'est pas improbable que tous ces migrants aient

---

(1) Il faut noter aussi que beaucoup des micro-ethnies des massifs de Mora donnent Waza comme étape, et LEMBEZAT (op.cit.), rapprochant cette information des poteries funéraires qu'il a eu l'occasion de voir, leur donne une origine Sao.

(2) op. cit.

trouvé des autochtones à leur arrivée. Toujours est-il que l'élément de base qui constitue l'actuelle ethnie Matakam est déjà en place au XVIIe siècle, quand se déclenchent les importantes migrations Mofou qui furent à l'origine de la formation des tribus Kapsiki et Bana. Ces migrations Mofou eurent pour point de départ Goudour, ravagé par les criquets. Elles suivirent en gros un axe est-ouest à travers les monts du Mandara, où de nombreuses familles se fixèrent, fusionnant à des degrés divers avec les Matakam. D'autres franchirent la barrière du Mandara, à la recherche de terres plus riches et de vallées plus fertiles comme celles du Mayo Yadséram (Nigéria), où elles se heurtèrent aux migrations Marghi venues de l'ouest, qui allèrent à leur tour grossir le fonds Matakam.

Outre les faits de guerre, qui sont rarement notés, ces migrations ont le plus souvent comme origine 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 boeuf égaré qui vous mène trop loin pour retourner en arrière. Eclatement d'une unité de base, migration, regroupement d'éléments hétérogènes dans un site qui verra naître l'entité villageoise, tels sont les principaux éléments du processus de peuplement du pays Matakam. Ce processus est d'ailleurs identique à celui des Hadjéraï du Tchad, tel que le décrit J. POUILLON (1) : "Immigration qui se fit de façon progressive et clairsemée ; elle s'accompagna aussi bien de fractionnement de groupes unitaires que de mélanges de groupes différents, au cours des étapes successives qui conduisirent chacun d'eux jusqu'à son habitat actuel".

Face aux états impérialistes, les Mandara et les Kotoko se sont islamisés, les Mousgoum, Massa, et Toupouri se réfugièrent dans les zones inondables, et les autres se sont repliés dans les montagnes.

Toutes ces migrations sont antérieures à la constitution de la puissance peule. Tout comme les ethnies Tchédé, Fali, Daba, Guidar, Kapsiki

---

(1). POUILLON (J.). La structure du pouvoir chez les Hadjeraï (Tchad), in L'Homme, sept. déc. 1964.

et Mofou, les Matakam, occupant les piémonts et les massifs de leur pays actuel, sont en place à la fin du XVIIe siècle. Ces différentes unités, voisines, vivent en juxtaposition, sans hégémonie.

b) Les Foulbé ou la guerre de cent ans (1).

Au XVIIe siècle, deux cents ans avant la colonisation européenne, commence la pénétration peule. L'empereur du Bornou Idriss Alaoma, qui avait organisé une cour brillante, accueillit vers 1600 des étrangers qui affirmaient venir de l'empire du Mali. Lettrés ou paisibles pasteurs, on les appelait Foulbé. C'est à partir de ce moment qu'on les verra s'établir dans ce qui sera plus tard l'Adamaoua. L'introduction des Foulbé prend ainsi la forme d'une immigration pacifique de bergers nomades qui payent tribut aux païens pour le passage des troupeaux et l'utilisation des pâturages. Minorité dispersée se prêtant de bon gré aux servitudes imposées par leurs hôtes, les Foulbé quadrillent peu à peu le pays sans éveiller l'inquiétude. Si des heurts se produisent parfois entre des groupes locaux, l'absence de centralisation politique dans les deux types de communauté empêche le déclenchement de réactions généralisées.

Toute la plaine qui borde les monts du Mandara à l'est, à l'ouest et au sud est ainsi déjà occupée par les pasteurs Foulbé quand, au début du XIXe siècle, Ousman Dan Fodio proclame la guerre sainte contre l'infidèle environnant. Après avoir conquis rapidement les principales cités haoussa, il fonde en 1802 l'empire théocratique peul de Sokoto, puis il abat l'hégémonie kanouri en occupant la province occidentale du Bornou en 1808.

Dès 1805, il confie au Modibo Adama la frange orientale de la confédération peule, de la Bénoué au Mandara. Celui-ci exige serment d'obéissance de tous les chefs Foulbé occupant cette région, il constitue l'Adamaoua en émirat et choisit Yola comme capitale. Son empire s'étend finalement des limites sud du pays Kotoko et du sultanat du Mandara jusqu'au voisinage des Bamoun et des Tikar, donc jusqu'aux abords de la forêt équatoriale. "L'émir Adama organise

---

(1) Pour toute cette période, nous suivons MVENG, LESTRINGANT, et LAVERGNE. op. cit.

l'espace Peul selon un système féodal d'allégeance directement inspiré de la tradition pastorale et de la coutume musulmane. La hiérarchie pyramidale s'appuie à la base sur les chefs de famille, passe par les djaouro (chef de village) et les familles nobles pour aboutir à l'ardo, seigneur possédant sa cavalerie et son infanterie propres. De son côté, l'ardo, bientôt appelé lamido, possède son fief territorial en tant que feulataire de l'émir" (1).

A la tête d'un état prosélyte et centralisateur, Adama ne laisse le choix aux tribus païennes qu'entre la conversion et l'intégration, et l'esclavage. La guerre ainsi déclenchée et les nombreuses expéditions de pillage provoquèrent une contraction géographique (2) des positions païennes, de nouveaux mélanges et enfermèrent définitivement les païens dans leurs rochers.

Dès la fin du XVIIIe siècle, les premiers groupes Foulbé remontant la vallée du Yadséram pénètrent chez les Marghi à Madagali (Cameroun ex-britannique) et rencontrent une résistance farouche. Au début du XIXe siècle, le Modibo décide de donner l'assaut à la barrière du Mandara et charge Njidda, son vassal de Madagali, des premières opérations. Après les premiers revers, qui le chassent temporairement de sa capitale, Njidda réussit à prendre pied à Wandaï et à Kosséhone, au pied du pays Matakam, vers 1830. De là, en descendant la vallée du mayo Louti, il réussit à faire la jonction avec les Foulbé Illaga de la plaine de Gawar. Quelques familles Matakam et Marghi font leur soumission et restent sur le versant oriental de la chaîne du Mandara, mais la majorité se réfugie vers le centre et l'est.

A la même époque, les Mofou et les Guiziga sont chassés de Marva leur capitale par les cavaliers peuls et se réfugient dans les massifs Matakam, ce qui provoque des luttes sévères. Les Foulbé voulurent se poser en protecteurs des Matakam contre les intrus, mais cette tutelle apparut vite pesante et les Matakam manifestèrent sans tarder leur opposition.

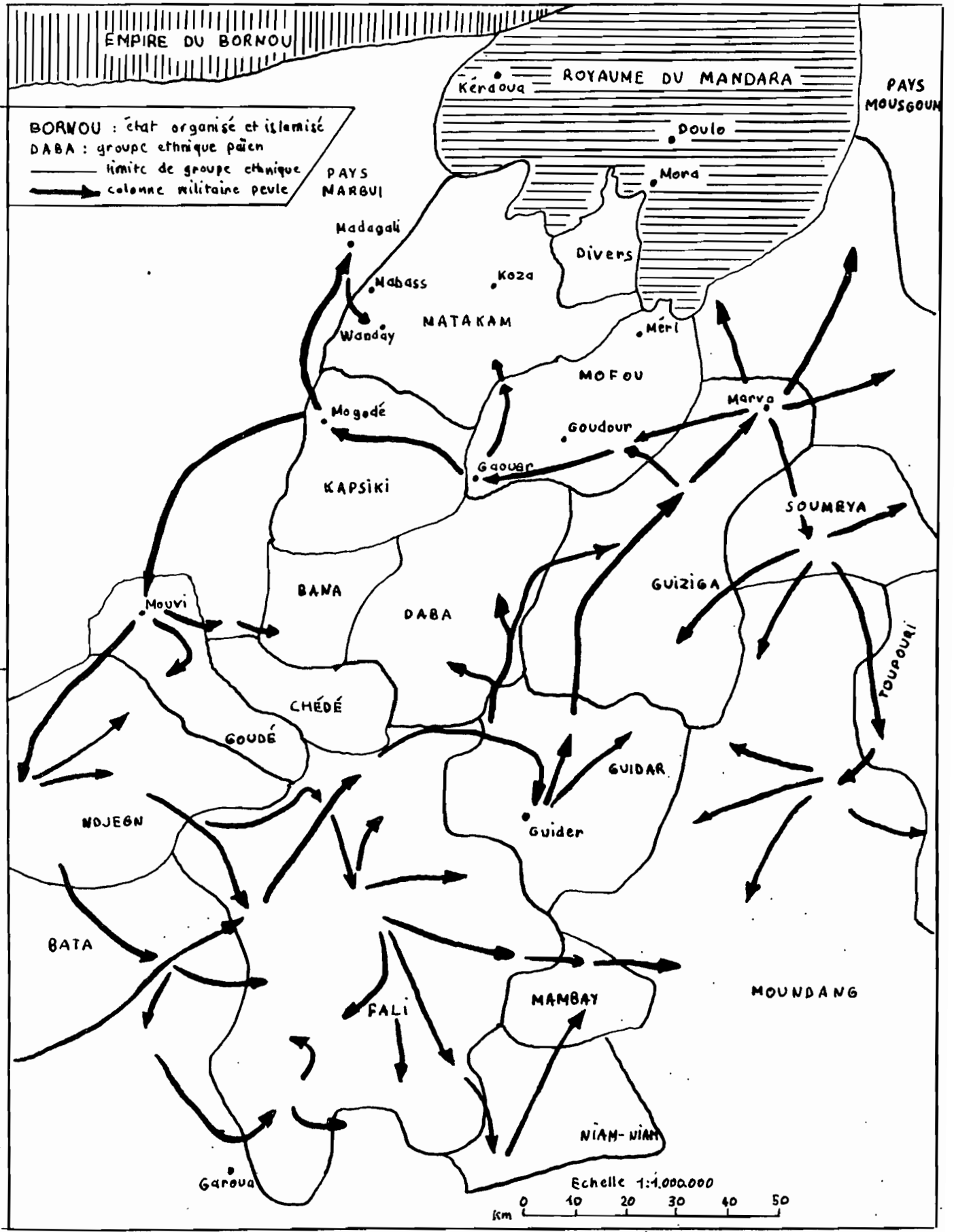
---

(1) LESTRINGANT. op. cit. p. 112.

(2) Les villages Matakam de Mavoumay, Chougoulé, Houva et Gousda sont nés de la guerre des Foulbé.

carte n° 5

LES ETHNIES AU DEBUT DU XIX° SIECLE ET LES LIGNES DE MARCHE DES FOULBE



source : LESTRINGANT

Jusqu'à la mort de l'émir en 1948, la pénétration par Madagali n'avait guère fait de progrès. Son successeur, Lawal, chercha à poursuivre par le sud. Venu personnellement à Gawar vers 1850, il apprit qu'auprès des montagnards dont il voulait la soumission vivait un chasseur Guiziga nommé Ardo Gaw. Il était installé à Tsouffok et avait acquis un réel pouvoir sur les villageois par ses fréquentes fournitures de gibier. L'émir réussit à s'attacher cet homme et le fit s'établir dans la vallée située entre les massifs de Mouhour et Tsouffok, à Zamay. Les envois d'esclaves, au début très nombreux, devinrent de plus en plus espacés. Les Matakam se montrant résolument indociles, l'émir Djoubéirou, nouveau maître de Yola, voulut les réduire à tout prix. Vers 1895, il entreprit une expédition contre le massif de Tsouffok. Les mafa fortifièrent leurs positions en élevant des murailles de pierres et infligèrent un échec sanglant au conquérant.

Talonnés de leur côté par les Foulbé qui veulent s'imposer plus à l'ouest, les Mofou affluent sur les pentes est des monts du Mandara après la prise de Goudour. Les Matakam, soumis à une triple pression du sud, de l'est et de l'ouest, se regroupent au centre dans les massifs compris entre les vallées de la Tsanaga et du Kérawa et la plaine du Mandara (1). Au sud, Matakam et Mofou s'allient après des débuts difficiles pour former le groupe dit "Boulahay". A l'ouest, aux abords de Madagali, des Marghi se mêlent aux Matakam. Mais la majorité forme le bloc assez homogène dit "Mafa" au centre et à l'ouest du pays, autour de Roua et de Soulédé. Les Foulbé dans la plaine, les Matakam et les autres ethnies dans leurs refuges de rochers, ces positions se sont maintenues jusqu'à aujourd'hui.

Pendant toute cette période du XIXe siècle, les nouveaux maîtres Foulbé sont enserrés entre les Kirdis du Mandara, ceux du Logone et du haut mayo Kebbi qu'ils n'ont jamais pu réduire. Adama avait réussi à constituer un état fortement centralisé, mais soutenu par sa seule autorité personnelle. Sa mort verra la fédération se désagréger peu à peu et les vassaux s'engager dans une sécession ouverte. Au zèle religieux se substitue peu à peu les

---

(1) Le sultanat du Mandara ne fut jamais vaincu par les Foulbé.

ambitions personnelles des potentats locaux, et même, disent les chroniqueurs, l'esprit de rapine. Cependant les conquérants sont acculés par les païens à guerroyer sans trêve pour maintenir ou tenter d'accroître leurs positions et le nombre de leurs captifs, base de leur économie. LESTRINGANT (1) note à ce sujet : "A la fin du XIXe siècle, en raison des transformations internes de la société peule - notamment l'amollissement des moeurs -, en raison aussi des difficultés grandissantes rencontrées dans l'assujettissement des peuples païens, les besoins des Foulbé en main-d'oeuvre servile augmentèrent considérablement. Il fallut avoir recours à des tractations directes avec les Habé (païens en Fulfuldé). Ceux-ci finirent par devenir ni plus ni moins que les premiers pourvoyeurs de la traite, non seulement par vente à leurs ennemis des captifs faits à la guerre, mais encore par remise de leurs congénères contre paiement... De telles extrêmités étaient fréquentes dans les années de disette de mil". Ce siècle d'insécurité et de peur a profondément marqué la psychologie et l'organisation sociale des Kirdis en général et des Matakam en particulier. "L'affirmation agressive de la valeur supérieure de leurs traditions, entretenue par l'irritation et l'état de défensive, est devenue l'attitude fondamentale et permanente des Habé d'abord contre les Foulbé, ensuite contre les Européens" (2). Le bribandage aussi s'est institué dans ce climat de violence et de traîtrise et LESTRINGANT (3) écrit : "Le retard culturel et social des populations..., du Nord-Cameroun..., trouve en partie son origine dans le réflexe centenaire du qui-vive et de la riposte".

Le harcèlement impitoyable des Foulbé ne cessa qu'avec l'arrivée des Allemands. Toute l'histoire des Matakam a ainsi fortement subi l'empreinte des bouleversements politiques et militaires qui agitèrent les peuples soudanais avant la période coloniale.

---

(1) op. cit. p. 120.

(2) LESTRINGANT. op. cit. p. 83.

(3) op. cit. p. 139.

II - La période coloniale.

En 1472 (1), Fernando Pô, navigateur portugais, découvrait l'embouchure du Wouri et baptisait ce fleuve Rio dos Cameroês, la rivière des crevettes. Le Cameroun trouvait son nom et sa région côtière s'ouvrait à la pénétration européenne plus de quatre siècles avant celle des savanes. Le commerce se développe sous toutes ses formes, en particulier la traite humaine, et le passif est lourd. Les sociétés côtières sont privées de leurs éléments jeunes, qui sont vendus, les chefs qui tirent profit du commerce sont à la solde des blancs. Les groupes sociaux se désagrègent. Il n'y a plus ni objet ni moyen de résistance : "Cette main-mise des trafiquants sur la politique locale prépare la prise de possession coloniale" (2). La société traditionnelle devient très vulnérable car ses possibilités d'organisation, de réaction et de régénération sont détruites. L'implantation coloniale avec son cortège de marchands et de missionnaires, en sera d'autant facilitée.

A plus de mille kilomètres de cette côte dévastée, c'est aussi la servitude, et le massacre, mais ils s'exercent de façon globale sur des sociétés qui réagissent aussi globalement : elles sont totalement conquises ou pas du tout. Dans le premier cas elles sont absorbées par la puissance dominatrice, africaine en l'occurrence, plus intéressée par l'extension de sa suprématie politique et religieuse que par l'or. La société traditionnelle païenne devient une société musulmane. Dans le second cas il y a isolement et redoublement des hostilités. La minorité païenne résiste d'autant plus qu'elle est menacée, et la société traditionnelle en sort renforcée. L'implantation coloniale sera plus difficile dans ces sociétés que l'histoire proprement africaine a modelées de façon spécifique.

a) Les Allemands.

Berlin 1885 : la Conférence attribue le Cameroun à l'Allemagne. En 1902, après dix ans de conquête pendant lesquelles le colonisateur affronte les

---

(1) Donc 20 ans avant que Christophe Colomb ne découvre l'Amérique...

(2) MVENG (E.) op. cit.

armées organisées des Emirs, Sultans et Lamibé (1) - il suffira donc de vaincre les chefs pour devenir maître d'une région (2) -, les Allemands étaient maîtres de tout le Nord-Cameroun. Ils n'avaient cependant pas encore "exploré les massifs du Mandara, comme le note le Lieutenant DOMINIK en octobre 1902. Les Foulbé avaient fait une forte impression sur le chef millitaire allemand : "Les Foulbé, cette noble tribu...", ce qui ne fut pas le cas des païens : "Leur vie sentimentale ne s'élève guère au-dessus de celle des animaux..."(3). Pourtant la puissance peule était déjà incontestablement affaiblie à son arrivée, et ces dix ans de combat l'avaient encore diminuée, mais les Allemands, par le système d'administration qu'ils inaugurèrent, allaient contribuer à la renforcer au détriment des Kirdis.

"Les structures coloniales à l'arrivée du colonisateur allemand ne furent guère modifiées. Les rapports entre les Habé et les Foulbé restèrent ceux de vassaux payant tribu à leurs féodaux, avec ce correctif que la puissance militaire européenne était mise au service des autorités autochtones instituées et jouait donc en faveur des chefs Peuls. En effet ces officiers allemands prirent appui sur les lamibé... aussi furent-ils enclins à confirmer officiellement l'autorité peule sur les groupements païens qui avaient rejeté celle-ci ou qui étaient restés depuis toujours hors de son obédience" (4). Certains Allemands cependant avaient vu la situation de façon plus objective. Dès 1851, Heinrich BARTH notait qu'il avait été beaucoup frappé par "la résistance héroïque des tribus païennes face à l'Islam envahissant". Cette lutte "mérite de fixer l'attention la plus sérieuse du monde chrétien et de la civilisation européenne" (5). En 1906, le Capitaine ZIMMERMANN rapportait : "C'est seulement la présence des blancs qui protège les Foulbé du sort qu'eux-

---

(1) Pluriel de Lamido.

(2) L'organisation politique des Matakam, par son caractère segmentaire, nous le verrons, exclut ce genre de risque.

(3) Rapport du Premier Lieutenant DOMINIK du 1-10-1902. Archives Nation.Yaoundé.

(4) LESTRINGANT. op. cit. p. 162.

(5) BARTH (H.). op. cit. p. 255 et passim.

mêmes ont réservé il y a de nombreuses décades aux païens dont la force s'est maintenant accrue... Il faut entrer en contact directement avec les tribus païennes" (1).

Un régime d'administration indirecte était institué, et c'est ainsi que le pays Matakam tomba sous la coupe du Sultanat de Madagali pour la partie ouest, en sultanat du Mandara pour la partie nord, et du lamidat de Maroua pour la partie sud-est. La victoire de Tsouffok n'avait servi à rien. "Il s'en suivit chez les Foulbé une conviction renforcée de leur supériorité et de leur droit à la prééminence. Il y fit écho, du côté païen, une Xénophobie exacerbée et un repliement accru dans l'individualisme anarchique des communautés villageoises" (2).

La guerre 1914-1918 eut aussi un front camerounais. A l'image des Kirdis qu'ils avaient désavoués, les Allemands opposèrent une forte résistance aux troupes franco-anglaises : replié auprès de Mora dans les mêmes rochers que les païens, VON RABBEN tint en échec ses adversaires du 26 août 1914 au 18 février 1916. Les Français prirent possession de l'administration du Cameroun dès le mois de mars 1916, en attendant le Mandat International qui leur fut confié par la Société des Nations en 1922.

b) Les Français (3).

Le passage des Allemands aux Français ne modifia pas fondamentalement les données du problème. Par défaut de connaissance du pays et de ses habitants, les Français pratiquèrent sensiblement la même politique que leurs prédécesseurs, d'autant plus que ce sont des militaires qui eurent cette administration en main jusqu'en 1940.

---

(1) ZIMMERMAN (Cap.). Rapport sur une traversée de la montagne du Mandara du 16 novembre 1905 au 20 janvier 1906. Deutsches Kolonialblatt. Arch. nat. Yaoundé.

(2) LESTRINGANT. op. cit. p. 163.

(3) Pour toute cette période nous nous référons aux archives administratives.

Les lamidats Foulbé sont passés immédiatement de la soumission à la collaboration extérieure active. On ne refusa pas cette collaboration, et cela ne permit pas davantage à la nouvelle puissance mandataire de prendre contact en profondeur avec les réalités locales et de se rendre vraiment compte des situations. Les Kirdis, confinés tout d'abord dans une attitude d'expectative, déclenchent peu à peu une série de manifestations d'hostilité. Les Musulmans razzient quand ils le peuvent les villages Matakam, la traite humaine (1) continue, alimentée par les rapts d'enfants. Les Matakam en revanche volent les boeufs dans la plaine, attaquent les commerçants qui retournent des marchés, massacrent de temps à autre quelque isolé, reçoivent à coups de flèches empoisonnées les Foulbé ou les Mandara qui prétendent percevoir l'impôt au nom de l'administration française (2).

La pacification sera donc l'objectif premier des militaires français, en même temps que l'on explorera les massifs. Les premiers résultats ne sont pas à la mesure des espérances. Le Capitaine VALLIN note en 1927 : "Les Matakam sont restés les Kirdis les plus farouches, conséquence d'un esprit guerrier plus poussé et d'un habitat dans un véritable chaos. Les opérations 1922-1923 et les tournées des années qui suivirent n'avaient permis d'obtenir qu'un apprivoisement partiel, les Matakam se laissaient approcher mais la plupart n'acceptaient aucune des servitudes (l'impôt etc...) constituant la preuve d'un début de soumission. Enfin plusieurs villages n'avaient jamais été visités (Oupay, Zehar, Ziver, Vouzad)". Quand les chefs Foulbé ou Mandara ont des accrochages avec les Mafa, la chose est aussitôt signalée au "commandant" français qui intervient non moins rapidement avec ses goumiers à la gâchette facile. Les morts d'hommes ne sont pas rares, les fuites temporaires au Cameroun britannique sont plus fréquentes et le ressentiment demeure. En visite pacifique dans les villages, les colonisateurs sont invités à "marcher leur chemin" (3). Certaines communautés refusent de se prêter au recensement,

---

(1) Les cours ont été relevés par le Cap. COSTE en 1923. Une fille de 13-14 ans vaut 35 thalers de Marie-Thérèse. Un garçon jeune et robuste 30 thalers. Les vieillards : 4 thalers. Les Kirdis peuvent vendre un garçon solide ou une fille pour 2 veaux et une dizaine de boubous.

(2) En 1928, les Matakam de Gousda tuent Tigréa Haïssa, chef de Mozogo et représentant du sultan de Mora, ainsi que les 34 hommes de son escorte.

(3) Note du Cap. COSTE.

elles ne veulent pas être "comptées comme des poulets". Devant la puissance de feu des militaires, les Matakam commencent cependant à préférer la coexistence pacifique, et en 1931 le Cap. VALLIN tire la morale de toutes ces histoires:"Il entre dans l'éducation sociale, des primitifs comme des civilisés, d'avoir le respect du gendarme".

Toutefois les Français avaient vite pris conscience du problème Kirdis-Foulbé, et nous n'en donnons pour preuve que cette lettre du Gouverneur FOURNEAU du 26 novembre 1918 : "Je voudrai que la question des commandements Kirdi et Foulbé soit réglée une fois pour toutes. L'antagonisme des deux races n'est pas à démontrer. Il n'apparaît pas plus difficile de mettre les Kirdis sous notre autorité directe que de les placer sous celle des sultans, et cette dernière solution ne pourrait donner que des résultats éphémères... Ne compliquons pas inutilement notre tâche en voulant plier sous le joug des Foulbé des populations qui ont préféré vivre au milieu de terres ingrates plutôt que de soumettre à eux".

Ainsi, dès les premiers temps de la puissance française, les principes mêmes de l'administration directe sont posés. Ils vont subir une curieuse éclipse pour n'être redécouverts qu'après la disparition de l'administration militaire, du moins au niveau local (1), car les directives des instances supérieures sont restées identiques. Mais le divorce entre la Direction des Affaires Politiques de Yaoundé et les administrateurs en place à Mokolo demeurera constant.

Après la pacification, on passe à "l'apprivoisement". Laissons la parole à l'administrateur LEMBEZAT (2) : "Cette phase d'apprivoisement est marquée par un souci très net de bienveillance et de compréhension vis-à-vis des populations qu'on connaît un peu mieux, qu'on découvre extrêmement frustres et primitives, mais pleines de courage, laborieuses, intéressantes, et aux prises

---

(1) Il faut dire, à leur décharge, que les militaires étaient déconcertés par l'organisation politique des montagnards. En 1929, le Cap. VALLIN écrivait : "Il serait évidemment intéressant de faire un canton avec un chef Matakam. Mais il est encore trop tôt pour y songer, c'est encore presque partout l'anarchie, l'individualisme portés au plus haut degré".

(2) Rapport de synthèse de juin 1947. Arch. Nat. Yaoundé.

avec des conditions de vie très dures. Une famine cruelle sévit en 1931 après une invasion de sauterelles qui a détruit le mil avant la récolte. Les malheureux Kirdis mourant de faim quittent leurs montagnes, cherchent n'importe où du travail, un peu de mil. On croit alors que la solution de tous les problèmes est dans la "descente en plaine" des Kirdis. Une fois dans la plaine les païens seront riches et bien nourris, pacifiques et faciles à commander... et l'on se félicite de trouver auprès des chefs musulmans une réelle compréhension : ils accueillent à bras ouverts les montagnards désemparés, les autorisent à s'installer dans leurs villages, leur fournissent du travail (sans autre salaire il est vrai qu'une maigre nourriture), adoptent même les enfants dont les parents sont morts, ou qui ont été abandonnés par une famille incapable de les nourrir. Les Foulbé rendent ici il est vrai de réels services, nous aident à sauver bien des vies ; mais leur action n'a pas été entièrement désintéressée. Sans qu'il y paraisse, insensiblement, insidieusement, ils se sont définitivement posés en maîtres du pays, en chefs de terre ; les commandements Foulbé ont pris peu à peu figure ; on parlait autrefois de l'"ardo" de Gawar ou de Bourrah ; on disait du chef de Mokolo qu'il "n'a jamais pu commander effectivement que les villages Foulbé de son territoire" (Cap. VALLIN 1927) ; on parlera bientôt de laouanats, puis de chefs de canton, de "Lamidos" enfin. Le canton Matakam de Mozogo a été détaché du sultanat du Mandara pour être inclus dans la subdvision de Mokolo : les Matakam de Gousda en massacrent le chef avec sa suite en 1928 ; les gens de Golda traitent de même son successeur en 1934, mais leur oraison funèbre porte cependant - avec un humour macabre - qu'il s'agissait de chefs "aimés et respectés". On châtie les collectivités coupables, et l'on en confie de nouvelles à ces chefs Mandara ou Foulbé".

Ces erreurs peuvent s'expliquer de plusieurs manières. Il faut d'abord mentionner le manque de stabilité de l'encadrement : on note 18 chefs de subdvision à Mokolo pendant la période qui va de 1922 à 1939, soit 17 ans. Cette trop brève durée de fonction ne permettait pas d'approfondir les questions qui se posaient, et encore moins d'y trouver des solutions adaptées. D'autre part des officiers arrivent à Mokolo que rien n'a préparé aux délicates fonctions qu'on leur confie : "Capitaines vieillis dans le métier militaires, ou jeunes lieutenants qui croient de bonne foi qu'ils sont à Mokolo

pour faire parler la poudre et combattre les rebelles". (1). Outre l'instabilité et l'inadéquation de cet encadrement, il faut noter son insuffisance en nombre : un officier n'a que ses miliciens pour le seconder dans sa subdivision. Enfin, à cause de la langue, des interprètes du poste et des lamibé on en arrive à ne plus voir les affaires des Matakam et des Kirdis que par les yeux des Foulbé.

Et cependant les instructions pour agir en sens contraire ne manquaient pas, dans le style de celle-ci, de 1937 : "Sans abandonner toute fermeté, bien au contraire, nous pouvons peu à peu édifier les cadres d'un commandement autochtone seul susceptible de ramener le calme chez ces populations". Elles ne commenceront à être appliquées qu'à partir de 1940, lors de la suppression de la région militaire du Mandara et le passage de Mokolo à l'administration civile.

On va alors entreprendre de réorganiser les commandements, modifier le découpage des cantons (ou abusivement "Lamidats") et regrouper le maximum de païens sous l'administration directe du chef de subdivision de Mokolo, en attendant de pouvoir constituer des groupements homogènes commandés par des "chefs de race". Les païens forment un canton, celui de Hina, et six groupements d'administration directe : Daba, Goudé, Bana, Kapsiki, Mofou et Matakam. Toutefois la grande majorité des Matakam dépend encore des deux gros cantons de Mokolo et de Mozogo, commandés par des musulmans. Ils correspondent l'un et l'autre aux découpages administratifs des Allemands.

Le canton de Mozogo.

Le Canton de Mozogo, limitrophe de la plaine de Mora, est une unité très ancienne, créée vers 1900, du sultanat du Mandara, et regroupe 95 % de Matakam et 5 % de Mandaras sous les ordres d'un "lamido" Mandara. Les limites sud ont été revues plusieurs fois. Ainsi en 1912, à la suite d'un incident les Allemands avaient enlevé au lamido Haman Yadji (2) de Madagali les massifs de Ziver, Vouzad, Batoueye, Magoumaz, Chougoulé et Oudahay pour les inclure dans le Sultanat de Mora. Les différents chefs de Mozogo se sont rarement aventurés

---

(1) LEMBEZAT. op. cit.

(2) Lamido de Madagali de 1902 à 1927.

dans les massifs Matakam qui dépendaient d'eux et ne les ont jamais soumis. Deux de ces chefs (cf. supra) ont été massacrés par les Mafa en 1928 et 1934, à l'occasion de la perception de l'impôt. Les militaires français se rendent compte que les chefs Mandara n'ont aucune autorité - ils multiplient les rapports en ce sens - et ils ne proposent que des redécoupages (les villages cités plus haut reviennent en 1929 dans l'orbite de Mokolo). Les chefs Mandara se font massacrer, et on les maintient toujours en place. On leur dépêche quelques gardes supplémentaires, en précisant qu'il ne s'agit point d'une escorte destinée à protéger les musulmans, mais d'un détachement symbolique qui doit simplement prouver aux Matakam que c'est bien l'impôt que le Mandara collecte, et non pas une perception personnelle. En 1947, on pense qu'il faut revoir sérieusement la situation, et mettre en place à Mozogo un chef de canton Matakam. Mais on pense aussi qu'il ne faut pas aller trop vite, et que le mieux, avant d'opérer un changement quelconque au bénéfice des Mafa, est d'attendre la mort naturelle du Mandara...

Il n'y aura pas de changements notables jusqu'à l'indépendance.

Le canton de Mokolo.

Situé au sud de celui de Mozogo, le canton de Mokolo est de formation plus récente.

La région qu'il occupe était autrefois rattachée au sultanat de Madagali. Mais il s'agissait d'un fief peu connu où les cavaliers du chef ne se rendaient que bien armés et pour des missions temporaires, razzia et traite le plus souvent. Ce n'est qu'en 1918 que Haman Yadji, qui trouvait que Wandaï (cf. supra), créé depuis 1830 dans ce but, ne permettait plus une surveillance assez étroite et permanente de la piste de Maroua, décida d'envoyer quelques-uns de ses serviteurs à la recherche d'un "poste de guet" plus efficace et situé dans le pays Matakam même. FASSAHA, ancien esclave originaire de Soukour, fut chargé d'aller s'installer à proximité de Mokol (1), village Matakam et gîte d'étape réputé que fréquentaient les pélerins Higi et Kapsiki

---

(1) Mokola existe toujours et le nouveau village créé par FASSAHA prit le nom foulanisé de Mokolo.

se rendant à Goudour, la montagne sacrée des Mofou et épicentre des nombreuses migrations. Un poste de surveillance et de contrôle, embryon de village peul, est ainsi créé à proximité des massifs Matakam. Le village prend de l'extension en 1922 quand vient s'y installer la 4e Compagnie de Tirailleurs, et l'Administration des populations commence à s'organiser.

Un essai de sultanat Matakam est tenté avec RISKOU, mais le projet échoue avec l'assassinat de ce dernier en 1923 par les Mafa de Ldamsay. AMADA lui succéda et fut condamné en 1926 pour faits de traite. Il est remplacé par BOUARI, mais ce dernier devait être destitué quelques mois plus tard pour avoir trop fidèlement appliqué les consignes de Madagali et expédié de jeunes enfants Matakam à son maître, bien que Madagali soit en zone britannique depuis 1920. FASSAHA, le fondateur de Mokolo, ne réussit pas mieux que ses prédécesseurs et n'eut aucune action positive sur les Mafa. Et le capitaine VALLIN rapporte en 1927 : "Les villages Kirdi-Matakam rattachés à Mokolo sont toujours restés indépendants, sans rien entre eux ni avec Mokolo et font régler leurs litiges et palabres sans jamais passer par l'intermédiaire du chef de Mokolo, que celui-ci soit un Foulbé ou un Kirdi" (1).

Cette même année, YACOUBA, frère du lamido de Madagali, est nommé chef de Mokolo et des villages Foulbé avoisinants (Kosséhone et Wandaï), qui groupent quelques centaines d'individus. On lui attribue aussi les massifs environnants : Ldamsaï, Mokola, Mendésé, Douvar, Méfwélé, Sirak et Ldilang. Les autres villages Matakam sont placés sous le commandement direct du chef de subdivision. Le nommé YACOUBA allait cependant connaître une étonnante fortune grâce à son habileté - il se trouva même une mère Matakam - et à sa diplomatie, et mourrir en 1946, "Lamido" de 30 000 Mafa. Son autorité administrative ne s'étend d'abord que sur les montagnes immédiatement voisines de Mokolo. On lui donne au bout de quelques années des massifs plus éloignés et donc plus difficiles, comme Baou, Midéré, Wameï, Mabass, Tourou, Ngosi, Ldabam, Ldengldeng, Tchidoua, et même certaines populations enlevées au canton de Mozogo (2) (cf. supra). Il n'eut certes pas

(1) Arch. Nat. Yaoundé.

(2) Plus tard, on lui confia même les villages de Roua, Madakoneï, Médimché, enlevé au lamido de Zamaï (dépendant du lamido de Maroua) qui était jugé incapable de s'en occuper.

une autorité réelle sur tous ces Matakam, mais il eut bien plus de réussite que tous ses homologues et prédécesseurs. Il sut se constituer un entourage de Mafa dont il fit des dignitaires et des "ministres". Il implanta une administration à la mode peule : chefs de quartiers dans les massifs (djaouro), collecteurs d'impôts (arnado), représentants (dogari) du lamido dans chaque village et résidant auprès de lui. Comme ces nouveaux dignitaires sont Matakam, ils sont tolérés, sinon estimés, et l'on prend peu à peu l'habitude de verser les impôts sans coups de flèches, et d'aller régler ses palabres auprès du lamido, tout en gardant ses distances.

La mort de Yacouba va poser de difficiles problèmes de successions. Son fils MOHAMADOU se révèle incapable d'assumer cette tâche, et les Matakam du canton retrouvent vite leur hostilité : "Nous acceptions l'autorité de Yacouba parce que c'était un bon chef. Nous ne voulons rien avoir à faire avec MOHAMADOU ni avec des représentants Foulbé. Nous voulons payer notre impôt directement au poste, porter nos palabres directement devant le chef de subdivision" (1).

Les Français envisagent alors un autre type d'administration. IDRISSOU, neveu de YACOUBA et peul comme lui, est nommé lamido de Mokolo en 1948. Il s'occupe des affaires des Foulbé, et il est flanqué d'un adjoint spécialement chargé des affaires des Matakam, Magadji DJAMARE, Mafa islamisé.

En 1957 le canton de Mokolo est scindé : un canton peul qui garde IDRISSOU à sa tête, et un canton Matakam avec Magadji DJAMARE, "chef de race" comme les Français voulaient en susciter depuis longtemps.

Au cours de leur mandat les Français avaient installé, outre un système administratif indirect, un tribunal coutumier comptant un président et des assesseurs islamisés, et une maison officielle d'arrêt dont la réputation a gagné tout le Cameroun. La première école officielle s'est ouverte à Mokolo le 1er mai 1934. Une mission des Oblats de Marie s'établit en 1945,

---

(1) Rapport de M. VERITE. Janv. 1947. Arch. de Maroua.

entretient la léproserie et ouvre une école en 1951. Une autre mission catholique s'installe à Djingliya en 1953. La mission adventiste du Septième Jour occupe une concession au pied du massif de Koza depuis 1946. La Soudan United Mission demande l'autorisation de s'installer à Soulédé en 1949. Son premier missionnaire arrive en 1950. Il ouvre une école à Soulédé, puis, plus tard, une autre à Mokolo.

Les Français avaient également mis en place une organisation sanitaire : hôpital et services de lutte contre les grandes endémies (variole, lèpre).

III - L'Indépendance.

Le 1er janvier 1960, l'administration camerounaise prend le relais des chefs de subdivision français. Quels changements cela apporte-t-il à la situation des Matakam ? Citons un Camerounais, le R.P. MVENG (1) : "Pourtant il n'est pas vrai, à l'heure de l'indépendance, de dire que le problème kirdi ait trouvé une solution. Restées à l'écart de l'évolution, les populations païennes du Nord commencent enfin à s'éveiller, mais cet éveil n'ira pas sans leur révéler les lourdes entraves qui barraient leur route".

Un des premiers actes de la nouvelle administration est de contraindre les Mafa et leurs voisins montagnards à quitter leur vêtement traditionnel (une peau de chèvre dans le dos, plus un cache-sexe métallique pour les femmes) pour les misérables morceaux d'étoffe qu'ils peuvent seulement se payer. Parallèlement elle développe un mouvement très fort en faveur de la scolarisation et de la descente en plaine, où la culture du coton nécessite des bras de plus en plus nombreux et la contrainte de l'Islam guette les urbanisés. Les Mafa reprennent leur habitude ancienne de repli et d'isolement, tout en gardant la crainte des forces de police et de l'administration. Des exactions trop difficiles à supporter suscitent des mouvements de révolte : un gendarme est tué par les habitants de Dzaoultaf et, dit-on, découpé en morceaux. La répression ne se fait pas non plus attendre : tout un quartier du village de Ziver est déporté sur le plateau,

---

(1) op. cit. p. 151.

près de Mokolo. Les Matakam se sentent traqués de tous côtés.

*
* *

Les Matakam sont profondément imprégnés de leur histoire : constitutive de leur société, elle marque leur organisation et guide leur comportement.

Les migrations anciennes de groupes divers se rencontrant et s'établissant dans des sites naturels, le "massif", sont les facteurs constitutifs des communautés villageoises quant à leur terroir, le caractère hétérogène de leur peuplement, leur organisation sociale segmentaire enfin.

Une tradition inentamée de rapports de force avec l'extérieur jointe à l'indispensable travail incessant de la terre qui suppose des établissements humains stables et permanents, influencent profondément le système politique quant à la nature de la chefferie, l'organisation économique dont la ferme familiale est le moyen, la tenure foncière où l'on trouve la quasi-propriété individuelle, la stratégie des alliances qui entoure le massif d'une ceinture protectrice, le statut des étrangers établis dans le village et qu'on appelle "chiens" (ils n'ont pas de terre comme les chiens), et enfin l'attitude face aux courants modernes, faite de résistance à toute tentative de transformation.

L'histoire se répète : à 250 ans d'intervalle, les Matakam se retrouvent, repliés dans leurs massifs, face à un état prosélyte et centralisateur. Seule la pression de leur démographie les débusquera de leurs rochers.

Chapitre III - La pression de la démographie

Les ethnies du Nord-Cameroun, entre la Bénoué et le lac Tchad, groupent environ 956 000 personnes (1), dans lesquelles il faut compter 300 000 islamisés dont 200 000 Foulbé, et 656 000 païens. Parler du Nord-Cameroun musulman est ainsi un abus de langage sur le plan strictement démographique. Cependant l'histoire de cette région et la situation actuelle font que numériquement majoritaires, les Kirdis sont sociologiquement en minorité (2).

Si les chiffres globaux diffèrent au bénéfice des païens, les comportements démographiques sont également différenciés. Cette différenciation opère en fonction de la situation géographique (montagne-plaine) et de caractéristiques sociologiques (animisme-Islam). On peut ainsi ranger les ethnies du Nord-Cameroun en trois grands groupes (3) : les "païens" de montagne, les "païens" de plaine et les islamisés. Le premier groupe, dans lequel il faut ranger les Matakam, se caractérise par un nombre élevé d'enfants, et une stérilité modeste, le tout déterminant un fort taux d'accroissement de la population. Le second groupe comporte une fécondité plus modérée avec cependant un taux d'accroissement assez élevé. Le troisième groupe enfin se caractérise par une très faible fécondité entraînant un effectif global stationnaire à tendance décroissante. La progressivité de la démographie est ainsi fonction inverse de la proximité de l'Islam, et le déséquilibre démographique ne pourra que s'accroître au détriment des musulmans.

---

(1) Ces chiffres valent pour l'année 1959 et correspondent à ceux établis par A.M. PODLEWSKI : La dynamique des principales populations du Nord du Cameroun. ORSTOM. Yaoundé, 1965, pour les ethnies principales, et nous y avons ajouté les chiffres des recensements administratifs concernant les micro-ethnies païennes et islamisées.

(2) Voir à ce sujet la notion de "situation coloniale" dans G. BALANDIER. Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. Paris. PUF. 1963.

Toutes ces données démographiques sont tirées de l'ouvrage de PODLEWSKI (op.cit.).

Ethnie la plus nombreuse après les Foulbé, les Matakam seraient actuellement 116 000, avec une moyenne de 78 habitants au km2, la plus forte densité du Nord-Cameroun. Certains massifs, comme Douvar, dépassent 180 habitants au km2. Nous avons analysé les processus de ce peuplement : l'occupation même de la montagne fut provoquée par l'émergence des premiers empires soudanais et leur expansion militaire. La constitution et l'impérialisme de la fédération de l'Adamaoua a entraîné une contraction géographique des positions tenues par les Mafa. Le maintien de la pression Foulbé dans le bas pays pendant toute la période coloniale et depuis l'Indépendance emprisonne les Matakam dans leur site. Les sollicitations de l'intérieur - les nécessités de la subsistance - et de l'extérieur - la dynamique de la survie de la société - contribuent à créer des attitudes et des comportements natalistes. Ces comportements opérant à l'intérieur d'un périmètre rigide et l'action sanitaire - vaccinations, soins médicaux - détruisant l'autorégulation naturelle de la démographie et entraînant donc une baisse de la mortalité, les densités ne peuvent que s'accroître pour atteindre rapidement le niveau de saturation des massifs. Nous allons passer en revue les caractéristiques d'ensemble de la démographie des Matakam, voir leurs conséquences ensuite sur les mouvements de population et enfin sur la répartition géographique et administrative.

1. Les caractéristiques démographiques (1).

La structure par âge indique queles Mafa sont une population des plus jeunes :

45,4 % ont de 0 à 14 ans
50,2 % ont de 15 à 59 ans
4,4 % ont 60 ans et plus.

Cette population est également des plus dynamiques : son taux de natalité générale est de 68 pour mille. Cent femmes Matakam mettent, en moyenne, 870 enfants (2) au monde pendant la période de procréation, cependant

(1) Notre source unique est : PODLEWSKI (A.M.). Etude démographique de trois ethnies païennes du Nord-Cameroun. Matakam. Kapsiki. Goudé. ORSTOM. Yaoundé. 1960.

(2) Le nombre des hommes est sensiblement égal à celui des femmes, avec toutefois un nombre de femmes relativement moins élevé (49,3 % contre 50,7 %).

que 100 femmes Foulbé en font naître 290. Les femmes Mafa sont le plus fécondes entre 20 et 24 ans. L'indice de stérilité relative est de 10 %, contre 35 % chez les Foulbé (1).

Cette forte natalité est en partie compensée par un taux de mortalité générale de 42 pour mille. Il règne en effet une assez forte mortalité infantile - 167 pour mille - due aux conditions d'hygiène et de nourriture. De 1 à 4 ans la mortalité demeure élevée comme cela s'observe également chez les Mofou. Le taux annuel de 98 pour mille fait qu'à l'âge de 5 ans, sur 1000 enfants nés vivants, il n'en subsiste que 523. Au-delà de cet âge et jusqu'à 50 ans les taux annuels sont inférieurs à 18 pour mille. Si - avec PODLEWSKI - on estime à 6 000 le nombre des naissances annuelles en pays Mafa, on peut calculer qu'il ne subsiste que 2.900 de ces enfants à l'âge de 10 ans.

La table de survie suivante nous donne des indications pour les différents âges :

AGES	SURVIVANTS MATAKAM
0	1 000
1	833
5	523
10	484
20	405
30	362
40	306
50	260
60	151
70	89

Nous voyons ainsi que la génération est réduite de moitié aux alentours de l'âge de 10 ans (pour 1 000 Foulbé à la naissance, il en subsiste 760 à l'âge de 10 ans).

Voyons maintenant les espérances de vie aux différents âges :

---

(1) Les médecins en poste à Mokolo s'accordent à dire que les maladies vénériennes, totalement absentes chez les Matakam et les autres ethnies païennes, sévissent beaucoup chez les islamisés.

AGE EFFECTIF	ESPERANCE DE VIE MATAKAM	GUINEE 1956	INDE 1941-50
0	24	27	32
1	28	34	38
5	40	36	41
10	38	33	39
20	34	29	33
30	27	25	26
40	21	20	21
50	14	14	16
60	11	10	11
70	5	5	-

Ce tableau montre que une fois passé le cap des 5 ans, l'espérance de vie des Matakam se situe dans la norme des pays sous-équipés. Et, note A.M. PODLEWSKI : "Pour ceux qui connaissent l'état fruste de cette population, ce niveau dénote une résistance physique remarquable aux conditions de vie locales, une fois passé l'âge critique des cinq premières années". Néanmoins, à la naissance, l'espérance de vie ne dépasse pas 24 ans.

Malgré la mortalité, le taux d'accroissement annuel est estimé à 2 % (1), et pour 105 000 Matakam (y compris les Minéo, les gens de Tourou et de Mabass) en 1959, cela donnerait :

116 000 h. en 1965
128 000 h. en 1970
156 000 h. en 1980
190 000 h. en 1990
232 000 h. en 2000

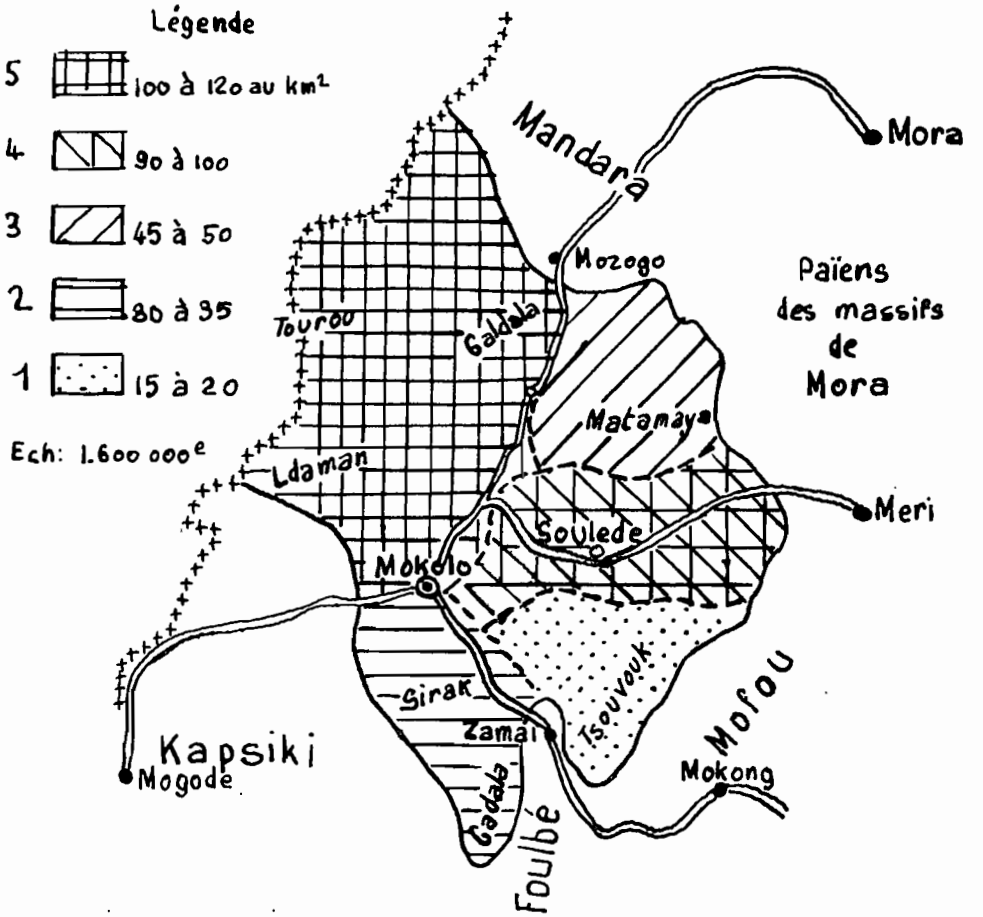
Si l'on suppose que ce taux d'accroissement annuel de 2 % est constant, il faut ainsi s'attendre à un doublement de la population en 35 ans, ce qui laisserait environ 160 hab. au km2. On peut difficilement penser que les massifs Matakam dans leur état actuel pourraient permettre à une telle masse de gens de survivre. La pression démographique est d'ailleurs telle dans certains villages qu'un double courant d'émigration est déjà amorcé.

---

(1) Pour les Foulbé, au contraire, le taux net de reproduction fait ressortir une légère décroissance : il est de 0,94, ce qui signifie que 1000 femmes Foulbé de 14 à 49 ans seront remplacées à la génération suivante par 940 femmes seulement aux mêmes âges. Les autres ethnies islamisées (Mandara, Kotoko, Arabes Choa) sont dans une situation analogue.

carte n° 6

Densité de population
dans les différentes parties du pays Matakam



source : Podlewski

2. Le double courant d'émigration.

Dans une enquête (1) sur l'émigration des Matakam, A.M. PODLEWSKI a constaté les faits suivants :

A l'intérieur du pays Matakam, 18 % de la population masculine de 15 ans et plus sont nés hors du village de résidence. La résidence étant virilocale, cette mobilité relativement importante ne peut s'expliquer que par le déversement du trop plein de certains villages dans d'autres moins peuplés. L'accroissement excessif de la population par rapport au potentiel agricole non extensible ou, à l'occasion, des récoltes diminuées par les irrégularités pluviométriques entraînent le départ de certains vers des terres moins occupées ou des vieux plus éléments.

Ces migrations internes, jointes à l'accroissement naturel, provoquent de proche en proche, une saturation progressive des autres massifs qui pousse, à terme, à des migrations vers l'extérieur du pays, en plaine. Elles ont aussi des conséquences sociologiques que nous examinerons plus loin.

Le courant d'émigration vers l'extérieur peut être défini par une proposition banale : plus la densité est forte, plus les départs sont nombreux. En effet, on peut diviser le pays Matakam en cinq parties bien distinctes pour lesquelles la densité de population est nettement différente (cf. carte).

La partie n° 1, au sud du mayo Tsanaga, est une zone de plateau avec quelques massifs isolés comme Tsouffok. Sa densité est comprise entre 15 et 20 hab. au km2.

La partie n° 2, d'un relief analogue à celui de la précédente, est située au sud de Mokolo et comprend des massifs comme Sirak et Gadala. Sa densité est de 30 à 35 hab. au km2.

La partie n° 3, à l'est de la route Koza-Mozogo, est limitée au sud par la chaîne qui surplombe cette extrêmité de la cuvette tchadienne, à l'est

---

(1) Nous nous référons ici à un autre travail de A.M. PODLEWSKI : Enquête sur l'émigration des Mafa hors du pays Matakam. ORSTOM. Yaoundé. 1961.

par les massifs de Mora et au nord par la région des massifs Minéo. La densité est comprise entre 45 et 50 au km2.

La partie n° 4, de part et d'autre de la route Mokolo-Méri, comprend des massifs agglomérés de façon lâche. La densité de population y est comprise entre 90 et 100 hab. au km2.

La partie n° 5 est formée par un enchaînement compact de massifs et constitue "l'ossature surpeuplée du pays Matakam". La densité de la population y dépasse 100 hab. au km2.

L'enquête de A.M. PODLEWSKI montre que 70 % des émigrés proviennent de la zone n°5, c'est-à-dire de celle dont la densité de population est la plus forte. 20 % des émigrés proviennent de la zone offrant la densité de population immédiatement inférieure (partie n° 4). 6 % seulement des émigrés sont originaires de la zone n° 3, et les zones 1 et 2 n'ont provoqué le départ d'aucun émigré.

Cette émigration, dont l'ensemble portait en 1961 sur environ 10 000 personnes, se disperse pour la plus grande partie dans le voisinage du pays Matakam, rarement à plus de 100 km. du village d'origine (deux jours de marche). Elle se décompose ainsi (cf. carte) :

4 600 au nord du pays, chez les Mandara.

1 000 au sud, chez les Foulbé de Zamaï et Gâwar.

500 au sud-est, autour de Maroua.

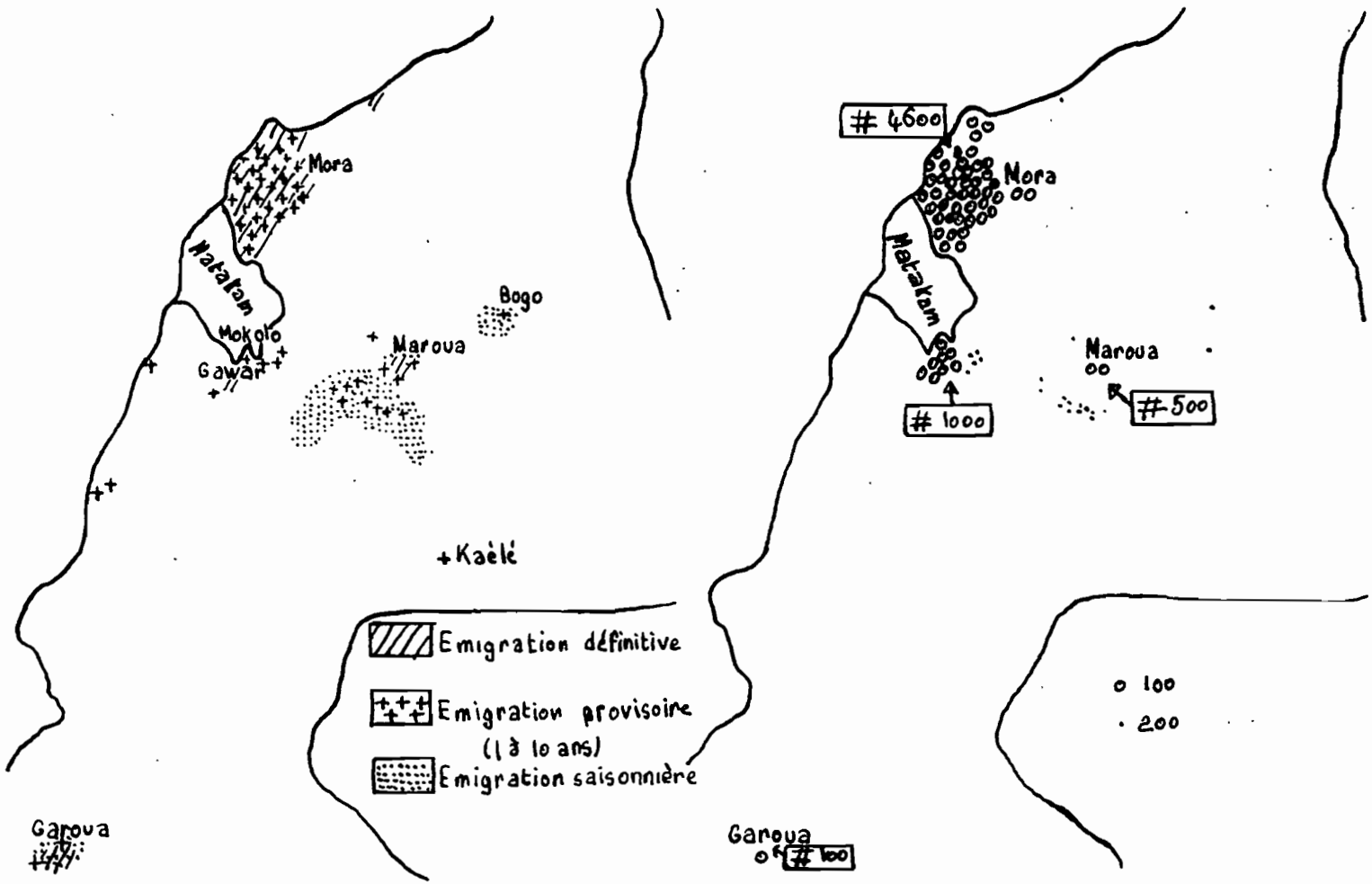
800 à Ngaoundéré, Yaoundé, Douala.

100 à Garoua, et le reste au Cameroun ex-britannique, autour de Madagali.

On peut remarquer que cette émigration ne se porte pas du tout vers les homologues païens des Mafa et, à part l'attrait des villes, qu'elle ne s'oriente que vers des régions occupées par des islamisés. Doit-on voir là une attirance particulière exercée par la civilisation musulmane ? Il semble plutôt que ce soit la seule plaine, fertile et peu peuplée, qui attire les

Carte n° 7

LES REGIONS D'IMMIGRATION



source : PODLEWSKI. 1961.

émigrés. Pour la majorité ce changement de résidence est définitif, un petit nombre seulement le considère comme provisoire, avec la ferme intention de revenir au village natal dans un avenir plus ou moins rapproché.

Il existe aussi des migrations saisonnières. Elles sont le fait de groupes de jeunes gens qui vont pendant la saison sèche ou pendant les périodes creuses de la saison des pluies tenter d'améliorer leurs maigres revenus agricoles. Ils se font embaucher par les Foulbé du Diamaré pour des travaux de culture ou à Maroua et Garoua comme manoeuvres. Leur absence dépasse rarement un mois.

Ce mouvement de descente en plaine des Matakam, ainsi que celui des autres païens, prend une envergure de plus en plus grande. On ne peut encore le qualifier de raz-de-marée, mais les zones d'accueil, les plaines de Mora et de Garoar, approchent insensiblement de leur point de saturation. Si l'on en croit les riverains de la plaine de Mora, le mouvement de descente ne fera que s'accentuer, et les Mafa déborderont davantage encore de leurs limites administratives initiales.

3. La répartition administrative actuelle.

A l'indépendance, les Matakam se sont retrouvés en totalité dans le département du Margui-Wandala, dont le chef-lieu est Mokolo et à l'intérieur de l'arrondissement de Mokolo. En 1967, ils sont répartis entre quatre cantons homogènes - l'administration camerounaise s'est appuyée sur le principe ancien des "cantons de race" - : des cantons de Koza, Moskota et Gaboua qui remplacent l'ancien canton de Mozogo devenu entre-temps canton Matakam-Nord, et le canton Matakam-Sud correspondant à l'ancien canton de Mokolo. Les chefs de canton Matakam-sud et de Mokota sont Matakam mais islamisés. Celui de Koza est Mandara, donc musulman : on n'évacue pas l'histoire aussi rapidement... Seul le chef de Gaboa, Matakam, est resté fidèle à ses croyances traditionnelles.

Les chefs de canton dépendent directement du sous-préfet de Mokolo. Ils sont essentiellement chargés d'assurer le relais administratif entre le

---

(1) La création de districts intermédiaires entre l'arrondissement et le canton sont prévus. Ils n'étaient pas encore installés pendant notre séjour.

sous-préfet et les chefs de quartiers. Dans leurs attributions entrent le maintien de l'ordre et les règlements de justice traditionnelle, la levée de l'impôt, la construction des écoles et le recrutement scolaire. Ils sont également associés aux grandes opérations telles que les recensements.

On pourra lire ci-dessous la liste complète des villages des quatre cantons Mafa, avec leur nombre d'habitants donnée par les derniers recensements, la liste des quartiers et leur localisation géographique : montagne, plateau, plaine. On pourra voir ensuite la nomenclature des cantons non Matakam qui comportent des villages où sont émigré des Matakam. Il faut noter toutefois que ces listes sont établies par l'administration, et tant pour les villages que pour les quartiers, elles ne correspondent pas forcément aux divisions traditionnelles (1). Les chiffres sont ceux des recensements officiels.

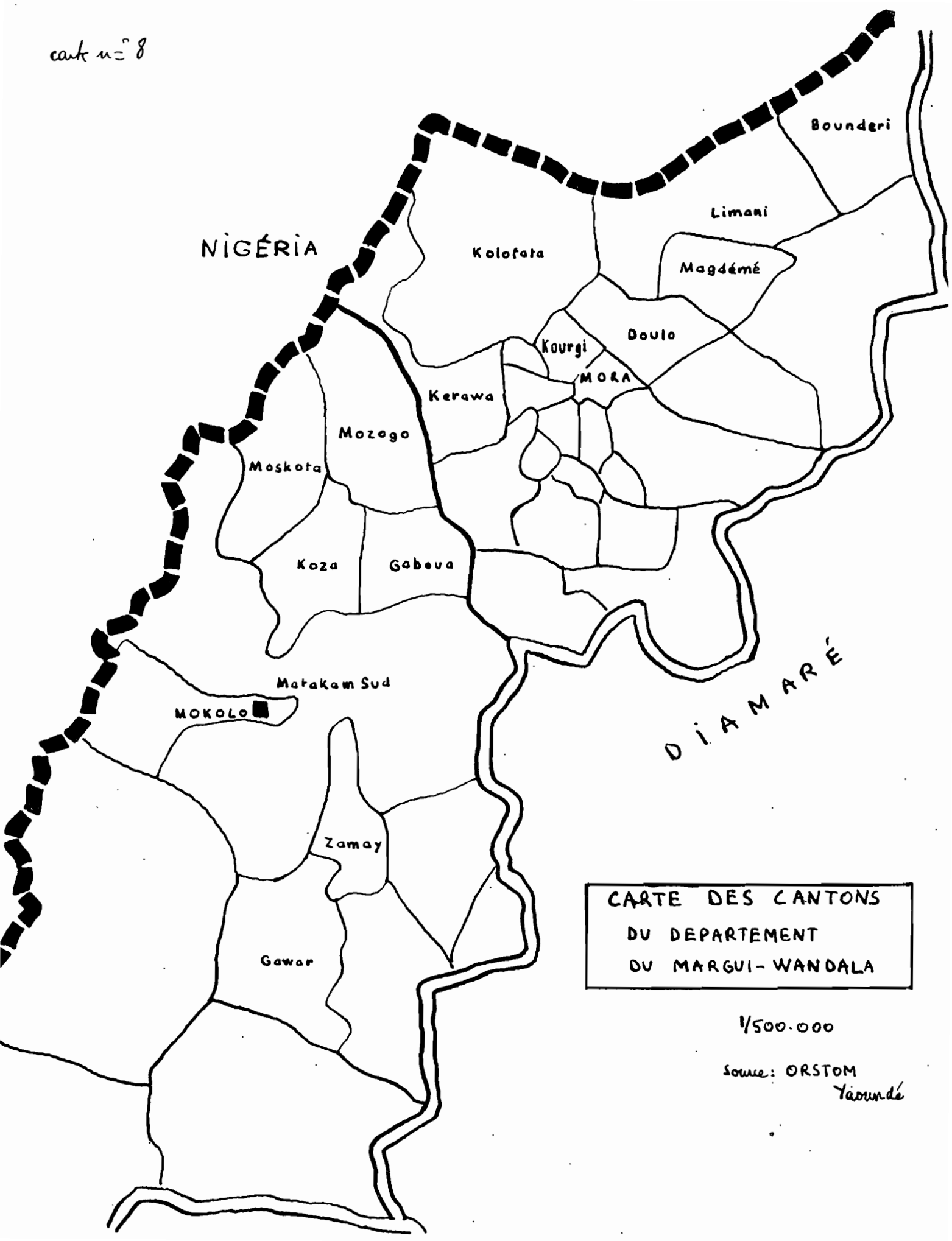
Annuaire des villages et quartiers

Tableau I. Canton MATAKAM-SUD. Année 1962

N°s	Villages	Population	quartiers	localisation
1	Mboua	1 165	Mboua	plateau
2	Ldamsaï	2 023	Goda - Ndouvgaï - Douvan - Tcholtaï.	massif
3	Méfwélé	1 880	Gologuéché. Guidjivaï. Madama. Mandaka.	massif
4	Sirak	1 209	Kélimté - Tsambou - Goraï - Oudamgaza.	plateau
5	Zileng	300	Zileng	plateau
6	Mandaka	2 222	Djangolda - Golibaï Dourvaya - Chécham.	plateau
7	Ldilang	163	Ldilang	plateau
8	Mabass	251	Bogo. Lamsoundou. Babala. Badiaré. Tchaka.	massif

(1) Nous soulignerons les quartiers qui ont en fait un statut traditionnel de village, et nous mettrons entre parenthèses les villages qui ne sont que des quartiers traditionnels de (x).

carte n° 8



CARTE DES CANTONS
DU DEPARTEMENT
DU MARGUI-WANDALA

1/500.000

Source: ORSTOM
Yaoundé

Tableau I. (Suite)

N°s	Villages	Population	quartiers	localisation
9	Ouro Tada	898	Ouro Tada. Médé. Lélem. Léproserie.	plateau
10	Mendésé	1 059	Dayak. Ndouvgaï. Mogololom	plateau
11	Maxi	202	Waklam. Wambousko. Bavoum.	plateau
12	Mavoumaï	1 295	Baïgaï. Damba. Ndouvgaï	massif
13	Mokola	2 581	Dimbouloum. Zéwé. Tangam. Téwéché. Djawaya. Myoldok. Méréo. Borgoa.	massif
14	Douvar	817	Magadja. Ndouvgaï. Dzajigilé	massif
15	Oudahaï	1 674	Ldembélé. Déotch. Ndouvgaï Dzajigilé. Guidprat. Golak Mengwa. Mouva	massif
16	Mouhour	554	Zarahaï. Golibaï. Zived. Ngouvoudam.	massif
17	Gadala (Motsagoï)	1 488	Métsé. Magawaï. Moudop. Mangaré. Manguélétchi. Do Mayo Louti.	massif
18	Soulédé	2 505	Golidak. Guidlakam. Oudam Zaraï. Jélé. Dak. Léproserie. Mesdaï.	massif plateau
19	Oudam-Zaraï	803	Zélé. Zatalla. Ngoya.	massif
20	Baou	4 001	Ndouvgaï. Vara. Wayam. Tassaï. Mendésé. Guidembek Grédé. Doukot. Ndouhavang. Dalza. Gourra. Nbambaou.	massif
21	Médiré	3 281	Poldok. Golitaï. Ndouvgaï. Distambak. Guidprat. Waldar. Mouvourad.	massif
22	Roua	4 185	Dongoï. Doumgar. Mestok. Soubouram. Mézayazam. Mayo Roua. Mazaya vara. Mazaya Vidé. Bourro. Golibaï. Dourdoum.	massif plateau

Tableau I. (Suite)

N°s	Villages	Population	quartiers	localisation
23	Mazam	1 614	Ngosbek.Mawaz. Zogom. Koéné. Djéré. Domdéré	massif
24	Médimché	912	Orempya.Guiddamnaï.Mada.	massif
25	Madakonaï	1 089	Mahouloum. Ngourgoudouf Mahalazaou.	plateau
26	Fogom	809	Mougougoula. Oudamvara. Vourizidala. Moufgaï. Aiwyé. Légouet. Zouwoï.	massif
27	Mbalda	79	Mbalda	plateau
28	Tourou	5 656	Lagoua. Toufou. Lamram. Kaouga. Lahoutsa. Ndrock. Roum. Lagodja. Koulkoubaï. Ldalao. Dzawa. Mohzo. Douboulouum.	massif
29	Ngossi	498	Rfa. Moura.	massif
30	Ridoua	851	Zaroua. Benjek. Moudé. Douktsa. Kohoum.	massif
31	Ldeng ldeng	498	Matsahal. Bandamaï.Balolao	massif
32	Douloum	203	Douloum	massif
33	Tsouffok	1 890	Mbouliak. Gadaka. Matavou. Mourtsak. Gagala. Ngonjek. Médéré. Moutsi.	massif
34	Mouldol	322	Mouldal	massif plateau
35	Materpats	195	Materpats	massif
36	Mikilik	216	Mikilik	massif
37	Magoumaz	2 896	Mbijé. Varkouda. Hildgaï. Ndouvgaï. Guirmangaï.Bawa-la. Madam'brom.	massif
38	Sougoulé	1 994	Zba. Goudada. Zégoué.	massif

Tableau I. (suite)

N°s	Villages	Population	quartiers	localisation
39	Ziver	957	Ldégoulé. Wayam. Djoué.	massif
40	Vouzad	716	Joué.Malkiza. Ltavadaï.	massif
41	(Ldabam) (37)	1 280	Sakotaï. Goma. Wola.	massif
42	(Batoueye) (39)	396	Batoueye	massif
43	(Ldaman) (37)	1 252	Kadelaï. Dzawandaï. Séboré Magagab. Kotsola. Yakoua.	massif
	TOTAL	58 879		

Tableau II. Canton de MOSKOTA. Année 1966

1	Tala Gozélé	1 893	Kokwor. Guilapda. Lamordé. Hodogoa. Boudoum. Golédjé. Malgoudjé. Kokochékwer. Tchébé-Tchébé. Vouzi.	massif
2	Dzaba	660	Dzaba. Madakar. Mogoda.	massif
3	Moskota	1 693	Jélé. Godjogodjom. Dzamadzaf.	massif
4	Médégwer	646	Markandjé. Mbouzoum. Jélé.	massif
5	Ouzal	729	Zaroua. Beuzok. Haoui.Zogoï	massif
6	Mandoussa	1 226	Kirbi. Tchoukoule. Markandjé. Saïgaba. Kouva.	massif
7	Moudoukoa	718	Métérdé. Dégoulé	massif
8	Douvould	416	Douvould	massif
9	Oupaï	1 500	Kirbi. Manak.Kara.Malaoui.	massif
10	Oudal	377	Dzavakoua. Gochem.	-
11	Itéré	323	Modogo. Kirbi	-
12	Kérawa	942	Ldakaprat.Kokochéchwer.Bavongola.Wouba.Guidkokwor. Dzavakona.Godjogodjom. Michteck.	massif

Tableau II. (Suite)

N°s	Villages	Population	quartiers	localisation
13	Zélevet	673	Guid Zélevet. Témé.Zaroua	massif
14	Dzaoultaf	669	Mokolo. Beuzok. Bougald	-
15	Vréké	1 668	Gousda.Guid Vréké. Moud Ouyak. Guilapda	-
16	Mouldougoa	1 207	Moudouak. Kokormatagué. Mourbech. Gedokom.	-
17	Vourkaza	343	Vourkaza. Guidza.	-
	TOTAL	15 911		

Tableau III. Canton de KOZA. Année 1966.

1	Koza	4 213	Amdalla. Ouro Paï. Ndouwan Pambao. Guid Ouyam. Madakar. Guid Koza. Doubongoa. Kalangaï. Djokorma. Golibi Guétalé. Téchékémé.Guidimbek.	moitié massif moitié plaine
2	Djingliya	1 971	Guid Mbouroum.Tchiné.Mbouzom.Varkalda.Jélé.Dzah. Oumtchilikéké.	massif
3	Culad	967	Pambaou.Isteuk.Djamba. Daouta.	massif
4	Mazaï	1 204	Mouzoua.Ndougaï.Higé.	9/10 massif
5	Madakoa	1 535	Pétchem.Kirbi.Zaroua.	9/10 -
6	Gousda	3 548	Danaoua Koudoum.Madzoar. Oula. Kelda.Mavoumaï.Hazalak.Ldama.Moulaï.Goura.	massif
7	Madandaï	1 435	Bouzona.Golibaï.Ndouvgaï.	massif
8	Galdala	682	Katsoumar.Gaïtoufa.Ldgam. Guédjélé.	1/2 plaine
9	Giler	145	Ciler	plaine

Tableau III. (Suite)

N°s	Villages	Population	quartiers	localisation
10	Mtsenkar	965	Ditsindaf.Zaroua.Ldagam. Weltem. Wayam.Bidza.	massif
11	Mawa	125	Katsoumara.Guédjélé Bornouan.	plaine
12	Houva.	416	Zékétem.Debmédéré.	massif
13	Bigdé	343	Bigdé	massif
	TOTAL	17 549		

Tableau IV. Canton de GABOUA. Année 1966

1	Gaboua.	230	Gaboua	1/2 plaine
2.	Hirché	1.453	Zawada.Kidaoula.Midala. Digwé.	massif
3	Ndjingué	398	Guid Morgoa.Makawong.	1/10 plaine
4	Wagza	200	Wagza	plaine
5	Morgoua	282	Morgoua	2/10 plaine
6	Matamaya	3 550	Woussa.Ndouvgaï.Mbardoum. Dakada.Balna.Kouchéré. Madjaré Guidguila.Vazaza. Ndjakati.Tendéo.Goïva. Mohoura.Dakotchar.	2/10 plaine
7	Kilda	1 230	Matakam.Bévir.Jélé.	1/2 plaine
	TOTAL	7 344		

TOTAL GENERAL : 99 683 Matakam.

Tableau V. Cantons d'émigration. Année 1966.

Cantons	Villages	quartiers Matakam. $\frac{x}{n}$ (1)
MOZOGO (Mandara) $\frac{x}{n}$ = (14/14) population totale: 10 286	Mozogo	Yamgazawa. Tchokodé. (2/7)
	Mawa	Mawa Matakam. Karazawa Matakam (2/4)
	Gokoro	Gokoro Matakam (1/3)
	Kotséréhé	Kotséréhé Matakam (1/2)
	Goldavi	Goldavi Matakam (1/4)
	Zénémé	Talla Madouva.Zénémé Matakam (2/6)
	Bétékoué	Sahada.Wanahat.Boulkoa.Nguéléou(4/4)
	Nguétchewé	Nguét. Matakam. (1/6)
	Assighassia	Bala Katsalla.Talla Gazawa. Bala Tixé(3/11)
	Walassa	Walassa Matakam(1/2)
	Chérif Moussari	Moskota (1/2)
	Djibrilli	Djibulli Matakam (1/3)
	Glapar	Tchébé-Tchébé. Mora.Guilapda. (3/3)
	Vouzi	Vouzi (1/1)
		Total Matakam = 4 628
KERAWA (Mandara) $\frac{x}{n}$ = 11/25 population totale: 6 899	Kérawa	Kirdi 1/8
	Gakara	Gakara Matakam 1/5
	Kouyapé	Kirdi.Sékava.Kolongui.Baffa.4/12
	Gougaoua	Kirdi. Matakam. 2/6
	Kidjimatari	Kirdi 1/2
	Adangua	Dangua. 2/3
	Talla Kamsouloum	Gadjaoua 1/2

(1) x représente le nombre de villages où se trouvent des quartiers Matakam, n représente le nombre total de villages du canton. Pour les quartiers, x représente le nombre de quartiers Matakam et n le nombre total des quartiers du village.

Cantons	Villages	quartiers Matakam. $(\frac{x}{n})$
	Bakarissé	Gagawa 1/3
	Kourou	Maggé 1/3
	Goua	Maginé 1/2
	Talla Oumarou	Wachiké 1/3 Total Matakam = 1 049
KOLOFATA (Bornouan) $\frac{x}{n}$ = 16/59 population totale: 15 095	Kolofata	Daldava 1/5
	Yagoua	Gazawa 1/11
	Bornori	Kaladjavi 1/2
	Talkomari	Wala-Hahat 2/11
	Chéripouri	Goda 1/2
	Tarmoua	Wala 1/3
	Sanda Wadjiri	Salmé 1/2
	Amchidé	Wandala 1/4
	Gréa	Digui-Blamabsilimanou
	Waouli	Tchikidé.Toukour 2/5
	Gouzoudou	Chéhou. Boukar 2/5
	Gardawatchi	Ngolda 1/3
	Bamé	Kaldapa. Guidjewé. 2/4
	Gansé	Wandjam 1/2
	Agaïgaï	Wandala. 1/2
	Mbamari	Mabéré 1/2 Total Matakam = 934
LIMANI (Bornouan - Arabe Choa) $\frac{x}{n}$ = 4/30 Population totale: 4 299	Limani	Magdess 1/3
	Banki	Dongwé 1/3
	Kindjindioua	Matapa 1/3
	Talla Daguel	Birdjedé 1/3. Total Matakam = 248

Cantons	Villages	quartiers Matakam ($\frac{x}{n}$)
KOURGUI (Mandara) $\frac{x}{n}$ = 3/9 population totale: 3 484	Kourgui	Biché 1/14
	Ourbayaoué	Gadi 1/4
	Kotséréhé	Foudama 1/3 Total Matakam = 322
MORA-VILLE $\frac{x}{n}$ = 1/1 Total : 5 231	MORA (divers)	Amthali. Gabbi.Vitala 1/22 Total Matakam = 192
DOULO (Mandara) $\frac{x}{n}$ = 4/14 population totale: 3 199	Sérawarda	Dougdjé-Maba 2/4
	Kidjimatari	Oumar 1/2
	Talla Bounou	Ngara 1/2
	Gardawatchi	Kaïrima 1/2 Total Matakam = 173
MAGDEME (Bornouan) 1/15 Total = 1 786	Magdémé	Haïdak 1/3 Total Matakam = 32
BOUNDERI (Arabe Choe) 1/11 Total = 1 393	Boundéri	Kassala 1/3 Total Matakam = 25
ZAMAI (Foulbé) 2/18 Total = 2 004	Wafango	Sambo 1/2
	Galta	Galta 1/1 Total = 150
GAWAR (Foulbé) 1/22 Total = 6 028	Gawar	Matakam 1/13 Total = 60
MOKOLO-FOULBE 2/7 Total = 6 099	Mokolo (1)	Lamordé.Kaïgama.Bouguelré. Domayo. Tougo. Djimata. 6/13
	Biskavaï	Guid-Mbrom. 1/3 Total = ?
		Total des émigrés = 7 813, (nous n'avons pas de chiffres pour Mokolo).

(1) Nous considérons les Mafa de Mokolo comme émigrés parce qu'ils se sont urbanisés.

La lecture de tous ces tableaux appelle un certain nombre de commentaires.

D'après les tableaux I-II-III et IV, la population Matakam non émigrée serait de 99 683 individus. Il y a une très nette différence d'avec le chiffre donné par PODLEWSKI : 116 000 h. pour 1965. Cela tient à plusieurs raisons : les recensements des différents tableaux ne sont pas de la même époque, l'un date de 1962, les trois autres de 1966. Celui de 1962 portant sur le canton le plus nombreux, le Matakam-sud, il n'a donc pas enregistré l'accroissement 1962-1966. D'autre part, PODLEWSKI estime à 15 % environ le pourcentage de sous-estimation générale de ces recensements, sous-estimation qui est due autant à la sous-déclaration des Matakam eux-mêmes qu'au manque de soin des recenseurs (1). En faisant les corrections nécessaires, c'est-à-dire plus 2 % par an de 1962 à 1966 pour le canton Matakam-Sud et plus 15 % pour l'ensemble des cantons, on peut estimer la population Mafa vivant actuellement dans les massifs et sur les piémonts à 120 000 individus, soit 80 habitants au km2. Quand on sait l'attrait des Matakam pour les pentes et donc leur répugnance à vivre sur le plateau on peut en conclure que la densité des zones habitées est beaucoup plus forte que la densité moyenne. La progression des densités - 70 en 1960, 80 en 1966 - n'a pu qu'entraîner un accroissement de la pression démographique proprement dite.

On remarque aussi que le canton Matakam-Sud est d'une taille disproportionnée à celle des autres : 58 879 h. contre 15 911, 17 549 et 7 344 h. La conséquence en est que les massifs de ce canton ne sont visités que très peu souvent par le chef de canton et l'isolement recherché est assuré par un isolement effectif.

A l'image des cantons, les tailles des villages ne sont pas non plus homogènes. En ne prenant que des villages strictement montagnards, les popu-

---

(1) Il faut dire toutefois que leur travail est difficile : ils ont le choix entre deux méthodes, soit de convoquer tous les habitants de chaque village en un point central, soit de visiter eux-mêmes les cases une à une. La première méthode, la plus facile et la plus souvent utilisée, a pour conséquence une participation très modérée des Mafa à ce genre de réunion, donc une sous-estimation très grande. La seconde est plus difficile, car elle nécessité de longues marches mais plus efficace. La sous-déclaration est cependant irréductible.

lations varient entre 195 pour Materpat et 5 656 pour Tourou. Si l'administration a procédé à des regroupements formels comme à Tala Gozélé et à des séparations comme à Magoumaz et Ziver, elle n'a pas pour autant recherché une égalisation systématique des unités administratives.

Sur les 80 villages des 4 cantons 58 sont montagnards exclusivement, 12 sont en majeure partie sur le plateau de Mokolo, 7 sont en partie montagnards et en partie sur la plaine, 3 seulement sont entièrement en plaine. Ces derniers ne dépassent pas 200 habitants.

En 1961, PODLEWSKI évaluait à 4 600 le nombre des Matakam émigrés vers le nord, dans le pays Mandara. Le tableau n° V, basé sur les recensements administratifs, nous donne un total de 7 603 Mafa émigrés dans les cantons de Mozogo, Kerawa, Kolofata, Limani, Kourgui, Mora, Doulo, Magdémé, Boundéri, soit une augmentation de 3 000 individus. En effectuant la correction des 15% sur les chiffres administratifs, nous trouvons un nombre de l'ordre de 8 700. On peut donc estimer que le total des immigrés dans la plaine de Mora a doublé en 5 ans. En rapprochant cette augmentation (de l'émigration) de la variation concomitante de l'effectif global des Matakam restés au pays, on s'aperçoit que ce dernier n'a pas cessé pour autant d'augmenter normalement. En 1959, en effet, l'administration comptait 90 086 Mafa, et elle en compte 99 683 en 1966. De ce rapprochement nous pouvons tirer argument que la cause fondamentale de l'émigration est la pression démographique. Nous ne disposons d'aucun renseignement sur l'émigration récente vers d'autres régions. Les chiffres enregistrés à Zamaï et Gawar (cf. tableau V) soulèvent plusieurs questions : 210 Matakam y ont été recensés en 1966, alors que PODLEWSKI estimait à 1 000 individus l'immigration Mafa dans ces cantons. Si les renseignements administratifs ne sont pas erronés cela implique que la diminution est due soit à une islamisation récente, et dans ce cas on s'est déclaré Peul au recensement, soit à un retour au village d'origine dans le cas d'une émigration provisoire, soit à un départ vers d'autres régions. On peut penser que l'augmentation de l'émigration vers la Nigéria, le Diamaré et les grandes villes a dû aussi se poursuivre.

Le tableau V nous renseigne aussi sur le mouvement et la forme d'installation des émigrés. Le mouvement se fait de proche en proche : Mozogo, canton limitrophe (cf. carte) du pays Matakam, est celui qui a accueilli le plus grand nombre de Mafa : 4 628 individus. Avec 45 % de la population totale, les Matakam sont déjà majoritaires dans ce canton traditionnellement Mandara, et cette dernière ethnie ne représente plus que 25 % de l'ensemble. Le canton de Kerawa, au nord de Mozogo, compte moins de Mafa que celui-ci : 1 049, mais cela fait 15 % du total, et les Mandara n'y sont également plus que 25 %. Le nombre des Mafa diminue à mesure que l'on s'éloigne vers le Nord.

Quelques villages entièrement Matakam comme Glapar ou Vouzi existent dans le canton de Mozogo ; ils y étaient constitués avant l'Indépendance. L'installation en plaine ne peut s'opérer en fait que par agglomération à un village de "commandement" musulman. Il se forme ainsi des quartiers Matakam à proximité des villages existants. Tous les villages de Mozogo en comptent au moins un. La proportion baisse comme l'effectif global à mesure que l'on s'éloigne du pays Matakam.

Les Matakam ne sont pas les seuls à coloniser la plaine de Mora, peu peuplée dans un passé encore récent. Ils y rencontrent des individus appartenant aux autres ethnies païennes des massifs de Mora : les Mouktélé et les Podokwo. Ils y trouvent aussi des Gamergou, des Guiziga, des Massa et des Moundang. La différenciation ethnique se maintient loin de la montagne d'origine. Elle est voulue et entretenue par l'établissement en groupes socialement homogènes, et les quartiers se maintiennent en juxtaposition.

*

* *

La démographie et la répartition administrative des Matakam reflètent l'histoire et les courants qui traversent l'ethnie. Le découpage administratif comme l'institution des chefs de canton, "Lamido", remontent à l'époque pré-coloniale. La descente en plaine ne se fait qu'en dernier ressort.

Population jeune et dynamique, les Matakam voient 50 % de leur effectif renouvelé tous les vingt ans. Il faut une volonté singulière de stabilité pour résister à de tels changements démographiques dans un contexte économique

aussi peu favorable. Le dynamisme de la population a cependant la conséquence brutale de réduire de plus en plus la part individuelle dans le moyen de production essentiel : la terre. Malgré cela, et malgré les injonctions de l'administration coloniale, le mouvement de descente en plaine des Matakam n'a jamais été ni spontané, ni massif. La "Pax Gallica" avait pourtant eu des résultats bien plus positifs sur la descente des montagnards Kabré du Togo (1).

L'émigration saisonnière existe depuis longtemps - les administrateurs en font état depuis 1925 - mais elle a la particularité de toujours faire revenir ses participants à leur point de départ. Elle n'est qu'un changement conjoncturel. L'émigration définitive qui se développe progressivement depuis une dizaine d'années semble cependant destinée à prendre une ampleur plus grande encore dans l'avenir. Ce n'est pas l'attirance de l'Islam ni celle de la plaine qui la déterminent, c'est l'excédent numérique qui déborde. Nous avons vu en effet que personne ne quitte les zones où la densité est la plus faible. Nous avons vu aussi que l'émigration vers Mora a doublé en 5 ans sans que la densité se soit relâchée dans les massifs. Les Matakam peuvent résister aux pressions administratives, ils ne peuvent éluder la pression démographique. Tirons notre conclusion avec A.M. PODLEWSKI : "Une politique de descente des "païens" en plaine qui portera certes ses fruits, mais à long terme et uniquement sous l'effet d'une pression démographique, ne doit pas faire négliger les importantes populations de caractère très casanier qui peupleront longtemps encore ces massifs" (2).

---

(1) Cf. ENJALBERT (M.). Paysans noirs : les Kabré du Nord-Togo. in Cahiers d'Outre-Mer. 1956. p. 137-180.

(2) op. cit. p. 5.

Chapitre IV - Le village Matakam.

I - La naissance du principe villageois.

L'histoire du peuplement, telle qu'elle a été évoquée, nous permet de comprendre les grands traits de l'organisation sociale des Matakam. On peut lire une description de la constitution de la société dans les traditions d'origine de chacun des villages. Bien entendu, la possibilité demeure toujours que ces traditions ne soient qu'un édifice sans cesse reconstruit par les vivants, qu'elles ne gardent plus des évènements originels et de leurs participants que des parties interchangeables dont la place dans la reconstruction présente ne serait fonction que des rapports sociaux contemporains. Il reste que notre but n'est pas d'étudier le caractère idéologique de ces souvenirs collectifs, mais de les considérer en tant que révélateurs des éléments fondamentaux du système social actuel.

Des groupes de parenté d'origine différente qui se sont rencontrés au hasard sur un massif et qui ont entrepris d'y vivre ensemble, tel est le mode de constitution des villages Matakam : des communautés de clans - les groupes de parenté sont eux-mêmes issus d'autres communautés qu'ils ont quittées pour des raisons multiples. Ces segmentations primitives sont révélatrices de la nature des groupements où elles se sont effectuées. Ils ne semblent pas fondamentalement différents des groupements nouveaux, et l'on pourrait dire à la limite que les groupes fugitifs n'ont pas constitué une nouvelle société, mais qu'ils ont reconstitué, quoique dans des agencements différents, leur société : une organisation segmentaire où les liens de parenté assument une permanence sociologique. La cohésion lignagère se maintient dans le temps et dans l'espace, à travers toutes les scissions ou segmentations. La société Matakam actuelle fonctionne de manière identique, et il est remarquable que les villages d'émigration se constituent sur le mode primitif.

Quelles causes de dissociation nous sont livrées par les traditions ? Dans l'histoire de Magoumaz, nous avons vu que Chiler a dû quitter Soukour non seulement parce qu'il avait commis un adultère, mais encore parce que forgeron il avait transgressé un interdit de caste en ayant des relations sexuelles avec une femme hors caste. Il s'est placé hors la loi en ne respectant pas les conventions de base de la société.

Mouhour : tout le lignage Gotom a quitté Douroum à la suite d'une défaite politique. La chefferie du village était vacante et Gotom voulait en disposer. Il a lutté au bâton avec les autres lignages et il a perdu. Ne voulant pas subir d'un autre une autorité qu'il convoitait pour lui-même il est parti chercher fortune ailleurs.

Vouzad : Ldavadaï s'est disputé à Ngolom avec son oncle. L'altercation a dégénéré et l'oncle a été tué. Les parents ont chassé Ldavadaï du village. Joé s'était disputé à Mouhour avec son père et il l'a tué. On l'a chassé.

Ldengdeng : Hijé s'est disputé avec son père parce qu'il était trop dominateur. Il a quitté Vouzad et s'est installé à Ldengdeng.

Bavangola (près de Moudougoa) : Zaroua a quitté Koza après avoir lutté avec son frère. Goya a quitté Goudour à cause de la mort de son père. Bingama a quitté Oudal parce qu'il était en désaccord avec ses colignagers. Témé a quitté Banki pour fuir l'action d'un sorcier. Zaraï a quitté Ouzal à cause de la famine.

Nous pourrions multiplier les exemples. Toutes les causes d'éclatement des communautés d'origine que nous avons relevées peuvent se classer en trois catégories : sociales, politiques, économiques (1).

---

(1) Le sex-ratio a pu aussi se trouver déséquilibré ou les femmes se trouver monopolisées par une minorité : le manque de femmes est parfois cité comme motif de départ.

Les premières expriment les normes sociales qui prévalaient dans ces communautés. Ce sont les normes de coexistence de consanguins ou de groupes bien structurés. L'inceste clanique ou lignager est intolérable ; l'exogamie est donc bien stricte. La transgression des prohibitions de caste est également insupportable ; il existe donc bien un clivage très profond entre forgerons et non-forgerons. Les parricides ne peuvent que se mettre au ban de leur communauté de par leur crime abominable.

Les secondes peuvent rendre compte dans une certaine mesure des règles de la vie politique. La dévolution du commandement n'est pas entièrement prédéterminée, et la compétition pour le pouvoir est pour ainsi dire institutionnalisée : le vaincu aurait très bien pu être le vainqueur sans que la société en fût bouleversée. On a toujours la possibilité de fuir une autorité qu'on n'admet pas.

Les troisièmes révèlent les aléas de la vie économique : une irruption de criquets, une terre stérile entraînent rapidement la famine. Le terroir ne peut plus permettre à tout le monde de vivre sur lui. Les plus démunis s'en vont.

La société actuelle porte les marques d'un état antérieur analogue.

Le hasard et les nécessités écologiques font que des segments de groupe de parenté se rencontrent en un point. De cette rencontre naît le principe villageois. Les histoires particulières se prolongent en une histoire commune faite de contacts quotidiens, de pressions, d'alliances, d'équilibres sans cesse défaits et reconstruits, de combats fréquents avec les villages voisins, toutes choses qui cimentent une communauté villageoise.

Les faits qui sont notés pour décrire ces rencontres traduisent également ce qui est fondamental pour la société. L'installation commence toujours par la construction d'une case. Elle signifie que l'implantation est considérée comme définitive, ou tout au moins que l'on ne veut pas vivre sur du provisoire. L'édification de l'habitation n'est pas séparée du débroussage. Un droit immédiat est ainsi établi sur la terre par le groupe qui s'établit le premier. Les

groupes suivants verront leur installation subordonnée à l'autorisation du premier colon. C'est une dépendance qui est instaurée, mais elle est indissociable d'une alliance de ces groupes qui est instituée par le fait même. L'inégalité se trouve posée d'emblée, mais elle ne présume pas de l'histoire future. Elle a certes un fondement historique, juridique et religieux. C'est l'antériorité de l'installation qui permet l'établissement d'un droit éminent sur la terre, et le premier arrivé établit ainsi un contrat d'alliance avec les puissances ou les divinités chtoniennes. Cependant le premier "débrousseur" à partir de l'instant où il accueille avec faveur un nouvel arrivant, partage son droit. Il l'accueille parce qu'il reste de la terre, et le deuxième arrivant établit de droit et de fait un lien qui lui est propre avec la terre en débroussant lui aussi une parcelle. Le premier colon n'est plus le seul. Il a accepté des partenaires. L'alliance politique ne va pas sans alliances matrimoniales privilégiées : on entreprend l'échange des femmes en convenant de ne chercher à acquérir que les vierges et pas les femmes mariées. C'est un véritable contrat de vie en communauté. Les occasions de discorde - controverses sur la terre, enlèvement de femmes - sont évitées si les conventions sont respectées. La rupture du contrat implique le bannissement.

Les différents clans se sont rencontrés par hasard, mais c'est l'orographie compartimentée qui a déterminé l'existence de communautés villageoises autonomes. En effet, chaque village Matakam s'est créé sur un "massif" bien séparé de ses voisins. Les Matakam utilisent d'ailleurs le terme "massif" ou "montagne" (dza) pour désigner un village, ou du moins une communauté territoriale. En fait le terme de massif au sens strict ne pourrait s'appliquer qu'à des entités comme Soulédé, Méfwélé, Douvar, Ziver, Ldamsay, Mavoumay, Oupay, qui sont des unités de peuplement installées sur une "montagne" bien différenciée dans l'espace et dont la silhouette est facilement identifiable. Ce n'est que par extension que le mot dza sert à désigner uniformément toutes ces unités, et l'on dit dza-Ziver, dza-Magoumaz etc... Un autre terme de la langue Matakam, udam (village) ou son équivalent kokwor désignent plus précisément la communauté de peuplement et de résidence sans référence au paysage. Les descendants des ancêtres qui se sont rencontrés sur un massif au terme de leurs pérégrinations forment aujourd'hui l'ossature de la société villageoise : des

clans de statut différent qui coexistent avec des forgerons et des étrangers (kéda). Nous allons analyser le système qui régit les rapports entre les membres d'un même clan, c'est-à-dire la parenté, et nous verrons ensuite comment s'organise la société villageoise, c'est-à-dire les rapports entre les clans, les forgerons, les étrangers.

II - Le système de parenté.

L'étude des généalogies, la terminologie indigène et la pratique sociale permettent de distinguer quatre niveaux dans un groupe de parenté Matakam : le *gay* ou famille élémentaire, le *guidbulom*, intermédiaire entre le *gay* et le lignage appelé *godar*, enfin le *gwali* ou clan.

1. Le GAY ou famille élémentaire.

L'unité sociale fondamentale, le noyau de la société villageoise est la famille restreinte ou *gay*. Elle est composée du père, de sa ou de ses femmes, et de leurs enfants non mariés. Le mot *gay* désigne en même temps l'habitation de cette famille (cf. schéma), ensemble de cases rondes à toit pointu serrées les unes contre les autres, et dont la taille varie avec le nombre des commensaux et des animaux domestiques (boeufs et chèvres). Ces cases communiquent les unes avec les autres, il n'y a pas ordinairement de cour intérieure et il n'y a qu'une seule entrée pour pénétrer dans le *gay*. Cette entrée est gardée par la case du père (case n° 3). Le *gay* est à la fois groupe de parenté, groupe de résidence virilocale, groupe de production et groupe de consommation. Il a une certaine autonomie politique et religieuse.

Le *gay* dépend de l'autorité du père : *bab-gay*, littéralement père du *gay*, qui commande à son monde et gère ses biens sans en référer à personne. La famille porte d'ailleurs son nom, et l'on dit *gay-Léfé* pour désigner l'habitation de Léfé et toute la famille qui l'habite. Il est le centre de gravitation de la constellation familiale. Ceci est inscrit à l'évidence dans l'ordonnancement du *gay*, où la case du père commande le passage dans toutes les autres : pour entrer comme pour sortir, les femmes et les enfants doivent passer par la sienne.

Analysons la structure familiale en prenant comme exemple le gay de Beomé, bab-gay de Magoumaz (1).

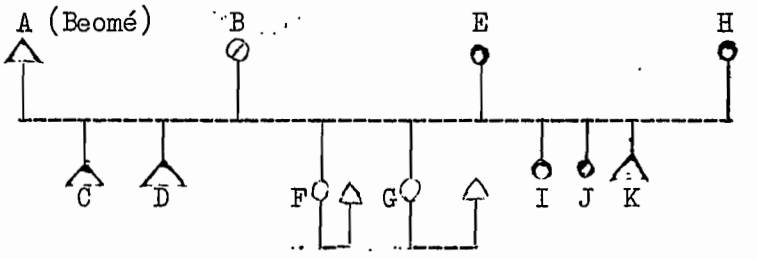


Figure 1

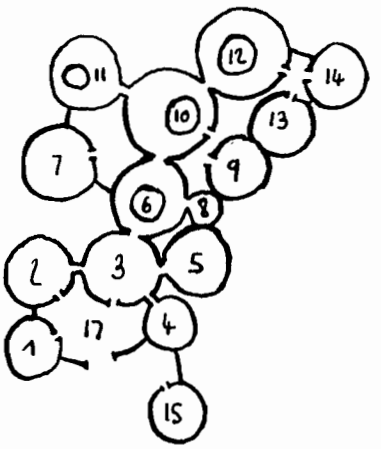
Parmi les femmes que Beomé (A) a épousées, trois lui ont donné des enfants, ce sont les trois que nous inscrivons sur ce tableau. B, qui est maintenant divorcée et remariée dans un autre village, lui a donné deux garçons, C et D, qui n'ont pas encore trouvé femme et habitent toujours chez leur père. Beomé a ensuite épousé E, qui lui a donné 2 filles, F et G. Celles-ci sont mariées et ont quitté la concession paternelle. Beomé a ensuite épousé H, qui lui a donné deux filles, I et J, et un garçon K, tous trois en bas âge. Il y a donc 8 personnes à résider actuellement dans le gay de Beomé : A, C, D, E, H, I, J et K. Quand C se mariera, il quittera son père et deviendra à son tour bab-gay, et bab-guidao (propriétaire de son champ = littéralement, père de la case du mil). Son père n'aura plus autorité sur lui. Il en est de même pour D. Par contre K, qui est le benjamin (matabao), ne quittera jamais le gay paternel. C'est lui qui succèdera à son père, à la mort de celui-ci, à savoir qu'il héritera de sa case, de ses champs et aura la charge de sa mère si celle-ci est encore vivante. Si K vient à se marier, son père lui construira une case contigüe à la sienne. K restera dans le système familial sous l'autorité de son père.

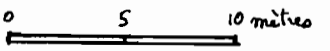
---

(1) Notre système de notation de la parenté sera le suivant :
△ = homme. ○ = femme. ; ⌐¬ = parenté par le sang.
└┘ = parenté par alliance ; ⅄ = jumeaux. ⧋ = décédé.
▲ ou ● = vivant actuellement dans l'unité résidentielle.
⊘ = femme ne vivant plus dans le ménage par suite de divorce.
○ = femme mariée vivant dans un autre gay (celui de son mari).
⚠ ou ⊗ = émigré.

PLAN D'UN GAY MATAKAM

Planche II





16

LEGENDE

1. HADAK: case de réception et de passage
2. KUDUMLDE: case du boeuf
3. HUDOK: case de LEFE, bab-gay
4. KALAK: case contenant la réserve de taro
5. KUDUMLDE: case du boeuf
6. HUDOK-NGWAZ: case de femme avec grenier
7. KALAK: case des fils
8. KUDUMBOK: case des chèvres
9. KALAK: case des filles (et de la fiancée du fils)
10. HUDOK-NGWAZ: case de femme avec grenier
11. id. id.
12. HUJEB: grenier du bab-gay
13. UTCHED: cuisine
14. id. id.
15. GUIKUSOF: grange à mil (paille)
16. id. : — foin
17. MOZODA: auvent

Levé: Boulet

Comme B est partie, c'est maintenant E qui est mam-gay (mère du gay) - titre réservé à la première femme - et qui est entourée pour cela d'une déférence particulière de la part de son mari et de tous les enfants, y compris ceux des autres femmes.

Le gay prend en général - c'est-à-dire quand la nourriture est suffisante - deux repas par jour, le matin vers 8 heures, et le soir après le coucher du soleil, vers 20 heures. L'essentiel de l'alimentation est le mil, préparé en boule, à laquelle on ajoute une sauce faite d'un mélange de graines écrasées de haricots, d'oseille de Guinée et de feuilles de haricots. On y adjoint le sel de fabrication locale (1). C'est la femme qui prépare toujours la boule de mil, la sauce et le sel. Elle écrase les grains de mil dans sa cuisine, c'est-à-dire dans une obscurité quasi-totale, au moyen d'une pierre ronde qu'elle fait aller et venir sur une autre pierre fixée dans de la glaise séchée. Les co-épouses travaillent le plus souvent ensemble, aidées par leurs grandes filles. C'est "un travail pénible et long, humanisé par le chant. Le frottement des pierres et des paumes sur la meule donne un rythme et du courage aux ménagères. Leurs voix dialoguent, sur un ton souvent moqueur, car leur mari fournit le sujet du chant, sur un ton souvent joyeux aussi, lorsque les jeunes filles chantent leur fiancé. La fatigue, la sueur qui ruisselle, le halètement des voix qui s'essoufflent, mêlé ici au rythme des pierres, n'enlèvent rien à la joie intime de la ménagère préparant le repas du soir pour les siens" (2). Si l'on consomme de la viande, chose rare, c'est le père seul qui la préparera, et cela dans sa case et non dans la cuisine. Quand le mari et la femme n'ont pas d'enfants, ou quand ceux-ci sont sortis, ils mangent ensemble dans le même plat : une calebasse coupée par le milieu. Quand les enfants sont là, même s'il n'y en a qu'un, ils mangent avec leur mère dans un plat, le mari mangeant seul dans un autre plat. Le fils aîné (tservaa) ne mange jamais avec son père, ne s'assoit jamais à la même place que lui et ne met jamais la main dans le même plat. Il ne prend ni ne fait jamais

---

(1) Excréments d'animaux séchés puis brûlés à travers lesquels on filtre de l'eau. Le sel est utilisé sous cette forme de solution...

(2) BOISSEAU (J.) Discographie n° 1. Danses du mil chez les Mafa du Nord-Cameroun, Djingliya. 1967.

rien qui appartienne ou qui soit du ressort de son père. Quand le père est absent, l'aîné ne mangera jamais de la viande avant que le cadet (malpababa = l'ami du père, qui représente son père en toutes occasions) n'y ait touché avant lui. Le bab-gay doit toucher la viande le premier avant toute consommation.

Pendant la saison des pluies, les repas se prennent à l'intérieur de l'habitation, le père dans sa case (hudok - n° 3), les femmes et les enfants dans l'une des cases de femmes (hudok-ngwaz - n° 6). Pendant la saison sèche on mange dehors. Les repas ne se prennent qu'entre personnes qui habitent le même gay.

De même que le père ne mange jamais dans le même plat que ses enfants, afin qu'à leurs yeux soit toujours exprimée sa place prééminente, de même le bab-gay doit toucher tous les objets qui sortent de la case, afin que son autorité sur sa femme et ses enfants soit toujours manifestée. Il a seul accès au grenier à mil (hajeb - n° 12) dans lequel il entre tous les 2 ou 3 jours pour en tirer de quoi nourrir sa famille pour les 2 ou 3 jours suivants. En son absence, seul le cadet peut remplir cet office, et jamais l'aîné. Ce dernier est l'objet de tous ces interdits (dzah) pour qu'il ne soit pas trop désireux de prendre la place de son père et d'accélérer sa mort : en prenant sa place dans de menus actes quotidiens, il précipiterait symboliquement sa disparition. En effet, si le père meurt, son fils aîné n'étant pas encore marié mais suffisamment grand (gola. cf. infra.), c'est cet aîné qui devient bab-gay à son tour et qui doit assurer la vie du gay.

L'aîné doit normalement se marier avant son cadet, et celui-ci ne pourra le faire tant que son aîné ne l'aura pas fait. Par contre si le benjamin se marie avant eux, l'aîné et le cadet doivent quitter le gay paternel et vivre chez un parent. Tout cela pour montrer que le cycle de succession est révolu et que c'est le benjamin seul (1) qui doit prendre la suite de son père, pour mieux assurer la permanence de l'établissement familial, cellule de la société.

---

(1) Avec la charge pour le benjamin d'assurer les vieux jours de son père.

Si le père a de la terre disponible, il installe normalement le gay de ses fils à proximité du sien. S'il en manque, ses fils iront chercher une place plus loin, dans un autre quartier, ou, en désespoir de cause, dans un autre village.

Si le père vit longtemps, il pourra voir grandir ses petits-enfants, les voir se marier et avoir des enfants à leur tour. S'il a gardé tous ses esprits, il parvient au statut de babgui-nralaa, réservé aux vieillards qui ont une nombreuse descendance et qui ont de l'autorité sur elle parce qu'ils sont des hommes de bon conseil.

D'après PODLEWSKI (1), chaque femme Matakam met en moyenne 8 à 9 enfants au monde. L'enfant reçoit son ou ses noms - car souvent le père et la mère lui en donnent chacun un - de 6 à 10 jours après la naissance. Tous ces noms ont une signification, en général descriptive de l'enfant ou des circonstances de sa naissance : ex. VOIHOT (2) = en retard. WELDEM = les yeux ouverts. KCHEF = petit. Bozongoï = barbu.

La très forte mortalité infantile influe aussi sur les noms. Quand une famille a déjà subi plusieurs deuils, les noms des enfants suivants en sont marqués, sans doute à titre propitiatoire. Ce sont ce qu'on appelle des noms "trompe-la-mort" :
- ex. REKANG = c'est extraordinaire (s.e. = qu'il vive). MANASTAR : il passera la nuit (et ce sera tout) ; KUMSAI = tu vas mouvir. KALDA = à jeter (il vaut mieux le jeter). KOSKOSSAI : tas de saletés (3).

La mère allaite son enfant jusqu'à la naissance du suivant, et cela peut durer 2 ou 3 ans. L'enfant est pendant cette période kra-wa, ce qui signifie "enfant au sein". Le sevrage est brutal, et le bébé est mis du jour au len-

---

(1) op. cit.

(2) Quand une femme a fait une fausse couche, par ex. après 3 mois de grossesse, et que de nouveau elle se trouve enceinte et accouche cette fois normalement, les Matakam comptent 12 mois de grossesse pour l'enfant qui naît, et on l'appelle VOIHOT : né en retard.

(3) On commence aussi à donner beaucoup de noms Foulbé : Okléo, Bbab, Oumarou, Amadou.

demain à la boule de mil, d'où la prolifération des ventres ballonés chez les petits Matakam. Du sevrage à la puberté, les garçons et les filles sont kra : enfant. Après la puberté, le garçon est gola : jeune homme, et la fille bidalay : jeune fille, vierge. S'ils ne se marient pas, toute leur vie ils resteront l'un gola et l'autre bidalay. Le statut de la bidalay est matérialisé par son cache-sexe de fil, cache-sexe qui symbolisera son malheur et sa honte si elle ne se marie jamais. Le mariage l'autorisera à porter un cache-sexe métallique et la fera appeler ngwaz : femme. Le jeune homme en se mariant devient bab-gay. Le passage au statut de bab-gay et de ngwaz marque le passage à l'état adulte, c'est-à-dire quand à son tour on en vient à constituer une cellule de production économique et de reproduction biologique, un gay. Si tous les jeux sexuels sont permis aux kra, les rapports sexuels sont interdits au gola et à la bidalay tant qu'ils ne sont pas mariés. Le grand âge fait de l'homme marié un jéjé = vieillard, mais aussi grand-père, et de la femme une madangwaz = vieille femme, en attendant la mort.

Le gay est en quelque sorte l'atome du système de parenté Matakam. On y trouve en effet les trois types fondamentaux de relation familiale, comme dans ce gay très classique en pays Mafa :

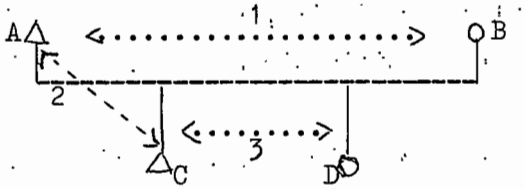


figure 2

1. Relation d'alliance : A appelle B ngwaz-ga : ma femme ; B appelle A : baki-ga : mon mari. L'attitude de A vers B est faite d'autorité, celle de B vers A est de déférence et respect.

2. Relation de filiation : A et B appellent C Kr'ga : mon fils, et D dum-ga : ma fille. C et D appelleront A : bab-ga : mon père, et B mam-ga : ma mère. L'attitude du père envers ses enfants est d'autorité familière ; celle de la mère est d'affection. L'attitude des enfants vers leur père est de dépendance et respect, elle est d'affection vers leur mère.

3. Relation de consanguinité : cette dernière fait intervenir une terminologie descriptive. C appellera D dum mamga : ma soeur (littéralement : "fille de ma mère"). D appellera C kr'mamga : mon frère (littéralement : "fils de ma mère").

La descendance est strictement patrilinéaire, et la naissance vous fait membre à part entière du clan paternel. L'enfant adultérin est propriété du mari légitime et sera du clan de celui-ci. Les mères célibataires sont extrêmement rares. S'il s'en trouve, on les force à désigner le géniteur qui est contraint d'épouser la fille pour que l'enfant ait une parenté clanique. Si la fille ne veut désigner personne, on la fait avorter par le forgeron.

La descendance se fait en ligne paternelle, et cependant j'appelle mon frère : fils de ma mère, du moins celui qui a la même mère que moi. Prenons l'exemple du gay ci-dessous :

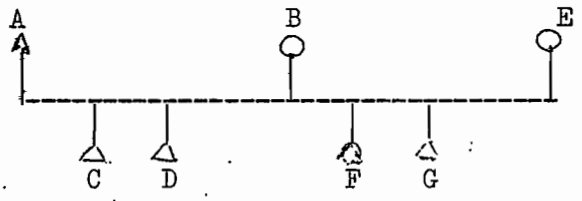


Figure 3

A, le père, a 2 femmes; B et E. C et D sont les fils de B ; F et G sont les enfants de E. Cet D s'appelleront kr'mamga : fils de ma mère, mais ils appelleront F dumbabga : fille de mon père, et G kr'babga : fils de mon père. La parenté par la mère se trouve ici privilégiée (1), et cela a des implications sur les attitudes réciproques, implications qui sont très importantes quand ces kr'mamga et ces kr'babga seront devenus, après leur mort évidemment, têtes de lignages. Si les relations entre kr'mamga sont avant tout de solidarité, les relations entre kr'babga sont compétitives.

Les relations familiales s'inscrivent dans le double réseau, de la parenté du père et de la parenté de la mère, c'est-à-dire de leur clan d'origine.

---

(1) De même en grec "frère" se dit "adelphos" : "celui qui a partagé le même sein" (delphos).

Le réseau de parenté clanique est une extension du réseau familial, et les trois couples de termes de base qui sont utilisés pour définir celui-ci,

baba - mama = père - mère
kre - dum = fils - fille
baki - ngwaz = mari - femme

sont combinés pour définir celui-là. Cette terminologie devient de plus en plus complexe à mesure que l'on s'éloigne d'Ego, mais elle demeure logique (cf. fig. 4) :

Génération 1 : le grand père paternel d'Ego est appelé bababga = père de mon père, la grand-mère paternelle : mère de mon père = mambabga.

Génération 2 : l'oncle paternel est appelé : "fils de la mère de mon père" = kr'mambabga.

Génération 3 : le cousin germain paternel est appelé : "fils du fils de la mère de mon père" = kr'kr'mambabga.

Génération 4 : les neveux sont appelés soit : "fils du fils de ma mère, soit : "fils de la fille de ma mère".

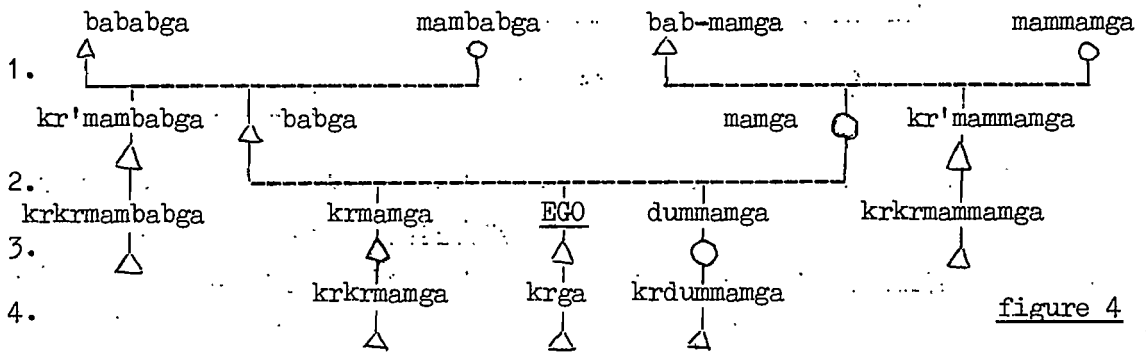


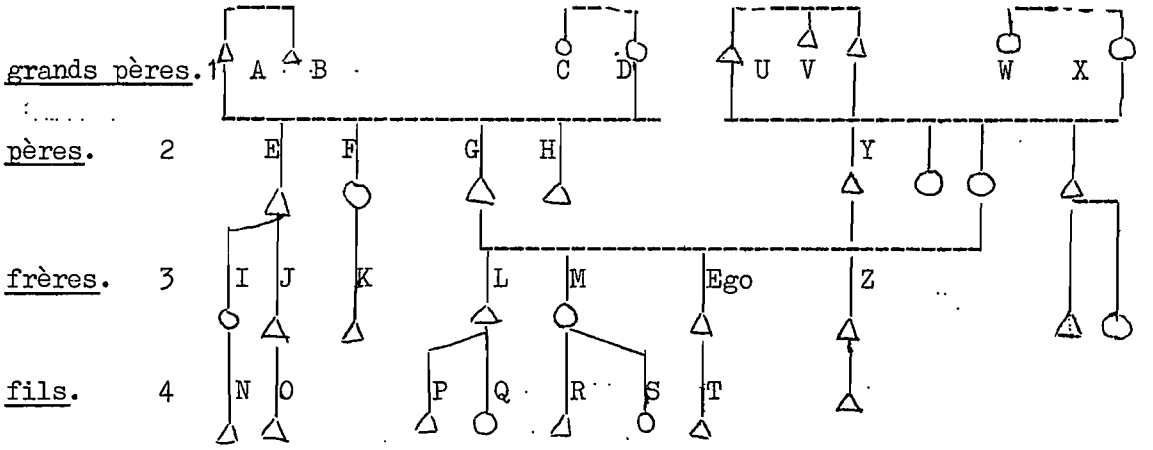
figure 4

La combinatoire inverse opère du côté des maternels : toutes les terminaisons "bab-ga" sont remplacées par "mam-ga". Le cheminement logique passe toujours par la mère ou les grands-mères, et les consanguins sont en premier lieu les "fils de la mère".

Cette terminologie descriptive se double d'une terminologie classificatoire. Cette dernière divise les parents de Ego en différents groupes. La parenté paternelle s'y trouve beaucoup plus différenciée que la parenté maternelle. On y distingue la génération des grands-pères, celle des pères, celle

des frères et celle des fils. La parenté maternelle est considérée globalement pour chaque sexe, indépendamment des générations.

Figure V



Génération 1. Le grand-père A est appelé jéjéga, mais aussi son frère B, car il pourrait être le grand-père d'Ego. La grand-mère D est également appelée jéjéga, ainsi que sa soeur C, de la même façon. Il en est de même, du côté maternel, pour U,V, W et X. Toutes les filles du lignage de D et de X sont appelées jéjéga. Tous les hommes du lignage de U sont appelés jéjéga, quel que soit leur âge (y compris Y et Z). Dans le lignage de A, qui est le lignage d'Ego, seuls les frères de A sont appelés jéjéga.

Génération 2. G, qui est le père de Ego, est appelé bab-ga, mais aussi E et H, ses frères, et seulement ceux-là. F, la soeur du père de Ego, ne peut être appelée que dummam babga = la fille de la mère de mon père.

Génération 3. L, qui est le frère de Ego, est appelé kr'mamga, fils de ma mère. J, fils de E et cousin germain de Ego, peut être appelé lui aussi kr'mamga, mon frère. K, fils de F et dont le père ne peut être que d'un autre clan, ne pourra jamais être appelé mon frère par Ego, mais "fils de la soeur de mon père" : kr'dummambabga.

Génération 4. T, fils de Ego, est appelé kr'ga, mon fils, P, fils de L, frère de Ego et R, fils de M, soeur de Ego, peuvent aussi être appelés kr'ga. O, fils de J, également kr'ga. N, fils de I, ne sera jamais appelé kr'ga, mais kr'dum kr' mam babga, le fils de la fille du frère de mon père. Les descendants masculins de O, P, R et S seront également appelés kr'ga par Ego.

Ego peut appeler toutes les filles de son clan : dum-ga, ma fille, ainsi : F, I, Q et S, sauf ses soeurs, et encore, dans certaines circonstances (quand ses soeurs viennent avec leurs amies travailler dans le champ de Ego), il pourra les appeler dum'ga, ma fille, et elles l'appelleront bab-ga, mon père, car tous ces termes impliquent l'appellation réciproque.

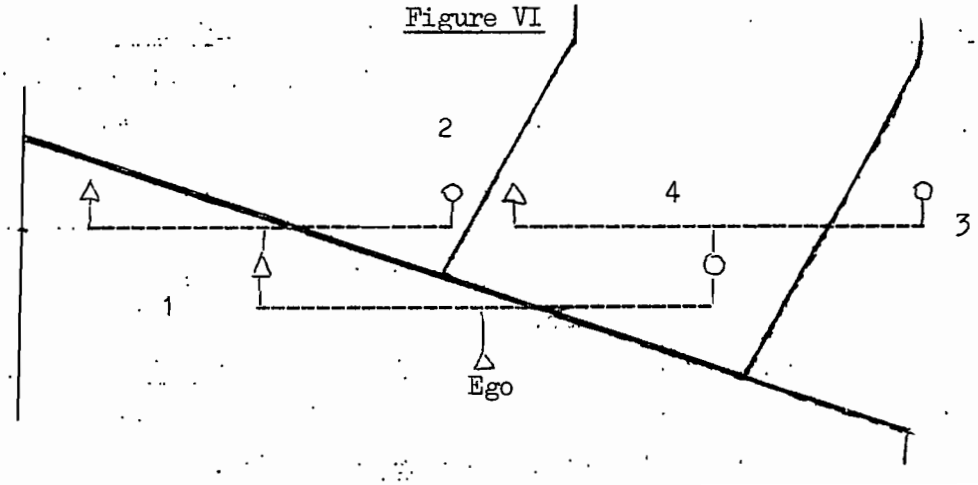
Du côté des maternels, Ego pourra appeler mam-ga toutes les filles du lignage de sa mère. Tous les hommes du même lignage sont appelés kwiokga, même le jéjéga.

Les Matakam disent qu'ils utilisent ces appellations classificatoires par roaraï, terme qui signifie à la fois honte et respect.

Tous ces termes montrent l'importance de la consanguinité dans le système de parenté Mafa. Cette consanguinité est transmise en ligne masculine, et seuls ceux qui peuvent se rattacher directement à celle-ci sont appelés père, frère ou fils. Les filles du clan de Ego, dont les enfants appartiendront toujours à un autre clan, l'appelleront bab-ga, pour bien montrer que leur parenté avec Ego tient par l'ascendance masculine, parenté directe qu'elles ne pourront jamais transmettre à leurs enfants. On insiste donc sur la distinction du groupe des consanguins, qu'il faut préserver du mélange et de la dissolution, mort de la société.

Ceci est encore attesté par un troisième type de terminologie, plus global que le précédent.

Figure VI



Ce schéma permet de distinguer 4 grands groupes de parenté, correspondant à 4 clans (1). 1 = celui de Ego, 2 = celui de la grand-mère paternelle d'Ego, 3 = celui de la grand-mère maternelle, et 4 = celui de la mère d'Ego. C'est la parenté au maximum d'extension au-delà des lignages de référence. Les hommes du groupe 1 sont les membres du clan de Ego. Il les appellera tous : gwaliga = ma parenté, mon clan. Toutes les filles seront appelées : dalahigwaliga: les filles de mon clan. Toutes les femmes seront appelées : ngwonzigwaliga = les femmes de ma parenté (ces femmes sont originaires d'un autre clan).

Les mêmes distinctions sont faites pour le groupe 2 :

- gwalijéjéga : la parenté de ma grand-mère.
- dalahigwalijéjéga : les filles de la parenté de ma grand-mère.
- ngwazigwalijéjéga : les femmes de la parenté de ma grand-mère.

Les appellations du groupe 3 sont identiques à celles du groupe 2.

Groupe 4 :

- gwali mamga : la parenté de ma mère.
- dalahigwalimamga : les filles de la parenté de ma mère.
- ngwazagwalimamga : les femmes de la parenté de ma mère.

Nous voyons que dans ces quatre groupes sont toujours distingués :

- les hommes qui transmettent la parenté.
- les filles qui ne pourront pas la transmettre.
- les femmes qui ne sont pas de cette parenté.

Comme dans les autres types de terminologie, on y trouve encore affirmé le principe de la parenté Matakam : la consanguinité transmise par les hommes, transmission qui est la fonction essentielle du gay.

2. Le GIDBULOM.

Entre le gay et le lignage (godon) que nous aborderons plus loin, se situent des unités permettant de différencier les membres d'un même lignage en fonction de leur génération, comme le fait la terminologie classificatoire. Ce

(1) Les parentés par alliance seront examinées au chap. VI.

sont les gidbulom. Ce ne sont ni des classes d'âge ni des lignages mineurs, mais ils participent à la fois de l'un et de l'autre.

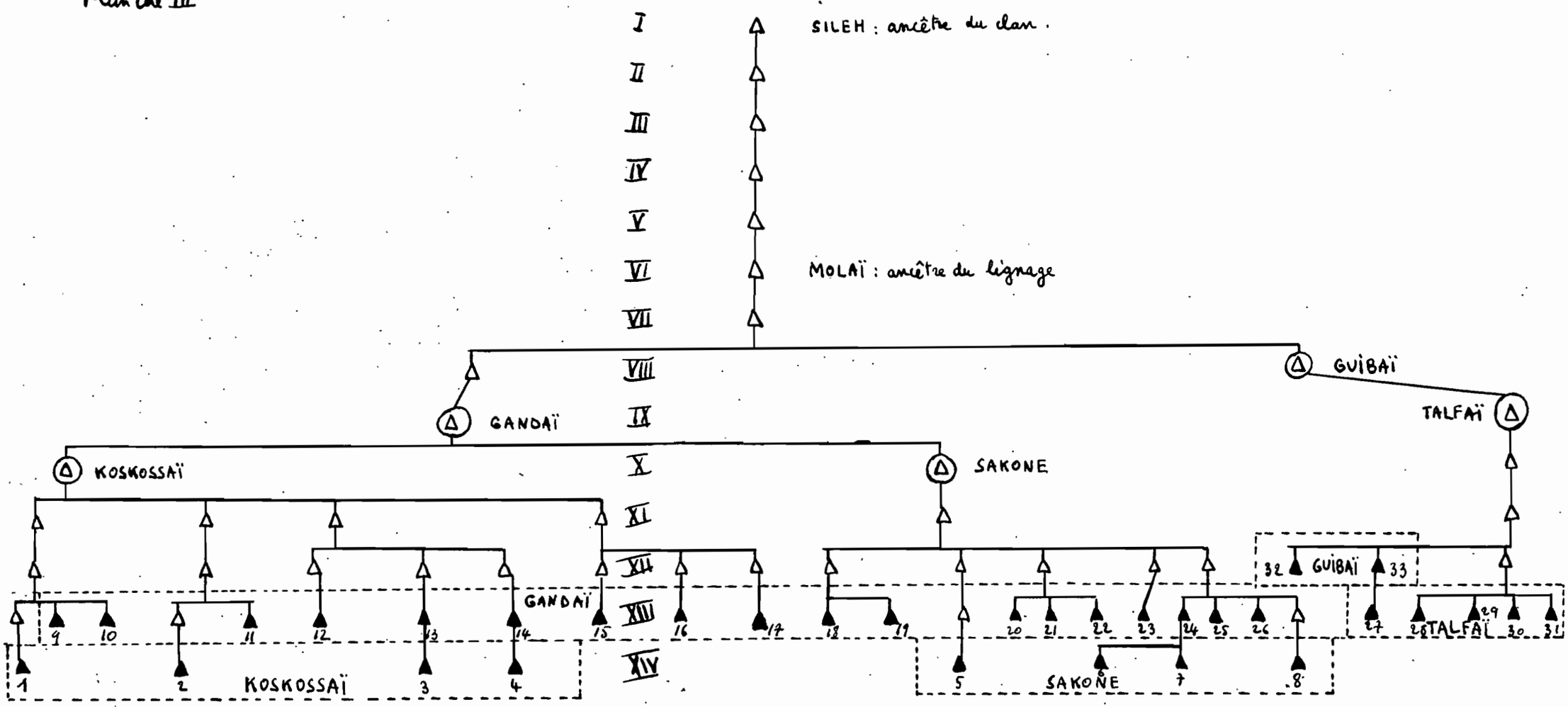
Gidbulom signifie littéralement tête d'igname. Cette tête d'igname est un ancêtre situé à un niveau intermédiaire de l'échelle généalogique du clan. Mais ce niveau n'est pas aléatoire, en ce sens qu'il ne dépend nullement de l'évolution démographique de telle ou telle branche de segmentation. Le gidbulom en tant que groupe rassemble tous les individus qui ont un ancêtre commun situé exactement à 4 générations au-dessus de la leur.

Si l'on veut bien se reporter au schéma ci-contre, on verra que l'individu 1 du lignage MOLAI a l'ancêtre KOSKOSSAI comme gidbulom, puisqu'il est situé à 4 générations au-dessus de la sienne. Les individus 2, 3 et 4 sont dans la même situation vis-à-vis de KOSKOSSAI, ils font donc partie de la même génération, la génération XIV du schéma. Les individus 5, 6, 7 et 8 font également partie de la génération XIV, mais ils ne sont pas du gidbulom KOSKOSSAI, puisque leur ancêtre de référence à 4 générations est SAKONE. Ils sont SAKONE. Les individus 9 à 26 sont pour la plupart les pères ou les oncles des membres des gidbulom, le gidbulom GANDAI. Les 33 bab-gay co-lignagers sont ainsi répartis en 5 gidbulom : KOSKOSSAI, SAKONE, GANDAI, TALFAI, GUIBAI.

Chaque lignage Matakam est de la même façon divisé en plusieurs gidbulom. Comme Ego appelle "frère" (kr'mamga ou kr'babga) tous les membres du lignage qui sont de sa génération, chaque individu n'a dans son gidbulom que des individus qu'il peut appeler kr'babga ou kr'mamga, mais tous ses "frères" n'y sont pas. D'autre part un père n'appartient pas au même gidbulom que son fils ni que son petit-fils.

Outre les rapports de segmentation, ces divisions structurent les rapports de génération. Le réseau de chaque gidbulom englobe plusieurs individus qui ont un ancêtre commun plus près d'eux que l'ancêtre lignager, mais il ne correspond pas du tout à la famille étendue ou au lignage minimal, puisque les divisions qu'opère le gidbulom passent à travers la famille restreinte (gay) en séparant les pères des fils.

Planche III



GIDBULOM du lignage MOLAÏ habitant dans le quartier MBIJE à MAGOUMAZ

▲ = individus vivants

Δ = ancêtres du GIDBULOM

VIII = générations.

Les Matakam disent que le gidbulom permet de reconnaître à l'intérieur du lignage - qui peut atteindre de grandes dimensions - les gens de votre génération qui vous sont proches parents. Ce serait en quelques sortes des classes d'âge, mais avec cette différence que le gidbulom n'est pas coextensif à tout le clan et encore moins à toute la société.

Le gidbulom est avant tout un réseau de solidarité. Ses membres sont responsables les uns des autres. Si l'un d'eux commet un vol et ne peut payer la compensation, les autres se cotisent pour en verser le montant en chèvres ou en argent, à charge pour les plus riches de verser davantage. Mais le voleur peut également être violemment bastonné par les autres pour éviter qu'il ne recommence. Cette auto-discipline pratiquée par tous les gidbulom ne peut que contribuer au maintien de l'ordre social villageois. D'autre part, si un membre du gidbulom est attaqué de l'extérieur pour une raison quelconque, tous les membres de son gidbulom s'en vont le venger à coups de bâton sur le gidbulom de l'attaquant. Le gidbulom n'a d'autre manifestation collective que lors des sacrifices à l'ancêtre de référence, sous la conduite de l'aîné (tsuvaa) du groupe.

Nous pensons aussi que le gidbulom a une autre fonction plus précise qui est de favoriser la mémoire sociale de la parenté et des généalogies : en oubliant les généalogies on oublierait les liens de parenté, base des relations intra-claniques. Le gidbulom aurait donc, à plus d'un titre, fonction d'intégration (1) et de cohésion sociales. Cette cohésion pourrait se perdre en effet avec l'éloignement dans l'espace, car les membres d'un même gidbulom n'habitent pas forcément le même quartier.

3. Le GODAR ou lignage majeur.

Plusieurs gay forment un godar, de même que plusieurs godar forment un gwali (clan). Le nombre de ces godar dépend des segmentations qui se sont opérées segmentations qui sont elles-mêmes fonction, le plus souvent, de l'extension démographique du clan. On peut appeler ces godar lignages majeurs parce qu'ils

(1) On peut dire, pour parler comme les psychosociologues, que le gidbulom a une fonction d'anti-déviant.

sont l'unité maximum de segmentation des groupes de parenté chez les M takam, et parce que tous les bab-gay savent qu'ils appartiennent à tel godar et non pas à tel autre, et qu'ils connaissent tous leurs colignagers. Au-dessus du godar on ne trouve que le gwali ou clan. Dans le village de Magoumaz, le gwali-Chiler, dont la population est très nombreuse (plus de 5 000 individus) s'est segmenté en 11 godar. Le gwali-Madam'brom, beaucoup plus petit (876 individus), n'en comporte que 5.

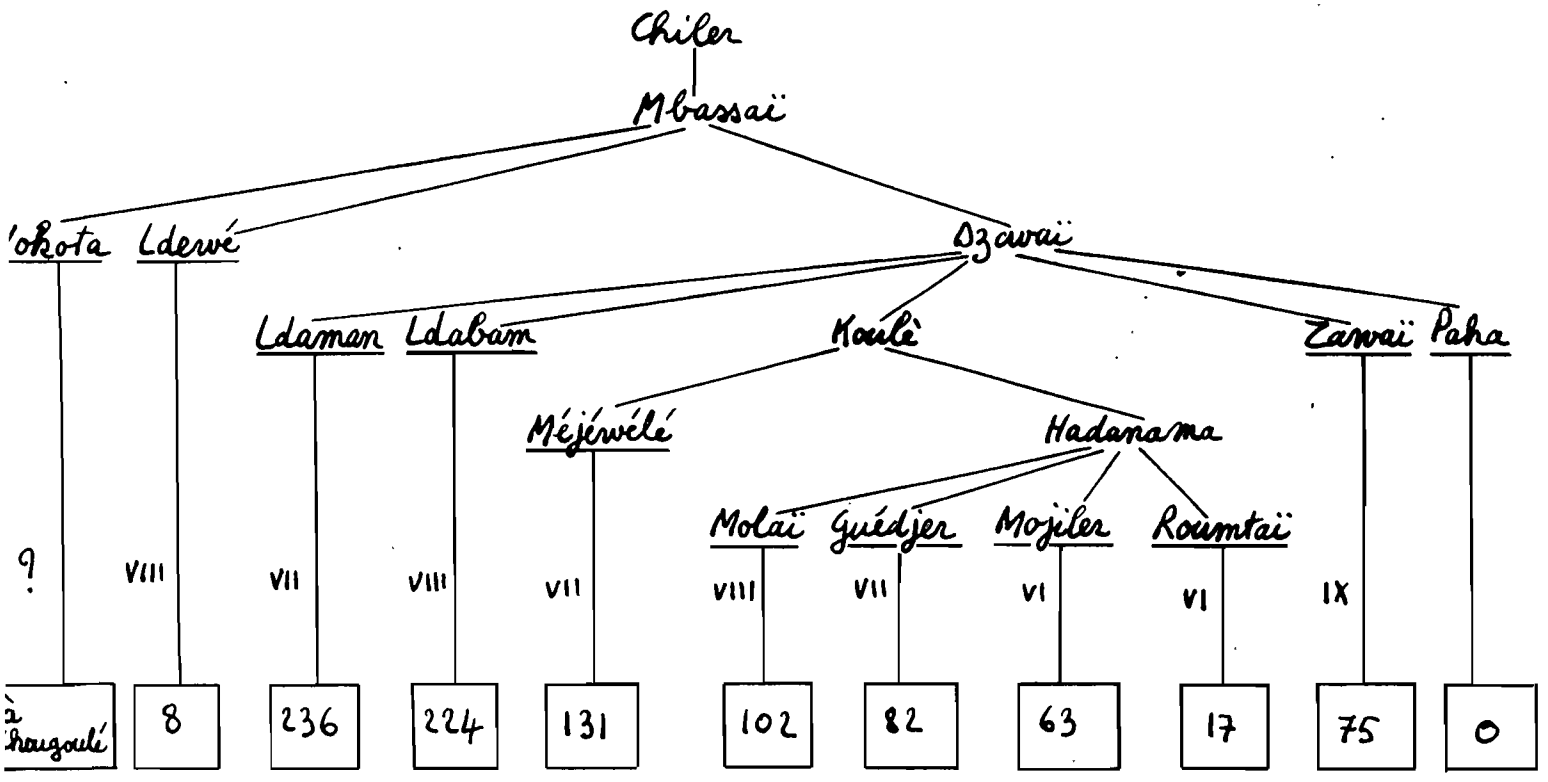
Ces lignages portent le nom de l'ancêtre qui sert de référence. Cet ancêtre se situe de 7 à 9 générations des bab-gay les plus jeunes. On dit par exemple : godar-Zawaï, godar-Majiler, etc...

La charte généalogique du gwali-Chiler de Magoumaz nous montre à quels niveaux successifs se sont opérées les segmentations. Les chiffres de la population respective des différents lignages montrent que ces divisions ont été faites surtout sous la pression démographique : plus un ancêtre a de descendants et plus ceux-ci sont segmentés, et plus ce niveau de segmentation s'éloigne de Chiler. Des questions politiques ont dû intervenir aussi, puisque la chefferie est un enjeu pour tous les lignages, et l'histoire de leurs affrontements constituent l'essentiel de la vie politique villageoise. Le cas des lignages Ldaman et Ldabam est particulier : refoulés à la périphérie de Magoumaz par les autres lignages, ils sont sans doute restés plus cohésifs par réaction et ne sont pas segmentés pour rester plus fort dans les affrontements à venir.

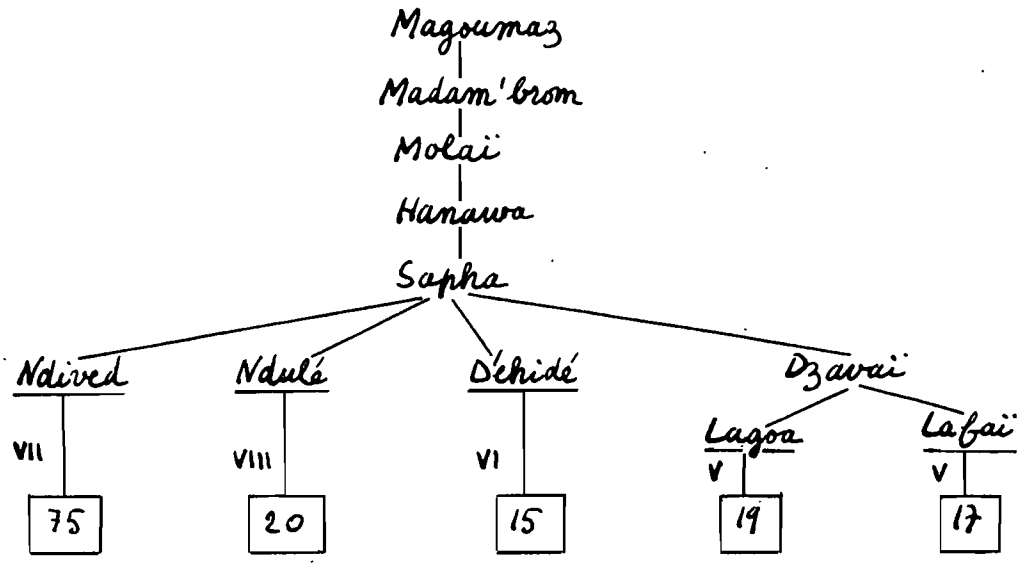
Les lignages servent de référence aux individus pour se situer les uns par rapport aux autres à l'intérieur du clan, par les généalogies. Tous les vivants et les morts descendant du même ancêtre constituent le godar. Le groupe des vivants est appelé vurzi, qui signifie fond... d'un panier, d'une calebasse. Les Matakam se représentent ainsi très bien le triangle généalogique. Ce vurzi constitue un réseau de solidarité pour ses membres, solidarité politique beaucoup plus qu'économique. C'est aussi le cadre de manifestations religieuses collectives, essentiellement pour le culte de l'ancêtre du lignage. Ces lignages sont dispersés dans tous les quartiers (cf. chap. V), et chaque fragment de lignage d'un quartier a sa vie religieuse autonome, sous la conduite de l'aîné (tsuvaa) de ce fragment. Quand l'ensemble du lignage sacrifie à l'ancêtre,

Planche IV

Charte généalogique du clan CHILER



Charte généalogique du clan MADAM'BROM



75 : nombre de bab-gay vivants.

VIII : nombre de générations qui séparent les vivants de leur tête de lignage.

Les 2 dans résident dans le village de MAGOUMAZ.

ce sacrifice est fait par l'aîné de tout le lignage, accompagné des aînés des quartiers.

Bwmé, de Magoumaz, nous a déclaré qu'il ne pourrait citer tous les noms des autres membres de son lignage (Molaï), mais qu'il saurait tous les reconnaître en tant que tels (il y a 102 bab-gaï Molaï). Il voit souvent ses colignagers de son quartier, mais plus rarement ses colignagers des autres quartiers, aux occasions suivantes : en allant boire la bière de mil dans d'autre gay, en allant couper des herbes au mayo, au marché, aux funérailles, et le plus souvent lors des sacrifices communs.

4. Le GWALI ou clan.

L'ensemble des godar forme le gwali. C'est le lignage d'extension maximum, que l'on peut appeler clan. Le gwali groupe tous les descendants vivants et morts d'un ancêtre commun réel, dont tous les maillons généalogiques de rattachement sont connus. C'est un groupe d'agnats. Telle est du moins la théorie indigène. Cette théorie conçoit la parenté comme une notion physique et s'appuie sur des généalogies de grandes profondeurs : ainsi à Magoumaz il y a 3 clans constitués, Chiler, Madam'brom et Wola. Leur profondeur généalogique (cf. schéma précédent) varie de 12 à 14 générations en ne comptant pas celle des non-adultes. La quasi-totalité des membres de chaque clan connaît ses liens avec l'ancêtre du clan. Les défaillances de mémoire sont rares, et la mémoire de certains vieillards est prodigieuse : à Magoumaz, le vieux GALDA (environ 80 ans), tsuvaa du clan Chiler, a été en mesure de nous citer près d'un millier de noms et de situer généalogiquement non seulement tous les membres de son lignage mais encore tous ceux appartenant aux lignages frères du sien, c'est-à-dire issus d'une segmentation contemporaine. Les femmes n'interviennent jamais dans ces citations, et cela tend à montrer que la filiation s'est toujours opérée en ligna masculine (1).

L'existence de cette notion physique de parenté semble être confirmée par la pratique de l'exogamie clanique, exogamie qui se maintient alors même que les clans se sont fragmentés et dispersés dans de nombreux villages, comme les Jélé et les Vouzi.

---

(1) En interprétant URVOY (cf. op. cit.), on peut penser que les Bornouans étaient matrilinéaires.

La théorie Matakam de la parenté, malgré son absence d'ambiguïté et son caractère strict, n'empêche cependant pas les manipulations généalogiques. En fin de compte la parenté serait surtout sociale, et cela nous permet de dire que la connaissance des généalogies est essentiellement une connaissance de l'appartenance de chaque individu à tel groupe clanique et de son statut social.

Nous avons vu qu'à Tourou les quinze lignages se déclarent issus d'un même ancêtre fondateur, Douboulouum et qu'ils échangent néanmoins leurs femmes. Etant donné qu'ils pratiquent toujours l'exogamie au niveau du lignage, ne peut-on penser que ces quinze lignages sont en fait des lignages étrangers qui se sont trouvé un ancêtre mythique commun pour mieux fonder leur alliance au sein d'une communauté villageoise ?

Un autre exemple de manipulation nous est donné par le village de Magoumaz. Nous avons vu dans les traditions d'origine que le clan Chiler, bien qu'arrivé en second temps à Magoumaz, avait cependant réussi à accaparer la chefferie du village au détriment du clan Madam'brom. Nous avons calculé par ailleurs que Madam'brom, malgré l'antériorité de son installation, ne compte actuellement que 146 bab-gay contre 938 à Chiler. Une explication uniquement démographique suffit-elle pour rendre compte d'une telle disproportion ? Nous pensons au contraire que Chiler, soit pour conquérir le commandement, soit pour l'asseoir sur des bases plus solides - un nombre toujours plus important de membres - a pratiqué systématiquement la greffe généalogique. Les individus ou les lignages étrangers qui arrivaient à Magoumaz étaient intégrés dans la lignée Chiler. En contrepartie de cette citoyenneté clanique accordée par rattachement généalogique les lignages étrangers s'engageaient à ne pas participer à la compétition des autres lignages pour le pouvoir. Ainsi dans le clan Chiler les lignages Guédjer et Mojiler n'ont jamais la chefferie parce qu'ils "ne la réclament pas", comme nous le disait un vieillard.

Ces stratégies d'assimilation de groupes étrangers ont trouvé la possibilité de s'exercer à une époque où la densité démographique n'était pas trop forte. Ce n'est plus possible aujourd'hui et les clans, avant de rechercher leur extension démo-politique, cherchent plutôt à se protéger contre l'étouffement. Les étrangers immigrants n'ont plus que le statut de kéda. La pression

de la démographie n'autorise plus qu'une pratique sociale conforme à la théorie, et l'on peut définir actuellement le clan Matakam comme une communauté de descendance qui repose sur 2 éléments indispensables : les liens du sang et la résidence commune.

Les liens du sang sont essentiels : on ne peut plus faire partie d'un clan qu'à la condition d'y être né. L'adoption existe mais ne permet pas l'intégration au groupe de parenté. Des étrangers peuvent s'installer dans le clan, mais ils n'en feront jamais partie.

La résidence villageoise commune est également essentielle. Dans l'histoire de Magoumaz nous avons vu comment le héros fondateur avait quitté Moskota avec un groupe de parents. Une partie de ceux-ci est restée à Tourou, une autre à Moudougoa, la dernière est restée avec Magoumaz. Magoumaz a débroussé une terre et s'y est installé : il a constitué ainsi un clan indépendant. La partie qui est restée à Moudougoa en a fait autant et a constitué aussi un autre clan tout à fait indépendant, bien qu'à l'origine la parenté fût la même. Il y a ainsi à Moskota, Tourou, Moudougoa et Magoumaz 4 clans constitués et différenciés qui vivent de façon autonome de par leur éloignement géographique, et qui sont cependant issus de la même parenté bien qu'ils n'aient pas conservé un nom commun. Ils ne gardent que peu de liens (1), chacun d'eux étant orienté sur lui-même et le village qu'il habite. Il en est de même pour les Jélé, les Vouzi etc...

Nous avons là les conditions de formation d'un clan : arriver sur une terre non débroussée dont on peut s'instituer propriétaire et y constituer un groupe de descendance. C'est ce qui s'est passé à Djingliya pour Jélé, Témé, Malgoudjé, à Soulédé pour Goya, Sassak, Vouzi, Ldagam et Jélé, à Magoumaz pour Magoumaz, Chiler et Wola. La dimension démographique n'intervient pas : un homme avec sa femme et ses enfants, un gay, peuvent former un gwali minimum s'ils débroussent une terre qui n'appartient à personne. Le clan Chiler à Magoumaz qui regroupe 938 bab-gay soit environ 5 000 personnes, reste toujours un seul et même

---

(1) Quand un nouveau chef est nommé dans le clan Madam'brom, il doit aller chercher son investiture auprès de l'aîné du clan aîné qui réside à Tourou. De même Tourou a son aîné à Soukour, celui de Soukour à Goudour.

clan. Les lignages Ldabam et Ldaman ont été chassés de Magoumaz. Ils ont trouvé suffisamment de terre non débroussée dans le voisinage immédiat pour rester membres du clan Chiler en gardant la communauté de résidence. Cela n'est pas arrivé à un autre lignage de Chiler, les Vokota (cf. la charte généalogique des Chiler). Ceux-ci ont également été chassés à la suite d'une rixe, mais ils ont été refoulés dans un village voisin, Chougoulé, dont le territoire était évidemment approprié. Les Vokota n'ayant plus la communauté de résidence avec le reste du clan ne font plus partie du clan Chiler : ils ne participent plus à la vie politique et religieuse du clan et ne bénéficient plus de la solidarité. Comme ils sont arrivés sur une terre déjà possédée, ils ne peuvent plus constituer un nouveau clan. Ils sont kéda (chiens) à Chougoulé. Il y a donc un lien extrêmement fort, vital pour ainsi dire, entre la terre et le clan qui l'habite. Le déracinement équivaut à une mort sociale.

Les différents clans d'un même village se distinguent les uns des autres par une exogamie stricte. Le système de descendance étant rigide en droit sinon en fait, les généalogies et les appartenances claniques sont bien connues, et l'exogamie est également rigide.

Les différents clans se distinguent encore par tout un système d'interdits (dzah) et d'obligations (gao) à signification religieuse et qui est lié au statut politique de ces clans. Ils ont une vie religieuse autonome, le culte des ancêtres du clan (1).

III - La société villageoise.

Les groupements opérés par la parenté constituent les grands traits de la structure sociale du village Matakam. Avant de considérer celle-ci dans sa globalité, il nous faut encore décrire d'autres types de groupement à l'intérieur de la société villageoise. Ces derniers ne sont plus basés sur la parenté comme les clans, mais sur la différence d'origine : autochtones ou étrangers et sur la spécialisation professionnelle. Le premier type de groupement a pour conséquence d'isoler les kéda ou étrangers du reste de la société, et le second les forgerons.

---

(1) Il doit exister entre 150 et 200 clans Matakam, pour 80 villages.

1. Les KEDA ou étrangers.

Outre les clans, certains villages sont peuplés d'un certain nombre d'individus originaires d'autres villages. Ils ont quitté ces villages pour différentes raisons : le manque de terre le plus souvent, mais aussi une malédiction quelconque, une dispute (cf. les Vokota). Ils sont venus s'installer sur une terre qui n'était pas celle de leurs ancêtres et qui était déjà appropriée.

Pour s'y installer, ils ont dû demander l'autorisation du chef de village, le bi-udam (bi = chef, udam = village), qui est en même temps le maître de la terre. La nécessité de l'autorisation du chef marque le caractère politique et sacré du lieu primitif à la terre : c'est en fait la caution des ancêtres qui est requise. Les kéda ont ainsi été autorisés à y construire leur case et à cultiver une parcelle de terre. Cependant ils ne seront jamais propriétaires (bab-gidao : père du champ), puisqu'ils ne font pas partie des bab-ouyak (littéralement : père de la terre, du sable) de leur nouveau village, titre réservé aux membres des clans débrousseurs. Les Matakam font en effet la distinction entre dak, la brousse, ou son équivalent gi-kouza (= la maison des herbes), la terre vierge, non cultivée, donc non possédée, et ouyak, qui est la terre débroussée et donc appropriée.

Les kéda ne seront jamais assurés de la stabilité de leur établissement, car on pourra les chasser à tout moment. C'est pour cela qu'on les appelle kéda, chiens, car ils n'ont pas de terre comme les chiens et on peut les chasser à coups de bâton. Mais on n'utilise ce terme à leur adresse que si on veut les insulter.

Les kéda participent à la vie sociale, politique et religieuse de leur nouveau village. Ils prennent part aux sacrifices de leur clan d'adoption, prennent son parti dans les querelles. Quand ils meurent leur clan d'origine vient les chercher pour les enterrer dans leur village natal. Si personne ne vient les chercher, ils peuvent être enterrés là où ils sont morts.

A travers le statut des kéda on peut voir la force des rapports d'enracinement dans la société Matakam. Les bab-ouyak vivent sur la terre que leurs ancêtres ont débroussée et dans laquelle ils ont été enterrés. Les ancêtres

participent ainsi physiquement et moralement au caractère fécond et sacré de cette terre. Quand on coupe ces racines en émigrant on pratique une amputation mortelle sur sa personnalité sociale. Par là on comprend mieux ce que les administrateurs français ont appelé le "caractère très casanier" des Matakam et la répugnance actuelle et sans doute ancienne de ces derniers à tout changement volontaire de résidence. L'émigration en plaine ne s'effectue qu'en fonction de motivations économiques, et bien que l'appropriation de terre soit possible et donc l'accession - ou le maintien - au statut de bab-ouyak, l'attachement des émigrés au massif d'origine reste très étroit.

Il semble que le statut de kéda soit de création relativement récente et ne remonterait pas au-delà de 2 générations. Il correspondrait au franchissement d'un seuil de sensibilité démographique. Tant que dans chaque village le rapport des hommes aux ressources agricoles s'est maintenu en équilibre, les étrangers étaient accueillis avec la possibilité pour eux de constituer un clan autonome. De façon concomitante et sur une plus longue période - chaque village ne pouvant posséder un trop grand nombre de clans sous peine de rendre la vie politique et sociale extrêmement confuse -, les étrangers étaient accueillis et intégrés au village par assimilation généalogique. Les traces de ces assimilations sont difficilement repérables, elles existent néanmoins. Ce mouvement d'immigration s'ajoutant à la progression démographique naturelle, les Matakam ont pressenti l'éventualité d'un déséquilibre irrémédiable entre les hommes et la terre. Ayant la conviction que la terre est la propriété autant des descendants à venir que des vivants, ils n'ont plus voulu hypothéquer les ressources économiques de leurs enfants en accordant à des étrangers un plein droit sur la terre des ancêtres. Ils ne leur ont plus dévolu qu'un droit tout à fait provisoire. La sensibilité démographique devient d'ailleurs de plus en plus vive, et l'on oppose maintenant des conditions à l'accueil des étrangers. Ainsi jusqu'à maintenant Magoumaz en a accueillis beaucoup, indépendamment de leurs villages d'origine et des liens de parenté qu'ils pouvaient avoir avec les membres d'un des 3 clans. Maintenant un goulot d'étranglement a été établi, et ne sont plus acceptés que les étrangers qui ont des relations d'alliance avec l'un des clans. Bientôt on n'acceptera plus que les enfants des soeurs (kr' dummama ou kr'dumbaba).

Les enfants de kéda seront toujours kéda et ils transmettront eux-mêmes à leurs enfants leur état de dépendance économique, sociale et politique, à moins d'aller s'établir en plaine.

2. Les NGWALDA ou forgerons.

Si le groupe des kéda est de création récente, le groupe des forgerons semble d'origine beaucoup plus ancienne. On sait qu'il n'est pas l'apanage des Matakam et que le couple des "arts du feu", le forgeron et la potière, est très souvent évoqué dans la littérature ethnographique. L'importance de ces techniciens dans les sociétés non techniciennes n'est plus à démontrer, mais la place même qu'ils tiennent dans la société Matakam mérite une place au moins équivalente dans cet exposé.

Tous les non-forgerons sont vavaï et les forgerons sont ngwalda. Les forgerons ont une situation tout à fait particulière dans la société villageoise, et le clivage vavaï-ngwalda est un clivage essentiel qui passe à travers l'ensemble de la structure sociale.

Comment ce clivage est-il intervenu ? Plusieurs contes nous en livrent un récit. Les trois premiers que nous donnons ici ont été recueillis par A.M. PODLEWSKI (1), et le quatrième par René GARDI (2).

Premier conte : "Il était une fois un chef de famille dont le père était décédé depuis quelques jours. Le cadavre, décomposé, sentait tellement qu'il n'osait le toucher. Après avoir pris un boeuf et une chèvre, il invita tous les gens du voisinage et leur dit : "je donnerai ces 2 animaux à celui qui enterrera mon frère". Un homme qui se nommait Boumagaï s'avança, car il aimait le goût de la viande. Il tua les deux bêtes, détacha leur peau et en recouvrit le cadavre. Puis il creusa un trou, y descendit le corps ainsi apprêté et, après avoir recouvert la fosse de terre, il la protégea d'une grande et lourde pierre

---

(1) A.M. PODLEWSKI. Les forgerons Mafa. Description et évolution d'un groupe endogame. ORSTOM. Yaoundé. 1965.

(2) GARDI (R.). Der Schwarze Ephaëstus. René Gardi. Bern. 1954. (M. ROBERT-GRANDPIERRE nous en a fait la traduction).

pour la préserver des bêtes féroces. De retour au village il se met à faire griller un peu de la viande qu'il venait de gagner. Et on le regardait sans rien lui dire. Dès qu'il eut avalé le premier morceau tous se mirent à crier qu'il était "ngwalda" car il venait de manger après avoir enterré un mort, sans s'être lavé (purifié) les mains. Et depuis ce jour il fut obligé par les autres à enterrer leurs morts".

Ce conte insiste sur la souillure indélébile produite par le contact d'un cadavre. L'individu souillé, le ngwalda, ne peut continuer qu'à se souiller et doit donc être à part dans la société.

Deuxième conte : "Jadis deux frères, de même père et de même mère (1), avaient été en brousse pour cueillir des fruits nommés "zékad". Ils décidèrent de creuser chacun un trou afin d'y placer leur cueillette respective, en convenant que celui dont les fruits seraient mûrs (noirs) le lendemain deviendrait le "forgeron" de l'autre. Se levant à la première heure du jour suivant, l'un des frères alla déterrer ses fruits. Constatant qu'ils étaient déjà mûrs, il les substitua à ceux qui étaient demeurés encore "verts" dans le trou de son frère et rentra se coucher. Quelques heures plus tard les deux frères partirent ensemble pour voir le sort qui leur était destiné. Celui qui trouva les fruits mûrs dans son trou devint le "forgeron" de l'autre, et depuis ce jour c'est lui qui est chargé de fabriquer tous les objets en fer, de recouvrir et d'enterrer les morts, de s'occuper des maladies et des phénomènes dangereux, alors que sa femme doit façonner et faire cuire les poteries".

Dans ce conte nous voyons un homme manipuler le hasard pour faire attribuer à son frère une fonction dont il ne veut pas.

Troisième conte : "Il était une fois un homme qui avait cinq enfants. Quatre d'entre eux étaient de même père et de même mère (kr'mamga), alors que le cinquième était né d'une autre femme (kr'babga). L'un des frères consanguins vint à mourir. Après quatre jours passés dans la case son corps était décomposé de telle sorte que personne ne voulait l'enterrer. Les trois frères consanguins

---

(1) Ils s'appelaient donc kr'mamga.

obligèrent leur demi-frère à faire ce travail. Alors que ce dernier transportait le cadavre, un oiseau lui dit : "Enterre ce corps dans un terrain où se trouve de la terre rouge, puis prends un peu de cette terre et façonne une petite poterie, car à ton retour tes frères te réclameront le corps et tu leur donneras cette poterie". L'homme fit comme il lui avait été conseillé et l'oiseau lui apporta des brins de paille brûlants, les mit sur la poterie et celle-ci devint dure. De retour chez lui ses frères lui demandèrent où était le mort et il leur donna la poterie cuite. Ils préparèrent de la bière de mil et se réunirent le lendemain pour la boire. Ils dirent alors au défunt : "puisque tu es mort et que notre frère nous a donné cette poterie pour te remplacer, nous te considérons maintenant comme présent avec nous. Buvons cette bière de mil ensemble".

Ce troisième conte nous montre encore des individus forçant leur frère à exercer une fonction dont ils ne veulent pas.

Quatrième conte : "Autrefois, lorsque la tribu Matakam était encore très peu nombreuse, tous les hommes s'étaient rassemblés sous la vaste couronne d'un grand arbre. Ils ramassèrent les branches basses pour en faire tomber quelques fruits. Ils ramassèrent les fruits mais s'aperçurent qu'ils n'étaient pas encore mûrs. Dans la maison de l'un de ces hommes, cependant, un miracle se produisit : le fruit mûrit instantanément. Alors Jigilé - c'est le dieu des humains- dit : "Voici l'homme juste ; c'est toi qui deviendras le forgeron". Il le fortifia (?) et lui apprit l'art de traiter le fer et de prononcer les oracles. Tous les forgerons sont les descendants de cet homme, ce qui fait qu'ils sont tous parents. Aucun autre homme ne peut jamais travailler le fer".

Ce dernier conte diffère largement des trois autres : Ici le forgeron est représenté comme un élu de Dieu qui se voit confier des tâches délicates et importantes : le travail du fer et la divination. Ces tâches sont considérées comme nobles. Dans les trois premiers contes, au contraire, le forgeron n'est pas un élu du ciel, mais un rebut de la société qui se voit contraint d'effectuer des tâches viles et dégradantes : le transport des cadavres. Cependant la conséquence en est la même dans les quatre contes : les individus qui traitent le fer, pratiquent les oracles et manipulent les morts ne peuvent que tenir une place à part dans la société. Le quatrième conte le formule bien : "Tous les forgerons

sont les descendants de cet homme, ce qui fait qu'ils sont tous parents". Cela pourrait vouloir dire que les non-forgerons ne sont pas leurs parents, donc leurs homologues sociaux. C'est l'ambivalence de leurs activités, l'honorable et le vil, qui fait que, en marge des autres hommes, les forgerons inspirent à ceux-ci une crainte diffuse. Dans cette crainte entre un certain mépris, - mais ce mépris s'adresse surtout aux objets intouchables plutôt qu'à ceux qui les touchent -, et aussi de l'admiration envers ceux qui osent manger la viande sacrifiée pour les enterrements et qui savent tant de choses. L'ambivalence de la fonction appelle l'ambiguïté des attitudes à l'égard de cette fonction.

Les forgerons tiennent une place à part dans la société villageoise, mais cette place est située au centre. Dans l'ancien royaume de Kongo (1), le roi était un forgeron qui avait doté son peuple des armes de la guerre et des outils de l'agriculture, et l'art du métal y était devenu un privilège royal et aristocratique. Nous avons vu dans l'histoire de Magoumaz que Chiler, forgeron, avait acquis le pouvoir en introduisant le fer et le gros mil dans le village. L'instrument de l'ascension politique du roi de Kongo et de Chiler a été leur maîtrise de la technologie du fer. Les forgerons Matakam sont indispensables à la survie de la société : on a recours à eux pour la naissance comme pour la mort, pour l'agriculture comme pour la guerre. "Sans forgeron on ne vit pas bien" nous déclarait un Mafa de Glapar. Malgré cette place centrale dans la société, comment se fait-il que les forgerons soient tenus à l'écart du pouvoir et que le clivage vavaï-ngwalda soit aussi strict ? MEILLASSOUX (2) nous en fournit l'explication : "Le savoir, instrument de la puissance sociale, devient, dans une société plus structurée, une charge intellectuelle trop lourde pour être assumée efficacement par la classe dominante. Un corps social apparaît qui se fait détenteur du savoir pour le compte des familles régnantes. Mais détenteurs de cet instrument de puissance, ces "sages" sont aussi l'objet de mesures visant à les neutraliser politiquement. Ils seront, soit recrutés dans un milieu social inférieur, soit castés". Trop dangereux par leurs savoirs multiples, les forgerons Matakam ont été castés (3).

---

(1) Voir BALANDIER (G.). La vie quotidienne au royaume de Kongo. Du XVIe au XVIIIe siècle. Hachette. Paris. 1965. p. 23.

(2) MEILLASSOUX (C.). Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto-subsistance. in Cah. d'Et. Afric. n°4.1960. p. 48.

(3) Une femme forgeron de Glapar nous a dit : "Ce sont les vavaï qui ont décidé de séparer les forgerons, il y a très longtemps".

Comme les autres individus, ils font tous partie d'un clan dont ils sont issus : il y a ainsi à Magoumaz des forgerons Chiler qui se rattachent généalogiquement à Chiler, des forgerons Madam'brom et des forgerons Wola. Il y a aussi des forgerons kéda parce qu'ils ne peuvent se rattacher à aucun des 3 clans et qu'ils sont venus d'un autre village.

Les forgerons sont endogames en ce sens qu'ils ne peuvent épouser qu'une fille de forgeron. Cette endogamie est absolue, et le ngwalda ne peut avoir de relations sexuelles avec des femmes vavaï, de même que les hommes vavaï ne peuvent en avoir avec les femmes ngwalda. Les coupables encourent des sanctions graves : la mort autrefois, aujourd'hui le bannissement.

Cette endogamie a des conséquences démographiques. PODLEWSKI (1) a calculé que les forgerons formaient environ 5 % de la population totale, soit 1 forgeron pour 100 bab-gay, et environ 5 000 membres de familles "forgeronnes" pour 105 000 h. PODLEWSKI a également identifié d'autres caractéristiques : la pyramide des âges du groupe des forgerons offre un profil beaucoup plus régulier que la pyramide générale. Cela est dû au fait que l'émigration masculine est quasiment nulle chez les forgerons, et que leur stabilité et leur enracinement sont encore plus forts que chez les vavaï. D'autre part, le taux de natalité des forgerons (42 pour mille) est beaucoup plus faible que celui des Mafa en général (68 pour mille). Pour les démographes la pratique de l'endogamie conduit toujours insensiblement le groupe endogame à un état stationnaire puis un jour décroissant. Nous voyons que les forgerons Mafa sont sur cette voie. Cependant leurs activités de fossoyeurs leur procurent une alimentation carnée beaucoup plus riche que celle des vavaï. Cette alimentation a pour résultat de faire baisser le taux de mortalité (32 pour mille, contre 42 pour mille chez les Mafa en général). La mortalité infantile est également plus faible, et l'espérance de vie des forgerons est plus grande que celle des autres, comme l'indique la table de survie suivante :

---

(1) op. cit. p. 43. Nous tirons tous nos renseignements démographiques sur les forgerons de ce travail.

Ages	Mafa en général	forgerons
0	1 000	1 000
1	833	890
5	523	662
10	484	612
20	405	529
30	362	418
40	306	326
50	260	212
60	151	68

Pour 1 000 enfants nés vivants, la moitié survivront jusqu'à 20 ans chez les forgerons, alors que plus de la moitié sont déjà morts à 10 ans chez les Mafa en général.

La conséquence en est que la population des forgerons est légèrement plus vieille comme l'indique ce tableau des grands groupes d'âges :

groupes	Mafa en général	Forgerons
0-14 ans	45,4 %	43 %
15-59 ans	50,2 %	54 %
60 ans et +	4,4 %	3 %
	100 %	100 %

Les forgerons, outre leurs activités agricoles semblables à celles de tous les vavaï mais dans l'ensemble plus réduites, sont spécialisés sur le plan professionnel et religieux (1) : ils fabriquent les armes et les outils des vavaï, ils président à la naissance et à la mort des individus, en tant qu'accoucheurs et fossoyeurs. Ils sont aussi guérisseurs, devins et participent aux sacrifices faits par le chef du village. Leurs femmes sont accoucheuses, guérisseuses et potières. Ils n'ont aucun interdit alimentaire, ce qui leur permet de manger de la viande toute l'année, en particulier la viande des bêtes sacrifiées lors des enterrements, ce que ne peuvent se permettre les non-forgerons. Un forgeron transmet son état à ses enfants, et jamais un ngwalda ne peut devenir vavaï. Par contre l'inverse est possible, et un non-forgeron peut

(1) Pour le détail des activités des forgerons, lire encore PODLEWSKI. op. cit.

devenir forgeron. Il suffit qu'il rompe ses interdits alimentaires en se mettant par exemple à consommer la viande des funérailles, qu'il se mette à travailler le fer et qu'il épouse une fille de forgeron. Mais la situation est alors irréversible, et il ne pourra jamais revenir à l'état de vavaï, ni lui ni ses enfants. C'est une opération qui tente peu les non-forgerons, mais les forgerons de leur côté ne semblent pas subir leur condition comme une malédiction ou une situation infériorisante. Ils semblent au contraire s'y trouver très à l'aise, et il faut dire que la condition de forgeron présente un certain nombre d'avantages économiques. Ils ne peuvent commander aux hommes, mais ils les tiennent à leur merci : ils leur font voir le soleil, ils leur permettent d'être enterrés dans la terre de leurs ancêtres, ils les guérissent, ils détectent leurs mauvais sorts, ils prévoient leur destin, ils leur permettent de tirer le maximum de ressources de la terre et de se protéger contre leurs ennemis. Ils connaissent l'agriculture autant que les vavaï, et leurs connaissances sur les végétaux sont plus étendues : ils savent identifier les herbes médicinales. Enfin, ils savent agir sur le monde minéral : ils réduisent le minerai pour le transformer en outils.

Il y a ainsi à Magoumaz 40 gay de forgerons, dont 24 du clan Madam' brom, 10 de Chiler, et 6 kéda. On peut se demander pourquoi, étant donné la règle sociale, tous les Chiler ne sont pas forgerons, alors que l'ancêtre Chiler l'était lui-même (1). A cette question un forgeron Madam'brom nous a répondu que les descendants de Chiler sont trop nombreux et qu'il n'y a pas besoin d'une telle quantité de forgerons à Magoumaz. Ce même forgeron nous a expliqué aussi pourquoi il fait lui-même partie d'une lignée de forgerons : cela est dû à un de ses ascendants qui un jour a mangé un veau mort sans savoir comment ce veau était mort, et ses homologues vavaï l'ont fait ngwalda.

Comme nous venons de le voir, le groupe des forgerons présente tous les caractères de la caste : fermeture, endogamie, spécialisation professionnelle, et le clivage forgeron non-forgeron est étendu à toute la société.

---

(1) A moins que Chiler ne soit un forgeron mythique.

3. La société villageoise.

Un nombre variable de clans, des forgerons, des étrangers, ainsi se présente la structure sociale du village Matakam.

La base de la société villageoise est constituée par les clans descendants des ancêtres fondateurs, clans qui ne sont tels que parce que ces ancêtres ont débroussé leur terre d'installation et sont de ce fait bab-ouyak. L'établissement de ce droit éminent sur la terre consacre l'existence du village, quel que soit le nombre de ses clans. Cette terre est sacralisée par l'alliance primitive des ancêtres avec elle et par l'accumulation des descendants qui y sont enterrés. Les sacrifices qui y sont célébrés sont un culte rendu à cette terre peuplée par les ancêtres.

Chaque village a son histoire propre, un territoire particulier et mène une vie autonome (1). Les institutions sont homogènes et la structuration globale au niveau villageois semble parfaitement achevée. Les différents niveaux de l'organisation sociale sont définis en des termes qui ne laissent planer aucune ambiguïté : gay, gidbulom, godar, gwali. Chaque individu connaît bien son statut de vavaï ou ngwalda, de bab-ouyak ou kéda.

La société villageoise évolue de façon souple en acceptant tous les changements qui ne la remettent pas en question, et en préférant un changement partiel à un bouleversement total. La plasticité d'accueil des lignages étrangers comme l'institution des ngwalda sont à cet égard révélatrices. Elle a élaboré des règles très précises pour éviter la déstructuration mortelle, tout en accordant une certaine marge de liberté à des pratiques sociales non conformes à la théorie, à condition que celles-là opèrent sous le couvert de celle-ci. La pression démographique est venue cependant transformer les règles du jeu en le supprimant. Les règles de la vie sociale ne sont plus seulement précises mais strictes : la société doit assurer à tout prix sa permanence et sa cohésion. Pour perpétuer la société sur les plans biologique et économique le gay doit rester stable, et seul le benjamin peut succéder à son père. Le gidbulom et le godar favorisent la mémoire sociale et donnent un réseau à la solidarité.

---

(1) Nous verrons plus loin le cas particulier de la chefferie de Mokota.

Le gwali entretient l'enracinement dans le massif. Les ngwalda et les kéda seront toujours tels. La société assure la pérennité du système clanique pour se protéger contre elle-même et pour rester fidèle aux principes qui ont présidé à sa fondation. Les relations de village à village sont faites d'alliances matrimoniales et de guerre et tout le système social est focalisé sur la question vitale de la subsistance.

A l'intérieur de chaque village, les clans, en principes égaux en tant que bab-ouyak, ont en fait un statut différent correspondant généralement à leur ordre d'arrivée ou à leur poids démographique. Dans le village de Magoumaz, le premier clan investi de la chefferie a été le clan de Magoumaz qui à l'origine avait prééminence sur Chiler, celui-ci n'étant arrivé qu'en second lieu. Mais une poussée démographique inégale (naturelle ou artificielle) a fait passer la chefferie de Magoumaz à Chiler qui est maintenant le clan des chefs : gwali-baï (baï = chef). En souvenir de son ancienne chefferie, le clan Madam'brom en a conservé quelques prérogatives, mais purement symboliques. C'est à l'intérieur du clan des chefs qu'est toujours choisi le chef du village (bi-udam), que l'on appelle aussi bab-dza : père de la montagne, et bi-gwalibaï : chef du clan des chefs. Ce personnage est à la fois maître de la terre, pivot des institutions agraires et grand-prêtre du culte des ancêtres (bi-halalay). A Magoumaz, les membres du troisième clan, Wola, sont de simples "citoyens". C'est précisément cette citoyenneté qui fait défaut aux kéda. Ils sont en quelque sorte des prolétaires sur le plan social, en ce sens qu'ils n'ont aucun espoir de sortir de leur condition, à moins de regagner le village de leur ancêtre. Les forgerons, par leur spécialisation professionnelle, sont indispensables au fonctionnement de la société, et les vavaï en sont très dépendants.

Par contre, si cet ensemble de statuts différenciés est bien connu de tout le monde, il ne joue pratiquement aucun rôle dans les relations de la vie quotidienne qui sont profondément égalitaires, du moins entre bab-gay, la société Matakam étant essentiellement une société de bab-gay. Les femmes sont enfermées dans leurs travaux domestiques et agricoles et ne comptent pas dans l'organisation politique. Les enfants non plus. Les femmes et les enfants ne participent que par leur nombre au pouvoir du bab-gay.

Avant d'être du clan des chefs ou d'un autre clan, avant d'être kéda, on est bab-gay, et tous ces bab-gay sont agriculteurs ni plus ni moins que les autres. C'est le travail de la terre qui rythme les jours et les mois et qui, avec la famille pour et par laquelle il est accompli, fait l'objet de toutes les préoccupations. Et tout est bien quand le travail nourrit bien la famille. L'habitat dispersé accentue encore cette concentration sur la famille restreinte, société dans la société.

Si les clivages dûs à la naissance (vavaï, ngwalda, gwali, baï) et à la résidence (bab-ouyak, kéda) s'estompent dans la vie quotidienne, les clivages de l'âge et du sexe ne perdent jamais leur force. Les plus jeunes et les femmes dépendent de l'autorité des plus vieux et des hommes. Mais si cette société est surtout une société masculine, elle n'est pas pour autant gérontocratique.

Chapitre V - Espace et société

La morphologie des monts du Mandara a joué un rôle important dans la constitution des villages Matakam, dont nous venons de voir l'organisation sociale. Si la structure naturelle de l'espace a imposé un certain nombre de contraintes qui ont pesé sur la division de l'ethnie en villages-massifs, en retour les hommes ont socialisé leur espace de vie. Ce sont les rapports entre l'espace et la société que nous allons étudier dans ce chapitre.

1. L'organisation de l'espace.

Les différents groupes de parenté d'origine diverse qui, en se rencontrant sur un massif ont constitué les villages Mafa, doivent leur regroupement plus à des nécessités écologiques qu'à des affinités antérieures d'ordre généalogique ou politique. Etrangers, ils ont formé une communauté territoriale dont les limites étaient celles du massif qu'ils avaient occupés. Le développement social et politique de cette communauté s'est opéré indépendamment des communautés voisines qui ont suivi un cheminement parallèle et autonome. Les limites des différentes "montagnes" (dza) séparaient de manière toute naturelle les occupants respectifs de celles-ci. La faible extension démographique des premiers temps n'imposait pas un bornage strict des territoires.

La plupart des villages tirent leur nom d'une légende, d'un fait historique, de leurs caractéristiques géographiques ou plus rarement de noms de personnes.

LDAMSAY (1) : Les premières familles qui vinrent s'installer près de DOUVAR (voir chap. III) se placèrent sous la protection du chef de ce village qui leur fit présent de quelques boeufs ; ces derniers moururent rapidement ainsi que

---

(1) La plupart de ces notations toponymiques ont été relevées par LAVERGNE (G.). in.op. cit.

ceux qui les remplacèrent, et le nouveau village ne fut plus désigné que par le nom de LDAMSAY (LDE : boeuf ; MSAY : mourir. Le lieu où les boeufs meurent).

DOUVAR : les premiers habitants de DOUVAR auraient été des chasseurs dont la réputation de guerriers redoutables était solidement établie. VAR = guerre en Matakam. Le village de la guerre.
ZAMAY : vient de DZA : montagne et MAY : famine.
SOULEDE : vient de SOU, sans doute déformation de DZOU ou DZA (montagne) et de DI ou DE (oeil). Le massif de Soulédé est en effet surmonté d'un piton d'où l'on peut voir la vallée de la Tsanaga et une partie du plateau environnant.
TCHEBE-TCHEBE : cette expression signifierait : qui culmine. Du haut du TCHEBE-TCHEBE en effet on domine toute la plaine de Mora.
UDAM-DZARAY : UDAM (village) et DZARAY (nuage de sauterelles). Les sauterelles se seraient abattues avec prédilection sur ce lieu.
MAGOUMAZ : vient du nom de son fondateur.
GLAPAR : vient du nom d'un arbre qui se trouvait à l'endroit où le premier occupant s'est installé.

Au cours des générations, chaque massif s'est progressivement rempli. Là où existent des vallées séparant bien deux massifs, la limite des espaces villageois est facilement trouvée avec le mayo. Par contre, là où le relief est moins accidenté, la séparation est beaucoup moins nette. Les aires de chaque village arrivent ainsi en contact sans solution de continuité, et chacun essaie d'empiéter sur le voisin. Les litiges éclatent au moment de la récolte, quand le mil haut sur pied cache la plus petite variation ou particularité du terrain. Les villages de Chougoulé et de Magoumaz se sont fait souvent la guerre pour cette raison, et des contestations de terrain entre villages voisins sont souvent portées devant le chef de canton (1). D'après les déclarations que nous avons pu recueillir, il semble que les limites des villages Mafa n'aient jamais varié, et que les zones contestées soient toujours les mêmes, à la séparation artificielle de villages mitoyens. Le territoire Matakam est entièrement partagé entre les différentes communautés villageoises, et s'il existe quelques rares zones en friche, elles appartiennent toujours à un massif.

---

(1) Le secrétaire du chef de canton Matakam-Sud nous a déclaré que les contestations les plus fréquentes chez les Matakam portaient sur la terre et sur les femmes.

Chaque village possède ainsi en propre un territoire d'un seul tenant qui est exploité par les membres de la communauté. Les différents cours d'eau (mayos), à sec une partie de l'année, se joignent aux accidents du terrain pour délimiter des zones que les habitants appellent godok ou médédé : quartiers qui compartimentent tout l'espace villageois, collines comme vallées. Ce sont des lieux-dits. Le nom qui les désigne est en général descriptif; c'est plus rarement un nom de clan ou de lignage. Ainsi Ndouvgaï signifie le "centre de la maison" et par extension le centre du village ; Varkouda signifie "lieu de larmes" ; Wayam : fontaine ; gwalibaï : le quartier habité par le clan des chefs ; Kirbi : le quartier habité par le fils du chef ; Zawaï : le quartier habité par le lignage Zawaï. Les villageois utilisent ces divisions territoriales comme références spatiales : elles leur permettent de se situer les uns par rapport aux autres en dehors des références sociales dont on se sert peu dans la vie quotidienne.

Les habitations (gay) délaissent les vallées et se concentrent sur les pentes et les sommets, tout en se tenant à distance les unes des autres. Chaque concession comprend le groupe de cases agglomérées de la famille qui l'occupe. Ces cases sont entourées des champs cultivés par cette famille, jusqu'aux limites bien connues des concessions voisines. Chaque quartier est ainsi une juxtaposition de concession et le village une juxtaposition de quartiers, jusqu'aux villages voisins constitués sur le même mode, et dont la juxtaposition constitue l'espace ethnique.

Il n'y a pas de centre apparent de la vie sociale, et il faut plutôt parler d'une multitude de centres dispersés correspondant à chaque unité d'habitation, et dans cette mesure la société serait à l'image du paysage, ce qui n'est pas bien loin d'être la réalité.

2. La parenté et la résidence.

La parenté joue un rôle fondamental dans la détermination de la résidence. La résidence étant virilocale et la descendance patrilinéaire, tout individu habite normalement sur la terre de ses ancêtres.

Les Matakam disposent d'un certain nombre de termes pour désigner la terre, l'espace ou la résidence. Ils distinguent en particulier posok : la terre d'origine pour chaque individu. C'est l'endroit où le placenta a été enterré et c'est donc le lieu de naissance. La terre d'origine du père est désigné par : sinek. Posok et sinek sont habituellement confondus dans udam qui est le village de résidence et le plus souvent de naissance. Les individus qui habitent une terre ont transformé celle-ci de dak (brousse) en ouyak (terre à cultiver) ou en d'autres termes ont fait passer gui-kouza (la terre en friche) au stade de gui-dao : littéralement champ de mil et par extension toute sorte de terrain cultivé. Quand la descendance et la résidence ont suivi la règle générale d'être toujours associées, c'est-à-dire quand un homme habite sur la terre qui a été transformée par ses ancêtres de dak en ouyak, posok et sinek sont confondus dans l'udam de résidence et l'individu est bab-ouyak et bab-guidao. Si posok et sinek sont séparés ou si posok ne correspond pas au udam de résidence, l'individu peut être bab-ouyak si personne avant lui ou son père n'a fait la transposition dak-ouyak. Dans le cas contraire il ne peut être que kéda (1). L'association ou la séparation des termes posok, sinek et udam décrivent tous les processus d'association ou de dissociation de la résidence et de la descendance chez les Mafa.

Il est possible de distinguer trois types (2) de répartition des unités de descendance (gwali) dans les unités résidentielles (udam). Ces trois types ne tiennent pas compte des kéda. Ceux-ci ont coupé, bon gré mal gré, leurs attaches avec leur groupe de descendance et n'ont pu reconstituer des gwali à part entière.

Le premier type de répartition fait coïncider une unité territoriale avec une seule unité de résidence. C'est le cas le plus rare. Le seul exemple que nous puissions citer est celui du village de Galdala, formation avancée des monts du Mandara dans la plaine de Mora. Le gwali Sassak est arrivé le premier

---

(1) D'autant plus sûrement que les "greffes" généalogiques ne sont plus pratiquées actuellement.

(2) DELUZ-CHIVA (A.), distingue 3 types analogues chez les Gouro dans. Villages et lignages chez les Gouro de Côte d'Ivoire. in Cah. d'Et. Afr. n° 19. 1965. pp. 388-452.

et a occupé tout le massif qui, il faut le dire, est de petite dimension. Quelques étrangers sont venus s'y installer récemment. Ils sont kéda.

Le deuxième type est le plus répandu. Il fait coïncider une seule unité territoriale avec plusieurs groupes de descendance. Ce sont les villages où plusieurs clans se sont rencontrés et ont constitué une communauté. Le nombre de ces clans varie entre 2 comme pour le village de Douvar (Demmédjène et Malgoudjé) et 10 comme pour le village de Bavangola (Jélé, Biyam, Goolé, Zaraï, Goya, Markandjé, Bingama, Témé, Hidoua, Mbozom). Le nombre 5 revient le plus souvent.

Le troisième type répartit une seule unité de descendance sur plusieurs unités territoriales. Des groupes de descendance se sont ainsi dispersés dans plusieurs villages à une époque où il était possible d'y constituer un gwali, en gardant le souvenir de leur origine commune, c'est-à-dire le même nom. Le cas du clan Jélé est exemplaire à cet égard. Nous avons vu dans l'histoire de Soulédé que Jélé, venu de Mozogoï (massif près de Maroua) entre les serres d'un épervier, a atterri à Soulédé qui était déjà occupé par Sassak, Goya, Nzadaï, Vouzi et Ldagam. Ces clans l'ont accueilli et lui ont donné un espace à débrousser. A la suite d'une famine, les descendants de Jélé se sont séparés. Quelques-uns sont restés à Soulédé, les autres se sont dispersés dans une quarantaine de villages, particulièrement au nord et au nord-ouest du pays Matakam. D'autres clans se sont segmentés de manière identique, et les clans suivants sont présents dans au moins deux villages : Vouzi, Vréké, Malgoudjé, Sassak, Gourra, Témé, Hijé, Zaroua, Goya. Dans 11 villages situés au sud et autour de Mokolo, on rencontre des clans qui n'ont pas d'autre nom que celui de gwalibaï. Il semble que ce soit le nom générique désignant le clan des chefs qui ait fait oublier le nom patronymique et que ces clans n'aient pas une parenté commune.

Ces différents clans dispersés dans plusieurs unités territoriales gardent un souvenir fonctionnel de leur parenté commune, ils sont exogames. Un Jélé de Koza ne pourra jamais épouser une fille Jélé de Soulédé. Ils n'ont entre eux que des relations négatives : leur nom et leur consanguinité ne les empêche pas de faire la guerre. La communauté territoriale prévaut sur des relations de parenté.

Au niveau général de l'ethnie, et en dehors du phénomène kéda, on s'aperçoit que ce n'est pas la parenté qui détermine la résidence dans une unité territoriale, mais la descendance. Les Matakam disent que c'est sinek (la terre d'origine du père) qui détermine la liaison posok (terre d'origine d'Ego) - udam (le village de résidence d'Ego).

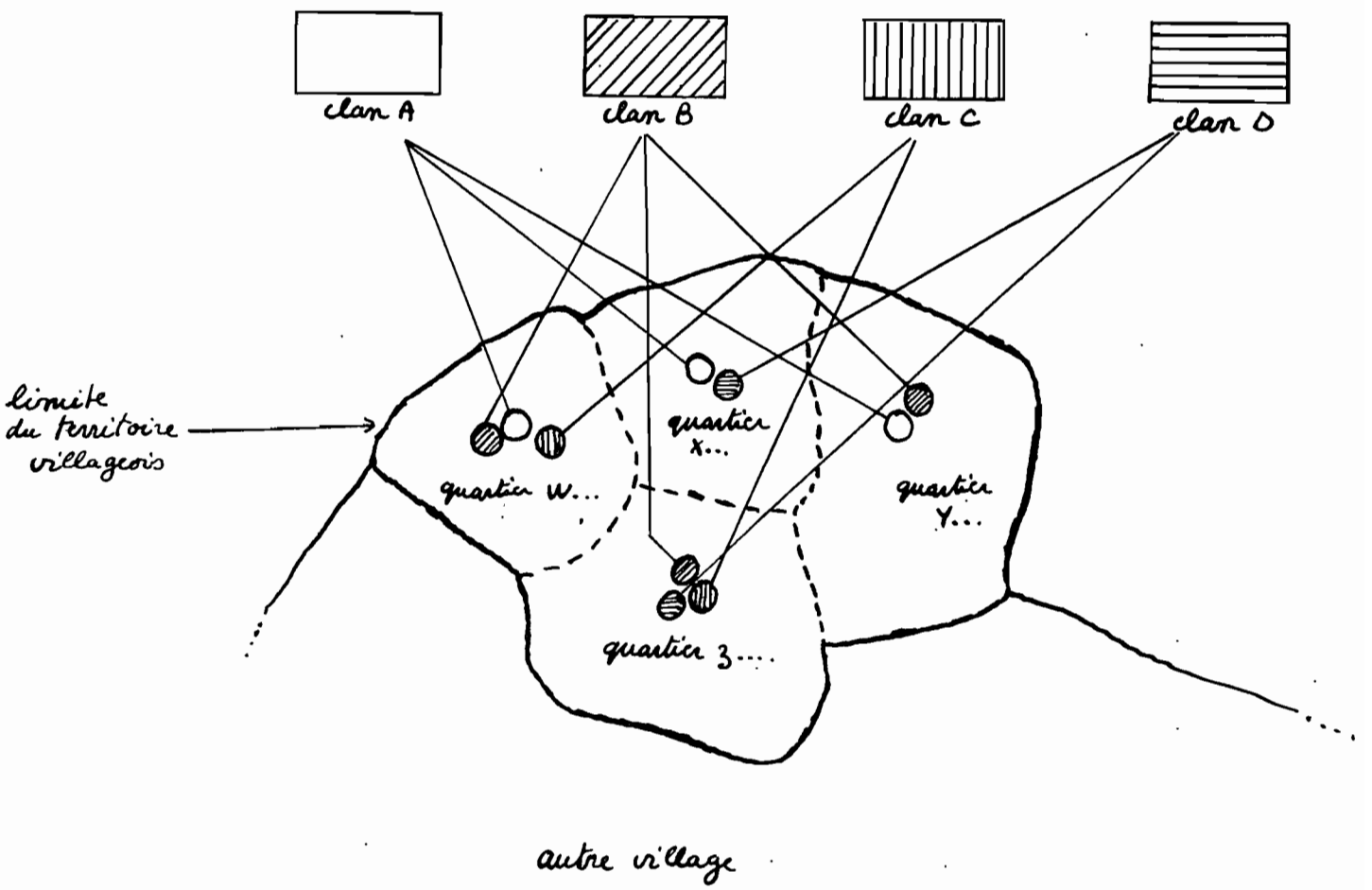
A l'intérieur de l'espace villageois, divisé comme nous l'avons vu en quartiers, il n'y a pas de liens étroits entre quartiers et les clans ou lignages, même si ces quartiers portent parfois le nom d'un clan ou d'un lignage. La structure de répartition des individus dans l'aire du village est analogue à celle décrite par HURAULT (1) pour les montagnards Kapsiki et Bana. Les différents clans et lignages sont répartis dans tous les quartiers, et apparemment dans le désordre le plus complet, comme on peut le voir dans le schéma, ci-joint. Les clans ne sont pas localisés, aucun d'eux n'a le monopole d'un quartier et les quartiers ne sont pas identiques. Il est possible de reconstituer le processus de cette répartition. Les enfants héritent normalement de leur père lors de leur mariage, et à cette occasion, il leur donne une parcelle découpée sur la sienne ou du moins à proximité de celle-ci. Au fur et à mesure de la succession des générations, le noyau initial s'élargit progressivement. Le moment vient où un tel cercle en rencontre un autre ou plusieurs, et comme la parcellisation ne peut se faire à l'infini, il est nécessaire d'aller chercher sa terre à cultiver dans un autre quartier. Le résultat en est la dispersion des groupes de descendance dans tout le village, et la division de la totalité du terroir en parcelles individuelles.

Nous allons analyser plus en détail les rapports entre la résidence et la descendance à travers trois exemples. Ces exemples se rapportent à des villages différents quant à leur population, leur situation géographique et leur ancienneté, leur organisation sociale restant toujours la même, étant donné l'homogénéité des institutions dans toute l'ethnie Matakam.

---

(1) HURAULT (J.). Quelques aspects de la structure sociale des montagnards Kirdi du Nord-Cameroun. in Bull. IFAN. T. XX. n° 1-2. Janv. 1958.

Planche V



Localisation des groupes de parenté dans un village

MAGOUMAZ.

A 11 km. au nord-ouest de Mokolo, à l'extrêmité d'une piste difficilement carrossable surtout en saison des pluies, Magoumaz n'est pas à proprement parler ce qu'on appelle le "massif" (dza) en pays Matakam pour désigner un village. Ce sont plusieurs groupes de collines séparés par deux vallées (1) sensiblement parallèles et orientées nord-sud. Culminant autour de 1 000 m., ces collines avoisinent au nord-Est le mont Ziver, qui atteint 1 425 m. d'altitude. La partie ouest est en Nigéria. Le territoire de Magoumaz couvre 15 km. de l'est à l'ouest et 9 km. du nord au sud, soit 57 km2, du moins le Magoumaz "sociologique", le udam-Magoumaz tel que l'entendent les Mafa, trois fois plus étendu que le Magoumaz administratif, qui ne comporte que 18 km2.

Quand le clan Chiler eut obtenu la chefferie, il occupa tout entier le quartier dit Ndouvgaï, et les descendants de l'ancêtre fondateur Magoumaz s'en furent habiter le quartier appelé Madam'brom, du nom d'un descendant de Magoumaz. Le clan Wola s'installa plus tard sur la colline dite Verkouda. Ces 3 clans forment les éléments de base du peuplement du village. Le territoire où ils se sont installés (2) était inoccupé ou du moins, bien que certains vieillards affirment que Magoumaz et Chiler aient trouvé des pentes aménagées en terrasses, personne ne s'y trouvait pour prétendre au titre de premier "débrousseur" et donc du propriétaire du sol. Le massif de Ziver était déjà occupé.

Limitée à l'est et au nord par une occupation plus ancienne (Ziver), l'extension de Magoumaz s'est faite vers l'ouest en suivant la chaîne des collines. Le gwali-Madam'brom s'est installé à l'extrême sud-est, où il se trouve toujours dans sa quasi-intégralité. Le gwali-Chiler, dont l'expansion démographique a été beaucoup plus rapide, ne s'est pas contenté de son premier site. Il a progressivement occupé les collines Guirmangaï, Hildgaï, Mbijé, Verkouda. Sur cette dernière se trouvait le gwali-Wola. Les Chiler l'ont refoulé à l'extrême-nord de Hildgaï, au voisinage de Ziver.

---

(1) Dont la vallée de la Moskota à l'ouest.

(2) D'après les généalogies on peut faire une estimation toute contestable de la date de cette installation. En comptant 20 ans de durée moyenne pour chacune des 14 générations, on remonte à quelques 3 siècles : le XVIIe siècle.

Telles étaient les positions jusqu'en 1927, positions qui correspondaient d'ailleurs aux limites de l'actuel Magoumaz administratif, quand éclata une querelle sanglante entre les lignages du gwali-chiler, au sujet d'adultères. Les coupables et leurs co-lignagers furent chassés à coups de flèches par le reste du clan de l'autre côté de la Moskota, vers l'ouest. Des membres du clan Wola les ont suivis. Les deux lignages impliqués, Ldabam et Ldaman, constituent actuellement deux villages administratifs qui portent leur nom. Une scission de fait a eu lieu, et les rapports entre eux et le reste de Magoumaz restent très tendus, même en 1967. Mais de droit ils font toujours partie du udam-Magoumaz, et ils restent intégrés à la vie sociale du clan Chiler, et par conséquent à la communauté tout entière.

Des individus originaires d'autres villages sont venus peu à peu s'agglomérer aux Magoumaz.

Le recensement de 1963 donne 2 700 h. pour le Magoumaz administratif, 1 292 h. pour Ldabam, et 898 h. pour Ldaman, soit un total de 4 990 h. pour le udam-Magoumaz. Il semble qu'on ne puisse accorder aucune valeur à ces chiffres ni à ceux des recensements précédents dont le plus ancien date de 1932. Il y a, nous l'allons voir, sous-estimation de la population, et ces chiffres donnent pourtant des densités très fortes : 169 au km2 pour Magoumaz, 56 pour Ldabam, et 64 pour Ldaman.

Nous avons effectué notre propre recensement à partir de caractéristiques sociologiques : par quartier, nous avons relevé le nombre de chefs de concessions familiales, leur appartenance clanique et lignagère, qui nous est donnée par leur généalogie, leur caractère de forgeron et de non-forgeron, et le village d'origine pour les kéda. A.M. PODLEWSKI (1) a établi qu'il y avait en moyenne 6 à 7 personnes par concession familiale Mafa que, par commodité, nous désignerons par le mot fulfuldé "saré", équivalent du mot Matakam "gay". En retenant le chiffre de 6 personnes par saré, et en le multipliant par le nombre de concessions relevées, nous pouvons donc sans grand risque d'erreur estimer la taille des différentes unités spatiales : villages, quartiers, et sociales :

---

(1) in op. cit.

clans, lignages, forgerons et non-forgerons, autochtones et originaires d'autres massifs. A partir des cartes d'A. HALLAIRE (1) qui a calculé les densités en se référant aux recensements de 1962, nous avons pu retrouver la surface des terroirs correspondants et recalculer les densités avec les chiffres que nous avons recueillis.

Le Magoumaz administratif, qui comprend 735 sarés, regrouperait ainsi 4 410 h. (2). Sa superficie étant de 18 km2, cela nous donne 245 h. au km2, chiffre assez extraordinaire. A Ldabam nous avons 326 sarés, soit 1 956 h. à raison de 102,9 h. pour chacun des 19 km2. A Ldaman : 306 sarés, 1 836 h. sur 20 km2, soit 91,8 h. au km2.

Le Magoumaz "sociologique" regroupe donc 1 367 sarés, ce qui donnerait au total 8 202 h. répartis sur 57 km2, avec une densité moyenne de 143,8 h. au km2.

On peut déjà remarquer que la plus forte densité correspond au peuplement le plus ancien, puisque nous avons vu que Ldabam et Ldaman ne sont habités que depuis 1927.

Ces 8 202 h. du grand Magoumaz sont répartis en différents groupes :

- clan Chiler	938 sarés x 6 =	5 628 h. --	69 %
- clan Madam'brom	146 sarés x 6 =	876 h. --	10,5 %
- clan Wola	83 sarés x 6 =	498 h. --	6 %
- forgerons	40 sarés x 6 =	240 h. --	3 %
- "étrangers"	160 sarés x 6 =	960 h. --	11,5 %

Les membres du clan Chiler, le clan des chefs, ont donc une majorité numérique écrasante.

La répartition de la population villageoise entre les différents groupes sociaux ne correspond pas à leur répartition dans les 17 quartiers traditionnels, comme l'indique le tableau ci-dessous : nous avons les quartiers dans

---

(1) HALLAIRE (A.). Les monts du Mandara au nord de Mokolo et la plaine de Mora. Ronéo. ORSTOM. Yaoundé 1965.

(2) Nous sommes loin du chiffre du recensement officiel.

la colonne de gauche avec, par sarés, la répartition sociologique de la population.

REPARTITION DES GROUPES SOCIAUX DANS LES QUARTIERS

		CHILER	MADAMBRON	WOLA	FORGERONS	ETRANGERS	TOTAL
MAGOUMAZ	MBIJE	71	9		1		81
	VARKOUDA	102	2	3	10	21	138
	HILDGAI	45			9	1	55
	HILDGAI-WOLA	30		25		2	57
	ZAWAI	58					58
	GUIRMANGAI	67				1	68
	BANDAMAI	42					42
	NDOUVGAI	72	1		6		79
	BAWALA	21					21
	MADAM'BRON	11	114			11	136
LDABAM	SAKOTAI	129	2	6	1	32	170
	LDABAM-WOLA	2		31		29	62
	GOMA	82			4	8	94
LDAMAN	KADELAI	76		3	8	10	97
	DZAWANDAI	83	12	5	1	24	125
	WAIZKAD	34	6	10		18	68
	BEKETEM	13				3	16
		938	146	83	40	160	1 367

La première chose que l'on constate à la lecture de ce tableau est qu'il y a des Chilèr dans tous les quartiers, y compris les quartiers Madam'brom et Wöla, fiefs des autres clans. Par contre les Madam'brom sont à 78 % dans le quartier qui porte leur nom, 8 % dans les autres quartiers du petit Magoumaz, et les 14 %

de reste de l'autre côté de la Moskota, à Ldabam et Ldaman (1). Il n'y a que 30% des Wola dans le quartier Wola-Hildgaï. 66 % sont de l'autre côté de la Moskota, tout proches. Ceux qui résident à Wola-Hildgaï ne sont qu'en situation provisoire, car le chef de Magoumaz, le bi-gwalibaï, parle fréquemment de les déplacer à leur tour vers Ldabam, afin de laisser de la place aux enfants de Chiler. 78 % des étrangers (kéda) sont également de l'autre côté de la Moskota, et parmi les 22 % qui sont dans le petit Magoumaz, les 13 % du quartier Verkouda, sont sur le versant orienté vers l'ouest, tout près de Ldabam, et 6 % sont dans le quartier Madam'brom. Les forgerons sont répartis de telle sorte qu'aucun non-forgeron (vavaï) n'a de trop grandes distances à parcourir pour s'en assurer les services.

On constate ainsi que les quartiers les plus anciennement occupés, ceux du petit Magoumaz, sont les plus homogènes quant à leur peuplement. Cela pourrait s'expliquer aisément : étant donné leur expansion démographique considérable qui, nous l'avons vu, n'a pas été seulement naturelle, les Chiler ont occupé en premier lieu ou ont voulu se réserver les terres disponibles dans le périmètre du petit Magoumaz. Leur pression démographique s'est doublée d'une pression politique : les autres clans ont été relégués au maximum sur les marges. Les kéda (étrangers) ne sont autorisés à s'installer qu'à l'extérieur de ce périmètre, au voisinage des deux lignages bannis, Ldabam et Ldaman. Il y a ainsi des quartiers qui ne sont occupés que par des Chiler et des forgerons : Hildgaï (avec un seul saré étranger), Zawaï, Guir mangaï (un étranger), Bandamaï, Bawala et Ndouvgaï (un Madam'brom).

La répartition des lignages du clan Chiler dans les différents quartiers est également intéressante. Le tableau ci-dessous nous la donne :

---

(1) Le relief de cette zone - peu accidenté - est beaucoup moins apte à jouer un rôle de refuge que le petit Magoumaz. Il serait possible d'expliquer par là le fait que cette zone n'aie pas été peuplée jusqu'en 1927.

REPARTITION DES LIGNAGES DU CLAN CHILER (par sarés)

		ZA-WAI	MEJE-WELE	MO-LAI	ROUM-TAI	LDE-WE	MOJI-LER	GUED-JER	LDA-MAN	LDA-BAM	TOTAL
MAGOUMAZ	MBIJE	22	15	30	3	1					71
	VARKOUDA		37	20	13		12	3	12	5	102
	HILDGAI	17	12					10	5	1	45
	HILDGAI-WOLA	5	1					3	21		30
	ZAWAI	9	7	3			12	27			58
	GUIRMANGAI	3	18	45				1			67
	BANDAMAI		9		1		32				42
	NDOUVGAI		26	1		5	2	38			72
	BAWALA	17	3				1				21
	MADAM'BRON		3	2		2	4				11
LDABAM	SAKOTAI									129	129
	LDABAM-WOLA									2	2
	GOMA			1						81	82
LDAMAN	KADELAI								76		76
	DZAWANDAI	1							81	1	83
	WAIZKAD	1							28	5	34
	BEKETEM								13		13
		75	131	102	17	8	63	82	236	224	938

On voit dans ce tableau que les lignages refoulés Ldabam et Ldaman occupent leur quartier de façon quasi-exclusive, et seuls les quartiers Gona, Dzawandaï et Waïzkad ont un saré d'autres lignages. On voit aussi que ce sont les lignages les plus importants en nombre, et à eux deux ils sont presque

aussi nombreux que tous les autres réunis. Les Ldabam et les Ldaman qui se trouvent dans le quartier Verkouda sont sur le versant ouest, tout près de la Moskota. Les Ldaman qui se trouvent à Hildgaï sont à la limite de Hildgaï-Wola, donc à proximité d'un autre clan. Ce sont les seuls lignages à former dans l'espace des groupes "en bloc" et sans mélange avec les autres lignages de Chilèr. L'ostracisme est donc manifeste à leur égard, car les autres lignages sont uniformément répartis et mélangés dans tous les quartiers du petit Magoumaz.

Voyons de la même façon quelle est la répartition dans les quartiers des différents lignages du clan Madam'brom.

REPARTITION DES LIGNAGES DU CLAN MADAM'BRON (par sarés)

	NDIVED	NDULE	DEHIDE	LAGOA	LAFAI	TOTAL
MBIJE		9				9
VARKOUDA		1		1		2
NDOUVGAI				1		1
MADAM'BRON	70	6	15	6	17	114
SAKOTAI		2				2
DZAWANDAI	5	2		5		12
WAIZKAD				6		6
	75	20	15	19	17	146

On voit que pas un lignage ne se retrouve intégralement dans un quartier sans qu'il n'y cohabite avec d'autres lignages, et que les lignages qui occupent seuls un quartier ne s'y trouvent pas dans leur intégralité. Il en est de même pour les lignages du clan Wola, dont nous ne reproduirons pas le tableau.

Construisons un tableau identique pour la répartition des étrangers d'après leur village d'origine :

REPARTITION DES ETRANGERS (KEDA) (par sarés)

		ZIV-VER	OU-PAI	DOU-VAR	CHOU-GOULE	MOUD-OUGOA	MA-BASS	GOU-SDA	VIR-DEKE	MEK-CHE	Mo-KOLA	MOT-SAGOI	DIV-	Tot.
MAGOUMAZ	VARKOUDA	1		10	1	5					4			21
	HILDGAI												1	1
	HILDGAI-WOLA					2								2
	GUIRMANGAI	1												1
	MADAM'BRON	1						2				7	1	11
LDABAM	SAKOTAI		2			9	1		8	12				32
	LDABAM-WOLA					29								29
	GOMA					3	2	2					1	8
LDANAM	K.DELAI	7	2										1	10
	DZAWANDAI	8	1		3		6						6	24
	WAIZKAD	1				14							3	18
	BEKETEM	2					1							3
		21	5	10	4	62	10	4	8	12	4	7	13	160

Nous avons vu dans les tableaux précédents qu'il n'y a pas de quartiers peuplés exclusivement d'étrangers et que la majorité des étrangers se trouvent à Ldaman et Ldabam. Nous savons maintenant d'après ce tableau que les hommes originaires d'un même village ne forment pas de groupes compacts mais se trouvent au contraire dispersés dans plusieurs quartiers, à part quelques petits groupes comme les Douvar, Virdéké, Mekché, Mokola et Motsagoï (Gadala).

Enfin, si l'on veut bien se référer à la carte ci-jointe, on verra dans l'espace la position respective des différents sarés du quartier Mbijé. Cette carte a été faite en juin 1967 et donne un total de 94 sarés, contre 81 pour notre recensement d'avril 1966. Cette augmentation est due au mouvement

naturel de la population : installation de nouveaux gay par mariage, établissement de kéda. Les gay sont répartis en 6 lignages, les lignages Molaï, Zawaï, Méjewélé, Roumtaï et Ldewé du clan Chiler, et le lignage Ndulé du clan Madam'brom. Deux kéda sont venus s'installer récemment, et une vieille femme - simple d'esprit - habite seule dans son saré. La répartition de ces 94 gay montre qu'il existe une tendance à la formation d'ensembles spatiaux lignagers. La plupart des colignagers sont dans un voisinage immédiat les uns par rapport aux autres. Le mode de dévolution des parcelles fait que les fils habitent à proximité de leur père. Les ensembles spatiaux lignagers, en prenant de l'extension, entrent en contact avec d'autres ensembles et rencontrent du même coup un obstacle à leur développement. Ainsi les sarés 50 et 55, qui sont les derniers-nés du lignage Molaï dans le quartier ont dû s'installer à l'extérieur de l'aire lignagère, à la limite du village voisin, Chougoulé. Le père des bab-gay 25, 40 et 55 résidait dans le saré 40. Le benjamin en a hérité, l'aîné n'a trouvé une parcelle qu'à l'emplacement 25 mais toujours dans l'espace lignager, et 55, le cadet a dû en sortir. D'une manière identique, 17 et 18, du lignage Zawaï et 19 et 20, du lignage Roumtaï ont dû s'installer à l'écart de leur aire lignagère respective. Si les courbes de niveau figuraient sur notre carte, on s'apercevrait que les sarés sont essentiellement localisés sur les pentes et les sommets. Les seules exceptions à cette règle sont les sarés 93 - installé dans la vallée dont la limite ouest est marquée par la piste de Mokolo - et les sarés 17,18,19 et 20.

Le processus d'occupation de l'espace du quartier Mbijé nous semble typique : l'expansion spatiale du village vient buter contre les villages voisins et l'on ne se résigne que difficilement à s'installer dans les zones planes. Les conséquences sont doubles : une densité de plus en plus forte dans les zones accidentées et la division des unités spatiales lignagères.

La répartition des différentes unités sociales entre les différentes unités spatiales de Magoumaz appelle quelques réflexions sur les relations entre groupes de parenté et groupes de résidence.

Si le principe clanique semble régir la résidence - comme c'est le cas pour le clan Madam'brom, qui réside à 78 % de ses membres dans le quartier du même nom -, il ne le fait pas de manière exclusive, puisqu'il y a des Chiler dans

tous les quartiers. Ce n'est pas non plus le principe lignager, nous l'avons vu, sauf pour les Ldabam et Ldaman, mais ceux-ci doivent à des circonstances particulières - anormales - d'avoir le statut qui est actuellement le leur. Ce serait plutôt en raisonnant en termes d'espace vital du clan Chilèr, le clan investi de la chefferie, que nous pourrions peut-être trouver une explication plus satisfaisante. C'est un principe à la fois démographique et politique - la pression démographique du clan des chefs - qui régit la résidence à Magoumaz. L'expansion des Chiler a culbuté les autres clans sur les marges. Ils auraient également écarté les deux lignages indésirables, Ldabam et Ldaman (1), pour avoir plus d'espace, en profitant d'une occasion favorable. Et ils maintiennent actuellement leurs positions, en permettant aux étrangers de ne s'installer qu'au-delà de la Moskota. C'est donc la lutte pour la vie et le triomphe des plus forts, parce que les plus nombreux. Principes élémentaires - certes - mais principes fondamentaux régissant cette société qui, en butte à des conditions de vie extrêmement difficiles, veut subsister.

TCHEBE-TCHEBE (2)

Situé à 70 km. au nord de Mokolo, le village de Tchébé-Tchébé est avec 965 m. d'altitude le point culminant du massif de Moskota. Ce massif est séparé de l'ensemble des massifs Matakam par la vallée de la Moskota. Après avoir laissé son véhicule à proximité de la piste de piémont qui relie Ouzal à la piste Tourou-Djibrilli par l'est, il est nécessaire de marcher encore près d'une heure pour franchir les 400 m. de dénivelé et atteindre les premiers gay de Tchébé-Tchébé. De là on domine toute la plaine de Mora, et quand celle-ci n'est pas noyée dans les brumes de poussière, on peut apercevoir le rocher de Gréa.

Il y a près de 2 siècles - si l'on se fie aux généalogies - VREKE, venu de Koudol (Goudour) à la suite d'une famine provoquée par une invasion de criquets, est venu s'installer à Tchébé-Tchébé. Il a été suivi par JELE et LDOGOA, venus de Soulédé, et par GOYA, venu de Koza.

---

(1) Il faut noter que Ldabam et Ldaman n'étaient que kr'baba (demi-frères) par rapport aux autres lignages descendant de Koulé (voir la charte généalogique de Chiler).

(2) Nous n'avons pu faire une carte de ce village.

Le peuplement de Tchébé-Tchébé s'est effectué d'une manière analogue à celle de la plupart des villages Matakam. Les 4 clans se sont associés pour former une communauté territoriale. C'est Jélé qui commande en propre au village, mais comme tous les villages du massif de Moskota, il dépend de l'autorité du chef du clan Vréké qui réside dans le village du même nom. Vréké est ainsi le siège d'une importante chefferie. C'est un cas unique dans tout le pays Matakam.

Comme dans le village de Magoumaz, l'espace de Tchébé-Tchébé est divisé en un certain nombre de parcelles appartenant aux différents gay. Ces gay, au nombre de 175 - soit un total de 1 050 h. - sont répartis entre différents groupes :

- clan Jélé	: 98 sarés x 6	= 588 h.	---	56 %
- clan Ldogoa	: 35 sarés x 6	= 210 h.	---	20 %
- clan Vréké	: 30 sarés x 6	= 180 h.	---	17 %
- clan Goya	: 11 sarés x 6	= 66 h.	---	6,5 %
- forgerons	: 1 saré x 6	= 6 h.	---	0,5 %

On remarque que le clan Jélé qui dispose de la chefferie, est plus nombreux que tous les autres groupes réunis (1). Voyons quelle est la répartition de tous ces groupes dans les différents quartiers :

REPARTITION DES GROUPES SOCIAUX DANS LES QUARTIERS

	clan JELE	clan LDOGOA	clan VREKE	clan GOYA	forgeron	Total
quartier DJOUEN	57	3	1	11	0	72
- GODOLOH	8	8	23	0	1	40
- GUIWANDAR	4	21	4	0	0	29
- DANGOI	29	3	2	0	0	34
	98	35	30	11	1	175

(1) On remarque aussi qu'il n'y a pas de kéda. Le changement de résidence dans les villages de Moskota se fait sans doute par un passage direct dans la plaine tout proche.

La lecture de ce tableau nous montre qu'un seul clan - GOYA - est en totalité dans un seul quartier, tandis que les 3 autres sont répartis dans les 4 quartiers. Il semble cependant que chacun de ces clans ait un quartier privilégié : Ldogoa est le plus nombreux à Guiwandar, Vréké à Godoloh, et Jélé domine Djouen et Dangoï.

Voyons la répartition des lignages respectifs de chaque clan dans les quartiers :

REPARTITION DES LIGNAGES DU CLAN JELE (par sarés)

	lignage MAMTSAI	lignage DIGAI	lignage LDATSAMA	lignage HARAHA	Total
quartier DJOUEN	0	0	50	7	57
- GODOLOH	0	8	0	0	8
- GUIWANDAR	0	4	0	0	4
- DANGOI	29	0	0	0	29
	29	12	50	7	98

On remarque que 3 lignages sur 4 sont en leur totalité dans un seul quartier : Mamtsaï à Dangoï, Ldatsama et Haroha à Djouen. Seul le lignage Digaï est à cheval sur les quartiers Godoloh et Guiwandaï. Il y a ainsi une tendance à la localisation des lignages de Jélé.

Qu'en est-il des lignages du clan Ldogoa ?

REPARTITION DES LIGNAGES DU CLAN LDOGOA (par saré)

lignages	TAGANA	DJEKENE	TSIVE	MAMTSINA	MOKONAI	KATSAPAR	Total
quartier DJOUEN	0	0	0	0	3	0	3
- GODOLOH	3	0	0	0	0	5	8
- GUIWANDAR	6	8	6	0	1	0	21
- DANGOI	0	0	0	3	0	0	3
	9	8	6	3	4	5	35

On voit que si 4 lignages (Djékéné, Tsévé, Mamtsina, Katsapar) sont en totalité dans un seul quartier ; seul Mamtsina est isolé.

REPARTITION DES LIGNAGES DU CLAN VREKE

lignages	KAVOWA	MECHECHE	Total
quartier DJOUEN	1	0	1
- GODOLOH	18	5	23
- GUIWANDAR	3	1	4
- DANGOI	0	2	2
	22	8	30

Tous les lignages ici sont dispersés dans les quartiers.

A travers tous ces tableaux on se rend compte qu'il n'y a pas de lien strict entre la parenté et la résidence à Tchébé-Tchébé. Il y a simplement une tendance à la localisation de certains lignages. Le principe clanique ici ne régit même pas la résidence dans un village particulier, à la différence de Magoumaz, puisque les 4 clans de Tchébé-Tchébé rentrent dans la catégorie des unités de descendance réparties sur plusieurs unités territoriales. Il semble que l'on puisse commencer là à identifier un principe plus fondamental de la résidence : on réside là où l'on a trouvé une parcelle à cultiver de façon viable.

GLAPAR.

Glapar est situé à une cinquantaine de kilomètres au nord de Mokolo, à mi-chemin entre Mozogo et Assighassia, soit à une dizaine de kilomètres de la base des massifs de Moskota. Installé dans la plaine de Mora, Glapar ne s'est donc éloigné que timidement des massifs dont ses habitants sont originaires. On peut y accéder facilement en saison sèche en passant par Mozogo. La saison des pluies rend les déplacements difficiles, et il faut alors faire un détour par Nguéchewé et Jénémé, villages traditionnellement Mandara.

Le terrain est absolument plat. Comme on peut le voir sur la carte ci-jointe, deux mayos (cours d'eau) viennent se joindre aux pistes qui relient

Glapar à Mozogo, Jénémé et Djibrilli pour diviser le village en 3 quartiers : Mora, Tchébé-Tchébé et Glavda. Ces quartiers tirent leur nom de leur orientation : Mora est du côté de la ville de Mora, Tchébé-Tchébé du côté du village du même nom, et Glavda du côté de l'ethnie voisine, les Glavda ou Guilabda. A la différence des villages Matakam de montagne, l'habitat est relativement groupé. Glapar réalise en fait un type intermédiaire entre l'habitat dispersé de montagne et l'habitat concentré des villages Mandara voisins. Un point central existe : il est situé au carrefour des pistes. C'est là que se tient tous les mardi un petit marché, sous un grand arbre où d'ordinaire viennent se rafraîchir les boeufs de labour.

La structure du terroir diffère également. S'il existe toujours des champs de case séparés les uns des autres par des haies d'épineux, la plupart des champs à labour sont situés à l'extérieur des limites propres de l'espace habité.

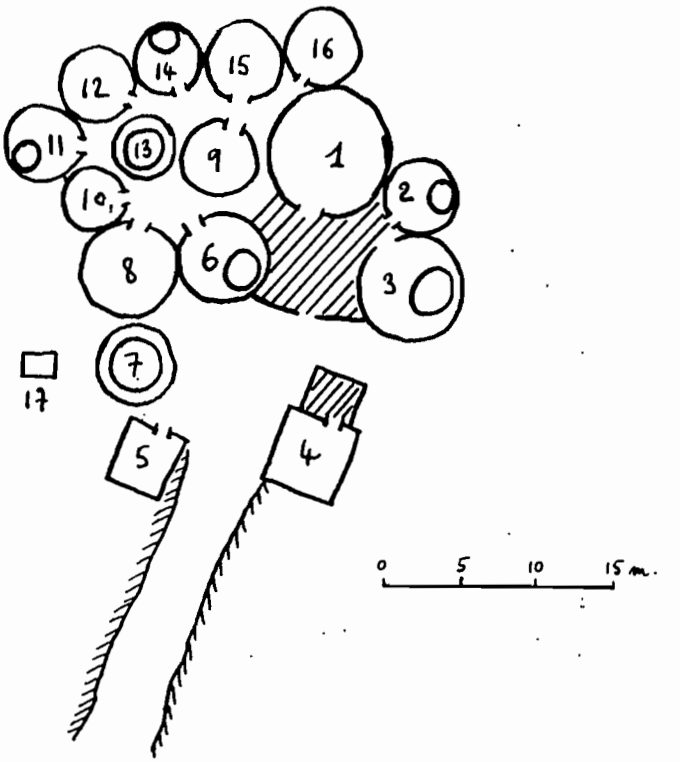
L'espace ne présentant aucune contrainte de rareté, son aménagement obéit à des règles beaucoup moins strictes que dans les massifs. Les habitations suivent un modèle analogue au modèle montagnard pour ce qui est de la forme et des matériaux utilisés : cases rondes de pierres jointoyées recouvertes d'argile et surmontées d'un toit pointu formé d'un assemblage de paille de mil. Un canari ou des liens d'herbe tressée assurent le plus souvent l'étanchéité du sommet. Cependant les ressemblances s'arrêtent là : autant les cases de montagnes sont petites et étroitement agglomérées, autant à Glapar elles sont grandes et reliées de façon lâche.

Si l'on veut bien se référer au schéma ci-contre, on voit qu'une cour intérieure commence à apparaître, à la mode musulmane. Toutes les cases ont une entrée indépendante orientée vers cette cour, et chacun, hommes et animaux, peut rejoindre son logis sans passer obligatoirement par la case du bab-gay (n° 3). Tous les greniers ne sont plus seulement à l'intérieur de la case de leur propriétaire. Ils sont aussi dans la cour intérieure (n° 13) et un peu à l'extérieur de l'ensemble d'habitation (n° 7). Le corps même du grenier est identique au grenier montagnard - cylindre d'argile durcie reposant sur des pierres - mais seul un toit de paille de mil reposant sur des perches le protège

Plan d'un Gay Matakam

de plaine (Glapar)

Planche VI



Légende :

1. Etable à boeufs.
2. Grenier à arachides (1ère femme)
3. Case du bab-gay (Héchekwed)
4. Grenier à coton (bab-gay)
5. Case de la 1ère femme
6. — — 2ème — (avec grenier)
7. Grenier à arachides (1ère femme)
8. Etable à boeufs
9. Case des chèvres
10. Case de la 3e femme
11. Case — 4e femme (avec grenier)
12. Cuisine
13. Grenier à mil (bab-gay)
14. Gui – Baba (case des poteries funéraires)
15. Case de la 5e femme
16. Case de la 1ère femme du fils.
17. Meule dormante.

contre les intempéries. Les femmes ont construit une meule dormante à l'extérieur (n° 17). Ainsi le mil n'est plus écrasé dans la cuisine, mais en plein air. Enfin et surtout, des angles droits apparaissent dans les cases 4 et 5 : la case carrée ou rectangulaire s'introduit peu à peu au détriment de la case circulaire.

Cette comparaison d'un gay montagnard et d'un gay de plaine permet ainsi de voir l'évolution qui se dessine à travers ce dernier : la profusion de l'espace et le voisinage musulman la favorisent.

Glapar a été fondé il y a 27 ans par Madouva, Vouzi du village de Hodogoa, voisin de Tchébé-Tchébé. L'amenuisement de ses ressources agricoles a poussé Madouva à descendre en plaine. Après avoir passé un an à Jénémé, il est revenu à Glapar, endroit qu'il savait fertile (1) parce qu'il le cultivait déjà. Cette terre appartenait au village de Galdola. Le chef de ce village l'a autorisé à s'y installer et à y délimiter des parcelles à débrousser. Madouva a vu grand : il a déterminé, en coupant des arbres et des buissons en différents endroits, un territoire villageois beaucoup plus étendu que celui qui est actuellement cultivé. Madouva avait constuit sa case au pied d'un très grand arbre désigné par le nom de "Glapar", et sa case a pris feu. Un devin lui a dit que cet arbre était sacré (halalay), et Madouva en a tiré le nom du village. Deux ans plus tard, il a fait venir ses 2 femmes et ses 5 enfants qui étaient restés à Hodogoa. Il a également emporté ses poteries sacrées (poteries représentant ses génies personnels et ses ascendants). Deux ans encore après, d'autres hommes sont venus s'installer auprès de lui. Le village était né. Le courant d'installation s'est poursuivi jusqu'à aujourd'hui, et se poursuivra encore, aux dires des habitants.

Madouva, premier arrivé et membre d'un gwalibaï (clan des chefs) en montagne, est chef de village.

---

(1) Le caractère judicieux du choix de Madouva est attesté par les pédologues : la carte pédologique de la région de Mora montre que la zone occupée par le village de Glapar est un isolat de sols sur alluvions, sableux fins, d'excellente qualité et adaptés à la culture du coton et du mil. Cet isolat se trouve au centre d'une large zone de qualité inférieure. Voir MARTIN (D.). Carte pédologique du Cameroun au 1/100 000e. Feuille Mora. ORSTOM. Yaoundé. 1961.

Au moment de notre enquête, Glapar comprenait 53 sarés répartis de la façon suivante :

clan JELE	:	16 sarés
- VOUZI	:	13 sarés
- VREKE	:	12 sarés
étrangers (kéda)	:	7 sarés
forgeron	:	1 saré
femmes seules	:	4 sarés
		53 sarés

On remarque que VOUZI, le clan du chef Madouva, n'est pas majoritaire. On remarque aussi qu'il y a des étrangers (kéda), ce qui peut paraître étonnant dans un village d'émigration de création relativement récente dont tous les habitants sont par définition "en rupture de clan". Il semble en fait que Glapar ait retracé en une génération un processus qui s'était déroulé sur plus d'une dizaine de génération dans les villages montagnards. Madouva s'est installé à Glapar avec toute sa famille et a débroussé le premier le sol. Il a constitué un clan à part entière avec statut de bab-ouyak. Il a gardé le nom de son clan d'origine comme c'est l'habitude chez les Vouzi, ce qui laisse le droit aux autres Vouzi, d'où qu'ils viennent, d'être bab-ouyak partout où les Vouzi le sont. Des membres des clans Jélé et Vréké sont arrivés à la suite de Madouva. Celui-ci les a accueillis et leur a donné également une parcelle à débrousser : ils sont bab-ouyak à Glapar. Ces 3 clans sont les fondements de la société villageoise. Tout individu arrivant à Glapar et qui n'est pas membre d'un de ces 3 clans sera Kéda. La solidarité clanique qui ne jouait pas en montagne entre les membres d'un même clan ne résidant pas dans le même village devient effective dans le sens montagne-plaine. Les Vouzi, Jélé et Vréké ont pris ainsi le parti de réserver la terre de leur nouveau village à leurs frères de sang. La terre n'est pourtant pas limitée à Glapar, mais on anticipe sur le jour où elle le sera. Il est facile d'en conclure que c'est la séparation d'avec le terroir originel, le fait de se retrouver face à l'univers inconnu mais toujours présumé d'insécurité de la plaine des Mandara, qui font se resserrer les liens primitifs. Cependant la solidarité qui jouait en montagne entre habitants d'un même village mais de clans différents ne joue plus quand les mêmes partenaires se sont installés en plaine. Ainsi les clans Jélé, Vréké et Roua sont associés comme bab-ouyak dans le village de Vréké. A Glapar, Roua se retrouve

kéda par la décision des mêmes clans Jélé et Vréké. Les rapports sociaux se seraient trouvés inversés si Roua avait connu une antériorité d'installation à Glapar sur Jélé ou Vréké. Au-delà des solidarités villageoises ou claniques, c'est le rapport à la terre qui détermine les rapports sociaux. L'établissement d'un rapport autonome à cette terre, tel que l'ont fait les Vouzi, Jélé et Vréké à Glapar consacre leur statut majeur et leur association dans la communauté territoriale. Tous ceux qui ne sont pas membres de ces clans ne peuvent établir à la terre qu'un rapport médiatisé par ces mêmes clans. Les kéda de Glapar font partie des clans Roua, Lokom, Sadi, Gojé, Tchinimi, Zalidava, Glavda. Les 3 derniers ne sont pas considérés comme de vrais Matakam, ce sont des Glavda. L'unique forgeron qui ne fait pas non plus partie d'1 des 3 clans a un statut de kéda.

Les différents groupes sociaux sont ainsi répartis dans les quartiers :

	VOUZI	JELE	VREKE	FORGERON	KEDA	Femmes seules	TOTAL
quartier MORA	11	9	3		1	1	25
- Tchébé-Tchébé	1	6	5	1	3	3	19
- Glavda	1	1	4		3		9
	13	16	12	1	7	4	53

Ce tableau, afin de pouvoir être commenté de façon satisfaisante, doit être mis en rapport avec le tableau de la répartition des individus selon leur village d'origine :

	HODOGOA	VREKE	TCHEBE-TCHEBE	KRAWA	MOSKOTA	divers	TOTAL
quartier MORA	16	4	3	1		1	25
- Tchébé-Tchébé	3	5	5	1	1	4	19
- Glavda	1	3			1	4	9
	20	12	8	2	2	9	53

Madouva, fondateur du village, est le n° 14 (1) dans le quartier Mora. C'est à partir de là que le noyau initial a pris son extension. Les quartiers Tchébé-Tchébé et Glavda ont été occupés plus récemment. Les individus originaires de Hodogoa sont les plus nombreux dans le quartier Mora, les Vouzi également, et l'on sait que Madouva est un Vouzi venu de Hodogoa. Les 2 Vouzi qui sont dans les quartiers Tchébé-Tchébé et Glavda (n° 25 et n° 49) sont les fils de Madouva. Ils ne se sont pas installés très loin de leur père. Tous les Vouzi de Glapar sont venus de Hodogoa et dans leur totalité ils se trouvent dans le voisinage du saré de Madouva. D'autre part 90 % des bab-gay originaires de Hodogoa sont dans le voisinage de Madouva. Les Jélé et les Vréké sont dispersés dans les 3 quartiers, de la même façon que les bab-gay originaires de Vréké et Tchébé-Tchébé ne forment pas des groupements concentrés dans l'espace.

Il faut signaler aussi que les individus 42, 43 et 44 de la carte sont des Glavda. Ils se sont ainsi installés au plus près de leur ethnie d'origine dont l'aire est située un peu plus au nord. Il en est de même pour les sarés 38, 39 et 40. Ils sont tous les 3 habités par des bab-gay de Tchébé-Tchébé dont le village est justement situé de ce côté par rapport à Glapar.

Madouva, fondateur de Glapar, a ainsi attiré à lui des individus qui ont un rapport plus ou moins étroit avec son village d'origine. C'est le principe le plus évident de la détermination de la résidence à Glapar : sur le total des 53 sarés, 20 sont originaires du même village que Madouva. Sur ces 20, 13 sont du même lignage. Les autres sont soit du clan Jélé, soit du clan Vréké. Parmi ceux qui ne viennent pas de Hodogoa, 19 sont ou Jélé ou Vréké, soit des clans qui étaient représentés à Hodogoa. Au terme de cette analyse, on identifie de façon plus précise les principes qui sont à l'origine de la structure actuelle de Glapar. Les 3 clans bab-ouyak de Glapar, Vouzi, Jélé, Vréké, ne sont autres que ceux qui existaient - et qui existent toujours - dans le village d'origine de Madouva. En tant que maître de la terre à Glapar, il n'a cessé de penser aux habitants de son village natal menacés par la diminution des parcelles, et en accordant le statut de bab-ouyak aux Vréké et aux Jélé il a voulu réserver à tous les membres de sa communauté d'origine la possibilité

---

(1) Voir la plan de Glapar.

d'avoir toujours de la terre à Glapar. Il a fait de Glapar un village jumeau de Hodogoa ou, comme on dit, une "structure d'accueil".

*

* *

Le seul groupe de parenté à posséder une réalité spatiale effective, permanente et structurée de façon identique sur l'ensemble de l'ethnie est le gay. L'association de plusieurs gay sur un même espace ne correspond pas mécaniquement à leurs rapports de parenté commune. La parenté par elle-même ne détermine pas la résidence au niveau d'un quartier. Son rôle est plus réel au niveau du village, mais pas toujours ni partout. Appartenir à tel clan n'implique pas qu'on appartienne à tel village, et à l'inverse appartenir à telle communauté territoriale n'implique pas qu'on appartienne à tel groupe de parenté. Les rapports de la résidence et de la parenté ne portent pas seulement la marque des relations de parenté et des liens que la naissance tisse entre les individus et leur village. Ils portent aussi la marque de la démographie et de l'écologie, quand ce n'est pas du politique.

3. Espaces socialisés et réseaux de sociabilité.

Dans les villages Matakam les divers groupes de parenté sont dispersés sur tout l'espace communautaire. On peut se demander quelle est l'influence exercée par cette disposition spatiale sur la sociabilité des individus. Des deux variables, la parenté éclatée et le voisinage hétérogène, laquelle est la plus déterminante de la nature des modèles associatifs de la vie quotidienne ? En d'autres termes, le seul voisinage ou la seule écologie permettent-ils de rendre compte des relations sociales qui ne relèvent pas du fonctionnement des institutions ?

C'est à toutes ces questions que nous voulions répondre quand nous avons entrepris notre enquête sur les relations sociales (1) à Magoumaz et à Glapar. Notre objectif théorique était de dégager, comme nous l'avons dit, des modèles associatifs : identifier les structures de communication dans les groupes de résidence et, à partir de là, tenter d'évaluer le degré de cohésion

---

(1) Enquête qu'on appelle "sociométrique".

sociale (1). Cette dernière question présentait quelque intérêt pour effectuer deux sortes de comparaisons. La première est la comparaison entre Magoumaz et Glapar. Magoumaz, village montagnard ancien à structuration sociale traditionnelle - la quasi-totalité de ses habitants y sont nés, y ont toujours vécu et vont sans doute y mourir - a-t-il un degré de cohésion sociale plus élevé que Glapar, village récemment créé en plaine dont tous les habitants ont dû se déstructurer et se restructurer socialement en allant y vivre ? La seconde est la comparaison du groupe des hommes et du groupe des femmes. Les femmes que le mariage contraint à changer de résidence et à s'insérer dans un autre réseau social sont-elles moins intégrées à leur nouveau cadre que les hommes qui ne l'ont jamais quitté ? Quel type de relations créent les femmes entre elles : de voisinage ou seulement d'alliance ?

Une fois ces modèles dégagés on pouvait tenter de les interpréter en fonction de facteurs sociologiques : rôle des clans et lignages, et des statuts socio-économiques (richesse, fonctions prestigieuses), en fonction de facteurs écologiques : rôle du voisinage, et enfin en fonction des facteurs de nature : rôle du sexe et de l'âge.

Jusqu'à présent nous n'avons pu mener cette analyse à son terme, et nous ne pouvons présenter ici qu'une ébauche de réponse à ces interrogations.

La division des tâches agricoles (2) et domestiques séparent bien les hommes des femmes. Les travaux spécifiques font que les hommes sont entre hommes, les femmes entre femmes. Il en est de même dans le loisir quotidien. Une ségrégation très nette en effet intervient entre les sexes dans les relations sociales. Que ce soit pour aller au marché ou pour simplement bavarder, les hommes ne fréquentent que les hommes et les femmes que les femmes. D'homme marié à femme mariée et vice-versa il n'y a pas de relations de voisinage, il n'y a que des relations de parenté. En dehors des réseaux institutionnels, les

---

(1) BASTIN (G.), dans Les Techniques sociométriques. Coll. le Psychologue.PUF. 1966, définit la cohésion comme : "La résultante de toutes les forces attractives agissant sur tous les membres pour les amener à rester dans le groupe".

(2) cf. à ce sujet le chapitre suivant.

réseaux de relations habituelles des hommes et des femmes ne se recoupent pas ; aussi les distingueons-nous pour l'analyse.

Les relations des hommes à Magoumaz (quartier Mbijé).

La carte du quartier Mbijé de Magoumaz (cf. supra) montre que l'appartenance à un lignage implique le plus souvent la proximité des colignagers. Cependant les voisins ne sont pas toujours des colignages ni des membres du même clan. Par exemple le bab-gay n° 48, bien que situé à proximité des membres de son lignage, a pour voisins proches des individus qui n'appartiennent pas à son clan.

Les relations sociales masculines à Mbijé ont tendance à se rapprocher du modèle suivant : on fréquente ses voisins, qu'ils soient parents ou non ; on fréquente peu les autres, qu'ils soient parents ou non (1). Les forgerons sont isolés. On ne délaisse le voisinage immédiat ou la parenté qu'au profit d'individus prestigieux : les bab-gay estimés riches, ou du moins les généreux qui n'hésitent pas à faire cadeau d'un peu de mil ou de bière ; le chef de quartier. "On doit aimer son chef de quartier" nous a déclaré Dzavaï Mahaï, 50 ans. Il offre à boire plus souvent que les autres. Les kr'baba (sortes de parrain qu'a tout individu à sa naissance) font également l'objet de relations privilégiées. Pour aller en Nigéria, les individus qui y ont de la belle-famille sont fort appréciés comme compagnon de marche.

L'ensemble des réseaux dépasse rarement les limites de Mbijé. Il existe donc une vie de quartier très marquée. Les relations qui sont extérieures correspondent toutes à des quartiers limitrophes, et les individus fréquentés sont le plus souvent soit un parent proche, un allié, l'aîné du lignage, le parrain, ou alors le chef du village. Bon nombre de bab-gay assurent avoir des relations habituelles (2) avec lui. Les relations verticales complètent les relations horizontales.

---

(1) Il faut cependant nuancer immédiatement cette affirmation. Le réseau de chaque individu s'inscrit dans son voisinage, mais ce réseau ne comporte pas seulement des relations positives. Les relations négatives, c'est-à-dire le refus de relation, correspondent également au voisinage. On ne peut en effet entrer en relation - positive ou négative - qu'avec des individus que l'on a l'occasion de rencontrer suffisamment souvent pour s'en faire une opinion. On n'aime pas obligatoirement tous ses voisins.

(2) S'il en est de même dans tous les quartiers, le chef de Magoumaz doit voir tous les jours un grand nombre d'individus. Il devrait donc être celui qui connaît le mieux les habitants de son village.

Ainsi chaque gay est inscrit dans un réseau de relations de voisinage. Un bab-gay du clan Chiler ne peut connaître tous les Chiler, et il ne les connaît pas. Mais il connaît bien tous ses voisins (maltaoda), qui sont l'essentiel de ses fréquentations quotidiennes. On s'interpelle ainsi d'une case à l'autre et l'on converse à grands cris. On a ses amis d'enfance, avec lesquels on s'est lié en conduisant le cheptel familial dans les pâturages, et on va souvent les visiter.

La saison des pluies étant bien remplie par les travaux agricoles, c'est surtout pendant la saison sèche, où le travail est nul, que l'on se consacre aux relations sociales. C'est l'époque des gui-zôm, autrement dit des gay où l'on peut aller boire de la bière de mil (zôm). Chaque gay à son tour en prépare, l'un aujourd'hui, l'autre demain. On avertit les amis à l'avance, et l'on se retrouve dans la pièce du bab-gay. On se communique les nouvelles des naissances, des mariages, des palabres, de la dernière récolte. On s'échauffe aussi, car on boit énormément. Pour cette raison on n'invite que ses vrais amis, afin de prévenir les disputes. La mam-gay a séparé sa bière de mil en deux parts, l'une que l'on donnera à boire à tout venant, gratuitement, et l'autre qui sera payante (1). Les jeunes filles (bidalay) ne sont pas autorisées à fréquenter ces lieux. Les femmes mariées n'ont le droit d'aller boire que chez les voisins. Les hommes peuvent aller partout, même dans les autres villages, et l'on s'y informe en demandant : "gizôm tma ?" "où est le gui-zôm ?". Les forgerons peuvent également s'y rendre, mais ils boiront dans une calebasse à part. Quand tout le monde est réuni, c'est à l'aîné (tsuvaa) du groupe qu'est réservé l'honneur de boire le premier, et l'on boit bouche à bouche dans la même calebasse avec ses amis de coeur. Les riches, les chefs de quartier, le chef de village payent souvent la tournée. Les femmes qui participent restent toujours un peu en retrait, dans le fond de la pièce.

C'est aussi l'époque où l'on fréquente beaucoup les marchés, surtout celui de Mokolo qui a lieu le mercredi. On y rencontre beaucoup de monde, on retrouve de vieilles connaissances, on parle avec sa belle-famille, on boit

---

(1) Les cours varient en fonction de la rareté du mil. En temps normal, c'est-à-dire quand le mil ne manque pas, la calebasse de zôm est à 5 francs CFA.

aussi (1). Et l'on rentre au village, par petits groupes en chantant. Certains bab-gay ne fréquentent pas du tout les marchés. En des infirmités et de l'âge avancé, c'est le plus souvent à la suite d'une interdiction du devin.

L'étude des relations habituelles d'un individu nous permettra de voir comment s'organise un réseau concret de sociabilité. Prenons l'exemple de Dzavaï Bava, bab-gay n° 47 de la carte, qui appartient au lignage Méjéwélé du clan Chiler.

Pour se rendre au marché de Mokolo, Dzavaï a pour compagnons habituels les individus 46, 50 et 39. 50 et 39 ne sont pas de son lignage. Ce sont, dit-il, ses "amis" et voisins. Il refuse cependant d'y aller avec 44 et 64. Il refuse la compagnie de son colignager 44 "parce qu'il s'enivre très vite". 64, du clan Madam'brom, est refusé parce que "très querelleur".

Les bab-gay 50, 39 et 11 sont les partenaires préférés de Dzavaï Bava pour tous les déplacements en Nigéria (Marché de Madagali). Si 50 et 39 sont de nouveau divisés, c'est parce qu'ils sont courageux et qu'ils connaissent bien Madagali. L'individu 11 (lignage Molaï) doit son élection au fait qu'il a passé son enfance en Nigéria. Il peut donc servir d'introduction auprès de beaucoup de monde. Dzavaï refuse 64 et 44 pour les mêmes raisons que précédemment, et 62 parce qu'il aime trop les femmes des autres".

Le bab-gay 50 est encore choisi pour la participation aux gui-zôm. Il paye souvent de la bière à Dzavaï. Ce dernier choisit également le n° 35, parce que "son voisin". 44 et 64 sont énergiquement écartés parce qu'ils sont "ivrognes et querelleurs".

Pour les travaux agricoles, Dzavaï porte le plus souvent son aide à 45, 46 et 50. Il la refuse totalement à 64.

Enfin, pour aller danser, jouer du tambour et de la trompe aux enterrements, Dzavaï se fait toujours accompagner de 61-36 et 65. Il refuse 55 et 51.

---

(1) L'administration essaye de limiter au maximum la consommation de bière de mil, pour prévenir la pénurie de mil.

Le réseau de sociabilité de Dzavaï Bava (que l'on se reporte au schéma ci-joint) est ainsi inscrit dans son voisinage plus ou moins immédiat. 50 est son ami intime, mais 64 fait l'objet d'une inimitié particulière. Il faut noter cependant que le voisin le plus proche, 48, est totalement ignoré.

Les relations des femmes à Magoumaz (quartier Mbijé).

Si les vieillards ont des relations plus restreintes que les hommes mûrs, les femmes ont un réseau beaucoup plus réduit que celui de leur mari. D'autre part, si les bab-gay ont des relations différenciées selon le type d'activité, les mam-gay ont toujours les mêmes partenaires soigneusement sélectionnées. Le réseau des femmes ne recouvre pas non plus celui de leur mari.

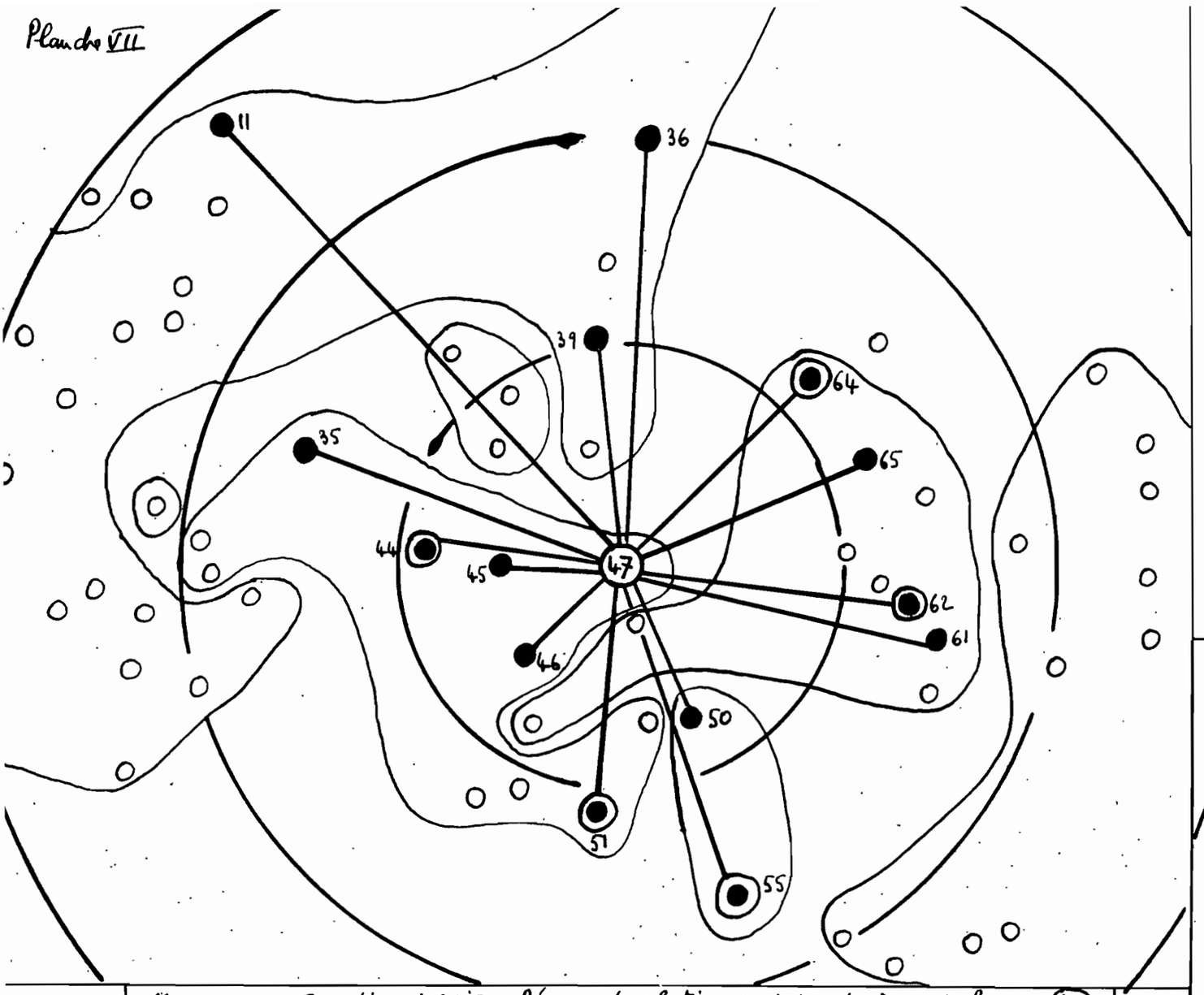
A leur mariage, donc à leur changement de résidence, les femmes doivent entrer dans des relations sociales quotidiennes totalement nouvelles. Leur recherche de l'intégration va de pair avec la crainte de voir cette intégration refusée par les autres femmes déjà installées. Elles se refusent à exprimer des inimitiés de crainte de voir ces inimitiés se retourner contre elles. Les petits cadeaux (mil, poulets, légumes), les menus services instaurent et entretiennent l'amitié. On n'aime ni les voleuses ni les commères, et l'on se méfie des simples bavardages. Le mari fait peser des contraintes sur la jeune mariée : il lui interdit souvent d'aller au marché, de peur qu'elle ne rencontre trop de jeunes gens. Elle préfère aussi plaire avant tout à son mari et à ses co-épouses. Elle gardera des relations privilégiées avec ses "marraines".

Le réseau de relation des femmes est à la mesure de la place que la société leur réserve : il est contraint et limité.

Prenons l'exemple de Kodété, la femme de Dzavaï Bava.

Que ce soit pour aller au marché de Mokolo, pour aller chercher de l'eau ou des légumes, ou pour simplement bavarder, Kodété se trouve toujours en compagnie des femmes des bab-gay 40, 48 et 53. Elle fréquente souvent aussi la première femme du bab-gay 35. Toutes ces femmes sont ses "amies". D'autre part elle ne refuse la compagnie d'aucune femme pour aucune de ces activités. Kodété a peu d'amies, et aucune inimitié.

Planche VII



Magoumaz. Quartier MBIJE. Réseau des relations sociales de Ozawaï Bawa (47)

(47)——● : relations positives

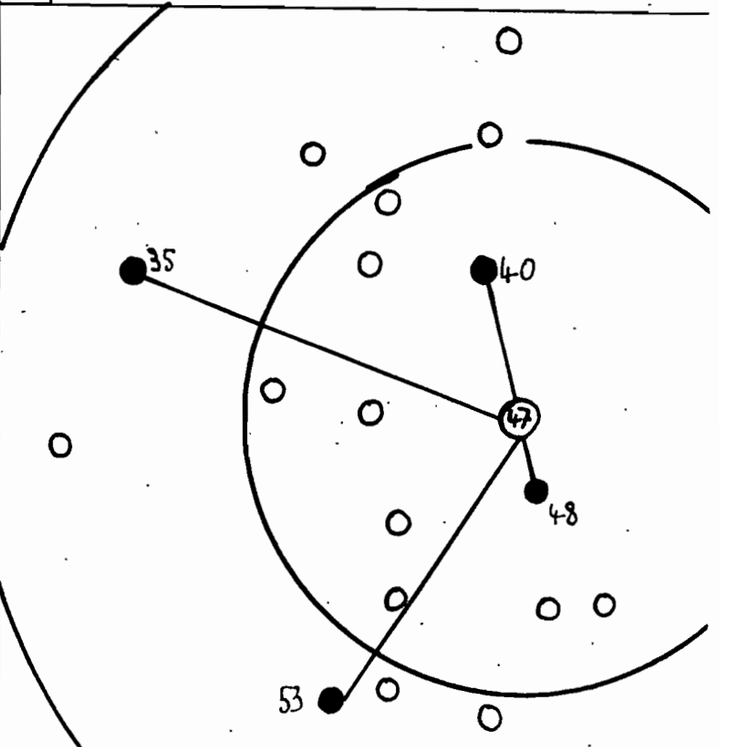
(47)——◉ : refus de relation

o : autres gay

: répartition des lignages

échelle : 1/5000e : rayons des cercles : 200 m. 400 m. 600 m.

Relations de Kodété (47). Femme de Ozawaï.



En superposant le schéma des relations de Kodété à celui de son mari, il apparaît à l'évidence que le réseau de Kodété est beaucoup plus réduit que celui de Dzavaï et que, mis à part le n° 35, ils ne fréquentent pas les mêmes gay. Dzavaï Bava fréquente 9 bab-gay de façon habituelle et en refuse 5. Kodété fréquente 4 mam-gay et ne refuse personne. Les deux réseaux n'excèdent pas le voisinage immédiat et ne sortent donc pas de Mbijé.

Les relations des hommes à Glapar.

L'habitat étant plus concentré à Glapar qu'à Magoumaz, la notion de voisinage n'a pas la même signification. Marqué par les habitudes montagnardes, un habitant de Glapar peut avoir des relations avec des bab-gay, qui seraient effectivement ses voisins en montagne pour ce qui est de leur éloignement relatif, et il les appelle toujours voisins en plaine alors que relativement à d'autres moins distants ils ne le sont plus. De plus une distance équivalente est plus facile à parcourir en plaine qu'en montagne. Le voisinage est dont une notion toute subjective.

Pas plus qu'à Magoumaz, la communauté de clan ou de lignage, non plus que la communauté d'origine ne déterminent le modèle des relations sociales. Les réseaux intérieurs au village s'inscrivent dans un voisinage étendu et sélectionné. Les voisins proches n'entrent pas obligatoirement dans les relations quotidiennes. Il n'y a pas de vie de quartier spécifique. Il y a une vie de village au niveau du quotidien, ce qui n'existait pas à Magoumaz. La raison peut en être attribuée à la relative concentration des gay.

Les hommes riches sont aussi plus riches et plus nombreux qu'en montagne. Les consommations sociales de bière de mil en sont d'autant plus fréquentes, et la fréquence des gui-zôm jointe au peu de distance entre les gay créent des contacts nombreux. Tous les villageois se connaissent (1). Il en résulte un ensemble plus cohésif et plus personnalisé qu'en montagne. Mais peut-être cette cohésion ne s'exerce-t-elle qu'en surface.

---

(1) Les relations avec les forgerons sont également très libres.

En effet, non seulement les relations des bab-gay dans les limites de Glapar ne sont pas exhaustives de leur réseau total, mais encore il semble que leurs relations profondes soient celles qu'ils ont gardées avec leur montagne d'origine.

Les relations habituelles ne sont pas restreintes à Glapar : elles s'étendent jusqu'à Jénémé, Nguétchéwé, Gréa, et l'on y attache autant d'importance - ne serait-ce que le temps qu'on y consacre - qu'à celles que l'on entretient avec ses co-villageois. Enfin on a gardé des liens très étroits avec le village natal : sur le total des bab-gay de Glapar, 64 % retournent au moins une fois par mois dans leur village de naissance, quand ce n'est pas 2, 3, 4, 5 et même 6 fois. 12 % y retournent de 1 à 5 fois par an. Parmi les 24 % qui n'ont aucun lien avec la montagne, les plus nombreux sont des individus qui ne peuvent plus en avoir à cause de leurs incapacités physiques (vieillards-infirmes) ou qui n'en ont jamais eu (ceux qui sont nés à Glapar et qui y ont toute leur famille proche).

Les émigrés de Glapar ont ainsi un réseau de sociabilité beaucoup plus étendu dans l'espace que les montagnards et, en dépit du voisinage d'autres ethnies, il reste toujours strictement Matakam.

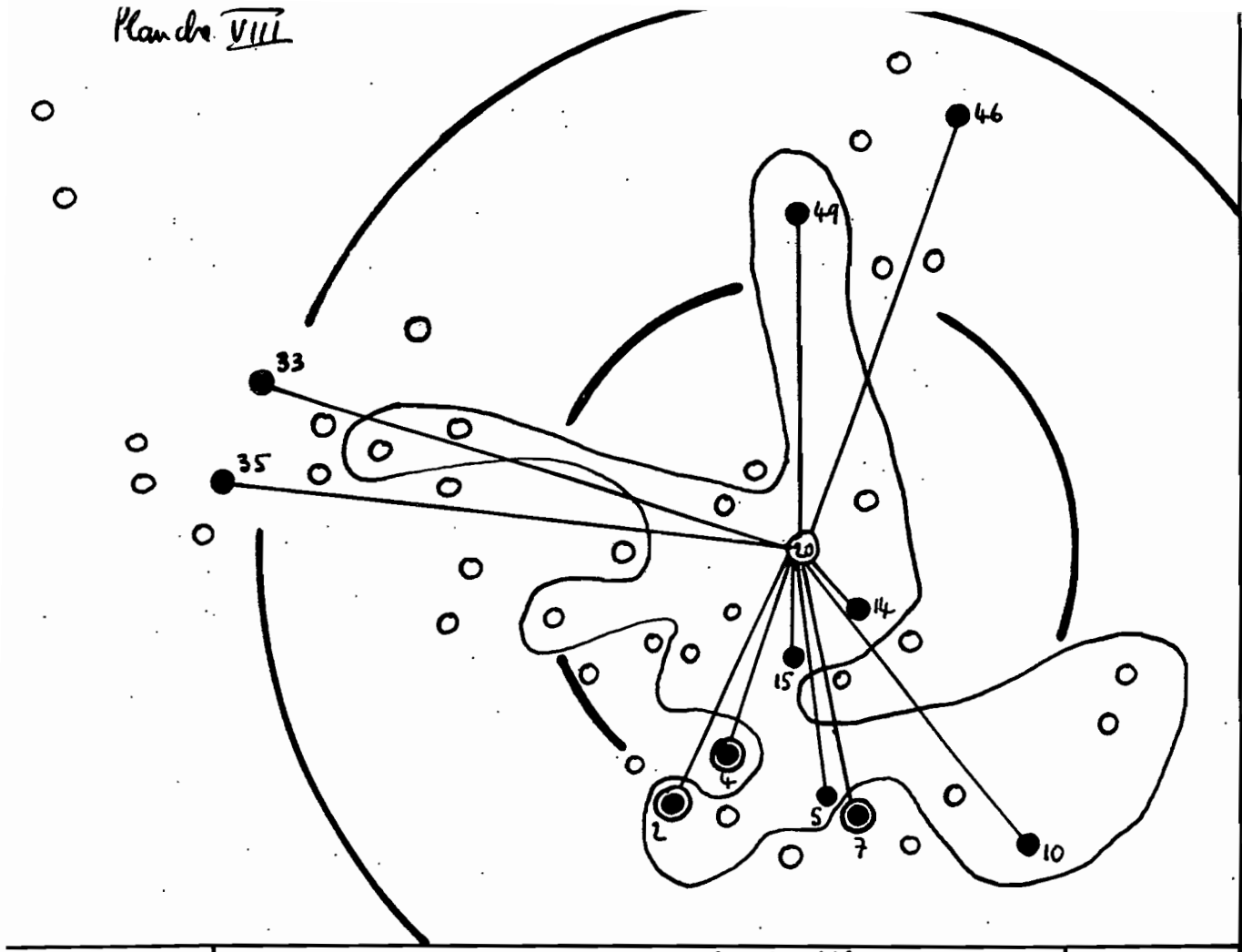
Prenons l'exemple de Mbaya Damaï, bab-gay n° 20, Vouzi de Hodogoa comme le chef Madouya.

Pour aller au marché de Kouyapé ou à celui de Djibrilli, Mbaya accompagne souvent les bab-gay 15, 33, et Mamata qui habite à Jénémé. Seul 15 est de son lignage. Il les apprécie parce qu'ils lui donnent souvent de la bière et de la viande. Par contre il refuse d'accompagner 2 (colignager), 4 et 7 parce qu'ils sont grossiers, ivrognes et querelleurs.

Mbaya ne va jamais en Nigéria parce qu'il n'a aucun besoin des objets que l'on peut s'y procurer.

Ses compagnons de beuverie sont 10, 35 et 5 (seul 35 n'est pas de son lignage et n'est pas non plus son voisin). Ils sont généreux avec lui et

Planche VIII



Glapar . Réseau des relations sociales de Mbaya Oamai (20)

(20)——● : relations positives

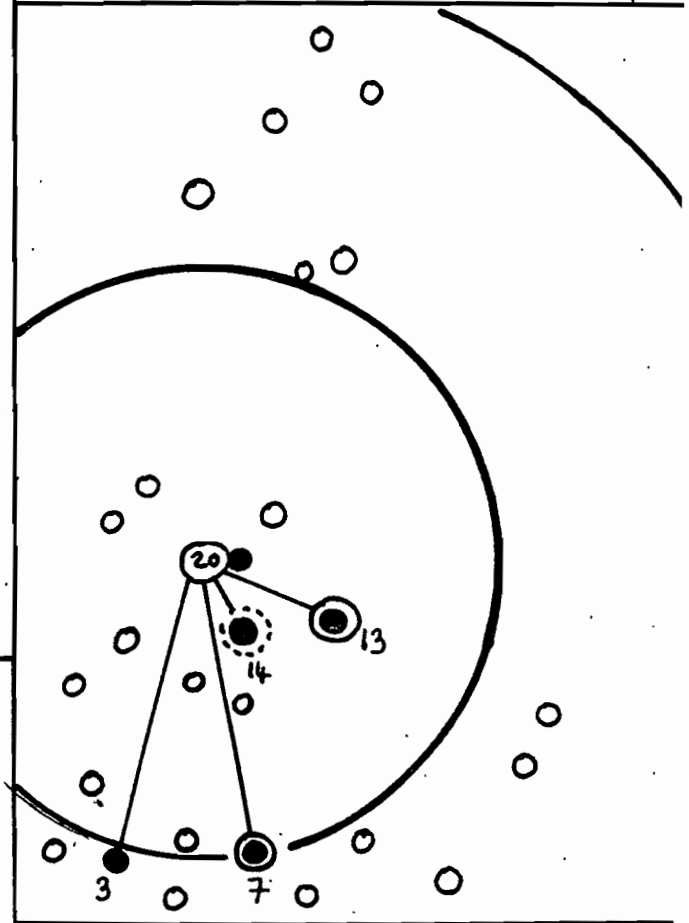
(20)——◉ : refus de relation

○ : autres gay

: limites des bab-gay originaires de Hodogoa

échelle : 1/5000° : rayon des cercles : 200m . 400m . 600m.

Relations de Kodadi (20). 2e femme de Mbaya



n'hésitent pas à bourse délier quand la sienne est vide. Il ne veut pas de 2, 4 et 7 pour les mêmes raisons qu'auparavant : ils sont bavards, vindicatifs et aiment trop s'enivrer.

Quand il se rend à Hodogoa, ses compagnons de marche sont souvent 46, 49 (seul colignager) et Hamata de Jénémé. Il aime leur compagnie parce qu'ils sont calmes et amicaux. Il refuse 2 et 4 parce qu'ils ne le sont point.

Quand il a terminé son travail, Mbaya va aider 14 (son frère), 10 (son "parrain") et 33 (son neveu), mais il ne refuse d'aider personne parce que, dit-il "on l'aime beaucoup".

Enfin retourne à Hodogoa 3 fois par mois pour rendre visite à ses oncles, son parrain et sa fille qui y réside avec son mari.

Les relations des femmes à Glapar.

Les relations des femmes à Glapar sont de même nature que celles des femmes à Magoumaz. Elles sont plus restreintes que celles des hommes, le réseau des femmes ne recouvre pas celui des maris, et les compagnes choisies sont toujours les mêmes quelles que soient les activités. Cependant, pour les activités de loisir, elles hésitent beaucoup moins à exprimer leurs refus, quant aux tâches agricoles ou domestiques. Rejeter les autres consiste à se rejeter soi-même. La volonté d'intégration reste donc toujours très forte.

Kodaki, la 2e femme de Mbaya, pour ses activités de loisir comme pour celles de travail, choisit toujours Mové, la première femme de Madouva (14), Zaïnapa, la première femme du fils de son mari qui cohabite avec son père (20), et Gavémé, la femme de Fadapa (3). Elle refuse catégoriquement, pour aller au marché de Kouyapé, la compagnie de Fadi, la deuxième femme de Madouva, celle de Zaïna, la première femme de Héchekwed, parce qu'elles sont bavardes et boivent trop. Par contre elle ne refuse personne pour aller puiser de l'eau, chercher des ingrédients végétaux pour ses sauces, ou à qui porter de l'aide dans les champs.

*

* *

Pas plus que la parenté ne suffit à rendre totalement compte de la disposition des gay dans l'espace, cette disposition dans l'espace ne suffit à rendre compte de façon exhaustive des réseaux de sociabilité. Le voisinage intervient, certes, mais aussi l'âge, le sexe, les affinités particulières dues à une enfance commune, les statuts sociaux et les possibilités économiques. Les formes de sociabilité ou, si l'on préfère, la microsociologie, sont dans une certaine mesure révélatrices des agencements sociaux fondamentaux ou de l'ensemble macrosociologique : clivage hommes-femmes, individualité du gay, rôle polarisant du chef de village. D'autre part, dans cette société menacée par la pression démographique, l'espace a une incidence essentielle sur les rapports sociaux, rapports sociaux que nous ne confondons pas avec relations sociales. On peut dire que l'organisation de l'espace chez les Matakam donne une image relativement fidèle de la société : deux unités sociales ont une existence spatiale propre, le gay et le village, l'unité minimum et l'unité maximum, les deux pôles de l'organisation sociale. La nature de la résidence montre que l'unité de base est le gay, cellule sociale et économique. Le gay ne réside que là où ses membres peuvent cultiver pour vivre. Le rapport espace-société a une dimension essentiellement politique pour la communauté territoriale qu'est le village. Il a une dimension essentiellement économique pour le gay. C'est un rapport de subsistance.

Chapitre VI - L'organisation de la subsistance

Dans le milieu naturel à caractère ingrat et à surface limitée où ils ont cherché refuge, les Matakam ont dû se livrer à une exploitation intensive des ressources pour survivre. Ils ont élaboré une "économie d'assiégés" : Assiégésde l'extérieur ils ont été contraints de trouver à l'intérieur la totalité de leurs moyens de subsistance. La conjonction du milieu naturel et des réalités sociales et historiques a donné une agriculture d'auto-subsistance domestique à cadre villageois.

Cette définition recouvre à la fois le mode de production, de circulation et de consommation des biens : "le groupe produit la totalité des biens nécessaires à sa perpétuation et à son accroissement à partir des ressources naturelles qui sont directement à sa portée" (1). Si les moyens de production sont simples : terre, outils qui sont de simples prolongements des bras et qui ne sont maniées qu'avec ces bras, les techniques de production sont très élaborées. Au départ, la terre, moyen de production élémentaire si l'on peut dire, n'était pas par elle-même immédiatement accessible ou du moins utilisable. La nature du relief et les conditions climatiques telles que nous les avons décrites ont nécessité de grands travaux collectifs comme MARX en a notés dans les sociétés asiatiques (2) : le système des terrasses qui tapissent entièrement les massifs. Si l'on ajoute à cela les billons et les buttes, on peut dire que les Matakam ont produit leur moyen de production. Ces grands travaux n'ont pas été effectués simultanément. Ils ne sont pas entièrement dûs à une collectivité de contemporains mais à une collection de générations. C'est sans doute pour cette raison que n'a pu apparaître de rapport de domination par l'intermédiaire de l'émergence d'un embryon de classe dominante. Mais nous verrons plus loin qu'un tel rapport

---

(1) in MEILLASSOUX (C.). op. cit. p. 43.

(2) Voir GODELIER (M.). La notion de "mode de production asiatique". in Les Temps Modernes. mai 1965.

de domination existe de par le monopole de certains individus doués sur la maîtrise de la pluie, autre moyen de production indispensable. D'autre part, pour qu'elle puisse nourrir une communauté de façon permanente, la terre ne doit être utilisée qu'au moyen de rotations et d'associations complexes de culture.

Les Matakam ne vivent pas actuellement en auto-subsistance, surtout depuis l'introduction des cultures industrielles et des marchés, et on ne peut dire qu'ils l'aient jamais fait. En effet, même pendant les périodes les plus troublées, des échanges ont existé avec le Bornou d'une part et les Foulbé d'autre part, les Matakam fournissant essentiellement des esclaves et du fer. Cependant les Matakam ont toujours eu la possibilité de vivre en auto-subsistance, donc de se passer de biens importés. La division du travail ne se fait pas seulement en fonction du sexe et de l'âge : la haute technicité du fer a introduit une différenciation sociale forgerons-non forgerons. Ce ne sont pas les échanges avec l'extérieur qui ont fait apparaître cette spécialisation. C'est un produit social. La communauté villageoise a toujours voulu garder un caractère collectif à l'appropriation des moyens de production : la terre et les outils. La terre, moyen de production rare, fait l'objet de rapports fonciers précis et son usage individuel et héréditaire ne peut être obtenu que par l'appartenance à la communauté. Les outils de fer, qui permettent de faire un travail bien plus efficace que les outils de bois ou de pierre ne peuvent être monopolisés par une classe professionnelle. La collectivité doit dominer les forgerons et non être dominée par eux : ils sont castés.

Les risques de contradiction de l'organisation économique ont ainsi été éliminés par une rééquilibration de l'organisation sociale, et à ce propos il faudrait plutôt parler d'organisation socio-économique. Nous allons voir dans le détail quels sont ses traits en examinant successivement les différentes activités de production et les groupes qui les assument, la répartition des moyens de production, la circulation des produits et les formes de leur consommation, enfin le travail, les valeurs qui y sont associées et la richesse.

I - Les activités de production.

"La production est l'ensemble des opérations destinées à procurer à une société ses moyens matériels d'existence" (1). Le système de production Matakam combine la cueillette, la pêche, la chasse, l'élevage, l'artisanat, l'agriculture, mais dans des proportions tout à fait inégales, l'agriculture étant en effet l'activité essentielle. Actuellement le salariat tend à se développer comme activité d'appoint.

1) Les activités complémentaires de l'agriculture.

La cueillette est une occupation tout à fait marginale, et cela est dû à la pauvreté de la végétation naturelle. Quelques arbres donnent quelques fruits amers qui ne font d'ailleurs pas l'objet d'un ramassage systématique. On les cueille simplement au passage. Cependant, en période de soudure difficile, ils sont soigneusement et intégralement ramassés. Leur quantité reste néanmoins négligeable. Les femmes connaissent bien certaines petites plantes vertes, ou "fines herbes" qu'elles vont récolter tous les jours pour les intégrer à leurs sauces.

La pêche est minime. Le réseau hydrographique, à sec la moitié de l'année, ne contient que des silures de petite taille.

La chasse (Wara) a une place plus importante. Aux premiers temps de l'occupation des massifs elle était probablement beaucoup plus répandue. On dit que les premiers habitants de Douvar étaient des chasseurs. L'accroissement du nombre des hommes et l'extension des cultures ont progressivement entraîné une quasi-disparition du gibier. A l'heure actuelle la chasse est encore pratiquée par certains villages, généralement ceux situés à proximité de zones inhabitées: ainsi Magoumaz, Chougoulé, Mavoumay.

Elle se déroule tous les ans vers le milieu de la saison sèche, en décembre ou janvier. C'est une chasse en groupe, par massif, entraînant parfois la coopération des villages voisins. Tous les hommes valides, y compris les enfants,

---

(1) GODELIER (M.). Objet et Méthode de l'anthropologie économique. in l'Homme. Tome V. n° 2. Avril. juin 1965. p. 44.

mais à l'exclusion des femmes, y participent. Il n'y a pas de chef. Le point de départ est une auto-décision d'un groupe de buveurs dans un gui-zôm. Cette décision est annoncée par cris d'un gay à l'autre : "Demain c'est la chasse !"

Dès le matin du jour choisi, tout le village se rassemble, avec les chiens, les lances, les arcs et flèches, les couteaux, les haches, les bâtons, les coupe-coupes. On se dispose en ligne et on avance sur l'aire de chasse. On met le feu aux herbes et on progresse en faisant le maximum de bruit. Les animaux pris sont aussitôt tués, les autres sont rabattus vers le centre et finalement encerclés. La chasse finit le soir même et toutes les prises (pintades, lapins, biches, phacochères) sont équitablement partagées entre tous les chasseurs.

Le village de Magoumaz chasse en dehors de son territoire, puisque celui-ci n'est pas giboyeux et le plus souvent entre Mabass et Chougoulé. Les villages de Moskota chassent dans la plaine de Mora.

Pas plus les cultures ne laissent beaucoup de brousse au gibier, pas plus elles ne laissent de l'espace aux pâturages, et les possibilités d'élevage, en sont d'autant réduites. Il est pratiqué à petite échelle, et à des fins qui ne sont pas essentiellement économiques. Des boeufs sont élevés en stabulation permanente. Ils sont nourris pendant plusieurs années pour la fête du Maray. On élève aussi des chèvres, des moutons et des poules. Tous les bab-gay ne possèdent pas de boeuf, mais certains en ont jusqu'à sept, toujours nourris à la case. Les chèvres et les moutons sont conduits au bord des mayos et sur les pâturages publics. Le géographe BOULET (1) a mené une enquête sur 298 concessions. Elle a permis de constater l'existence de 155 bovins, 295 ovins, 1 066 caprins et 4 906 volailles, soit en moyenne 1 bovin pour 2 concessions, un ovin par concession, 3,5 caprins et 16,4 volailles. Les excréments de tous ces animaux sont soigneusement gardés, soit pour la fabrication du sel, soit pour la fumure.

En dehors du tissage, activité seconde de quelques bab-gay, l'essentiel des activités artisanales est effectué par les forgerons. Ils fabriquent la plu-

---

(1) BOULET (J.). MAGOUMAZ. Etude d'un terroir de montagne en pays Mafa.(rapport préliminaire). multipl. ORSTOM. Yaoundé. 1966.

part des outils : outils ménagers et funéraires (poteries), outils de guerre (armes), outils agricoles.

Les potières utilisent l'argile comme matière première : mélangée d'eau, elle est longuement malaxée. Le produit semi-fini est une boule compacte et relativement molle. Il ne reste plus qu'à la façonner pour en faire l'objet que l'on désire : canari, jarre, grand plat circulaire, les différentes poteries religieuses (1). La femme du forgeron travaille uniquement à la main, en s'aidant toutefois d'un récipient qui fait office de tour rudimentaire. Après avoir creusé un trou de forme circulaire dans la terre qui le remplit, elle y applique une portion de la boule d'argile de manière à former le fond de la poterie à fabriquer. Elle façonne ensuite le reste de la boule en une série de cordons qu'elle accorde successivement aux bords de l'embryon de récipient. Elle égalise les raccords avec une sorte de spatule de bois. On voit ainsi les bords s'élever progressivement en s'évasant, puis en se rétrécissant jusqu'au goulot. Le cas échéant, en particulier pour les poteries funéraires, la potière ajoute quelques éléments de décor. Quand la façon est terminée, il ne reste plus qu'à cuire la poterie sur un feu en plein air. Le four n'existe pas. Ces travaux se font surtout pendant la saison sèche.

Les forgerons sont spécialisés dans la fabrication et le travail du fer. La naissance de cette technique remonterait à des temps immémoriaux chez les Matakam. Depuis quand date-t-elle en Afrique ? Les historiens avancent que l'usage du fer se serait généralisé en Egypte vers le Ve siècle avant J.C. Selon R. MAUNY (2), le cheminement de la technique du fer depuis la Nubie jusqu'au Tchad et au Nigéria se serait effectué avant l'ère chrétienne. On pourrait ainsi penser que les réfugiés montagnards possédaient cette technique avant leur installation dans les massifs du Mandara.

Les forgerons fabriquent le fer à partir du minerai que l'on trouve dans le lit des mayos sous la forme d'une poudre noire et brillante (magnétite).

---

(1) Toutes ces poteries ont été décrites par PODLEWSKI (A.M.). op. cit.

(2) MAUNY (R.). Autour de l'historique de l'introduction du fer en Afrique occidentale. in. Encycl. Mens. d'O.M., avril 1953.

La réduction du minerai est opérée au charbon de bois dans de hauts-fourneaux, par la méthode dite catalane (1). Le non-forgeron qui veut un outil quelconque vient trouver le forgeron avec ou sans minerai, le plus souvent avec. Il l'aide pendant toutes les opérations de la fonte, car c'est un travail long et pénible, et plus particulièrement en activant les soufflets en peau de chèvre qui assurent une chaleur suffisante et continue dans le haut-fourneau. Le produit de la fonte est une masse oblongue et grossière de fer auquel sont encore intégrées de nombreuses impuretés. Le forgeron devra marteler encore longtemps cette masse pour la purifier au maximum et la rendre utilisable.

Après la fonte, le forgeron façonne les outils qu'on lui a commandés. Là encore, le client travaille autant que lui en activant les soufflets de la forge. Quand la pièce de fer est suffisamment rouge, le forgeron la prend au bout d'une pince de fer et la pose sur son enclume faite d'une grosse pierre plate. C'est toujours le client qui manie la grosse pierre qui sert de masse entre ses mains et qui martèle à grands coups le bout de fer que le forgeron tourne et retourne avec sa pince pour la dégrossir. La finition est effectuée par le forgeron seul.

En principe la fonte ne se pratique qu'en saison sèche, et la forge toute l'année. Pendant la saison des pluies, le forgeron fabrique surtout des houes, à raison de une à deux par jours, et les pointes de flèches, les herminettes et les couteaux pendant la saison sèche. En plaine, ils savent réaffuter les socs de charrue. Les forgerons fabriquent aussi les pipes métalliques, les cache-sexes des femmes, les bracelets, les couteaux de jet.

2) Les activités agricoles.

Les Matakam sont avant tout des paysans, et l'essentiel de la production vient de l'agriculture. Le tout de la société s'organise autour des activités agraires. On a pu parler à leur propos de véritable jardinage, tellement le travail est constant et attentif. Il semble que les Matakam aient atteint une sorte d'optimum technologique, et les agronomes spécialistes des régions tropicales en général et plus particulièrement des montagnards admettent

(1) Voir GARDI (R.). op. cit.

que dans les conditions actuelles il n'est possible d'apporter aucune amélioration à ces techniques : l'étroitesse des terrasses empêche toute culture attelée et les engrais coûtent trop cher.

En montagne comme en plaine, le mil, avec ses variétés différentes, est la culture principale. Il est généralement associé à l'arachide dans les deux sites, et au coton en plaine, en occupant toujours les plus grandes surfaces.

Ces cultures sont faites avec une grande simplicité de moyens : outils de fer, houe et faucille ; outils de bois, bâtons à fouir ou plantoir, bâtons à battre (fléaux). En plaine, la charrue tend à se diffuser de plus en plus.

Pour marquer l'évolution, il est nécessaire, au niveau de la description des activités agricoles, de distinguer la montagne de la plaine, en rappelant au préalable que les Mafa sont à 90 % montagnards.

a. L'agriculture en montagne.

Une population très nombreuse doit vivre sur un territoire limité qui ne présente que des sols médiocres. Comment cela est-il possible ? Il s'agit d'obtenir le maximum de production dans le minimum d'espace. Cela implique la culture en permanence de tout espace cultivable. C'est le trait fondamental de l'agriculture Matakam. Pour le Professeur GOUROU (1) "il est possible de pratiquer en pays tropical une agriculture permanente, à la condition de restituer aux sols ce qui leur est enlevé par les récoltes et par l'érosion". Voyons en quoi consiste cette agriculture.

Le mil est la culture de base. C'est la culture par excellence du bab-gay, la base de la nourriture. "C'est autour de lui que gravitent tous les travaux agricoles, c'est pour lui que sont célébrées les diverses fêtes agraires qui, au cours de la saison des cultures, accompagnent et rythment le déroulement de ces travaux" (2). Le bab-gay cultive également le tabac, le taro, le piment, le maïs, le riz, ainsi que les arachides. Ces dernières tiennent une place à

---

(1) GOUROU (P.). Conditions géographiques en Afrique tropicale. in Présence Africaine. n° 13.1952. Le travail en Afrique Noire. Dirigé par NAVILLE (P.).

(2) HALLAIRE (A.). in. op. cit. p. 18.

part. Elles ont été introduites massivement chez les Mafa par l'administration française (1), en même temps qu'un marché de l'arachide était constitué, afin que les impôts soient payés en numéraire et non pas en nature. Auparavant, les Matakam cultivaient une espèce rampante, de médiocre rendement et en très petite quantité. La variété introduite par les Français est dite montante, et de rendement supérieur. Parallèlement aux cultures d'hommes, dont le mil et l'arachide constituent la plus grosse part, les femmes font leurs propres cultures, en petites quantités : souchet, pois de terre, oseille de Guinée, haricot, gombo, calebasse, citrouille, aubergine, élensine.

Les trois-quarts des Mafa pratiquent la rotation annuelle sorgho (gros mil) - mil pénicillaire (petit mil). Seuls les voisins des montagnards des massifs de Mora cultivent chaque année le sorgho. A Magoumaz, les types de rotation observés par BOULET sont, selon les champs :

1ère année	2e année	3e année
gros mil	petit mil/haricots/	gros mil
gros mil	petit mil/haricots/oseille de Guinée	gros mil/élensine
gros mil/élensine	petit mil/haricots/oseille de Guinée	gros mil
gros mil	arachide	gros mil
mil rouge	arachide	mil rouge.

Le petit mil, dont le rendement est beaucoup plus faible que celui du sorgho, est toujours associé à d'autres cultures de complément. Cependant l'année du petit mil est toujours celle d'une semi-disette.

Nous avons vu au chap. I les divisions du calendrier Matakam. Ces divisions sont opérées en référence aux travaux agricoles. Ceux-ci se déroulent de la façon suivante :

Dès le mois de février, en prévision de la saison des pluies, on commence à tresser de la paille pour réparer le toit des cases. Au mois de mars et d'avril, on restaure les terrasses, on prépare les champs pour les cultures. Les tiges de mil avaient été laissées sur pied pendant toute la saison sèche. On les arrache en même temps que l'on accumule les herbes sèches et les feuilles, et on brûle le tout. C'est une fumure par la cendre. On restitue ainsi au sol une

---

(1) Les Français ont essayé d'introduire également le manioc, mais cette tentative a échoué.

partie des éléments qui en avaient été tirés. Une autre partie est rendue par le fumier animal qui est répandu dans le voisinage du gay. Parallèlement à ce défrichage tous les champs sont retournés en surface au moyen des houes.

Quand tous ces travaux préparatoires sont effectués, et quand les premières pluies sont tombées, le chef du village (bi-udam), après consultation d'un devin, donne le signal des semailles. Outre les grandes catégories gros mil et petit mil, les Matakam disposent de plusieurs variétés à l'intérieur de chacune d'elle. Ces variétés sont différentes d'un massif à l'autre, et dans chaque massif chaque bab-gay dispose de plusieurs variétés qu'il adapte aux caractéristiques pédologiques de chacun de ses champs : "les sols fertilisés proches des cases, les sols à sable grossier ou à sable fin, les sols épuisés, reçoivent chacun des mils appropriés" (1).

Le mil va faire l'objet de soins attentifs tout au long de sa végétation. Quand il est levé, on homogénéise les champs en prenant des tiges dans les endroits où elles sont trop groupées pour les repiquer dans les zones où elles ont mal poussé. De plus, entre la sortie du sol et la maturité du mil, les Matakam procèdent à trois ou quatre binages successifs, afin d'aérer la terre et d'éliminer les plantes parasites.

L'arachide nécessite moins de soins. On n'y procède qu'à deux binages. Elle se contente de sols légers qui permettent un arrachage facile, aussi les pentes sont-elles réservées au mil, les piémonts et les vallées à l'arachide. Les champs de souchet ressemblent à des plates-bandes de jardin. Les abords inondés des lits des mayos sont plantés en riz. Le tabac, le taro, les calebasses, le piment, le maïs sont plantés dans le voisinage immédiat des cases. Toutes ces plantes ne sont cultivées qu'après le mil, c'est-à-dire au mois de juin et juillet. Pendant ce dernier mois on sonde les champs, on effeuille le mil et on prépare les billons de patate. Le mois d'août est entièrement consacré à l'entretien des cultures, et au mois de septembre on commence à récolter les haricots. Octobre permet de voir si la récolte est assurée et la famine écartée, à l'aspect que

---

(1) cf. HALLAIRE (A.). in. op. cit. p. 22.

présentent les cultures. Aussi est-il fêté. On y célèbre la grande fête de Mogololom (1), ou fête de la bière de mil. On commence à récolter le mil rouge et l'élensine. Les prémices (zavad) de la récolte sont fêtés en novembre. Le mil est mûr et les villageois dansent le zavad pendant les nuits de pleine lune en rythmant leurs pas au son de flûtes en corne d'antilopes. On récolte le souchet et les arachides précoces.

En décembre les Mafa récoltent le mil (2). Il est coupé, séché et battu dans les aires à battre qui sont situées au voisinage des cases. Le battage du mil est entouré de précautions extraordinaires : il se fait de nuit, entre 3 h. et 6 h. du matin. Le bab-gay dort jusqu'à cette heure près de son aire, et l'ensilage est fait immédiatement. On peut penser que ce sont de vieilles habitudes des temps d'insécurité où les Foulbé venaient voler le mil à la récolte. Ce peut être aussi pour éviter les grosses chaleurs et la transpiration qui colle la balle de mil à la peau. Après le battage on récolte aussi les arachides et les petites cultures de case. Quand tout est terminé on fait sortir les boeufs de case pour les faire pâturer.

Janvier est le mois de la fête du Maray, la fête du boeuf de case. Elle se déroule tous les 2 ans chez les Boulahay, tous les 3 ou 4 ans chez les autres. Quand c'est tous les 2 ans elle coïncide avec l'année du gros mil. C'est le chef de village qui en donne le signal en faisant sortir son boeuf ou ses boeufs le premier de son gay et en le sacrifiant. Chaque bab-gay met son point d'honneur à avoir un boeuf de case et y consacre beaucoup de ses ressources. Mais tous n'y réussissent pas et ne peuvent donc bénéficier du prestige de tuer un boeuf le jour du Maray, d'en distribuer les morceaux et d'être parmi ceux qu'on appelle "nduildé" : "ceux qui ont un boeuf (ldé)". Lors de l'année du petit mil chez les Boulahay, les années où il n'y a pas de Maray chez les autres, procède à une petite fête correspondante : le mélébi, organisée en l'honneur du chef (bi). Les travaux agricoles sont inexistants, mais c'est l'époque des mariages qui s'ouvrent, donc des nouvelles cases qui se construisent, et le cycle agricole reprend.

---

(1) A toutes les fêtes Matakam correspond un air (diméche) particulier qui est joué sur la harpe pentacorde (ganzaval). Il y a ainsi le zavad, le Mogololom, le Maray, les 6 Hudok (6 mois de saison sèche), le chant pour la femme, le chant pour la mort de la panthère etc...

(2) Toujours après le signal du chef de village.

Le paysage Matakam, façonné par une agriculture intensive, a été ainsi décrit par M. SAUTTER : "Le pays des Matakam n'est pas seulement partagé avec minutie, mais aussi cultivé sans que la terre repose jamais. Et la moindre parcelle cultivée est aménagée, le mil repiqué entre les blocs de granite (qui retiennent la terre), les pentes moins cahotiques sont coupées de murettes sur toute la hauteur". Alors que chez les Somba du Dahomey les cultures, plus ou moins mélangées, n'obéissent qu'à des rotations très irrégulières, ici, "le gros mil et le petit mil alternent régulièrement d'une année à l'autre". Beaucoup de villages pratiquent cette succession en bloc, de sorte qu'une année l'on ne voit que des champs de gros mil, et l'année suivante rien que des champs de petit mil. C'est seulement dans les champs les plus proches des fermes, "dans les terres les mieux fumées", que "les femmes cultivent leurs champs de souchet, particulièrement soignés, du maïs, du tabac, des courges..." toujours le même dispositif annulaire ! Sans bétail, et en particulier sans bovins, un usage aussi ininterrompu du sol, en culture sèche, se concevrait difficilement. Mais, à la différence des Sérères, les animaux, pendant l'hivernage, sont gardés à l'étable, nourris "d'herbes et de feuillages qu'on vient leur apporter : condition, ou rançon, d'une occupation intégrale du terroir par les cultures. Mieux que cela, les boeufs sont systématiquement engraissés, en vue de fêtes qui se tiennent tous les deux, trois ou quatre ans". (1).

Face aux contraintes que leur imposaient le milieu géographique et leur démographie, les paysans Matakam, pour assurer une production donnant à la société ses moyens matériels d'existence, ont trouvé ainsi un certain nombre de réponses que l'on peut résumer de la façon suivante :

La lutte anti-érosive (2) trouve son expression la plus importante dans l'ensemble des terrasses qui recouvrent toutes les pentes et qui sont régulièrement entretenues. De hauteur et de largeur variable selon l'importance de la

---

(1) SAUTTER (G.). Structures agraires et paysages ruraux. in Annales de l'Est. Mémoire n° 17. Nancy 1957. pp. 119-165.
Voir aussi à ce sujet : DRESCH (J.) Paysans montagnards du Dahomey et du Cameroun. in B.A.G.F. 1952. (les guillemets intérieurs de la citation de M. SAUTTER y correspondent).

(2) cf. BOULET. op. cit. p. 20, pour ce paragraphe.

pente elles sont sensiblement parallèles aux courbes de niveaux. Les terrasses ne sont pas les seuls procédés anti-érosifs. Il faut citer encore les petites buttes de terre que les Matakam élèvent lors du premier binage au pied de chaque tige de mil. On évite ainsi l'érosion en nappe sur les faibles pentes et le sol est mieux humidifié. Une autre technique est utilisée dans les parcelles de souchet. Elles se présentent sous forme de rectangles de 4 m. sur 1, séparés les uns des autres par des tranchées larges d'une cinquantaine de cm. Une tranchée continue, communiquant avec les autres tranchées, ceinture l'ensemble de chaque parcelle. Le ruissellement de l'eau est ainsi arrêté et le souchet est alimenté en eau de façon continue. Enfin, sur les pentes faibles et dans les vallées, un réseau de canaux entrave la violence de l'écoulement des eaux.

Les obstacles du milieu physique ont été pour les Matakam incitateurs de progrès. Ils ont élaboré des techniques de production agricoles qui assurent un optimum de productivité. Les restitutions par les diverses fumures et les rotations et associations de culture assurent le maintien de la fertilité des sols et donc une production continue. Une très forte organisation des espaces agricoles - champs de case, champ de pente, parcelles de piémont - complète ces techniques de production. Nous avons vu que toutes les cultures - en particulier le mil - font l'objet d'un entretien perpétuel. Cela nécessite une relative proximité entre les champs et le gay de leur propriétaire, sans compter les difficultés qui seraient dues à l'éloignement pour le transport de la fumure et de la récolte. On peut voir là une des raisons de l'habitat dispersé.

b. L'agriculture en plaine.

Parmi les Matakam émigrés en plaine que nous avons rencontrés, la plupart ont déclaré avoir quitté la montagne parce que leur mil n'y prenait pas bien. Ils sont par contre très satisfaits de son rendement en plaine. On a souvent avancé que les agriculteurs montagnards perdaient leurs qualités lorsqu'ils étaient transplantés en plaine. On l'a dit des Kabré. On l'a dit aussi des Matakam (1). Dans un milieu physique moins contraignant il n'y aurait plus lieu d'apporter les mêmes soins aux cultures. Dans le cas des Matakam l'observation ne vérifie pas ces affirmations, et l'enquête agricole que nous avons

(1) cf. BOULET (J.). in op. cit. p. 5.

menée dans le canton de Mozogo et en particulier dans le village de Glapar tendrait à montrer le contraire. Si en plaine les Matakam se trouvent devant des terres qui ne sont plus ni rares ni infertiles, ils n'hésitent pas à adopter la charrue (douvour-ldé), littéralement : la houe des boeufs) pour cultiver de plus grandes surfaces avec autant de soins, et ils veillent toujours au maintien de la fertilité de leurs sols : fumure, rotations, jachère si nécessaire.

La charrue mise à part, les outils utilisés sont identiques : houe, bâton à fouir (plantoir), faucille, fléau. La houe de plaine est cependant plus large. Elle est copiée sur celles que fabriquent les forgerons musulmans. Une houe large - aux dires des habitants de Glapar - ne peut être utilisée en montagne car elle ne peut bien pénétrer les sols caillouteux. Elle entre facilement dans la terre meuble de la plaine et permet à chaque mouvement de couvrir une plus grande surface. Les avantages de la charrue ne sont pas contestés, on sait qu'elle permet d'obtenir un mil plus fourni qu'avec la seule houe, mais tout le monde n'en possède pas étant donné l'importance de l'investissement financier qu'elle nécessite pour son achat (1). A cause du régime des pluies, il faut planter toutes les cultures en très peu de temps. Une seule charrue n'arrive pas à faire tout le travail. Il faut alors que le bab-gay dispose de plusieurs charrues et d'une famille nombreuse, ce qui est le cas de certains, ou qu'il se résigne à planter directement certaines parcelles sans les remuer au préalable, ce qui est possible en plaine sans dommage trop important pour la future récolte. Dans ce cas le premier binage n'est effectué que lorsque le mil commence à sortir de terre.

Les cultures de la montagne sont également celles de la plaine : mil, arachides, sésame, gombo, oseille de Guinée, pois de terre, tabac, aubergine, haricot, calebasses. Les termites détruisaient le souchet à Glapar, aussi n'en fait-on plus. Les arachides tendent à devenir la culture à part entière des femmes, car elles sont remplacées par le coton chez les hommes. On note aussi une variété supplémentaire de mil, le sorgho de saison sèche (mouskwari en fulfuldé, dao madakom en Mafa) qui ne peut pousser que sur les karrals. Le mil reste la culture principale.

---

(1) 5 000 Francs CFA pour une charrue et 15 000 F. CFA pour une paire de boeufs ; mais des facilités de paiement sont consenties par la C.F.D.T. (Compagnie Française pour la Diffusion des Textiles).

Par rapport à la montagne, les techniques agraires sont modifiées en fonction du contexte écologique et des nouvelles cultures.

Aussitôt que la pluie commence à tomber, c'est-à-dire sensiblement à la même époque qu'en montagne, on laboure normalement les champs à l'aide de la charrue et l'on sème. Au préalable les champs ont subi une préparation. Les herbes sont coupées, les tiges de mil sont cassées et le tout est brûlé. C'est la seule pratique d'amélioration culturale. Le fumier des boeufs n'est utilisé qu'au voisinage des gay, car il est trop lourd pour être transporté manuellement plus loin et certains champs sont parfois distants de plus de deux kilomètres. Le fumier non utilisé est brûlé pour faire le sel.

Quand le mil commence à pousser, on le démarie pour homogénéiser les champs et l'on fait de petites buttes autour de chaque pied pour assurer une meilleure humidification. Le mil fait l'objet de deux binages au cours de sa végétation, et il en est de même pour les arachides et le mouskwari. Le coton nécessite quatre binages.

Le coton était une culture traditionnelle chez les Matakam : chaque famille en cultivait quelques pieds en culture de case. Il était tissé pour subvenir aux besoins familiaux sous la forme de bandes appelées gabac. Ces bandes, larges de quelques centimètres, étaient ensuite assemblées pour former divers vêtements dont le "godon", - rectangle de tissu noué sur une épaule et enveloppant le corps - et le vêtement "Oupay", du nom du village qui en lança la mode : sorte de boubou ne descendant pas au-dessous du genou, à manches trois-quart flottantes. Ces bandes servaient - et servent toujours - à fabriquer des sacs de taille et d'usage multiples. Le coton était également une culture traditionnelle dans la plaine de Mora chez les Bornouans et les Mandara, jusqu'à l'époque de son introduction industrielle par la C.F.D.T., en 1951. La C.F.D.T. assure toujours l'animation et l'encadrement technique de la culture du coton dans le Nord-Cameroun. Des techniques culturales ont été peu à peu trouvées par expérimentation. Les semis doivent être effectués précocement, car le cycle de végétation est court. Les graines de coton sont distribuées gratuitement dès le mois de mai, et elles sont plantées dès les premières grosses pluies. On pratique le démariage comme pour le mil quand les plants commencent à lever, on pratique

aussi le buttage qui améliore les rendements, sans compter les nombreux binages dont il était question plus haut. La récolte a lieu vers le mois d'octobre.

Les associations de culture sont plus rares en plaine qu'en montagne ; à Glapar le mil rouge est toujours associé au haricot et à l'oseille de Guinée. Les rotations ne sont jamais négligées. Nous en avons relevé plusieurs exemples. Mbaya Damaï, Mafa de Glapar, pratique le système suivant selon les champs :

6 ans	2 ans	6 ans
mil rouge	coton	mil rouge
arachides	coton	arachides

Les périodes de coton sont très courtes pour Mbaya, pour d'autres elles excèdent rarement 3 ans.

Dzavaï Dohongoa, bab-gay de Glapar, utilise ainsi ses trois champs :

champ a) : 2 ans : Mouskouari
1 an : mil rouge

champ b) : 3 ans d'arachides, 2 ans de jachère.

champ c) : 3 ans de coton, 2 ans de mil rouge.

Les systèmes de Dzavaï et de Mbaya ne sont pas homogènes. Ce n'est plus la discipline collective montagnarde où il fallait entretenir un patrimoine défini. Le patrimoine est ici extensible et une plus grande liberté est donc autorisée, mais on ne va pas jusqu'à l'épuisement total des sols. Les rotations ne sont pas seulement utilisées pour obtenir un meilleur rendement des diverses cultures, mais aussi pour permettre à la terre de se régénérer en partie. Quand une rotation mil-coton est utilisée longtemps sur la même parcelle, les strigga (mondose en Mafa) commencent à apparaître. On laisse alors la terre reposer totalement jusqu'à leur disparition complète. Pendant ce temps on débrousse une autre parcelle.

Les terres plus riches et plus étendues de la plaine opposent moins de contraintes aux agriculteurs Matakam que les terres ingrates des massifs. On garde cependant les règles de la culture intensive tout en se permettant des jachères. On reste loin de l'agriculture sur brulis.

c) Le salariat.

Le cadre montagnard éclate à certaines périodes de l'année pour livrer passage aux migrants saisonniers. Ces derniers vont louer leur force de travail pendant les temps morts de l'année agricole, autrement dit surtout pendant la saison sèche.

Dans les massifs, le problème de chaque bab-gay est de faire vivre sa famille pendant 12 mois alors que la nature des sols et les conditions météorologiques ne lui permettent que 6 mois de travaux agricoles. La diminution des parcelles individuelles en fonction de l'accroissement de la densité rend la solution de ce problème de plus en plus difficile. Les activités traditionnelles de production ne suffisent plus à assurer la nourriture de toute l'année. Il faut alors transformer le temps libre en temps productif.

La plupart des villages se dépeuplent ainsi tous les ans de leurs éléments jeunes qui vont se faire manoeuvre chez les musulmans. Il existe trois zones d'attraction : la Nigéria (Madagali-Mubi), la plaine de Mora et les villes (Mokolo, Maroua, Garoua). Ils vont travailler sur les champs d'arachides, de coton et de mil de saison sèche. On loue également ses services aux entrepreneurs et aux gros commerçants des villes. On transporte aussi de l'herbe, des fagots et de l'eau. Même les Matakam descendus dans la plaine de Koza pratiquent ce système: ils ne font pas encore de Mouskouari.

II - Les groupes de production et les formes de coopération.

Les unités de production correspondent aux éléments fondamentaux de la structure sociale : les gay dans leur communauté villageoise.

La famille élémentaire (gay) est la cellule économique, le groupe de production de base. Chaque gay produit seul la quasi-totalité de ses moyens de subsistance sur des terres qui sont inaliénablement (sauf pour les kéda) les siennes. A l'intérieur du gay, la division des tâches se fait en fonction du sexe et de l'âge, à l'homme les cultures d'homme, aux femmes les cultures de femme. Cependant les femmes aident toujours leur mari pour le mil et les arachides et le mari aide normalement ses femmes pour leurs cultures. Les jeunes gens

(gola) aident leur père, les jeunes filles (bidalay) aident leur mère pour les travaux agricoles et ménagers. Mais tout le monde est associé à la culture du mil et des arachides. La fille commence à travailler comme sa mère à partir du moment où elle a trois cadets, sinon quand vient sa puberté. Les tâches des petits garçons et des petites filles consistent à surveiller la case familiale quand tout le monde est aux champs, et à conduire les chèvres aux pâturages. La petite fille doit également puiser de l'eau et chercher des feuilles fraîches pour la nourriture. Les tous petits sont sur le dos de leur mère toute la journée, qu'elle soit aux champs ou dans sa cuisine.

Voici un tableau de la répartition des tâches du gay :

Tâches	bab-gay hommes	ngwaz femmes	gola garçons	bidalay filles	kra pet. enfants
cultures du mil	+	+	+	+	
arachides	+	+	+	+	
taro	+	+			
tabac/piment	+				
riz/maïs	+	+			
souchet	+	+	+	+	
pois de terre	+	+	+	+	
oseille de guinée	+	+	+	+	
haricot	+	+	+	+	
citrouille/calebasse		+		+	
gombo/aubergine		+		+	
éleusine	+	+	+	+	
débroussage	+	+	+	+	
sarclage	+	+	+	+	
récolte du mil	+	+	+	+	
battage	+		+		
cueillette	+		+		
transport de l'eau		+		+	+
transport du bois	+	+	+	+	+
cuisine		+		+	
filage		+		+	
tissage	+	+		+	
fabrication des cordes	+				
" des objets en bois	+				
construction de la case	+		+		
toiture	+		+		
chasse/pêche	+		+		
fabrication du sel		+		+	
" des vêtements	+		+		
pâture des chèvres					+
nourrir le boeuf	+	+	+	+	
nourrir les poules		+		+	
garder la case					+
couper les herbes	+	+	+	+	+

On peut remarquer dans ce tableau que le gros travail des cultures principales (mil, arachide) est fait en commun. Il y a des tâches strictement masculines : le battage, la cueillette des fruits du caïlcédrat dont on fait de l'huile, la construction de la case, la toiture, la chasse, la pêche, et des tâches réservées aux adultes masculins : le piment, le tabac, la fabrication des cordes et des objets de bois, toutes tâches plus délicates et exigeant une plus grande technicité. Il y a des tâches strictement féminines : certaines cultures, le transport de l'eau, la cuisine, le filage, la fabrication du sel, la nourriture des poules. Il y a enfin des tâches uniquement du ressort des petits enfants : mener les chèvres au pâturage, garder le gay. Le clivage actif-inactif est difficile à établir. Les vieillards continuent à travailler, même à un rythme ralenti, jusqu'à leur mort. Les enfants sont introduits très tôt dans la production. Il n'y a pas de bouches totalement inutiles, il n'y a que des personnes plus ou moins productives.

Comme nous l'avons entrevu, ce système subit quelques variations en plaine. L'apparition du coton fait que ce dernier supplante les arachides pour le titre de première culture industrielle, aussi celles-ci tendent-elles à devenir une culture de femme. D'autre part la relative profusion de terre fait que les gola peuvent disposer en propre d'une petite parcelle du domaine paternel. Ils y cultivent généralement du coton pour leur compte. Cependant le mil reste toujours la principale culture vivrière et tout le gay participe en premier lieu à sa culture, sous la direction du bab-gay. Quand les travaux du mil sont achevés, chacun peut vaquer à ses parcelles et cultures particulières.

Pour indépendant qu'il soit économiquement, le gay dépend du régime des saisons pour ses cultures et il est intégré à toute la communauté villageoise pour la conduite de celles-ci. Tous les bab-gay, qu'ils soient forgerons, devins ou chef de village sont agriculteurs, et tout le village travaille sur un rythme collectif. C'est en effet le chef de village, le bi-adam ou bab-dza, qui, en tant que prêtre du sol et responsable du bon fonctionnement des cultures, règle dans une certaine mesure la marche de celles-ci : il donne le signal de la plantation du mil quand il juge le moment favorable. Il indique de même quand il faut le récolter. L'agriculture chez les Matakam est ainsi un travail familial à rythme saisonnier intégré à l'ensemble villageois.

Bien que le gay soit une cellule autonome de production et que les membres du gay doivent leurs produits pour l'essentiel à leur propre travail, il existe certaines formes de coopération au-delà de la famille restreinte. Ces formes de coopération sont surtout révélatrices des réseaux de relations sociales et il semble qu'elles aient des fonctions plus sociologiques qu'économiques.

Ces formes de coopération sont de quatre types qui bénéficient d'une terminologie bien précise dans la langue Mafa.

a) NGWAYA.

Le ngwaya est un échange de jours de travail entre quelques bab-gay. Il peut se faire par groupe de 2, 3, 4 et même 5 bab-gay. Tous ensemble travaillent successivement chez chacun sur la base de la réciprocité des prestations. Le travail peut porter sur les binages, les récoltes et le battage, mais jamais sur la plantation qui reste propre à chaque bab-gay. Ce travail peut se faire pendant un jour, pendant toute la période des cultures et même pendant plusieurs années, sinon pendant toute la vie. Tous les faits de ngwaya que nous avons relevés à Magoumaz reposaient en premier lieu sur le voisinage immédiat. Les voisins pouvaient être autant des colignagers que des membre de clans différents. Au-delà du voisinage c'était des bab-gay du même gwali, du même godar, et le plus souvent ce sont le père et son fils, l'oncle et son neveu, et des frères.

1er exemple : Hada, forgeron Madam'brom, a échangé un jour de travail avec Révèd, vavaï du clan Chiler. Ils habitent tous les deux le quartier Hildgaï et leurs gay sont voisins.

2e exemple : Dargoa, clan Chilèr, lignage Méjéwélé, a échangé un jour de travail avec Guélégué, clan Chilèr, lignage Mojiler. Ils sont tous deux du quartier Bandamaï et voisins.

3e exemple : Ldakina et son fils Beldé ont échangé des jours de travail. Ils sont voisins dans le quartier Madam'brom.

4e exemple : Les trois frères Léfé, Béroé, Tagaya du clan Chilèr ont échangé de nombreux jours de travail. Ils sont voisins dans le quartier Guirmangaï. Leurs 3 gay forment une sorte de coopération de travail avec ceux de leurs enfants.

5e exemple : Les cinq frères Ndawalaï, Zina, Ngaroua, Beldé et Ginbaï, du clan Wola, ont souvent fait le ngwaya. Ils sont voisins dans le quartier Wola-Hildgaï.

b) AVEKAANDA.

Dans cette forme de coopération, un bab-gay seul ou avec tout son gay va aider un jour ou deux un voisin, un ami ou un parent sans y être invité, sans obligation de réciprocité, quand il voit ce voisin ou cet ami débordé de travail ou malade et que lui-même est libre. Cette aide peut porter sur les cultures, les récoltes, le battage, mais très rarement sur la plantation du mil.

Le voisinage joue encore ici un grand rôle, que ce voisin soit frère, oncle, membre du même guidbulom, du même lignage, du même clan, ou qu'il soit forgeron et habite dans un autre quartier tout en étant à proximité.

L'avékaanda peut également se pratiquer sans que joue l'éloignement dans l'espace, et l'on peut aller dans un quartier éloigné prêter assistance à un colignager.

En résumé, dans les exemples que nous avons relevés, le voisinage immédiat permet de dépasser les rapports de parenté et même le grand clivage vavaï-ngwalda. Seuls les rapports de proche parenté (appartenance au même lignage) jouent pour dépasser la distance spatiale.

c) OUZA ou METCHEWERE.

OUZA signifie "aide" en Matakam. Ce mot a donc des implications multiples, mais il est employé surtout pour désigner ceci : on demande à ses amis, à ses parents, à ses voisins de venir vous aider dans votre champ ou dans celui de votre beau-père. Une fille ou une femme demande à ses amies de venir travailler dans le champ de son père ou de son frère.

Le ouza dure un seul jour et porte uniquement sur les binages et les récoltes. Il peut rassembler beaucoup de monde et il n'y a pas obligation de réciprocité.

1er exemple : Dzavaï, du quartier Mbijé, clan Chiler et lignage Molaï a appelé ses "relations" à l'aide pour travailler une journée dans le champ de son beau-père. 26 hommes ont répondu à l'appel : 26 étaient du clan Chiler, comme lui, 22 étaient de son lignage dont 10 d'un autre quartier, 4 n'étaient pas de son lignage mais de son quartier. Il a rendu le même service à 5 colignagers.

2e exemple : Téwéché, femme du même Dzavaï, a appelé ses amies pour aller travailler dans le champ de son père à Madam'brom; 4 femmes, ses voisines du quartier Mbijé, sont venues.

3e exemple : Gouvandjé, forgeron Madam'brom du quartier Hildgaï, a requis de l'aide pour travailler dans le champ de son beau-père. 25 hommes sont venus l'aider, dont 20 de son quartier et 5 du quartier voisin, Wola-Hildgaï. Un seul était forgeron et Madam'brom comme lui, les 14 autres étaient Chiler et Wola.

Ces exemples nous montrent une fois encore le rôle joué par le voisinage dans cette forme d'entraide. Le cas du forgeron est particulier, comme celui de tous les forgerons : les hommes qui sont venus l'aider sont ses voisins et constituent en quelque sorte sa "clientèle".

d) MOVROUMA.

Cette dernière manifestation est tout à fait exceptionnelle. Quand un jeune homme a travaillé pendant plusieurs années (à raison d'un ou deux jours par an = ouza) chez son futur beau-père, parce qu'il lui a fallu attendre la nubilité de sa fiancée, il appelle tous ses parents et amis à travailler un jour chez le beau-père, l'année où va se faire le mariage. Le movrouma ne regroupe que les jeunes gens et les hommes adultes, pas les vieillards ni les femmes. Il engage le beau-père et sa fille au mariage avec le prétendant qui l'organise. C'est une manière de fiançailles et tout se déroule comme une fête. Il ne se fait que pour les femmes qui n'ont jamais été mariées. Il met en branle un réseau de relations encore plus étendu que les ouza ordinaires. En voici un exemple : Haïma, du clan Chiler, du lignage Molaï et habitant le quartier Mbijé, a mené 45 hommes dans le champ de son futur beau-père pour le sarclage, 45 hommes dont voici les appartenances :

- quartier : 42, Mbijé, 3 Verkouda (2 Chilèr, 1 Wola)
- clan : 40 Chiler, 4 Madam'brom, 1 Wola.
- lignage : 25 Molaï, 6 Zavaï, 2 Roumtaï, 2 Ldaman.

Tous les exemples de Movrouma que nous avons relevés sont identiques quant aux conclusions que l'on peut en tirer : le rôle éminent du voisinage dans la création des réseaux de relations et de solidarité, que ceux-ci incluent ou non une parenté qui est parfois trop grande pour être connaissable.

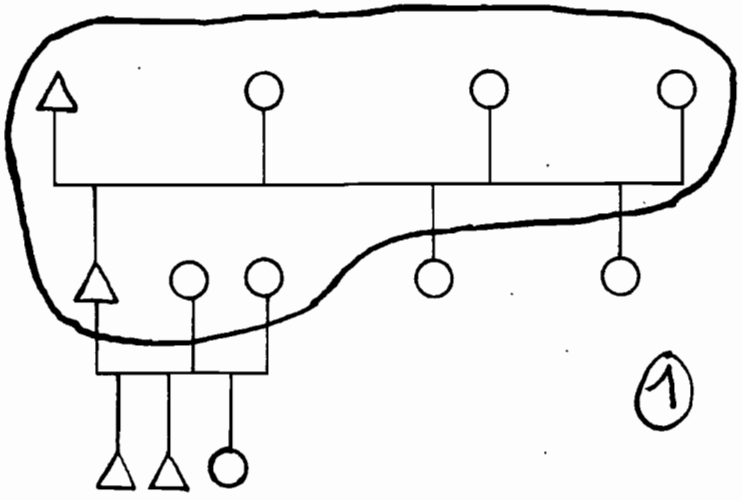
Comme nous venons de le voir, ces 4 formes de coopération mettent en action des groupes de taille variable. Le ngwaya et l'avékaanda concernent des groupes restreints. L'avékaanda peut être qualifié d'assistance physique à des personnes dont justement les forces physiques sont défaillantes. Le ngwaya est une entente étroite entre voisins ou entre des proches parents qui veulent prolonger, au-delà de leur installation dans un gay indépendant, la solidarité du gay initial qui liait le père et les enfants. Le ruza et le movrouma mettent en jeu des groupes de plus grande extension. Ce sont les deux seules formes où l'aide est demandée, et le movrouma présente un caractère institutionnal.

Il semble cependant que ces formes de coopération aient une faible incidence sur la production. Tous les individus ne les pratiquent pas, et quand ils les pratiquent elles ne portent qu'exceptionnellement sur toute l'année agricole (quelques cas de ngwaya). Dans le quartier Mbijé de Magoumaz, sur les 82 bab-gay interrogés, 26 reconnaissent avoir participé à des ngwaya, 28 à des avékaanda, 48 à des ouza et 36 à des movrouma.

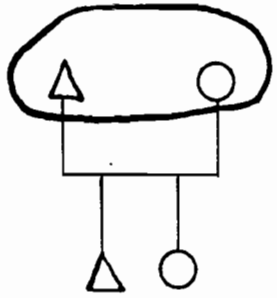
Il apparaît ainsi que le gay est le seul groupe permanent de production. Le gay peut être de taille variable. Les plus petits sont ceux des jeunes ménages avec enfants en bas âge : seulement deux individus actifs, le mari et la femme. C'est le cas de Ouyak, du clan Chiler et du lignage Molaï, habitant le quartier Guirmangaï à Magoumaz. Ouyak n'a dans son gay que sa femme Kotchédé et ses 3 petits enfants. Les plus grands sont ceux des bab-gay polygames qui ont auprès d'eux, dans la même concession, le benjamin de leur première femme, benjamin également polygame et tous leurs enfants. C'est le cas de Ndis'aï, Chilèr du quartier Hildgaï à Magoumaz. Dans le gay de Ndiadaï on trouve ses trois femmes Guéché, Werem, Pékérem ; L'tanoua, le benjamin de Guéché et ses deux femmes Hélé et Guidam ; et 5 jeunes enfants. Cela donne une proportion de 7 personnes actives sur un total de 12 (cf. planche IX).

L'exemple du gay de Ouyak nous montrera comment fonctionne un groupe de production permanent pendant toute une année agricole et comment ce groupe est périodiquement gonflé par l'entraide.

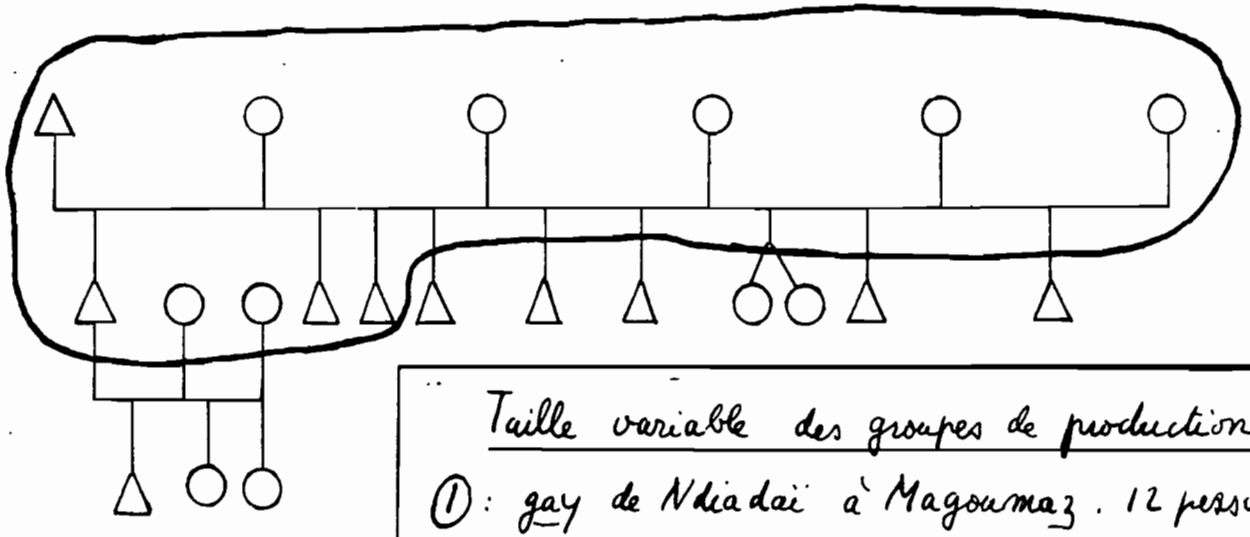
Planche IX.



①



②



③

Taille variable des groupes de production

① : gay de Ndiadai à Magoumaz . 12 personnes . 7 actives

② : gay de Ouyak à Magoumaz . 4 personnes . 2 actives

③ : gay de Héchekwed à Glapar (plaine). 21 personnes. 11 actives

Aide reçue (1)

- le 18-7-66, 4 personnes (Sloha, amie de Kotchédé et 3 amis de Sloha) aident Kotchédé à planter son souchet.
- le 16-8-66, 5 femmes (la tante de Ouyak - qui considère Ouyak comme son fils - et 4 de ses amies) aident Ouyak à biner son mil.
- le 20-10-66, 1 "parente" vient aider à récolter les arachides
- le 15-11-66, 6 personnes qui sont respectivement frères, cousin germain, oncle et tantes de Ouyak viennent l'aider à récolter son mil.
- le 19-11-66, 5 personnes (cousin germain, frère, colignagers) viennent aider Ouyak à récolter son mil.
- le 28-11-66, 3 personnes (père, mère, frère) aident Ouyak à terminer sa récolte.
- le 29-11-66, Hélé, frère benjamin de Ouyak vient l'aider au battage de son mil.

Soit en tout 25 journées de travail.

Aide donnée.

Parallèlement, Ouyak et sa femme sont allés aider d'autres gay : Ouyak est allé aider sa mère à planter son souchet, son père à récolter son mil et ses arachides et battre son mil, Kotchédé a aidé son père et son beau-frère à biner leur mil, son beau-père à récolter son mil. L'ensemble représente 13 jours de travail.

Cette aide reçue et donnée représente donc respectivement 25 jours et 13 jours de travail. C'est relativement peu sur l'ensemble de l'année agricole. Au total, en comptant Ouyak et sa femme, 22 personnes ont travaillé sur la concession de Ouyak ; sur ces 22, seules deux y ont travaillé en permanence d'avril à novembre, les 20 autres n'ont été présentes que sur un ensemble de 7 jours (1 en juillet, août et octobre, 4 en novembre) et jamais dans leur totalité. Ces groupes représentent l'extension maximum des unités de production. Seule la chasse annuelle - opération qui tient davantage de la fête que d'une activité de subsistance - suscite la coopération de toute la communauté villageoise.

Parallèlement au maintien des unités traditionnelles du type gay monogame, il existe en plaine une tendance à la formation de plus grandes unités de production. Ces unités sont toujours des gay, mais des gay qui rassemblent un

---

(1) Tous ces renseignements nous ont été communiqués par BOULET.

très grand nombre d'individus, comme celui de Héchékwed (planche IX). Ce dernier comprend 21 personnes qui ne sont pas seulement liées par des rapports de commensalité ou des rapports de travail, mais par des rapports de parenté. Le bab-gay peut tous les appeler soit ngwaz-ga (ma femme), soit kr'ga (mon fils), soit dum-ga (ma fille). Ce sont les 5 femmes de Héchékwed et leurs enfants, et les 2 femmes et les enfants du benjamin de sa première femme. Ce gay comprend 12 personnes actives, c'est-à-dire qui participent aux travaux proprement agricoles, sans compter celles qui sont affectées à la pâture des troupeaux et à la garde de la case. Parmi les individus totalement inactifs on ne peut classer que les 7 petits enfants. Nous avons ainsi un gay à 14 personnes actives pour 7 inactives. Ce groupe de production possède en outre des boeufs (et des charrues). Héchékwed possède en effet 7 boeufs et 3 charrues. Il ne peut utiliser un tel matériel agricole que parce qu'il a autant d'individus à sa disposition. Chaque charrue avec sa paire de boeufs nécessite au minimum 2 personnes pour opérer : une pour tenir la charrue, une autre pour guider les boeufs, et le plus souvent une troisième pour les stimuler au moyen d'un bâton. A Glapar les gay de Madouva et deMbaya sont d'un type analogue, mais il existe aussi de nombreux autres gay où il n'y a qu'une personne active : des célibataires ou des femmes seules. Les écarts entre les tailles des différents groupes de production sont plus grands en plaine qu'en montagne. Cela tient aux stratégies individuelles qui sont directement liées aux disponibilités en terre. Les plus grandes ressources de la plaine permettent aux Matakam de réaliser leur être social : créer un "guimaba" (1). Les groupes de production montagnards sont étriqués comme les parcelles. Les formes de coopération y compensent à l'occasion les déficiences des gay. En plaine la coopération n'a plus d'utilité, et le ouza et l'avékaanda n'existent plus : la taille des gay leur permet de se passer en toutes occasions de l'aide des autres gay. Les gay de plaine grandissent pour jouir d'une sécurité matérielle plus grande. Une telle croissance est le plus souvent impossible en montagne, et on peut dire que les obligations de la production y obligent à la sociabilité, tandis qu'en plaine les ressources autorisent une plus grande individualisation : les fonctions des clans et lignages s'estompent au profit de l'épanouissement du gay.

---

(1) Voir chap. suivant. guimaba = la grande famille (gay).

III - La répartition des moyens de production et la circulation des produits.

Les activités de production nous ont révélé les rapports sociaux qui y sont mis en oeuvre. Les différents bab-gay sont autant de chefs d'entreprises familiales où le travail de tous les membres s'effectue sous leur autorité. Les formes de coopération, là où elles existent, sont plus du ressort de la solidarité de voisinage ou lignagère que de l'institution économique. Enfin, s'il existe une spécialisation professionnelle au niveau des forgerons, le travail du fer et de l'argile n'empêche pas ces derniers d'être des agriculteurs comme tous les bab-gay. Face au problème vital de la production, tous les membres de la communauté villageoise sont égaux en droit. En fait, ils ne le sont pas. Les tailles des groupes de production introduisent des différenciations. Nous allons voir maintenant que le rapport à la terre et les règles d'appropriation et d'usage des produits du travail en introduisent de plus importantes.

1. Le régime de propriété et l'héritage.

Le sol moyen de production par excellence chez des agriculteurs, mais aussi marqué par la rareté dans un territoire limité qui supporte de telles densités humaines fait l'objet d'un système de propriété et de transmission précis. Ce système introduit un clivage bab-ouyak-kéda au niveau de la communauté villageoise et aînés-benjamin au niveau du gay. D'autre part les formes d'appropriation et d'usage des produits du gay révèlent la situation éminente du bab-gay vis-à-vis de ses familiaux, sans préjuger des inégalités que subit ou dont profite ce bab-gay vis-à-vis des autres bab-gay.

Nous avons vu au chap. IV l'importance du clivage bab-ouyak-kéda sur le statut social des individus. Les bab-ouyak (pères de la terre) participeront toujours à ce noble statut tant qu'ils resteront dans leur village d'origine qui a été approprié par leurs ancêtres. La terre que les ancêtres ont débroussée pourra être appelée par tous leurs descendants : ouyak-ga (ma terre). Il faut résider sur ouyak-ga pour être bab-ouyak, à moins de constituer soi-même une nouvelle ouyak qui est indissociable de la constitution d'un nouveau clan (gwali). Résider sur "ouyak-ga" permet d'accéder au statut de bab-guidao (propriétaire de concession), quand on se marie et que l'on constitue un nouveau gay.

Les kéda (chiens) sont ceux qui ont dissocié leur "ouyak" de leur terre de résidence sans pouvoir fonder un nouveau clan, parce qu'ils se sont installés sur une terre qui était déjà "ouyak-ga" pour un autre clan. Les kéda de Magoumaz, après s'être arrangés avec un bab-gay d'un des 3 clans propriétaires, ont dû demander l'autorisation de s'installer au chef de village. Celui-ci, de par son titre de bi-halalay (maître des esprits des ancêtres), est l'intermédiaire privilégié entre le village et les ancêtres dont il faut se concilier les faveurs. Il ne possède pas de pouvoirs fonciers particuliers en ce sens qu'il n'a de droits que sur sa parcelle personnelle, et il n'exerce théoriquement aucun contrôle sur la répartition de la terre entre les membres du village. Cette répartition dépend de règles de dévolution dans lesquelles il n'a pas à intervenir. Cependant il est responsable devant les ancêtres et devant la communauté des vivants de l'intégrité et de la fertilité du sol ancestral. D'autre part, ce sol, bien rare du fait des densités, est fortement valorisé puisqu'il est la condition sine qua non de la survie de la communauté et de la possibilité pour chacun des membres de rester à l'intérieur de cette communauté. C'est non seulement l'intégrité du sol qui est en cause, mais aussi l'intégrité du groupe. C'est donc le seul bi-halalay qui peut, au nom des ancêtres, donner sa bénédiction à l'installation d'étrangers sur la terre des ancêtres. Fondé de pouvoir des vivants et des morts, on doit passer obligatoirement par lui, afin de conserver l'intégrité du village et ne pas risquer la malédiction des halalay. Les kéda ont simplement l'usufruit de la parcelle qui leur a été délimitée, et le bail dont ils bénéficient sera toujours provisoire.

Tous les bab-ouyak sont bab-guidao, propriétaires. La terre qu'ils ont reçue de leur père leur appartient (1), et on ne pourra jamais les en priver. C'est une propriété individuelle, ou plutôt un droit d'usage - ils ne peuvent la transférer à des individus extérieurs à la communauté - qui ne concerne ni leurs femmes, ni leurs enfants tant que ceux-ci ne seront pas mariés. Les femmes ont des cultures personnelles, mais la parcelle où elles cultivent appartient toujours au bab-gay. Elles mettent les produits de ces cultures dans leurs greniers dont

(1) Les Matakam disent que le bab-guidao "commande" (kwēréé) à ses champs. Et le verbe vaut aussi pour désigner le rapport qu'il entretient avec ses femmes, ses enfants, ses cases, ses vêtements etc...

elles ont seules l'accès. Elles peuvent vendre au marché une partie de ces cultures et l'argent leur revient. Cet argent peut être investi en vêtements, ou en poules, ou en chèvres, qui évidemment entreront dans le gay. Cependant elles ne pourront jamais disposer de ces animaux à leur volonté, ils dépendent maintenant du bab-gay. Elles ne pourront jamais les vendre sans son autorisation, et l'argent reviendra au bab-gay. Elles ne pourront non plus les consommer à leur fantaisie, puisque seul le bab-gay a le droit de tuer les animaux. Si une femme quitte son mari, elle ne pourra rien emporter que son corps en dehors du gay, même pas ce qu'il y a dans son grenier. Elle n'a pu disposer de ses cultures qu'en faisant rentrer dans le circuit de consommation du gay. Le bab-gay possède le sol, il en possède aussi les produits.

Les arbres qui poussent sur chaque concession appartiennent au propriétaire de cette concession ; quant aux fruits, seuls ceux du caïlcédrat lui appartiennent en propre. Lui seul également pourra y couper des feuilles et des branches.

Il existe néanmoins des pâturages publics, propriété villageoise. Ce sont le plus souvent les bords internes des mayos, et des parcelles protégées par des épineux où personne ne peut venir cultiver. On en rencontre en particulier à Magoumaz et à Ziver.

Tous les massifs Matakam sont ainsi divisés en autant de parcelles qu'il y a de bab-gay, et la plupart des bab-gay sont extrêmement réticents à céder une partie de la leur. Ils veulent la conserver entière pour pouvoir à leur tour y installer leurs enfants. Mais il en est, rares, que la conjoncture économique défavorable oblige à franchir ce pas. Ils vendent (1) une parcelle contre une chèvre, en plus, à un autre bab-ouyak du village. Les prêts sont beaucoup plus fréquents. Le prix de la location n'est pas trop élevé pour que ce ne soit pas considéré comme une vente. Le plus souvent c'est de la bière de mil que reçoit le bailleur toutes les fois que le locataire en fait. Ce n'est pas une rente foncière.

---

(1) Becomé, Chilèr de Magoumaz, ne connaît personne de son clan qui ait vendu de la terre.

Dans la théorie, comme d'ailleurs la plupart du temps dans la pratique, la terre n'est transmissible que du bab-gay à ses enfants mâles. Toutefois une terre ne peut être parcellarisée à l'infini. Il faut que chaque gay puisse vivre sur sa parcelle selon le principe de l'auto-subsistance.

Le bab-gay a le devoir d'installer ses fils quand ils se marient. L'aîné doit se marier le premier. Il reçoit alors une parcelle de terre, 2 chèvres femelles, un boeuf si son père en a beaucoup, une houe, des semences de culture d'hommes, et du mil. Il reçoit ainsi de quoi faire démarrer aussitôt une nouvelle unité de production : terre, outil, semences, animaux, et de quoi subsister jusqu'à sa première récolte. S'il y a assez de terre, le cadet est à son tour installé, de la même façon. Le benjamin, même marié, ne sera bab-gay et bab-guidé o qu'à la mort de son père. Autrement dit, chaque enfant touche sa part d'héritage en se mariant, sauf le benjamin qui n'hérite qu'à la mort du père. La transmission des biens est concomitante de la transmission du statut (bab-gay), gay désignant à la fois l'unité familiale et la parcelle qu'elle exploite.

Quand le père trépasse, l'aîné, outre la partie de l'héritage qu'il a déjà reçue et qui lui a permis de faire fonctionner son gay, prend les objets personnels de son père : sa houe, sa herminette, ses vêtements et le canari où il les rangeait, son arc et son carquois, son lit de bois, et son coq. Le benjamin hérite de tout le reste : toute la concession de son père, les champs, la case, les chèvres, même si le père en possède 20, les boeufs, même s'il y en a 6 ou 7, le contenu du grenier. Les cadets n'ont rien. Tout ceci se passe quand le bab-gay dispose de beaucoup de terre. S'il a juste de quoi faire vivre son gay, seul le benjamin sera assuré d'avoir cette terre. Les autres devront partir. S'ils ont de la chance, ils peuvent en trouver à louer dans le village, et rester bab-ouyak. Dans le cas contraire ils sont condamnés à chercher dans un autre village et à devenir kéda, ou à partir-en-plaine. Si le bab-gay est un peu plus à l'aise, mais point trop, il pourra installer son aîné, mais pas les cadets... Il y a un ordre de succession, correspondant aux chances décroissantes d'accéder à la terre : le benjamin, l'aîné, les cadets...

Si le père meurt alors que ses fils sont encore trop jeunes, ce sont ses frères qui se partageront l'héritage avec la charge des enfants à élever, à

nourrir et à installer à leur tour à leur mariage. Si à la mort du père l'aîné est déjà grand mais pas encore marié, c'est lui qui devient bab-gay et qui prend en charge ses frères plus jeunes. Quand il se mariera, il quittera le gay fraternel pour fonder le sien propre, et ses frères s'organiseront seuls. Les cadets quitteront à leur tour ce gay à leur mariage, et ce sera toujours le benjamin qui en héritera.

Le régime de propriété, que nous venons d'explorer sommairement, recouvre deux systèmes de droits qui se rapportent respectivement à deux ensembles particuliers : le premier concerne les moyens de production, essentiellement la terre, et le second les produits des activités.

Les droits relatifs à la terre peuvent être définis par les caractéristiques suivantes :

La propriété du sol est individuelle et héréditaire, mais sa détermination est collective. On ne peut être bab-ouyak et bab-guidao que si l'on appartient à la communauté villageoise fondée par les ancêtres. Si des transferts sont opérés, ils ne le sont qu'entre membres de la communauté : la communauté des ancêtres forme un tout comme le groupe des vivants et comme le terroir qu'ils exploitent. L'accès à la terre n'est possible que par la médiation du groupe, mais le rapport du groupe à la terre passe par les individus. Ce n'est pas tout à fait de la propriété collective, ce n'est pas encore de la propriété privée.

Cette propriété est inaliénable. En priver un individu membre consisterait à léser la communauté, et, les conflits entre villages mitoyens en témoignent, la communauté se porte garante du droit de chaque individu. On ne peut aliéner que le droit d'usage, à titre provisoire, et par l'intermédiaire du représentant de la collectivité. Un bab-gay peut mourir sans descendance, sa parcelle n'ira pas à n'importe qui ; la collectivité demeure pour manifester son droit. La terre de Ziver restera toujours la terre des clans de Ziver.

La propriété du sol présente enfin un caractère sacré. C'est ce caractère qui fonde les deux autres. La propriété est inaliénable et à détermination collective parce que les vrais propriétaires sont les ancêtres : ils ont créé le droit en débroussant, ils contrôlent toujours la fertilité et l'intégrité du sol.

Comme chez les Siane de Nouvelle-Guinée, la terre chez les Matakam est "rangée dans la catégorie des biens sacrés inaliénables, propriété à la fois des ancêtres morts, des vivants et des descendants à naître" (1). Les cadets et les aînés voient leurs intérêts hypothéqués au profit de ceux du benjamin. La société a prévu l'accroissement démographique et le rétrécissement des parcelles. Elle a voulu en prévenir les conséquences mortelles pour elle-même, la faillite du système de production. Elle a choisi les benjamins, les mieux placés de par leur rang dans la fratric pour assurer les transitions les plus longues entre les générations. Ce n'est pas pour leur profit personnel, c'est pour qu'ils permettent à la société de survivre.

Le second système recouvre un ensemble de droits strictement privés qui sont relatifs aux produits des activités. Chaque bab-gay est propriétaire de tous les fruits de son travail, de celui de ses femmes et de celui de ses enfants. Il ne peut transférer tout ce dont il est responsable devant les ancêtres et la collectivité : la terre et les objets sacrés ; il peut transférer tout ce qui est un produit direct ou indirect - par l'échange - de son travail sur cette terre : la récolte, les animaux, les outils, les vêtements, les armes. Ses femmes et ses enfants doivent passer par lui pour effectuer toutes opérations, à l'image de sa place dans la structure spatiale du gay. Corollairement, il contrôle les moyens d'accès de ses fils aux femmes : il est le seul à posséder les éléments qui entrent dans la dot (2).

Le système des droits sur les produits est fonction du système des droits sur les moyens. Le bab-gay ne possède de récolte que parce qu'il a accès à la terre et, les kéda en savent quelque chose, on ne peut accéder à la terre que si l'on est membre à part entière de la communauté. Nous trouvons, là encore, une analogie avec les Siane : "L'ensemble du système combine harmonieusement les intérêts du groupe et de l'individu en limitant, par la priorité absolue du groupe sur l'individu, les contradictions qui pourraient surgir dans le contrôle des ressources rares" (3).

---

(1) GODELIER (M.) in op. cit. p. 50, note n° 2.

(2) Les prestations matrimoniales et les phénomènes économiques qui y sont associés sont examinés au chap. suivant.

(3) GODELIER (M.) id. p. 50.

Tout concourt à assurer la permanence, la stabilité et la viabilité des établissements économiques, les gay. Le gay est indissociable économiquement : la femme qui abandonne son mari doit tout lui laisser. Les gay des benjamins seront toujours viables, le clan et sa terre seront toujours protégés contre l'afflux des kéda; et le trop plein démographique doit déborder à l'extérieur pour ne pas étouffer l'ensemble. Le système est organisé pour se maintenir en son état.

2. La circulation des produits.

Au-delà des circuits qui concernent plus particulièrement la subsistance c'est-à-dire la nourriture, il faut prendre en compte les circuits qui mettent en jeu l'entretien et la reproduction de la structure sociale. La terre est répartie de telle sorte que la reproduction de la structure de base, le gay, est toujours préservée par le truchement des droits de succession prioritaires accordés aux benjamins. La société se protège avant de protéger tous ses enfants. Il en est de même au niveau de la circulation des produits. Les variations de la production montrent qu'en période de disette il y aura paradoxalement toujours un sur-produit destiné à l'entretien de la société au détriment des individus défavorisés par leur âge (enfants, vieillards) ou par leur mode d'insertion sociale (les orphelins). Pour suivre l'évolution de l'ensemble, il faut distinguer les circuits traditionnels et les circuits modernes.

a) Les circuits traditionnels.

Entre leur production dans le gay et leur utilisation ou leur consommation, les biens et les richesses suivent de multiples circuits et chaque type de bien a des destinations diverses.

Le mil et les autres biens agricoles sont surtout produits pour l'autoconsommation et circulent donc à l'intérieur du gay. Les produits des cultures d'hommes sont ensilés dans le grenier du bab-gay. Les produits des cultures de femme sont ensilés dans le grenier de la femme, chaque femme ayant son grenier pour ses propres cultures. Toutes les cultures étant récoltéss vers le mois de décembre, il faut les stocker pour vivre physiquement et socialement jusqu'à la récolte suivante.

Les greniers sont des cylindres d'argile durcie reposant sur des pierres. Ces dernières ont pour fonction d'empêcher l'humidité de se propager au

grenier et donc aux récoltes. Ces greniers ont le plus souvent 1 m. de diamètre et 2 m. à 2 m. 50 de hauteur, soit moins de 2 m3 de capacité. L'intérieur est divisé en compartiments réservés aux diverses cultures. On ne peut y accéder que par le haut. Ce procédé de stockage est relativement efficace à condition que toutes les graines soient très sèches et très propres au moment de l'ensilage, et que la sécheresse soit perpétuellement entretenue. Dans ce but le toit de la case au grenier n'est pas fait simplement de chaume comme les autres, il comporte aussi une armature complète en argile compacte. Quand un futur marié construit son gay, le premier élément construit est le grenier afin qu'il ait le temps de sécher totalement.

Les différents produits contenus dans les greniers circuleront de ces greniers à la cuisine au rythme des différents repas, le bab-gay contrôlant bien sûr l'accès au mil. En temps normal, le gay vit sur sa récolte annuelle, mais tous ses produits ne sont pas destinés à la stricte subsistance. Une partie du mil est utilisée pour la fabrication de la bière (zôm), et cette bière a des destinations multiples correspondant à toutes les manifestations collectives de la vie sociale et religieuse : naissance, mariage, enterrement, fêtes villageoises, sacrifices aux ancêtres et "gui-zôm".

L'élevage du gay est pratiqué essentiellement pour des destinations rituelles, dotales et funéraires. Si l'on peut dire que le mil est destiné à la subsistance, les produits de l'élevage sont destinés à l'entretien et à la reproduction de la structure sociale. Les caprins et les ovins sont les animaux privilégiés pour la dot et les sacrifices réunissant un gidbulom, un lignage, ou un clan. Les poulets servent surtout aux sacrifices particuliers du gay. Les bovins sont destinés aux sacrifices de la grande fête "Maray". Les poulets et les caprins entretiennent les morts et les rapports sociaux de ceux qui sont liés par ces morts. Ils permettent aussi de reproduire la structure sociale de base, le gay, en fournissant l'essentiel des composantes de la compensation matrimoniale. A chaque "Maray", les boeufs servent à reproduire rituellement la structure sociale villageoise.

Tous les 2 ans chez les Boulahay, tous les 3 ans chez les autres, la fête du Maray se déroule en deux temps.

Dans la première phase, quand toutes les récoltes sont entrées, le chef de village (bi-udam), appelé pour l'occasion bi-Maray, chef du Maray, va consulter le devin pour savoir si le moment est favorable à la sortie des boeufs de case. Lorsque le devin a assuré que leurs pattes seront assez solides, le bi-udam fait écraser du mil et le mettre à tremper pour fabriquer de la bière. Cette décision est répercutée à tout le village et tous les bab-gay en font autant le jour suivant. Quand la bière du chef est prête, tout le village, hommes, femmes, enfants, vieillards se rassemble autour de son gay et l'on danse, l'on chante et l'on boit au son des tambours et des flûtes. Le bi-udam fait sortir son boeuf de la case par des aides spécialisés appartenant au lignage dit des bi-gola (les garçons du chef). Les mêmes bi-gola, le visage frotté d'excréments de boeuf et de farine de mil feront sortir le lendemain et les jours suivants les boeufs de tous les autres bab-gay selon un ordre déterminé. Après le boeuf du chef à Magoumaz est venu celui du chef du clan Madambrom, puis celui de Daha, adjoint du bi-udam - il l'aide dans quelques-unes de ses tâches - puis ceux de tous les autres gay et enfin celui de Dzavaï, deuxième adjoint du chef. Le groupe des danseurs et buveurs a suivi ainsi les bi-gola de gay en gay, et tous les villageois ont rencontré tous les villageois, tout le village s'est déplacé chez chacun en respectant l'ordre villageois.

Lorsque tous les boeufs sont sortis, c'est-à-dire au bout de 4 ou 5 jours selon leur nombre, ils sont ramenés dans le gay et c'est à ce moment que commence la deuxième partie du Maray, la mort du boeuf. C'est de nouveau le chef qui tue son boeuf en premier lieu, suivi le lendemain par tous les membres de la communauté. Les boeufs sont ensuite découpés en morceaux et distribués après que les canaris représentant les ancêtres aient été imbibés de leur sang et frottés de leurs excréments. Le Maray est alors terminé. La distribution des morceaux peut être assimilée à une sorte de potlatch. On ne peut dire que ce soit des prestations agonistiques, mais le don et le contre-don interviennent. En effet, quand un bab-gay a tué son boeuf et opéré sa distribution, de ce boeuf il ne lui reste plus que la peau et les os, c'est-à-dire rien pour sa propre consommation. La peau lui servira à fabriquer les tambours de deuil et il gardera la mâchoire inférieure pour la mettre à l'entrée de sa case avec les mâchoires issues des précédents Maray. Mais s'il a tout donné, il doit aussi recevoir de ses récipiendaires un morceau identique à celui qu'ils ont reçu. Il y a réciprocité et

obligation de réciprocité. Il se peut qu'il ait donné un morceau à un bab-gay trop pauvre pour avoir un boeuf et donc incapable de lui rendre. Ce dernier restera alors son obligé. Il s'efforcera d'avoir un boeuf à tuer pour le Maray suivant. La nature du réseau de distribution est commandée à la fois par la structure sociale et les rapports personnels que le bab-gay a pu établir avec tel ou tel individu. Le gidbulom, la parenté maternelle - par l'intermédiaire de l'un ou l'autre des ondes maternels -, la parenté par alliance interviennent toujours, et souvent le voisinage. Il y a donc toujours les kr'mamga et les kr'kr'mambabga, et les kr'dummamga, enfin le beau-père ou les beaux-frères dont nous verrons plus loin la terminologie. Il y a donc réciprocité entre frères, entre oncle maternel et neveu, entre beau-père et beau-fils, et 4 clans font toujours partie de ce réseau : le clan du bab-gay, celui de sa mère, celui du mari de sa soeur et celui de sa femme. Le Maray, par des biens qu'il fait circuler, manifeste toutes les instances de la société. Il est économique, politique, social, religieux, et outre le fait qu'il reproduit la structure villageoise, il met en jeu la quasi-totalité des rapports sociaux institutionnalisés. C'est le phénomène social total. De plus il y a des cycles de Maray intervillageois. Les villages mitoyens, échangeurs de femmes, s'organisent pour que leurs Maray soient non pas simultanés mais successifs, afin que chacun puisse participer à tous les autres, chaque neveu chez l'oncle maternel, chaque beau-fils dans la famille de sa femme.

Deux ans ou trois ans de travaux et soins quotidiens sont consommés en un jour par la mort du boeuf, et il faudrait pouvoir évaluer la quantité de mil utilisée pour la fabrication de la bière. Il est significatif que le Maray chez les Boulahaye corresponde à l'année du gros mil. C'est la seule année qui permette la constitution d'un surplus à consommation ostentatoire aussi importante. L'élevage des boeufs ne dépend pas du cycle agricole, il est simplement réglé sur lui.

Les produits de l'agriculture et de l'élevage circulent aussi entre alliés, au titre de cadeaux réciproques en dehors des dots, et sortent donc du gay et du village. Les différents biens n'ont pas de destinations spécifiques, ils ont des destinations prioritaires. Le mil sert pour la nourriture du gay dans sa plus grande partie, il sert aussi à faire de la bière qui est utilisée dans la totalité des manifestations collectives et dans les sacrifices familiaux. Les moins pourvus n'utilisent qu'un peu de farine pour ces derniers. Les caprins

ne sont pas seulement élevés pour la dot, mais aussi pour les sacrifices du lignage et les funérailles : les morts sont enveloppés de peaux de chèvres. Les boeufs sont destinés en priorité au Maray, mais on peut en sacrifier pour l'enterrement des hommes riches, et la peau leur sert de linceul.

Les produits consommables sur le plan alimentaire n'ont pas ainsi de destination spécifique. Ils servent aussi à l'entretien du chef de village. Ce dernier ne touche pas une rente de fonction, mais un dédommagement pour toutes les consommations rituelles qu'il fait au nom du village. Quand on va le visiter, on ne doit jamais avoir les mains vides, et cela peut aller d'une pincée de tabac à une chèvre ou un sac de mil. Les devins (meltéguèd) bénéficient également de quelques produits pour leurs prestations divinatoires. Toutes ces donations sont cependant minimes, et on ne peut dire qu'il y ait une exploitation des bab-gay par le chef ou les devins. Par contre on peut le dire des maîtres de la pluie (bi-yam).

Il y a cinq maîtres de la pluie au pays Matakam. Ils habitent à Oudahay, Koza, Mokola, Soulédé et Moudougoa. Ils disposent du monopole de la pluie : ils la font tomber à volonté au moyen de techniques qu'ils se transmettent héréditairement (1). Chacun d'eux a dans son aire un certain nombre de villages sur lesquels il règne de manière incontestée... tant que les chutes des pluies sont normales ou à peu près, ce qui arrive habituellement tous les ans à la même époque, appelée saison des pluies. Les Matakam tiennent l'arrivée annuelle des pluies pour normale, mais pas pour obligatoire. Zigilé (Dieu) et les ancêtres ne font tomber la pluie que si les vivants les ont suffisamment honorés et priés pour cela. Des individus se sont érigés en intermédiaires pour obtenir à date fixe ces satisfecit climatiques et tirer profit de la relative naïveté du commun des mortels. Nous avons suffisamment parlé au premier chapitre de l'importance de la pluie sur l'agriculture Mafa et les désastres que peut entraîner son irrégularité pour comprendre le besoin des Matakam de réduire au maximum cette incertitude. Les intercesseurs en tirent une rente "pluviométrique" qui n'est pas mince, surtout celui de Moudougoa qui domine ainsi une cinquantaine de villages. Son pouvoir, appuyé sur le chantage (2), était tel que non seulement lui-même

---

(1) De père à benjamin.

(2) Chantage au manque de pluie ou à la tornade dévastatrice des récoltes.

mais tous les hommes de son clan étaient craints dans tous ces villages, et son pouvoir s'exerçait même pendant la saison sèche. Il faisait lever son impôt au mois d'avril, et les bab-gay de tous les villages lui portaient alors qui du mil, qui de la paille, qui des chèvres. On devait aussi lui donner toutes les femmes sur lesquelles il avait jeté son dévolu, que ce soit pour lui ou l'un des membres de son clan. On ne pouvait lui résister, il commandait "par la pluie" et "par la force". Tous les chefs nouvellement investis dans les villages devaient se présenter à lui et lui faire pour ainsi dire déclaration d'allégeance. Nous n'avons pu rencontrer le dernier représentant de la lignée des bi-yam de Moudougoa ; il est mort depuis 4 ans et ne sera remplacé qu'en 1968 par son fils. Mais l'administrateur LAVERGNE l'a rencontré en 1944 : "Patriarche respecté et craint surtout, Baldéna possède 17 femmes et est, paraît-il, père d'une centaine d'enfants, mais il ne lui en reste plus que 15 dont 8 mariés. Sa demeure, la plus grande que j'aie jamais vue dans le pays Matakam, compte 45 cases parmi lesquelles en plus du "Dzao-Dzao" (1) royal, on compte :

15 "hudok" (chambres à coucher des épouses)
5 "Mujeb" (cases à grenier)
8 "utched" (cuisines)
9 "kalak" (chambres des enfants et des plus jeunes épouses)
2 "Kudumbok" (bergeries)
et 3 "Kudumldé" (étables) etc...

Baldéna est un grand seigneur" (2).

Tous les maîtres de la pluie ne disposaient pas d'un pouvoir aussi fort, mais tous percevaient une taxe. Celui de Oudahay reçoit tous les ans (et il l'a encore reçu en 1967) des 6 villages de son aire : du mil, des poulets, de la bière, des cordes, de la paille pour couvrir les cases, des gouttières, de l'huile de caïlcédrat, du tabac, des planches à dormir.

En échange de toutes ces prestations, les bi-yam devaient bien entendu fournir la pluie. En cas de sécheresse la colère populaire se retourne contre eux. Le père de l'actuel maître de la pluie de Oudahay a ainsi été chassé du village voisin Mouva.

---

(1) Que nous appelons "hudok" dans notre schéma du chap. IV.

(2) Archives administratives. Mokolo.

En période d'abondance, il n'y a pas d'individus "laissés pour compte". Tout le monde peut satisfaire ses besoins alimentaires et réaliser ses aspirations sociales. Les ancêtres sont gratifiés de nombreuses libations, on verse sa quote-part de bon gré au maître de la pluie, on fabrique beaucoup de bière, on consomme de la viande, on acquiert une femme supplémentaire, on accroit le nombre de boeufs que l'on tuera lors du Maray. En période de pénurie, c'est-à-dire en temps ordinaire, on restreint les rations alimentaires au maximum pour subsister jusqu'à la récolte suivante. En période de disette on sacrifie les improductifs pour que survive le groupe. On ne sacrifie ni les dieux ni les morts, on change à la rigueur le maître de la pluie, mais on laisse mourir de faim les vieillards, et on vend son frère, sa soeur ou les orphelins aux Foulbé de la plaine. On peut qualifier cela d'inhumain, ce n'est pas pour autant de l'anomie, car le choix de ces individus est fait en fonction de règles sociales bien précises : tous ceux qui ont une position marginale dans la production sont éliminés. Ce sont des bouches en moins à nourrir, et le produit de leur vente permet au groupe de vivre un peu plus longtemps (1). La famine de 1931, provoquée par des criquets, a poussé les Matakam à de telles extrêmités.

*

* *

Nous avons analysé jusqu'ici les circuits des biens vivriers que ces biens aient une destination uniquement alimentaire ou dépassent le cadre du gay pour servir à l'entretien des diverses instances de la société. On peut cependant essayer de mettre en évidence les possibilités de quasi-automie du gay Matakam.

La nourriture est essentiellement végétarienne et provient des cultures faites par les membres du gay, en quantité théoriquement suffisante. La viande, très rarement consommée, provient des animaux élevés dans le gay : boeufs, chèvres, moutons, poules. Le sel qui sert de condiment est fabriqué à partir des excréments des animaux. L'eau est accessible avec une relative facilité, selon la saison.

---

(1) Ce système est pratiqué en fait par tous les païens des massifs du Mandara. On nous a rapporté que des "cessions" d'enfants avaient été opérées en 1967 par les Ouldémé aux Mandara.

L'habitat est construit avec des matériaux trouvés sur place : argile, pierres. La couverture des toits vient des champs : cannes de mil, paille. Les gouttières et les lits sont taillés dans le bois des arbres qui poussent dans la concession.

Les vêtements traditionnels de l'homme et de la femme sont des peaux de chèvres. Les vêtements en matière végétale qui sont quelquefois portés (sortes de pagnes) proviennent soit du coton, soit de fils fabriqués par les femmes à partir de la fibre de certains arbres et assemblés par les hommes. Seuls les caches-sexes, colliers et bracelets, en fer, viennent de chez le forgeron.

Les outils de bois sont fabriqués par le bab-gay, ainsi que les arcs et les flèches. Les pointes de flèche, de lance, les couteaux, tous les outils de fer viennent également de chez le forgeron.

Les ustensiles de cuisine sont de deux sortes : les diverses calebasses, qui sont cultivées par les femmes, et les canaris fabriqués par les femmes de forgeron.

A travers cet aperçu sommaire, il ressort que seul le couple des forgerons est indispensable au fonctionnement du gay (1) par les produits qu'il fabrique, du moins dans la société Mafa d'avant la colonisation européenne. Cependant, s'il y avait circulation de biens entre forgerons (ngwalda) et non-forgerons (vavaï) à propos des produits artisanaux, outils, armes, poteries d'une part contre mil et prestations de travail de l'autre, il y en avait aussi et il y en a toujours pour rétribuer les fonctions "d'homme des morts" du forgeron. En retour de ses prestations de fossoyeur, toute la viande des animaux sacrifiés lors des funérailles et dont la peau a servi à recouvrir les morts revient au forgeron puisqu'elle fait l'objet d'un interdit alimentaire pour les vavaï. Laissons la parole à PODLEWSKI : "Un calcul sommaire et nécessairement approximatif indiquerait qu'avec :

- un taux de mortalité de 40 pour mille
- une population de 100 000 personnes

---

(1) Bien entendu, un homme doit trouver une femme pour constituer un gay. Nous analyserons les circuits de circulation des femmes dans le chap. suivant.

- une population de 1 "forgeron" pour 100 personnes
- et une moyenne de deux chèvres utilisées pour recouvrir chaque décédé, chaque famille forgeronne disposerait, du seul fait de l'enterrement, d'une alimentation minimum de 8 chèvres par an. C'est-à-dire que pour l'ensemble du pays Mafa, 8 000 chèvres au moins seraient annuellement consommées uniquement par les "forgerons", ce qui représente certainement une très forte proportion par rapport au croît annuel des caprins.

Il convient d'ajouter à cette rétribution tous les présents obligatoirement faits au "forgeron" lors de ses autres activités (sacrifices, accouchement...)" (1).

Dans un cas comme dans l'autre, on ne sortait théoriquement pas du cadre villageois. Dans cette mesure la définition que nous avions donnée au début de ce chapitre de l'organisation économique traditionnelle des Matakam : "agriculture d'autosubsistance domestique à cadre villageois" reste valable à ce point de l'analyse. Nous verrons plus loin que la circulation des femmes et des prestations matrimoniales a pu se maintenir longtemps dans le cadre villageois.

Cependant des situations de rareté - situations où les besoins étaient supérieurs à la production - ont affecté certains produits de façon plus ou moins temporaire dans l'histoire économique des Mafa. Cette conjoncture les a contraints à des échanges avec l'extérieur, soit à l'extérieur du village, soit à l'extérieur de l'ethnie. Nous avons vu que la traite humaine avec les Foulbé est venue des situations de disette alimentaire. La répartition inégale des forgerons entre les villages a entraîné des échanges entre les zones pourvues et les zones dépourvues. Des échanges portant sur le fer, le sel, le coton et les hommes se sont également développés avec le Bornou et le sultanat du Mandara. Nous allons analyser maintenant cette circulation inter-villageoise et inter-ethnique.

A l'époque pré-coloniale, un bien rare, le fer, faisait l'objet de circuits particuliers. La fonte du fer - aujourd'hui en voie de disparition - se pratiquait dans tous les villages. Cependant, aux dires des forgerons actuels,

---

(1) PODLEWSKI (A.M.). in Les forgerons Mafa. multipl. ORSTOM. Yaoundé. 1965. p. 42. note n° 2.

même au temps de cette pleine activité les besoins n'étaient pas couverts dans certains villages tandis que d'autres avaient une surproduction. Des courants de circulation du fer existaient ainsi entre différentes communautés villageoises. Par exemple Magoumaz, Ziver et Chougoulé qui manquaient de fer allaient se ravitailler à Mabass. Il y avait donc apport extérieur de fer dans ces villages par l'intermédiaire des forgerons de Mabass. Ce fer, troqué contre des produits vivriers ou de l'élevage, était livré sous forme de barres (douval) plates, longues d'une quarantaine de centimètres et larges de 3 cm. Le prix de ces barres allait de une poule à une chèvre selon l'état de saturation du marché. Un bon moyen de s'en procurer était de la faire entrer dans les éléments de la dot, ce qui permettait au beau-père d'éviter les dangers de l'expédition jusqu'à Mabass.

D'autre part les forgerons, au temps de cette pénurie, procédaient à une opération commerciale particulière qui consistait à faire payer les deux opérations de fonte et de forge. Ils fondaient leur fer et le préparaient en barres, en boules ou en lingots cylindriques de 6 cm. x 3 cm. Ces produits semi-finis étaient vendus tels quels (un demi-lingot pour une chèvre, nous a dit un forgeron de Magoumaz). Le vavaï qui voulait avoir une houe ou une arme quelconque devait présenter pour cela le matériau nécessaire, et le produit fini devait encore être payé en prestations de travail et en nourriture. Enfin, beaucoup plus rarement, une houe pouvait être intégrée dans le prix de la dot.

Ainsi le fer, de par sa rareté, et de par sa qualité de matière première indispensable à la fabrication des moyens de production et de défense, avait pris une grande valeur. De ce fait il était intégré dans les dots, en tant que matériau ou produit fini, et renforçait par là même sa valeur en tant qu'intermédiaire obligé de l'accès aux femmes.

Cependant si le fer était tellement valorisé à l'époque précoloniale, c'est que tout d'abord la demande tant intérieure qu'extérieure était très forte et qu'ensuite il avait fonction de monnaie. Les forgerons des monts du Mandara devaient non seulement approvisionner le marché montagnard, mais aussi celui de la plaine : Bornou, Sultanat du Mandara, Foulbé. Ces derniers, dont les techniques de production du métal étaient moins élaborées que celles des païens, préféraient s'en procurer chez eux. Les montagnards acceptaient le marché d'au-

tant plus volontiers qu'en échange ils recevaient différents types de biens dont le sel et les bandes de tissus gabac. Le fer dans ses différents conditionnements était apte à jouer son rôle de monnaie - c'est-à-dire d'intermédiaire polyvalent- dans la mesure où il pouvait s'intégrer à tous les circuits correspondant aux différents types d'organisation économique de l'époque. DENHAM (1) et BARTH (2) présentent le Mandara comme le fournisseur principal du royaume du Bornou en fer au XVIIIe siècle et même auparavant. En fer, mais aussi en esclaves. Ces esclaves n'étaient pas seulement le gibier des razzias, car il y eut aussi des ventes volontaires pendant les périodes de famine. En échange le Bornou donnait surtout du sel sous la forme du natron (3) qui provenait des nombreuses cuvettes dispersées entre les dunes du Manga (sud et sud-ouest du Kanem), près du lac Tchad. Les Matakam de Tourou disent que c'est leur gwali (leur parenté) qui leur apportait le natron. Le Bornou donnait aussi des cotonnades en indigo très foncé ou noires, telles que celles dont s'habillent encore beaucoup de Mafa des massifs de Moskota.

A propos du coton il convient de relever les notations de URVOY : "Il semble que le coton soit d'importation arabo-kanémite. Au Bornou se créa (pendant longtemps, on continua à importer d'Egypte des cotonnades fines) cependant une industrie locale qui produisait les fameuses bandes de coton connues de tous les voyageurs au Soudan, larges de quelques centimètres et assemblées par couture pour former des morceaux plus larges. Les premiers habitants noirs des pays du Tchad, comme tous leurs congénères du Darfour au Sénégal, portaient des caleçons de peau de chèvre et de mouton. L'usage des vêtements de coton est lié, sur toute la frange méridionale du Sahara, à l'extension des civilisations créées par les nomades blancs et au développement de l'Islam" (4). Nous avons reconnu ici les bandes tissées des Matakam dont nous parlions au paragraphe I de ce chapitre. Il y a là une influence du Bornou sur les Matakam - et donc une preuve des courants d'échange qui ont pu exister - d'autant plus certaine que les bandes en question se disent gabac en Mafa et gabaga en Bornouan.

---

(1) in op. cit.

(2) in op. cit.

(3) "Carbonate complexe de soude et de potasse qui ressue de nombreux creux de la lisière sud du Sahara et recherché comme condiment presque à l'égal du sel". in URVOY (Y.). op. cit.

(4) URVOY (Y.). in op. cit.

Au sujet des échanges entre les païens montagnards et le Sultanat du Mandara, VOSSART écrit : "Des esclaves affranchis se bornaient à parcourir les montagnes, échangeant les peaux de chat-tigres et de léopards et surtout les "frères" ennemis capturés lors de la précédente "guerre" avec le massif voisin, entre des "tobé" et des "torkadies" du Soudan ou de la verroterie" (1). Il semble que ces échanges aient surtout été le fait des païens des massifs dits de Mora, car les Matakam ne font pas de prisonniers dans leurs guerres. Avec les Foulbé, les Matakam ont surtout échangé du fer et des enfants contre du mil.

*

* *

En conclusion de cette analyse des circuits traditionnels, il faut dire que si les Matakam ont pratiqué des échanges avec d'autres ethnies, ces échanges n'ont sans doute pas porté sur de grandes quantités de marchandises et ils devaient surtout être pratiqués par les riverains de la plaine, notamment pour le fer. Les Mafa ont adopté les gabac, mais ils ont adopté aussi les plants de coton qu'ils se sont mis à cultiver eux-mêmes pour produire des gabac. Ces échanges extérieurs à l'ethnie, de même que les échanges inter-villageois ne semblent pas non plus avoir bouleversé les micro-circuits (intra-villageois et intra-gay) dans lesquels circulait la quasi-totalité de la production. L'auto-subsistance du gay s'est toujours maintenue autour du bab-gay qui assurait la centralisation des biens et leur redistribution alimentaire et sociale. Les circuits extérieurs au gay passaient essentiellement par le forgeron, le beau-père, le maître de la pluie, les ancêtres du lignage et du clan, le chef de village, le devin, à partir du bab-gay. Qu'en est-il aujourd'hui ?

b) Les circuits modernes.

Les colonisateurs européens ont introduit trois éléments nouveaux dans l'organisation économique traditionnelle : les cultures industrielles, les marchés, la monnaie.

On ne connaît pratiquement rien sur l'action économique menée par les Allemands, on connaît mieux celle qui a été menée par les Français dès leur installation. Il est probable que les premiers marchés ont été créés par les Allemands et qu'ils ont institué un système d'imposition, sans compter les corvées

---

(1) VOSSART (J.) in. op. cit. p. 43.

de travail pour la construction et l'entretien des pistes. Les Français ont continué toutes les actions, mais leurs préoccupations économiques sont toujours restées secondes par rapport aux préoccupations politiques : les impôts, les marchés, les cultures commerciales devaient surtout servir à ouvrir les populations montagnardes à l'extérieur, les apprivoiser, les "civiliser", les inscrire progressivement dans le fonctionnement d'un système politique centralisé. Le faible niveau de vie des Matakam tout comme leur instabilité politique ont été à l'origine de la politique de descente en plaine (1).

Introduite très tôt par les Français afin de permettre aux Matakam de se procurer du numéraire pour les impôts, la culture de l'arachide a été diversement acceptée par ces derniers. La différenciation des zones de production arachidière dans le pays Matakam correspond à la différenciation orographique : là où se trouve le plateau et des zones de piémont la production est relativement abondante. Elle l'est beaucoup moins dans les zones de massifs sans piémont comme Ziver, Oupay, Tourou, Moudougoa et les massifs de Moskota. Ces zones sont également les plus fermées socialement, c'est-à-dire les plus fidèles aux pratiques traditionnelles. On peut ainsi établir dans une certaine mesure une corrélation entre les caractéristiques du site géographique, l'adoption de l'arachide et l'ouverture à l'extérieur. Cette relation semble d'ailleurs logique : moins un site est accessible et plus les contacts avec l'extérieur sont difficiles. Les zones du pays Matakam qui sont les plus touchées par les transformations sociales sont les zones les moins protégées géographiquement.

La culture de l'arachide s'est surtout développée depuis 1940. Culture du bab-gay en montagne, elle est pour une grande part destinée à la production d'argent pour l'impôt qui n'est plus accepté qu'en monnaie. Nous n'avons pas de chiffres concernant le rapport total des ventes d'arachides chez les Mafa, mais nous pouvons citer un rapport d'administrateur de 1950 : "Pour la campagne pour 1949-1950, la traite de l'arachide a rapporté au producteur 43 759 860 Fr. CFA, ce qui représente presque le montant des impôts perçus sur rôle dans la région administrative de Maroua (y compris la subdivision de Mokolo) au cours de l'année 1950".

---

(1) Voir à ce sujet le chap. II.

Il est intéressant de raisonner sur la production d'arachide. Le chiffre précédent montre que les Matakam n'ont produit en 1949 que les arachides correspondant au montant de leur impôt. Quand on sait que le mil est la culture principale et l'essentiel de la nourriture d'une part, et que d'autre part l'extension de l'arachide ne peut se faire qu'aux dépens du mil étant donné les parcelles limitées dont peuvent disposer les montagnards, on peut en conclure que les Matakam n'ont fait ce pas vers l'agriculture commerciale que sous la nécessité de l'impôt. L'extension de l'arachide, dans la mesure où l'auto-consommation en est très réduite en montagne, ne peut qu'aller de pair avec l'obligation de se procurer des produits alimentaires en dehors du gay et donc de s'inscrire dans un circuit qui n'a rien de traditionnel. Or, d'après A. HALLAIRE (1), les montagnards ont considérablement développé la culture de l'arachide au cours des dix dernières années, avec une tendance actuelle à la stabilisation.

A la différence des arachides que l'on peut consommer, le coton ne peut qu'être vendu. Il n'est donc produit que pour entrer dans le circuit commercial. Il y a une différence supplémentaire : la non-saturation de la plaine permet que l'extension actuelle de la culture du coton ne se fasse pas aux dépens des surfaces consacrées aux cultures vivrières ; ou du moins les Matakam qui pratiquent le coton en plaine se gardent bien de le faire en négligeant leur mil. Dans cette mesure on peut considérer la production du coton comme un surproduit dans l'agriculture d'auto-subsistance des Mafa. Nous verrons à propos de la monnaie comment est utilisé ce surproduit.

L'arachide et le coton sont vendus sur des marchés organisés à cet effet. L'offre et la demande n'interviennent pas dans la formation des prix, car ceux-ci sont fixés et imposés de l'extérieur. Sur ces marchés on peut donc dire que l'auto-subsistance évolutive des Matakam est confrontée avec le capitalisme international. Ils entrent donc par là dans un circuit dont ils ne connaissent ni les tenants ni les aboutissants, d'où des inadaptations et des insatisfactions. Ces marchés ne fonctionnent que pendant les "campagnes" respectives du coton et de l'arachide et n'ont d'autre but que le ramassage de ces récoltes. Les autres marchés sont de nature différente.

---

(1) HALLAIRE (A.). in op. cit. p. 24

Gonjé, vieillard de Magoumaz, nous a expliqué que les marchés n'existaient pas avant l'arrivée des Européens, parce que c'était la guerre. Pour se rendre à Mabass chercher du fer, il fallait s'armer jusqu'aux dents et se charger lourdement de la monnaie d'échange : chèvres, mil etc... Quand les blancs sont arrivés, ils ont fait cesser quelque peu ce climat d'insécurité, et ils ont institué les marchés pour que les montagnards puissent s'approvisionner en temps de famine. Donc jusque là, les besoins du gay étaient en harmonie avec sa production sur le plan qualitatif, mais pas toujours sur le plan quantitatif. C'est pour équilibrer ces deux plans que les marchés ont été créés. Telle est la signification donnée par un Matakam aux marchés. Voici le point de vue des administrateurs français en 1931 : "La création et l'organisation des marchés devra faire l'objet d'une étude sérieure de votre part. Il est bien certain que si vous pouviez attirer les Kirdis à de grands marchés à jours réguliers dans les centres principaux, vous réaliseriez un sérieux progrès dans l'apprivoisement des montagnards. Ils vendraient leur fer et leur gabac, achèteraient du sel, prendraient goût au numéraire et nous serions les premiers, lors des perceptions d'impôt à profiter de cet état de choses, alors que nous sommes encore, actuellement, à certains endroits, obligés d'accepter le versement d'étoffes, animaux, barres de fer" (1). Les Français utilisaient également les marchés pour étendre l'action de leurs "tribunaux de conciliation".

Voici un tableau (2) des marchés coutumiers Matakam avec leur périodicité, leur localisation et la liste des villages qui les fréquentent respectivement :

jour	canton	marché	Villages qui les fréquentent
Lundi	Canton de Moskota	OUZAL	Ouzal, Mandoussa, Moudougoa, Douvould, Oupay, Médégwer, Hitéré, Oudal, Vourkaza, Moskota Zélé, Dzaba, Tchébé-Tchébé, Madakar, Vouzi, Kurkorchekwer, Goledjé, Malgoudjé, plus quelques villages du canton de Kerawa.
Mardi	Canton Matakam-Sud	ROUA	Roua, Fogom, Balda, Baou, Soulédé, Matamaya, Méri.

(1) Capitaine NICLOUX. arch. nat. Yaoundé.

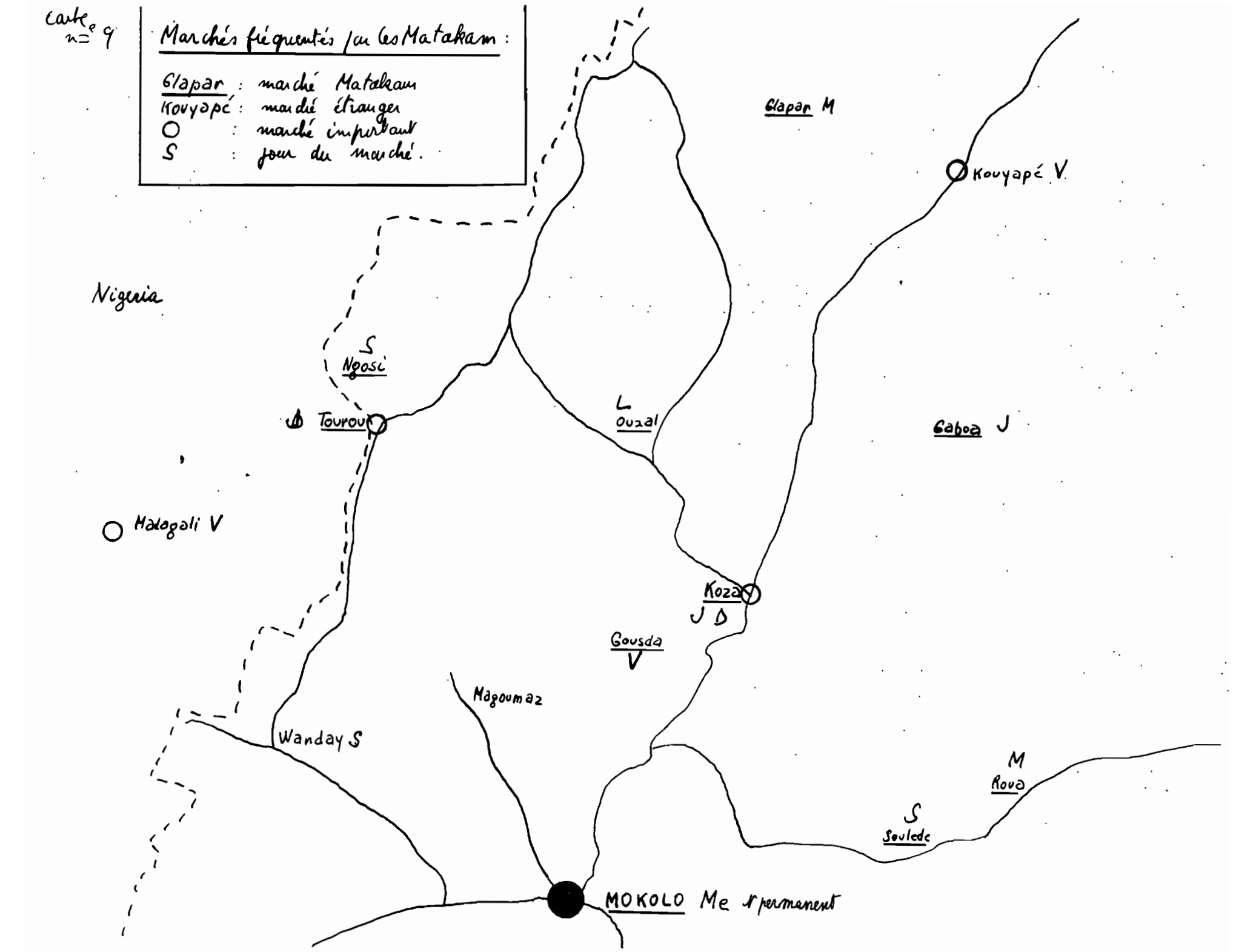
(2) Ce tableau a été établi par l'Agent Régional de Développement de Mokolo. Voir la carte n° 9.

Mercredi	Canton Matakam-Sud	MOKOLO	Mboua, Méfwélé, Sirak, Zileng, Mouhour, Mandaka, Mendese, Mokola, Oudahaï, Douvar, Ldamsay, Vouzad, Magoumaz, Batamye, Ldabam, Tourou, Hidoua, Ngosi, Sougoulé, Ouro Tada, Ziver, Wandaï, Kossehone.
Jeudi	-	TOUROU	Tourou, Ldendeng, Hidoua, Ldaman, Ldabam, Magoumaz, Wandaï, Ziver, Koza, Batomye, Ngosi, Madagali.
	Canton de Gaboa	GABOA	Tima, Zoulgo, Mbéléché, Gadala, Matamaya, Hirché, Ndjingué, Wagza, Morgoa, Kilda.
	Canton de Koza	KOZA	Koza, Makandaï, Djinglia, Gousda, Houva, Oulad, Madakoa, Galdala, Ziver, Meutskar, Mawa, Bigidé, et quelques villages du canton Matakam-Sud.
Vendredi	-	GOUSDA	Mokolo, Oudahay, Soulédé, Djinglia, Douvar, Ldamsay, Mokola, Mandaka, Mendésé, Midéré, Houva.
	-	MAKANDAI	Moitié canton de Koza et moitié canton Matakam-Sud.
Samedi	Matakam-Sud	SOULEDE	Soulédé, Baou, Midéré, Oudam-Zaraï, Mazam, Roua, Oudahay, Mokola.
	-	NGOSI	Ngosi, Tourou, Midoua, plus canton de Koza, et Nigéria.
Dimanche	Koza	KOZA	Canton de Koza, plus quelques villages des cantons Matakam-Sud, Gaboua, Mozogo, Moskota.

A ces marchés il faudrait ajouter les marchés musulmans de Wanday, Zamay, et Kouyapé, et le marché nigérian de Madagali, qui drainent beaucoup de Matakam.

Chaque marché a ainsi son aire de villages, et ces aires se recoupent le plus souvent, étant donné la proximité géographique des lieux. Les marchés de Mokolo et de Koza sont nettement plus importants que les autres, en particulier celui de Mokolo qui, outre qu'il bat son plein le mercredi, a un caractère permanent.

carte n° 9


Marchés fréquentés par les Matakam :
Glapar : marché Matakam
Kouyapé : marché étranger
O : marché important
S : jour du marché.
Glapar M
Kouyapé V
Nigeria
S
Ngosi
Tourou
L
Ouzal
Gaboa J
Malogali V
Koza
J D
Gousda
V
Magoumaz
Wanday S
M
Roua
S
Soulede
MOKOLO Me permanent

On remarque que tous ces marchés, à part celui de Tourou, se tiennent sur le plateau ou en piémont, et il faut rapprocher ce fait de ce que nous disions des zones arachidières chez les Mafa. Cependant les marchés sont tout à fait entrés dans les habitudes des Matakam, à part les vieillards et ceux à qui le devin interdit de s'y rendre. Au lieu de numéros, on appelle maintenant les jours de la semaine du nom des marchés correspondants. A Magoumaz cela donne, à partir du lundi : loum (marché en fulfuldé) - Bouraï (n'existe plus), loum-Sirak, loum-Mokolo (appelé quelquefois aussi loum-Commandant, car c'est le jour où l'on voit et l'on prend contact avec l'administrateur), loum-Midé (Tourou), Loum-Madagali, loum Wandaï, loum-Koza, soit les marchés fréquentés par les habitants de Magoumaz.

Ce qu'étaient ces marchés avant 1950 a été décrit par LEMBEZAT (1) : les marchés du plateau, type Soulédé, sont matineux, paisibles et très fréquentés. Quelques rares musulmans s'y rendent. On y échange des produits du sol, de la viande de chèvre, du sel. On y fait commerce de chiens et de viande de chien. On y consomme beaucoup de bière de mil. On peut y assister aux fiançailles Matakam, par la publication officielle d'une décision fermement prise, selon une procédure rituelle. Toujours d'après LEMBEZAT, la fonction sociale de ces marchés l'emporte nettement sur la fonction économique.

Les marchés de piémont, type Koza, sont les points de rencontre entre deux mondes nettement étrangers, les montagnards pauvres et presque sans monnaie et les marchands musulmans, Haoussa, Foulbé ou Mandara. Leur lieu est plus proche des villages montagnards que des villes Mandara. Ce sont de petits marchés, au carrefour de deux pistes. Les Musulmans y apportent du sel, poisson séché, beurre, lait, tabac, gombo sec et piment. Les païens apportent du mil, des pois de terre, des haricots.

Dans les marchés actuels, les musulmans sont partout, et les marchés de plateau sont identiques aux marchés de piémont. Le commerce de chien ne se pratique plus, ni la publication des fiançailles, et outre les produits vivriers et artisanaux locaux, on y trouve les produits importés. La fonction sociale du

---

(1) LEMBEZAT (B.). Marchés du Nord-Cameroun. Cah. de l'ISEA. n° 131. 1962.

marché reste cependant prédominante. Le mercredi par exemple, jour du marché de Mokolo, est un jour chômé par tous les villages dans un rayon de 10 à 20 km. On met ses plus beaux habits pour s'y rendre : pour les hommes un "godon" propre, pour les femmes un pagne de couleur autour des reins. Le plus souvent on n'y va pas pour se livrer à une transaction commerciale, mais pour voir des gens, du spectacle et des choses, en un mot pour se divertir et satisfaire ses besoins de sociabilité. On prend l'habitude de côtoyer des individus appartenant à d'autres ethnies montagnardes, de frayer paisiblement avec les musulmans. On s'ouvre à l'extérieur, on se "civilise". La vieille méfiance instinctive commence à s'estomper.

Les incidences économiques sont cependant multiples. La possibilité de se procurer maintenant des carcasses de voitures, des fers de soutènement et des ferrailles diverses depuis l'arrivée des Européens fait que le fer n'est plus le bien rare par excellence au même titre qu'autrefois. Les hauts-fourneaux ne fonctionnent plus que pour les touristes et les forgerons sont en quelque sorte des "ferrailleurs". On va maintenant au marché (1) pour se procurer du fer ou des outils précis.

Les marchés ont également permis aux Mafa de se procurer l'argent de l'impôt, mais une fois le processus d'échange engagé, les besoins se développent. Les marchés en effet jouent un grand rôle dans la circulation des produits et pour l'approvisionnement en biens non produits dans le gay ou dans le village. On fait connaissance avec de nouveaux biens : sel pur, poisson séché etc... que l'on peut se procurer sans passer par les circuits traditionnels mais tout simplement en échange de quelques pièces de monnaie. On a appris à manipuler celles-ci à la rude école des Haoussas. Ces biens nouveaux sont devenus l'objet de besoins qu'il a fallu satisfaire... en vendant plus d'arachides, en vendant des chèvres, des poules, des oeufs. Le goût des femmes changeait aussi, et pour leur plaire il a fallu s'y conformer (colliers de verroteries, eau de Cologne, brillantine, pagnes,...) d'où des besoins d'argent plus grands. Besoins fondamentaux changeant qualitativement de mode de satisfaction (nourriture), besoins factices se développant (lunettes, peignes, montres).

---

(1) Les forgerons de Mabass fabriquent toujours leur fer comme autrefois et viennent maintenant le vendre au marché de Wanday. Nous y avons trouvé des "douval" à 40 Fr. CFA pièce.

Paradoxalement, ce n'est pas tant par les cultures commerciales que la notion de valeur marchande s'introduit, mais par les variations de la rareté du plus grand des biens, le mil. Les cours imposés de l'arachide et du coton n'offrent pas de place à la spéculation. Les cours du mil sur le marché vont de 15 francs CFA l'agoda (à peu près 1 kg.) en temps normal; c'est-à-dire au moment de la récolte, à 100 francs CFA pendant la soudure. Les Matakam vendent peu de mil en grains, comme nous l'allons voir, mais ils en vendent bien plus sous forme de bière, et autant dans les gui-zôm que sur les marchés. La bière de mil étant surtout consommée en saison sèche, les fabricants réalisent un magnifique bénéfice à partir de deux matières rares : le mil et l'eau. Les cours du zôm suivent ceux du mil en les dépassant. De 10 francs l'agoda de zôm au mois de janvier, on passe à 20 francs en avril, 25 francs à la mi-mai. Au-delà de ce prix on n'en fait plus, le consommateur préférant utiliser son argent à l'achat pur et simple de mil. Le zôm étant très valorisé sur le marché, nous avons rencontré certains bab-gay de Magoumaz qui se transforment littéralement en tenanciers et qui tirent la plus grande part de leur revenu de la vente de la bière. Cette amorce de spécialisation professionnelle n'est-elle pas le signe de l'entrée lente mais certaine des Matakam dans une économie d'échange ? L'examen des circuits monétaires en montagne et en plaine nous permettra peut-être de le dire.

L'introduction de la monnaie en pays Mafa s'est faite essentiellement par le truchement du système d'impôt des colonisateurs.

Les Matakam vivant dans un système économique où l'échange était très restreint, la monnaie a eu beaucoup de difficultés à s'implanter, sa signification étant tout à fait inexistante dans les circuits montagnards. Les barres de fer et aussi les gabac avaient acquis fonction de monnaie parce que leur valeur d'échange était basée sur leur valeur d'usage et leur rareté. Le passage de la barre de fer à la monnaie métallique semble avoir été plus facile - et on le comprend aisément - à franchir que celui vers la monnaie de papier. Les premiers administrateurs français ont essayé de pénétrer les arcanes de la psychologie financière de leurs administrés, comme en témoigne ce texte du Capitaine COSTE, datant du 5 octobre 1923 : "La question monétaire et du change se pose infiniment moins dans le Mandara que dans les grands centres et d'une façon plus générale que dans la plaine, les échanges étant ici plus rares.

A Mora le billet de 5 francs vaut 5 pièces de 1 franc ou 5 marks d'argent. Les Arabes même à Mora n'en veulent que pour 4,50.

A Mokolo le prix est fait à l'avance, et le billet donné est pris pour sa valeu - par crainte -. Si le marchand a prévu le "coup du billet, il augmente le prix. Le change clandestin se fait à 4,50. Les causes de la dépréciation pour le Mandara sont : le voisinage de la frontière anglaise, le fait que les indigènes qui ne sont pas soigneux brûlent, mouillent le papier qui n'est plus accepté et préfèrent l'argent qui ne s'usc pas. Le trafic de la pièce de 5 francs ne se fait pas. Le thaler de Marie-Thérèse vaut 7 francs.

Tout cela est compréhensible pour un européen, les renseignements suivants le sont moins :

La pièce de un mark argent au taux de un franc étant prise comme base, vaut vers Mokong comme à Maroua plus de 2 pièces d'un $\frac{1}{2}$ mark ou $\frac{1}{2}$ franc.

A Mokolo, une pièce de 2 francs ou 2 marks vaut un mark $\frac{1}{2}$.

Les variations billet par rapport à l'étalon argent s'expliquent, mais celles des pièces divisionnaires les unes par rapport aux autres sont un mystère que je n'éclaircis pas" (1).

Ayant commencé à s'habituer aux marks, les Mafa n'ont pas compris sa disparition au profit du franc. Celui-ci s'installe cependant progressivement dans la partie du pays Matakam qui gravite autour de Mokolo mais la nature des courants d'échanges fait que toute la partie nord - les massifs de Moskota - s'est placée dans la zone sterling, puisque la quasi-totalité de leurs échanges monétaires se faisaient et se font toujours en shillings. Les frontaliers pratiquent la double monnaie. En 1933 le Lieutenant DAVID fait le compte de sa tournée d'impôt et note que 30 % a été versé en numéraire, le reste en pagnes, boubous, barres de fer, mouton : "Le peu de numéraire provient de ce que ces kirdis très arriérés se déplacent peu pour vendre leurs produits et également de la rareté de l'argent" (2).

---

(1) Archives nationales. Yaoundé.

(2) Archives administratives. Mokolo. Les animaux et autres impôts en nature étaient ensuite vendus aux enchères à Mokolo.

Par la suite l'extension de l'arachide a permis aux Mafa de les écouler sur les marchés et d'en retirer l'argent pour les impôts. Ils ne semblent pas avoir assimilé tout de suite la valeur d'échange universel de la monnaie et, comme nous l'avons vu, ils vendaient sensiblement juste ce qu'il fallait d'arachides pour atteindre la somme requise d'impôts.

Les cultures industrielles, les marchés et la monnaie faisant partie du même circuit, ce circuit sera longtemps utilisé par les Matakam pour satisfaire uniquement aux demandes fiscales. Autrement dit ce circuit monétaire est venu s'ajouter aux circuits traditionnels sans les bouleverser, mais les Mafa n'en ont fait l'apprentissage qu'au prix de nombreuses expéditions punitives. Ils n'ont en fin de compte cédé du terrain que pour mieux protéger le reste. Ils ont compris le sens politique de cette opération commerciale : culture de l'arachide, vente sur le marché, paiement de l'impôt. Voyant que le pouvoir central n'en demandait pas plus, ils le lui ont accordé pour mieux se replier, tout en pratiquant le maximum de sous-déclarations aux recensements, sachant bien que celui-ci ne servait qu'à définir le taux d'imposition.

Mais l'administration ne présentait pas que le visage du gendarme-percepteur, elle présentait aussi la vitrine fascinante des marchés. De façon insensible et comme insidieuse, l'utilité du solaï (argent) s'est de plus en plus imposée, mais pour sa seule utilité de moyen d'accès obligé à des biens valorisés sur le plan alimentaire ou social. On se procure actuellement de l'argent non pas pour le thésauriser, mais pour le dépenser dans un but bien précis. On peut dire que c'est parce que l'on a envie d'une chose que l'on transforme une autre en argent pour se la procurer. On ne vend que pour acheter.

Nous avons effectué à Magoumaz un sondage portant sur 13 gay au sujet de leurs rentrées et sorties monétaires, en rapport avec leur revenu total. Cet échantillon n'est évidemment pas représentatif, mais nous l'utiliserons à titre d'illustration. Nous avons effectué une enquête identique dans un village de plaine : Glapar, sur la totalité des gay, soit 52. Les comparaisons que nous pourrons effectuer nous permettront de voir la nature de la confrontation des circuits traditionnels et des circuits modernes, en particulier l'importance des circuits monétaires, les moyens de production d'argent, les biens que l'on se

procure par son intermédiaire et l'évolution de la plaine par rapport à la montagne de ce point de vue.

Le revenu moyen total estimé en argent est pour les gay de Magoumaz de 16 000 F. CFA. Dans ce revenu le mil entre pour la plus grande part, 69 %, suivi de loin par l'arachide, 16 %. Sur ces 16 000 francs, 35 % ont fait l'objet de transactions monétaires, soit 5 615 francs. Cet argent est venu des ventes suivantes, avec leur pourcentage respectif et l'auteur de la transaction.

Sources de revenu monétaire	%	bab-gay	mam-gay	enfants
arachides	59,3	+		
bière de mil	14,3	+		
poulets	9,1		+	
piments	4,9	+		
manoeuvre	3,7			+
cordes	1,7	+		
oeufs	1,4		+	
fagots	1,3	+	+	
perches	1,1	+		
taros	0,7	+		
souchet	0,7		+	
mil	0,6	+		
patates	0,5	+		
tiges de mil	0,4	+		
calebasses	0,3		+	
	100 %			

Ce tableau montre que l'arachide est le principal moyen de production d'argent, suivi de loin par la bière de mil. On remarque aussi que la quantité de mil vendue est minime. 84,8 % de ces transactions sont le fait du bab-gay, 11,5 % de la mam-gay et 3,7 % des jeunes gens. Le revenu de la mam-gay ayant pour point de départ un produit du gay, tout doit y revenir, soit sous forme d'argent, soit sous la forme d'un bien acheté. Les jeunes gens ne peuvent tirer aucun revenu du gay puisque tout appartient à leur père. Leur seule possibilité d'autonomisation financière est le salariat, leur seule valeur d'échange est leur force de travail. Leur désir d'indépendance se manifeste par là. Leur travail est directement monnayé par leur salaire, et ce salaire leur permet de constituer peu à peu la dot qui, en leur donnant la possibilité de se trouver une femme, les rendra totalement indépendant du pouvoir paternel. Les rapports de production traditionnels sont court-circuités.

Comme l'indique le tableau suivant, toutes ces ventes n'ont de sens que par rapport au but dans lequel elles ont été effectuées, c'est-à-dire l'achat qui leur correspond. Sur les 5 615 francs de rentrées monétaires que nous avons trouvés, 5 525 francs sont aussitôt dépensés. La proportion dérisoire d'"économie" montre bien que la vente n'a été faite que pour la dépense. La ventilation des dépenses, en dehors des impôts, nous donne la nature des objets valorisés soit par leur manque, soit par leur signification sociale :

postes de dépense	%
habits	24
boeufs	16,4
impôts	14,4
mil	14
chèvres	10
dots	9
viande	4,3
bière de mil	3
poisson	1,5
arachides (semences	1
outils	0,8
nourritures diverses (beignets, tourteaux)	0,6
natron	0,5
tabac	0,2
poule	0,1
oignon	0,1
pommade	0,1
	100 %

Le plus remarquable dans ce tableau est la part minime des préoccupations alimentaires qu'il révèle par rapport aux préoccupations de prestige. En effet les habits, boeufs et chèvres, essentiellement biens de prestige, les premiers "modernes", les autres traditionnels, représentent 50,8 % des dépenses. Mais que l'on préfère les habits aux boeufs et aux chèvres donne un sens très net à l'évolution qui se dessine. La marque de la civilisation urbaine et musulmanne se fait très fortement sentir. Les Mafa veulent de moins en moins ressembler à ce qui les a fait appeler "Matakam" par les Foulbé (1). Les besoins en mil et en viande se font néanmoins sentir, et les produits importés (pommade) ne représentent que le millième des dépenses.

---

(1) Voir chap. I.

De façon sommaire, on peut dire que les individus de notre échantillon montagnard cultivent des arachides pour acheter des habits, des boeufs, et pour payer leurs impôts. Malgré le passage par le circuit monétaire, le "capital" reste toujours ce qu'il était traditionnellement, alimentaire et social.

Les chiffres de Glapar dessinent un autre type d'évolution. Il faut noter tout d'abord l'augmentation du niveau de vie. Les 52 gay de Glapar ont 20 121 Francs CFA de revenu moyen annuel. Cela est dû au fait qu'en plus des cultures montagnardes ils font du coton et du mil de saison sèche, sans compter les meilleurs rendements attribuables à la charrue et à la qualité des sols. Cependant tout cela implique que de plus grandes surfaces soient mises en culture, et c'est ce que montre le rapport MISOENCAM (1) (1960) : les superficies moyennes par exploitation sont de 1,84 ha pour les montagnards, et 2,94 ha pour les païens de plaine. Le mil, comme en montagne, reste toujours la principale source du revenu : 39 %. Le coton y entre pour 28,8 % et les arachides pour 23,8 %. La proportion du mil diminue cependant : les 39 % de mil représentent 8 021 francs par gay contre 11 040 francs pour les 69 % montagnards. Doit-on en conclure que la part des cultures alimentaires diminue en plaine au profit des cultures commerciales ? Il ne le semble pas, car l'arachide n'est commercialisée qu'à 30 % et les 70 % de reste sont consommés. C'est peut-être là un commencement de changement du mode d'alimentation.

Autre élément d'évolution, la proportion du revenu qui passe par le circuit monétaire augmente : sur les 20 121 fr. de revenu moyen, 7 951 fr., soit 39,75 % sont des rentrées financières. On se souvient que la proportion est de 35 % à Magoumaz. Voici un tableau de ces rentrées monétaires :

Sources de revenu monétaire	%	bab-gay	mam-gay	enfants
coton	74,3	+		
arachides	18,9		+	
canaris	2,5		+	
manoeuvres	2,1			+
boeufs	1	+		
chèvres	0,9	+		
houes	0,3	+		
	100 %			

(1) Mission Socio-économique du Nord-Cameroun.

On constate que les sources de revenu sont beaucoup moins dispersées qu'en montagne. Sur 15 postes il n'y en a plus que 7, et sur ces 7, 2 garantissent 93,2 % des rentrées financières. Les sources seraient encore moins nombreuses si l'on considère que les canaris et les houes sont les revenus d'un couple de forgeron, que la vente des chèvres sont le fait de 2 bab-gay et celle des boeufs de 1 seul.

Les ressources salariales étant récupérées par les jeunes gens, dans le même objectif qu'en montagne, c'est-à-dire autonomisation par rapport au bab-gay, il n'est pas exagéré de dire que la quasi-totalité des revenus monétaires de la plaine viennent des cultures commerciales, cultures dans lesquelles le coton prend la plus grande part.

Nous parlions précédemment de la tendance en plaine à former de plus grande unité de production et de l'existence de plus grands écarts entre les petits gay et les grands gay. Cela est confirmé au niveau de la production cotonnière : 4 bab-gay monopolisent le tiers de la production totale de coton.

Les 7 951 fr. qui constituent la totalité des rentrées monétaires de chaque gay sont dépensés selon le même processus qu'en montagne, c'est-à-dire qu'on se les a procurés pour les utiliser aussitôt en investissements divers. 7 256 fr. sont ainsi immédiatement remis dans la circulation. La part "d'économie" est légèrement plus grande. Nous parlions plus haut du "surplus" de la plaine. A quoi est-il utilisé ? Voici un tableau des dépenses.

postes de dépense	%
boeufs	40,8
dots	14,4
impôts	14
habits	10,8
mil	6,8
charrues	6,6
bière de mil	3
chèvres	2,1
viande	1,1
moutons	0,3
poules	0,07
oignons	0,03
	100 %

Les habits, qui constituaient le poste le plus important dans notre échantillon de Magoumaz, rétrogradent ici. Nous sommes loin de la ville. Par contre les boeufs prennent nettement la tête. En plaine ils sont non seulement prestigieux, mais utiles. On voit d'ailleurs un poste nouveau apparaître, les charrues, et le prestige se compte aussi en charrues. De manière logique par rapport à la relative abondance qui est le partage du cultivateur Mafa de plaine, les dépenses monétaires en nourriture sont très réduites. L'achat minime de mil (6;8 % contre 14 % en montagne) montre qu'on en produit suffisamment ou du moins que l'arachide suffit à compenser le relatif manque de mil. La proportion des dots passe de 9 % à 14,4 %, soit le deuxième poste de dépense. Nous verrons au chapitre suivant que cette progression est corrélative non pas de l'augmentation du montant de la dot, mais de l'accroissement de la polygamie.

En résumé, 73,9 % du revenu monétaire sont consacrés à des dépenses "sociales" (boeufs, dots, habits, charrues, chèvres), 14 % à l'impôt et le reste en menue nourriture.

*

* *

En montagne, tous les produits qui ne sont pas utilisés économiquement trouvent leur fonction dans des usages sociaux traditionnels : fêtes, activités rituelles, dots, ou des usages valorisés socialement : les vêtements. Le produit monétaire est aussitôt canalisé par les circuits traditionnels. Il y a un changement par rapport à la tradition, mais le circuit moderne se juxtapose simplement, sans bouleverser l'ordre ancien. La culture de l'arachide et l'utilisation de la monnaie est un changement individuel qui est aussitôt récupéré par la société. La société a accordé un statut fonctionnel à la monnaie et elle l'a absorbée dans la mesure où elle a cru que la monnaie ne risquait pas de l'ébranler. Par contre nous verrons plus loin qu'elle refuse totalement ce qui risque d'introduire des discordances dans son système : l'école par exemple, et l'Islam. Elle a été forcée d'accepter l'impôt au prix de nombreuses batailles mortelles. Mais elle le considère toujours comme une lourde corvée dont elle ne comprend ni le sens ni l'utilité. Elle l'accepte de façon négative, comme un moindre mal. Cependant une faille commence à se creuser dans les rapports de production : le salariat permet l'individualisation des jeunes gens par rapport à l'autocratie du bab-gay.

De la même manière, les circuits traditionnels opèrent en plaine de façon à récupérer ce qui est passé par les circuits modernes. Les terres riches de saison sèche rendent possible l'apparition d'un surplus économique. Nous avons vu en effet que les revenus de chaque *gay* sont en moyenne plus élevés de 4 000 fr. Nos études de budget portaient sur le revenu monétarisé. Si l'on prend en compte également tous les investissements non monétaires, on peut dire que le surplus est utilisé à la poursuite des objectifs les plus valorisés socialement (1). Non seulement on mange mieux, mais on nourrit mieux ses dieux personnels, on organise beaucoup plus souvent des *gui-zôm* où la bière est gratuite, on achète des boeufs, des femmes. On accroit son prestige au sein de la communauté villageoise. Là encore il y a un changement par rapport à la tradition, mais pas de transformations structurales. Le surplus n'est utilisé que pour une amélioration de la situation économique et du statut social selon les normes traditionnelles. Malgré l'autonomisation des jeunes gens, le *bab-gay* reste toujours maître de son entreprise agricole. Les circuits des cultures commerciales sont venus s'additionner purement et simplement aux circuits d'auto-subsistance familiale. La spécialisation professionnelle reste toujours la même, forgerons- non-forgerons, le produit des circuits commerciaux est toujours canalisé par les circuits anciens et les *bab-gay* en contrôlent toujours les points de jonction.

L'ancienne psychologie économique s'est adaptée au nouveau contexte commercial, mais elle est restée fondamentalement la même. Comme chez les Bretons de Plodémet (2), toutes proportions gardées et *mutatis mutandis*, la psychologie Mafa distingue nettement trois sphères dans les échanges :

- la sphère endogène, propre à la communauté familiale et villageoise, où les relations sont "imbibées de confiance, infléchies par les solidarités parentales et les amabilités de voisinage".

- la sphère exogène "où il s'agit de se défendre dans un âpre rapport de forces, par le combat qu'est le marchandage contre les "gros" " : commerçants musulmans, employeurs etc...

- la troisième sphère, "anonyme et universelle", celle des marchés de coton et d'arachides, où l'on ne peut que s'incliner devant la bascule et rece-

---

(1) cf. à ce sujet GODELIER (M.). op. cit. p. 53.

(2) cf. MORIN (E.). op. cit. p. 73.

voir son argent d'un individu étranger que l'on n'a jamais vu et que l'on ne verra jamais.

Quoi qu'il en soit, pour le paysan Matakam en montagne ou en plaine, ce n'est pas gagner de l'argent qui importe, mais produire son existence physique et sociale.

IV - Les structures de la consommation.

A l'image des structures de la production et de la circulation des biens, la société se révèle dans les structures de la consommation. La consommation des biens révèle et rythme la vie de la société.

Le gay est la cellule de production, c'est également la cellule de consommation. On peut dire à la limite qu'il produit ce qu'il consomme et qu'il consomme ce qu'il produit. Les formes de consommation du gay sont fonction des règles qui régissent l'appropriation et la circulation des biens. C'est le bab-gay qui répartit la consommation du mil du gay sur toute l'année. C'est lui qui va prendre dans son grenier le produit de sa culture, la culture par excellence, le mil, qui est aussi l'aliment par excellence. Il le donne à sa femme qui le prépare en l'accommodant avec le produit de ses propres cultures qu'elle a été prendre dans son grenier. Les repas de mil se font en respectant les hiérarchies à l'intérieur de la famille (cf. chap. IV). Les repas de cultures secondaires comme la taro, les pois ou les arachides sont libres de tout protocole.

Si l'on doit manger de la viande, seul le bab-gay tuera et préparera la bête. Cependant la plupart des animaux ne sont consommés que lors des manifestations rituelles. Quand un guidbulom fait un sacrifice à son ancêtre, les membres du guidbulom mangent ensemble la viande de la bête sacrifiée. L'ancêtre n'a droit qu'au sang. Il en est de même pour les sacrifices de tout un lignage, de tout un clan.

Tous les gens qui participent aux différentes formes d'entraide mangent en commun la boule de mil qui sert de contre-prestations, mais seulement dans le champ où ils travaillent, jamais dans le gay du propriétaire.

Les cadres sociaux de la consommation manifestent le plus souvent les cadres de la parenté, depuis le gay jusqu'au clan. Ils manifestent aussi les groupes de sociabilité comme dans les gui-zôm, et toute la communauté villageoise comme dans le Maray. Des interdits portant sur les consommations rituelles différencient les divers clans de chaque communauté.

D'un bout à l'autre de son procès, l'économique n'est qu'une manifestation parmi les autres du fonctionnement global de la société.

V - Travail et richesse.

Dans cette économie agricole où les moyens de productions sont simples et où les techniques de production sont complexes parce que dépendantes de la nature des sols, des densités qui obligent à la culture permanente, et du régime des pluies, le travail a une importance considérable.

Entre lui et la terre, le Matakam ne fait intervenir que la houe, et sa plus grande activité productrice consistera dans la manipulation de cette houe : "milden Matakam nga douvar". "Le travail du Matakam, c'est la houe" nous disait le chef de Glapar. Toute l'économie est donc basée sur la force de travail des individus, et toute la production dépend de la quantité de travail fournie. A ces contraintes physiques viennent s'ajouter des contraintes de temps. Etant donnée l'alternance saison des pluies-saison sèche, le travail ne peut être étalé sur toute l'année, il ne peut se faire que pendant la saison où les graines peuvent produire : la saison des pluies. D'autre part la durée des pluies coïncidant avec le cycle de végétation des différentes cultures et en particulier du mil, les semailles doivent s'effectuer dès le début des pluies. Comme on l'a déjà noté, la précocité du semis commande toute la récolte. Il faut donc injecter le maximum de travail à une période bien déterminée et de courte durée. En cas de maladie ou d'incapacité physique quelconque, la récolte est nulle si l'entraide ne joue pas.

Le travail, marqué par la rareté, a ainsi une valeur essentielle - tant économique que sociale - dans la mesure où il est réduit à lui-même(1). Les

---

(1) Dans cette mesure également on peut dire qu'il n'y a pas de "limite sociale aux incitations de développement des forces productives" (GODELIER (M.). in op. cit. p. 67), mais des limites physiques.

Matakam essayent de compenser cette rareté en répartissant strictement les tâches dans le gay et en recherchant la taille optimum des unités de production : que le nombre des membres de chaque gay soit en rapport avec la surface à cultiver et que les tâches de chacun soient bien réparties.

Le statut social des individus dépend de leur place dans la production : bab-gay, mam-gay, gola, bidalay, ngwalda, et de la manière dont ils satisfont aux exigences de cette situation. Les paresseux, rares, sont profondément méprisés : ils mettent en cause la survie du groupe.

Dans cette société où les inégalités entre bab-gay sont relativement limitées et où -en dehors du cas des maîtres de la pluie qui sont littéralement entretenus par leurs dépendants- les formes d'exploitation d'individus par d'autres individus n'existent pas, la richesse ne peut venir que du travail (1).

Nous avons vu que le premier objectif de la production est d'assurer la subsistance physique et sociale. Un individu ne peut accumuler des biens pour son compte personnel : il doit nourrir son gay et ses ancêtres pour ne pas risquer de se mettre au ban de la société. Les biens sont produits pour des formes de consommation spécifiques et non pour une accumulation opérée pour elle-même. L'accumulation pour la consommation ne peut progresser que dans un temps saisonnier puisqu'elle dépend du cycle agricole. D'autre part, étant donné la productivité réduite du travail et les rapports de production, de gros écarts ne peuvent se creuser entre les bab-gay le temps d'une vie de travail, et les écarts qui ont pu se créer sont de toutes façons réduits à la génération suivante par la dispersion de l'héritage. Si des riches existent ils ne peuvent donc être d'une richesse écrasante et les biens qu'ils possèdent sont des biens que tout bab-gay possède également, mais en quantité plus restreinte.

Les exigences techniques de la production et la nature des moyens que nous avons décrite font que, à travail individuel égal, un gay produira plus qu'un autre parce que davantage d'individus productifs y sont associés en permanence. Mais les inégalités peuvent déjà jouer au niveau de la qualité du travail fourni.

---

(1) Ceci est confirmé par le fait que les vieillards - aux forces physiques défaillantes - sont généralement pauvres.

Plusieurs mots servent à désigner les différences dans la richesse :

ndombalaï, tawasa : pauvre, qui n'a rien du tout.

talaga : qui possède peu de "choses".

ndom-skwi : celui qui possède des "choses", mais pas au point d'être riche.

wala, michel : riche.

gliper, gidhal : très riche.

Les individus des deux dernières catégories, donc les hommes riches, sont rares. Les michel se comptent généralement sur les doigts d'une main dans chaque village. Les glipa ou gid hal se comptent également sur les doigts d'une main, mais dans tout le pays Matakam : les maîtres de la pluie, le chef des massifs de Moskota.

Nous avons recueilli les déclarations d'un certain nombre d'individus au sujet des hommes riches ; en voici quelques-unes :

Beldé (environ 50 ans), bab-gay de Vréké :

"L'homme riche (michel) a du mil et des arachides dans ses greniers, des femmes, des enfants, des cases, des habits, des boeufs, des chèvres, des poules.

L'homme très riche (gid hal) mange cette année le mil récolté il y a deux ans sans avoir touché sa récolte de l'année dernière. Il a des chèvres (au moins 40), 5 habits, 6 ou 8 boeufs, 2 greniers à mil remplis, 5 femmes, 6 enfants, 20 ou 30 cases dans son gay.

Tout le monde veut être gid hal. On n'est pas jaloux du gid hal, on désire simplement que Jigilé (Dieu) donne de même la richesse à soi, pour être gid hal également, qu'il donne la force de faire beaucoup de choses, de cultiver beaucoup. Quand on a du mil, on peut se procurer des chèvres, des poules, les femmes viennent. Mais il faut avoir la force pour cultiver le mil. Quand on n'a plus de mil il faut vendre les chèvres, les poules pour acheter du mil afin de manger.

Le gid hal est celui qui travaille beaucoup et qui jouit d'une bonne santé".

Tsived (environ 40 ans), femme de forgeron à Glapar :

"Il y a des forgerons qui sont riches (michel). Ainsi mon oncle à Kérawa possède 4 femmes, beaucoup d'enfants, des cases nombreuses, des boeufs, du mil. Il est riche parce qu'il travaille beaucoup. Il n'arrête même pas pendant la nuit. Il y a aussi des forgerons qui sont très pauvres, c'est parce qu'ils sont paresseux (odar).

On devient riche en travaillant beaucoup soi-même, en faisant travailler les membres de son gay, en ayant beaucoup de filles dont les fiancés viennent aussi aider. Pour devenir riche il faut avoir beaucoup d'enfants".

On remarque dans ces entretiens que les conditions d'accumulation des biens (femmes, enfants) font autant partie de la richesse que les biens eux-mêmes (mil, animaux). On remarque aussi qu'il n'y a pas de biens spécifiques de la richesse et que pas plus dans ces deux entretiens que dans tous ceux qu' nous avons effectués, il n'est fait mention de l'argent. Enfin il est toujours fait référence à la nécessité de travail.

On peut dire que l'homme riche ne thésaurise pas, mais qu'il accroît un potentiel de plus grande consommation alimentaire et sociale. Un grand nombre d'individus dans le gay, est la condition d'accumulation de la richesse, c'est aussi la condition de sa dispersion à la mort du bab-gay.

L'homme riche reste avant tout celui qui a beaucoup de mil dans son grenier. C'est aussi celui qui peut accumuler les boeufs, les chèvres et aussi les femmes. Il n'en tire que du prestige et pas de privilège. Il réalise une sorte d'optimum économique et social. Il en tire aussi des obligations : aider ses colignagers dans le besoin, fournir plus souvent que les autres les animaux des sacrifices. Le riche qui ne donne pas est appelé bab-kéda (père de chien). Il vaut mieux parler d'hommes riches que de richesses, car celles-ci ne sont accumulées que pour circuler en plus grand nombre et, si l'on peut dire, enrichir les rapports sociaux du bab-gay. C'est le contenu même de ces rapports sociaux qui détermine ce type de rationalité économique : il n'y a pas d'épargne économique, mais une épargne sociale. La richesse s'en va dans la dot des épouses, dans la dot des enfants, et l'héritage la disperse. Pour les sacrifices du lignage l'homme riche fournira les chèvres, pour le Maray il tuera plusieurs boeufs.

*
* *

Envisager la société villageoise sous l'angle économique montre à quel point l'organisation économique, autrement dit les nécessités de la subsistance, influe sur l'organisation sociale.

Le clivage forgeron - non-forgeron en est le premier issu. Nous avons vu que les gay dépendaient uniquement - ou à peu près - des forgerons pour la production des biens agricoles. Les forgerons auraient pu introduire un mode très contraignant d'accès aux outils et armes de fer et s'arroger par là un pouvoir exorbitant. Ils ont été mis en marge de la société et castés. Toute possibilité d'évolution de la société par l'extérieur - constitution par exemple d'une classe dominante disposant du monopole des moyens de production - a ainsi été bloquée. Ce n'est pas obligatoirement une orientation fixiste de la société qui a ainsi été choisie, mais ce serait plutôt un désir de préservation d'un mode de production satisfaisant.

S'ils veulent vivre, étant donné la rareté et la pauvreté de leurs terres, les Matakam doivent pratiquer une agriculture permanente et ne jamais laisser la terre reposer. Cela suppose, comme chez les Talleusi (1) du Ghana, des établissements humains stables, permanents et séparés. De petits groupes de production semblent répondre le mieux à ces objectifs, d'où un système segmentaire au maximum, une société de "gay". Ces cellules économiques sont composées de partenaires aux fonctions complémentaires et indissociables. Elles sont protégées par une indépendance économique qui vient de la sécurité des tenures se rapprochant de la propriété individuelle. La perpétuation de ces cellules est assurée par un mode de dévolution des biens qui tend à conserver des unités viables, et les terres ne sont jamais cédées à des étrangers que sous le mode du prêt provisoire.

Les biens de subsistance sont exclus du champ de la compétition sociale dans le cadre de la communauté villageoise. "Le groupe assure la survie de ses membres et sa continuité"... "en assurant à chacun un accès relativement égal à leur usage" (2). L'accroissement limite des densités dans les massifs

---

(1) Cf. FORTES (M. et S.L.). Food in the domestic economy of the Talleusi. Africa. IX, 2, 1936.

(2) GODELIER (M.). in op. cit. p. 66.

vient bouleverser cet ordre. Les cadets et les aînés sont les plus menacés, ils se feront kéda ou émigreront en plaine. Le produit des cultures industrielles est utilisé pour l'entretien et la reproduction de la structure sociale. La société Matakam se maintient face aux courants nouveaux. Malgré la fascination de la ville, des marchés, de l'argent, les enfants sont toujours éduqués de façon à pouvoir conserver l'organisation traditionnelle. Il n'y a pas d'initiation, et tout le système d'éducation consiste en une introduction progressive dans l'organisation de production (cf. supra les tâches progressives des individus depuis l'enfant (kra) jusqu'au bab-gay). L'entrée dans l'âge adulte correspond au mariage et à la constitution d'une nouvelle cellule autonome de production.

Chapitre VII - L'organisation de la reproduction et les alliances matrimoniales

Les phénomènes matrimoniaux ne peuvent être ni décrits ni interprétés au seul niveau spécifiquement isolé de l'échange réciproque. Ils ressortissent au contexte économique et introduisent au contexte politique. Les rapports matrimoniaux sont liés de façon indissociable aux rapports de production intraclaniques et aux rapports politiques interclaniques et intervillageois. C'est pour cette raison que nous avons situé cet exposé entre l'économique et le politique.

Le mariage met en jeu toute l'organisation sociale. Il lie la production - par l'intermédiaire des dots et de l'héritage - à la reproduction biologique et sociale. Le mariage Matakam est la constitution d'une unité indépendante de production et de reproduction, un gay.

Nous allons considérer successivement le mariage en lui-même et ses différentes formes, l'exogamie, la dot et son évolution, et les réseaux créés par les alliances.

I - Le mariage.

Le mariage marque l'entrée dans la vie du gola (jeune homme) et de la bidalay (jeune fille), et leur passage au statut d'adulte.

Le grand souci du jeune Matakam est de multiplier les occasions de rencontrer des jeunes filles, afin de pouvoir trouver femme. Ce souci est d'ailleurs partagé par son homologue féminin, la situation de célibataire étant très inconfortable dans cette société. Ce sont des éternels mineurs, puisque seul le mariage permet de quitter le gay paternel. Nous n'avons pas de chiffres sur le pourcentage des célibataires masculins et féminins, mais on dit à Magoumaz que les filles qui restent célibataires après leurs 20 ans sont très rares, beaucoup plus rares que les célibataires masculins. Ce dernier phénomène pourrait être

purement statistique, car, étant donné la polygamie, les filles ont plus de chances (statistiquement) de trouver un mari. Mais les hommes de Magoumaz refusent cette hypothèse ; pour eux il y a tout simplement des hommes qui ne pourront jamais se faire aimer d'une femme, par malchance...

C'est la nubilité physiologique qui détermine l'âge du mariage : dès 15 ans pour la fille, un peu plus tard pour le garçon. Les parents aussi se mettent à chercher un conjoint pour leur enfant, mais le mariage sera toujours l'affaire du garçon et de la fille, en ce sens que le choix définitif dépendra d'eux, et non de leurs parents. La fille pourra refuser tous les prétendants qu'on voudrait lui imposer. Cependant, quand un garçon a trouvé une fille qui est en accord avec lui, il l'annonce à son père. Celui-ci va trouver le père de la jeune fille et conclut l'affaire, essentiellement en discutant le prix de la dot. C'est le père qui normalement paye la dot (skway) de son fils. Si le fiancé a eu des soeurs récemment mariées, leur dot allègera beaucoup les soucis du père. Mais le jeune homme, pour ne pas être pris au dépourvu, surtout si son père a d'autres fils à marier avant lui, a pu commencer lui-même à accumuler des éléments de cette dot. Il le fait surtout en allant vendre sa force de travail pendant la saison sèche. Il peut le faire pendant des années. Il investit tout l'argent gagné dans des chèvres, capital ambulant et auto-fructifiant qu'il garde lui-même ou qu'il confie à des amis ou des parents.

C'est le père encore qui installera son fils. Il lui délimite la parcelle de terre qui sera la sienne, et lui indique sur quelle terrasse il construira son gay. Ce gay sera construit par le père et le fils, aidés par une foule de parents et d'amis. Le père donnera en outre, comme nous l'avons vu, 2 chèvres femelles à son fils, un boeuf s'il en possède lui-même plusieurs, une houe, des semences pour ses cultures et du mil pour pouvoir manger jusqu'à sa première récolte. De son côté, la mère donnera à son fils des poules que celui-ci vendra afin d'acheter de menus cadeaux à sa future belle-mère et à sa fiancée. De l'autre côté, la mère de la fiancée donnera à sa fille toutes les semences des cultures de femme, de quoi faire la sauce accompagnant la boule de mil jusqu'à ses premières récoltes, des calebasses, des poteries et des jarres pour le travail ménager. Les parents fournissent donc les conditions de l'autonomisation complète de leurs enfants, chacun en respectant ses rôles : le père au fiancé, la mère à

la fiancée. Autonomie de production, autonomie de reproduction, le cycle est bouclé. C'est la société qui se reproduit.

Les mariages ont lieu le plus souvent en saison sèche, parce que celle-ci laisse davantage de loisirs, et aussi parce qu'il est très difficile de construire les cases pendant les pluies. La cérémonie suit tout un processus.

A partir de la période où ils sont allés garder les chèvres, les enfants ont été livrés à eux-mêmes, et libres de pratiquer tous les jeux sexuels de leur fantaisie. Aussitôt qu'apparaît la puberté, les enfants de sexe différent sont séparés, et tous les rapprochements sexuels leur sont désormais interdits jusqu'au mariage. Il n'y aura plus en fait de rapports sexuels que dans le mariage, et les célibataires sont condamnés à la continence perpétuelle. La cérémonie du mariage est en fait la première consommation sexuelle légale et sociale.

Pendant 6 à 8 jours, les époux sont enfermés dans la case réservée aux filles (n° 9 du plan). Ce sont le parrain et la marraine de mariage, personnes choisies par le père et obligatoirement mariées, qui les enferment. Ils ne pourront en sortir que la nuit. Dès le deuxième jour de claustration, le parrain lance de la cendre dans la case des époux : c'est le signal autorisant la marié à avoir le premier rapport avec sa femme. La marié renverra un peu de cendre à l'extérieur quand ce rapport aura eu lieu, sinon le parrain continuera à lancer de la cendre de temps à autre, tant que le mariage ne sera pas consommé. C'est la société qui autorise ainsi le premier rapport et qui en est informée.

Quand la cendre est revenue, le plus souvent au bout de 2 jours, le parrain sacrifie une poule devant la case, et 2 jours plus tard une chèvre. Si ces sacrifices (Kulé) ne sont pas faits, il n'y a pas mariage. A la fin de cette période, les époux peuvent sortir. Le nouveau marié sort avec son couteau de jet sacrifiée qui lui servira de vêtement. La jeune mariée n'aura sa peau de chèvre sur l'épaule gauche, et on lui donne alors la peau de chèvre/et son cache-sexe métallique que 24 heures plus tard. Elle ne pourra parler aux parents de son mari que 12 jours plus tard, quand elle leur aura préparé une nourriture spéciale, faite de la poitrine de la chèvre sacrifiée 15 jours plus tôt et qui séchait jusque là au soleil, accompagnée d'une sauce de gombo et d'oseille de Guinée. Aussitôt après la marraine accompagne la jeune épouse au puits. C'est la première fois

alors qu'elle puise de l'eau pour son mari. Le mariage est consommé et l'on procède à des libations de bière de mil pour le fêter.

La période de claustration des fiancés n'est pas choisie en fonction des périodes menstruelles de la fiancée. Cependant les parents et le mari comptent les jours à partir des dernières règles de la femme, qu'elle les ait eues avant ou pendant son séjour dans la case. On se réfère aux phases de la lune, et toute la famille s'informe à la lune suivante si la femme est enceinte ou non.

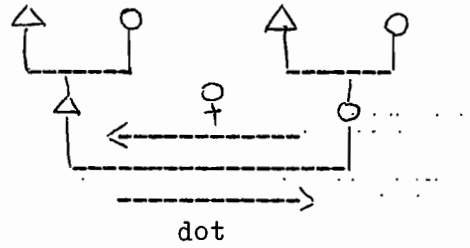
Un nouveau gay est ainsi fondé, pour la perpétuation de la société. L'homme et la femme y rempliront leurs fonctions complémentaires, sous l'autorité du mari. Le premier devoir de la femme sera de faire des enfants, et le bonheur suprême pour le Matakam est d'avoir beaucoup de garçons - ceux-ci aideront leur père et résideront sans doute à côté de lui quand ils se marieront - et peu de filles, car elles sont appelées à quitter le gay et le village paternels à leur mariage. La joie c'est d'avoir beaucoup de monde dans la case, pour former la grande famille (gimaba).

Cependant la femme ne doit qu'à son choix personnel de rester avec son mari. Si des mésententes se produisent, la femme peut quitter son mari ou celui-ci la répudier. Il peut aussi la répudier si elle est stérile. Mais les répudations sont moins fréquentes que les départs volontaires des femmes. Que le couple ait eu des enfants ou non, la dot est toujours remboursable, ce qui ne va pas sans difficulté pour le père dont la fille est d'une grande instabilité matrimoniale. Ainsi Weldem, chef du quartier Verkouda à Magoumaz, ne s'est pas marié moins de 27 fois, mais il n'a que 3 femmes dans son saré.

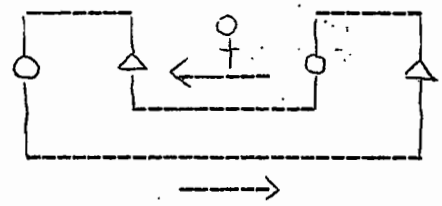
Actuellement les femmes s'individualisent de plus en plus, et cette individualisation est fonction de la proximité de la ville. Les filles de Ldamsay et de Mokolo se laissent de moins en moins imposer leur mari. Ce désir d'indépendance se fait sentir même à Magoumaz, et cela arrache des soupirs au vieux Meldékè (70 ans) : "Si une femme ne veut pas rester avec vous, c'est Zigélé (Dieu), et rien, aucun médicament ne pourra la retenir. Les femmes maintenant préfèrent les brigands, ceux qui volent le mil, qui portent des habits, qui font les vantards. Les femmes ne suivent plus la volonté de leur père pour leur

mariage, mais seulement leurs propres inclinations, même contre leur père. Maintenant des vieux réclament une femme à leur fils pour pouvoir en avoir une, car ils n'ont plus la force d'aller parler aux femmes, et cela ne se voyait pas autrefois. Maintenant, on ne doit pas forcer les filles qui habitent près de la ville, mais celles qui sont dans les montagnes, on doit les forcer".

La forme de mariage la plus répandue est celle que nous avons décrite. C'est un accord mutuel entre les parties intéressées - futurs époux, parents de l'un et de l'autre -, dans lequel une partie donne une fille en mariage et l'autre verse la prestation matrimoniale. C'est la forme que nous avons dans le schéma suivant :

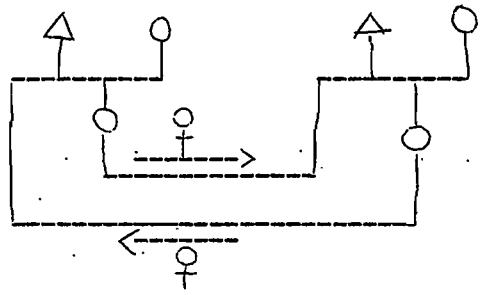


Une autre forme, moins fréquente, est le mahombédé, mot qui signifie "échange". C'est un échange direct de femmes, sans dot. C'est un mariage préférentiel : les femmes Matakam aiment beaucoup que la soeur de leur mari soit la femme de leur frère. Réciproquement les hommes aiment que la femme du frère de leur femme soit leur soeur, selon le schéma :

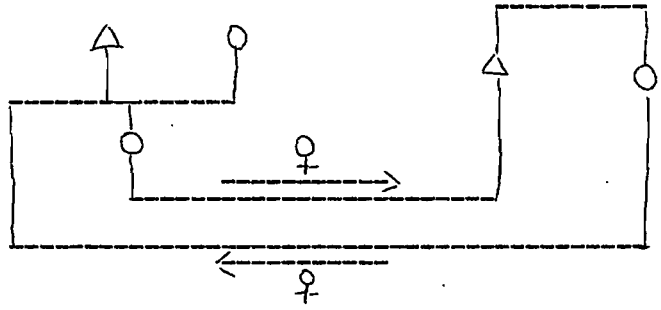


Ces échanges entre deux familles sont paraît-il, très appréciés et recherchés. Nous n'en avons pas identifiés sous cette forme, mais nous avons relevé des formes légèrement différentes de mahombédé qui gardent toujours un caractère de stricte réciprocité et de simultanéité.

Premier sous-type : deux bab-gay échangent leur fille :

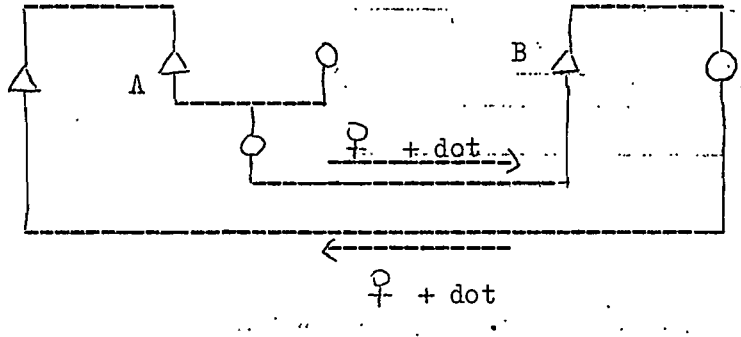


Deuxième sous-type : deux bab-gay échangent une fille contre une soeur:



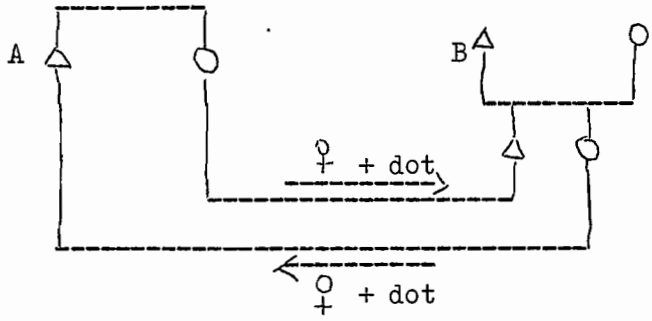
Ces formes d'échange tendent actuellement à se perdre devant la mauvaise volonté des filles qui ne veulent plus être échangées "comme des animaux", et qui veulent choisir un garçon qui leur plaît. Il s'en maintient toujours entre Ziver et Magoumaz par exemple.

Le mahombédé, échange direct, prend de plus en plus la forme d'un échange différé avec introduction de compensations matrimoniales classiques. Les échanges de filles et de soeurs sont maintenant séparés par les intervalles qui vont de 1 à 8 ans. Ils prennent aussi des formes plus complexes comme celle-ci :



A donne sa fille à B qui donne sa soeur au frère de A.

Ou comme celle-ci :



A donne sa sœur au fils de B qui donne sa fille à A.

Une troisième forme de mariage est le mariage par enlèvement (tché aouday).

Une fille a un prétendant qui ne plaît pas à ses parents. Elle lui demande de l'enlever. Le prétendant demandera à un de ses oncles paternels où à un membre quelconque de son clan qui a beaucoup de grands enfants de l'héberger avec le fruit du rapt. Il pourra ainsi résister victorieusement aux assauts à mains nues des parents qui voudront reprendre leur fille. C'est la force qui prévaudra. Cette forme de mariage se pratique rarement dans les massifs reculés, mais de plus en plus dans les villages proches de Mokolo.

La quatrième forme de mariage est ce qu'on appelle "l'héritage de la veuve". Quand un homme marié meurt, ses frères prennent ses enfants à élever et se partagent l'héritage pour nourrir ces enfants. La veuve doit suivre son benjamin chez le frère de son mari qui l'accueille, et elle doit épouser celui-ci.

De monogamique le premier type de mariage peut devenir polygamique. Chez les Mafa, un homme peut épouser autant de femmes qu'il veut. Mais le nombre de ses épouses dépendra surtout de sa richesse, car, si son père a payé la dot de sa première femme, c'est à lui de payer les autres. La raison le plus souvent invoquée pour justifier la polygamie est la suivante : ce n'est pas tellement pour avoir davantage d'enfants, car on ne sait jamais si les enfants vivront ou non, mais c'est parce que les travaux agricoles et le menus travaux ménagers se font beaucoup plus facilement. Quand le bab-gay a beaucoup de femmes dans sa

maison, il a beaucoup moins de soucis. Dans le système de production Mafa, le meilleur investissement est l'investissement dans les femmes. Comme nous le verrons plus bas, les éléments qui entrent dans la composition de la dot sont des éléments auxquels tout bab-gay peut avoir accès par son seul travail. L'accumulation des richesses est lente, car elle ne peut progresser qu'à un rythme saisonnier. Une relation logique s'établit ainsi entre la progression de l'âge et l'accroissement de nombre de femmes. Les monogames sont en moyenne les plus jeunes, les polygames sont dans la force de l'âge. Nous n'avons pas de chiffres pour étayer ces affirmations, mais nous pouvons utiliser l'exemple des Mofou, ethnie proche parente des Matakam quant à ses comportements matrimoniaux (1). PODLEWSKI (2) a dessiné la courbe de variation du nombre d'épouses chez les Mofou selon l'âge du mari. Cette courbe est remarquable par ses différents paliers : de 17 à 25 ans, tous les Mofou sont monogames : c'est la période de 7 ans pendant laquelle 100 individus se procurent une femme. Ensuite, de 24 à 28 ans, le nombre des épouses s'accroît : à 28 ans, il y a 130 femmes pour 100 maris. De 29 à 36 ans, le nombre des épouses stagne pour de nouveau progresser de 36 à 45 ans. A 45 ans il y a 165 épouses pour 100 maris. Au-delà de 45 ans le nombre des épouses ne monte plus. Nous avons ainsi plusieurs paliers d'accumulation : entre 17 et 24 ans et entre 29 et 36 ans. Ces deux paliers sont suivis de périodes "d'investissement matrimonial". Au-delà de 45 ans le déclin des forces physiques ne permet plus de produire le surplus matrimonial. Le travail des grands fils pallie ce déficit, mais le surplus est alors accumulé pour leur propre dot, de 17 à 24 ans, et le cycle reprend avec cette génération.

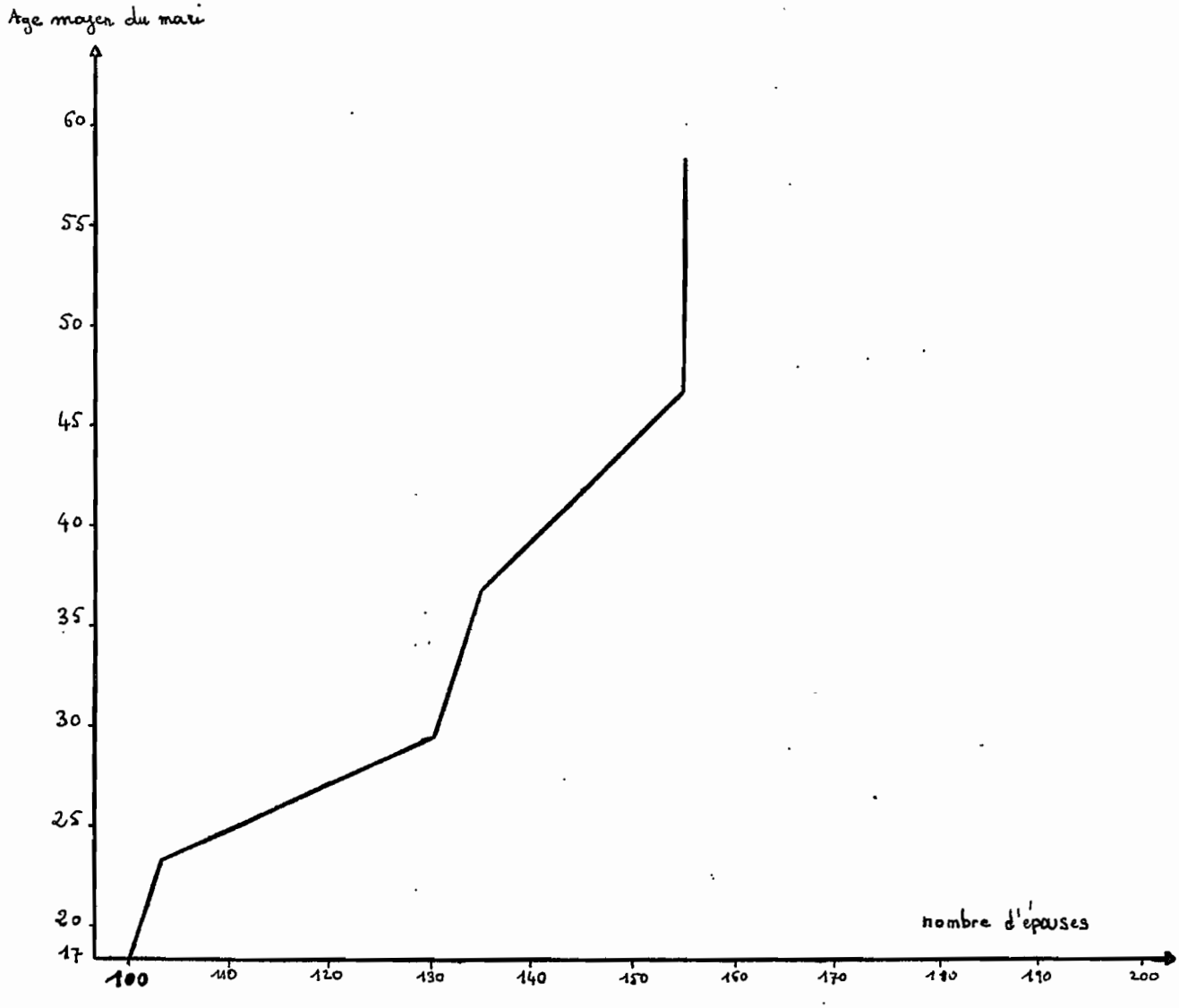
La planche X nous donne le taux de polygamie dans 3 villages Mafa : Tchébé-Tchébé, Magoumaz, Glapar. Le premier, situé au centre des massifs de Moskota, ne dispose d'aucune zone de piémont et ses habitants ne pratiquent donc pas la culture de l'arachide. Le second dispose de deux larges vallées et on y fait donc de l'arachide. Le troisième enfin est en plaine, et on y fait de l'arachide et du coton. Le taux de polygamie dans ces trois villages va de pair avec l'extension des cultures commerciales : il y a 18,5 % de polygames à Tchébé-Tchébé, 26,8 % à Magoumaz et 63,5 % à Glapar. On peut dire ainsi que la culture de

---

(1) et quant à son système de production.

(2) PODLEWSKI (A.M.). La dynamique des principales populations du Nord-Cameroun. ORSTOM. Yaoundé. 1965. Multigr.

Planche IX bis



Variation du nombre d'épouses selon l'âge du mari (Pour 100 maris).

_ Ethnie MOFOU.

Source : PODLEWSKI. ORSTOM.

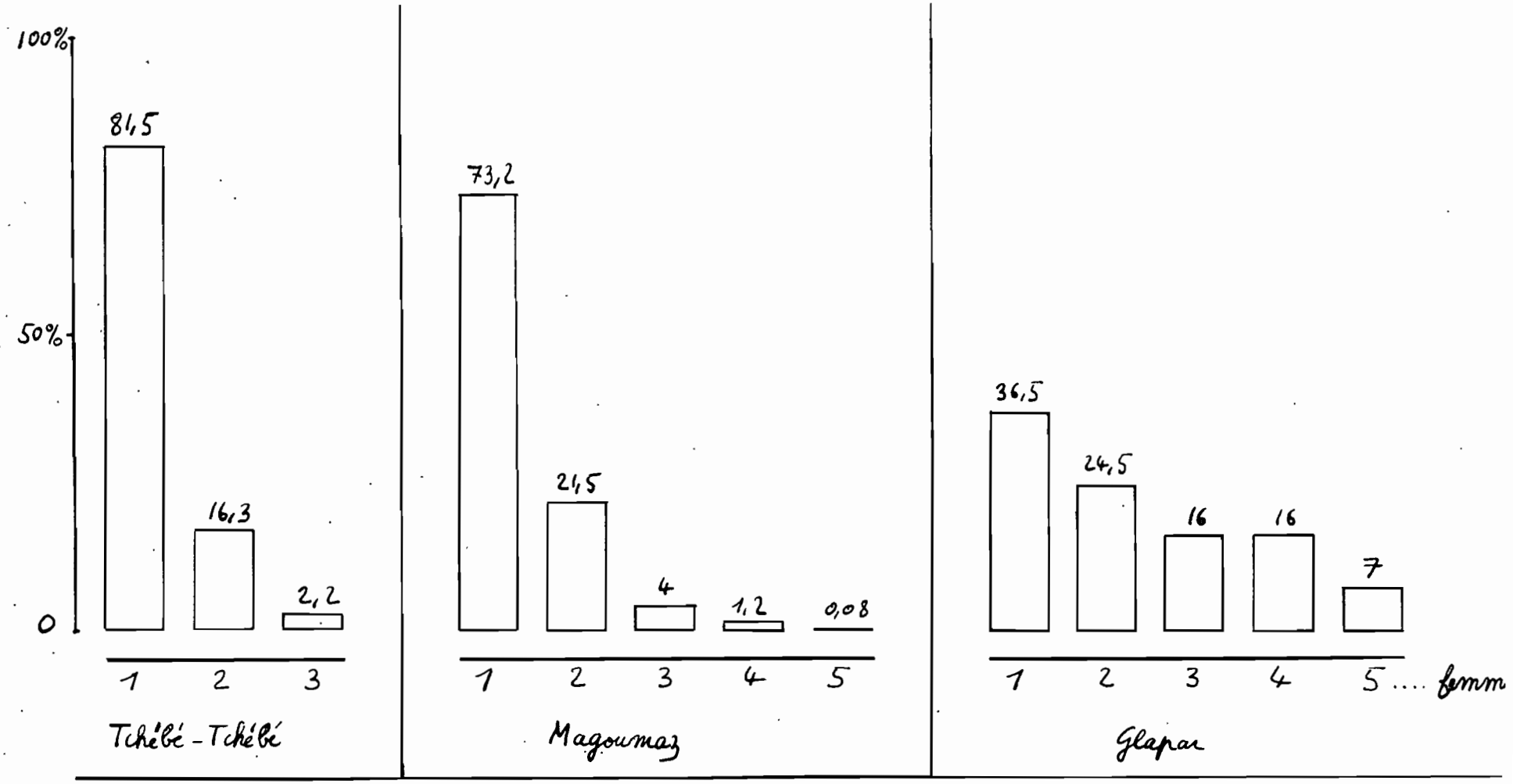


Planche X

Tableau de la polygamie dans 3 villages Matakam.

l'arachide et du coton permet la constitution d'un plus grand surplus matrimonial. Ce fait doit également être mis en relation avec l'accroissement constaté du niveau de vie entre Magoumaz et Glapar et la progression du pourcentage du revenu investi dans les dots dans ce dernier village. Cela permet de tirer une conclusion plus générale : le Matakam est polygame toutes les fois qu'il le peut. La planche X nous donne des enseignements supplémentaires : pour 100 maris à Tchébé-Tchébé il y a 120 femmes, à Magoumaz, 133 et à Glapar 233. Non seulement la richesse accroît le nombre de polygames, mais aussi elle accroît proportionnellement le nombre de femmes par mari : à Tchébé-Tchébé le maximum est de 3 femmes par mari, il est de 5 à Magoumaz et à 7 à Glapar. Un dernier trait est à constater : dans les 3 villages le pourcentage décroît régulièrement avec l'accroissement du nombre de femmes.

Le nombre de femmes est ainsi fonction de la capacité du bab-gay à accumuler les éléments constituant la dot. Avant d'analyser cette dernière, et il convient de voir où et comment un individu peut se procurer une femme dans la société Mafa.

II - Le régime matrimonial.

1. L'exogamie et les possibilités de mariage.

Le régime des alliances matrimoniales dépend de règles très strictes dont la plus importante est l'exogamie clanique. Membre d'un clan, l'homme ne pourra trouver une femme que dans un autre clan. C'est la caractéristique essentielle du mariage Matakam de mettre toujours en relation deux clans différents. Comme la parenté clanique est bien connue de tous, c'est une règle sans ambiguïté, et l'existence de contrevenants ne nous a jamais été rapportée.

En dehors de son clan, différents lignages sont interdits au même individu : les femmes du lignage de sa mère ; les femmes du lignage de sa grand-mère maternelle ; les femmes du lignage de sa grand-mère paternelle. Il ne peut non plus épouser les filles de sa soeur. Par contre il pourra épouser les filles des lignages des grands-parents de son père et de sa mère, sauf évidemment celles de son clan.

Ici encore la descendance par les hommes est privilégiée : l'exogamie règne sur tout le clan des consanguins par le père, elle est limitée au lignage pour les consanguins par les femmes, et seulement sur deux générations. Ces limites de l'exogamie correspondent d'ailleurs à certaines limites de la terminologie de parenté : un homme peut épouser toutes les femmes qu'il ne peut appeler ni mam-ga (ma mère), ni jéjéga (grand-mère), ni dum-ga (ma fille).

L'endogamie des forgerons appelle aussi quelques remarques. Cette endogamie est réelle, en ce sens que les forgerons ne peuvent se marier qu'entre forgeron, mais ils n'épousent pas pour autant des consanguins. L'exogamie clanique y règne également, mais seulement pour le clan du forgeron lui-même et le clan de sa mère. Un vavaï (non-forgeron) qui épouse une femme de ngwalda (forgeron) ne pourra rester dans son village : il devra aller s'installer ailleurs, sans plus revoir ses parents, et il devient lui-même forgeron. La résidence étant virilocale, la femme quitte son clan pour venir habiter avec son mari. Il y a ainsi transfert de femme d'un clan à l'autre. En retour, le clan receveur livre au clan donneur un certain nombre de "choses" (skway). C'est ce mot qui désigne la dot chez les Matakam.

2. La dot : fonction et évolution.

L'alliance matrimoniale n'est effective qu'une fois terminé le versement de la dot. Cette dot sanctionne le transfert d'une femme d'un clan à un autre et le maintien de cette femme dans le clan qui a versé la dot. Elle ne prend pas en compte les rapports de paternité.

Jamais les enfants ne feront partie du clan de la mère qui les a mis au monde, quel que soit le cas. L'adoption est autorisée pour tous les enfants, sans aucune officialisation, quand ceux-ci n'ont plus ni père ni mère, mais ces orphelins seront toujours membres de la lignée de leur père réel, et non pas de celle de leur père adoptif.

Les mères célibataires gardent leur enfant, car jamais elles ne désignent le géniteur, et elles peuvent ensuite épouser qui elles veulent. Dans ce dernier cas l'enfant appartiendra au clan du mari, et le géniteur ne pourra jamais faire valoir ses droits sur l'enfant en dehors du mariage.

Enfin et surtout les enfants d'une femme non dotée ne pourront jamais appartenir au clan de cette femme ni être revendiqués par lui. A défaut de dot, il ne pourra que récupérer l'épouse. Que la dot soit présente ou absente, c'est le régime patrilinéaire qui prévaut : sa présence marque le transfert d'une femme, son absence marque le non-transfert ou la récupération de la femme par le clan donneur.

Inversement, dans les cas de divorces, la dot est remboursable au mari abandonné. La femme ne divorce généralement que pour se remarier. Le nouveau mari paiera la dot à son beau-père, et ce sera toujours au beau-père à rembourser le premier mari. Si celui-ci a eu des enfants de son ex-femme, il les gardera toujours, même après le remboursement intégral de la dot. Si le beau-père ne rembourse pas la dot, un conflit éclate entre les deux individus. S'ils appartiennent à des clans co-villageois, un règlement interne pourra toujours opérer au niveau du chef de village, sinon devant le chef de canton. S'ils appartiennent à des villages différents, ce sera la guerre, car une expédition primitive sera organisée. Comme nous le verrons au chap. suivant, en dehors des conflits fonciers, la plupart des différends portés devant le chef de canton ou donnant lieu à une guerre ont pour origine des affaires de femmes et de dots non remboursées. Un tel conflit a éclaté le 9 mai 1967 entre Magoumaz et Ziver. La guerre a tué un homme et blessé trois autres à Magoumaz.

Le mariage par enlèvement (tché aouday) est généralement sanctionné, à terme, par le versement d'une dot.

La dot institutionnalise les rapports matrimoniaux. Une femme appartient à celui qui a versé la dot pour elle, les enfants appartiendront toujours au géniteur. C'est un régime patrilinéaire strict.

Le montant de la dot est fixé par accord mutuel entre les deux parties. Les dates ou périodes de versement sont très variables. La totalité peut être versée avant, au moment ou après le mariage, mais le versement est généralement étalé sur plusieurs années (jusqu'à 10 ans). Cette dot est extrêmement composite, mais l'essentiel est en chèvres (de 10 à 12 en moyenne). Si le père du fiancé n'a pas de chèvres mais un boeuf, il vendra celui-ci (un gros boeuf équivaut à 12

chèvres) pour s'en procurer. Mais le boeuf lui-même n'entrera que tout à fait exceptionnellement dans la dot, car la tractation est alors considérée comme une vente de la fille. C'est la mauvaise dot. Une dot comportant un boeuf ne se trouve que dans des circonstances particulières : une femme est déjà mariée, mais un prétendant veut l'enlever à son premier mari ; le prétendant doit rassembler autant de chèvres que dans le montant de la première dot, afin que le beau-père puisse rembourser le premier mari ; comme il veut régler l'affaire rapidement, il donne alors un boeuf que le beau-père vendra pour rembourser la dot en chèvres. Un boeuf n'entre jamais dans la dot du premier mariage d'une femme parce que cet animal a trop de valeur pour les Mafa. Ce n'est plus une compensation matrimoniale, c'est vulgairement un achat et la femme acquise de cette façon est méprisée par les co-épouses et considérée comme une servante. Les chèvres n'ont pas la même valeur de biens de prestige que les boeufs. C'est du menu bétail, mais son élevage est également beaucoup plus facile. D'autre part si le boeuf est nourri à grands frais dans la case c'est essentiellement pour la fête du Maray. Par contre les chèvres, dont les destinations sont multiples, sont utilisées beaucoup plus fréquemment : nourriture, sacrifices, enterrements, mariages etc... Jamais le beau-père ne réclame de boeuf dans la dot, ce serait un comportement anti-social.

Le caractère composite de la dot est marqué par le fait qu'on y trouve, à côté des chèvres, de l'argent, des poules, de la viande (gigots de boeuf, de chèvre et autres morceaux), du poisson séché, des produits des cultures (mil, arachide, igname, patate, taro, haricot, piment, maïs), des condiments (sel, noir, natron), de la bière de mil, du tabac, des pagnes, des matériaux pour l'habitat (bois, gouttières, paille, cordes), des barres de fer, des houes, et des jours de travail pendant plusieurs années.

Evidemment tous les éléments ne sont pas obligatoirement présents, mais certains le sont toujours : les chèvres et l'argent qui constituent l'essentiel de la dot. Les produits des cultures entrent dans les dots à titre symbolique, en petites quantités. On peut remarquer que tout ce qui nécessite un travail technique pour la fabrication entre dans la compensation : bière de mil, pagne, gouttière, corde, houe, barres de fer. Y entrent également des biens valorisés qu'on ne peut trouver que sur les marchés : poisson séché, sel noir et

natron. Enfin le beau-fils doit se plier physiquement à la volonté de son beau-père : il va l'aider dans son champ, et quelquefois fort longtemps (jusqu'à 10 ans successifs).

Tous ces versements sont mémorisés de façon précise. Cela nous a permis de mener une enquête sur l'évolution du montant et du contenu de ces dots dans 3 villages : Magoumaz, Tchébé-Tchébé, Glapar. Cette enquête rend possible la constitution d'une véritable histoire des échanges en pays Matakam. La dot semble en effet être un excellent indicateur des tendances et des besoins : d'une part parce que la majorité des biens qui circulent hors du gay le font par le circuit dotal. D'autre part ce n'est pas tellement le montant brut de la dot qui est le plus révélateur, mais son caractère composite. Ce dernier permet d'identifier les biens qui sont destinés à la circulation et à l'échange par rapport à ceux qui sont destinés à être consommés dans le gay. Il permet aussi d'estimer la valeur relative affectée à ces différents biens. Enfin les variations à travers le temps de la nature et du montant des différents éléments donnent une idée de l'évolution du prix de la dot.

La totalité des dots versées par les bab-gay actuellement vivants dans les 3 villages ont été relevées (1). On peut considérer notre échantillon comme représentatif des Matakam dans la mesure où ces dots correspondent à des aires matrimoniales qui couvrent la quasi-intégralité du pays Mafa.

La première investigation porte sur l'évolution du montant moyen des dots (2). En voici le tableau pour les 3 villages.

---

(1) Il s'agit des dots concernant les femmes qu'ils ont actuellement dans leur gay, soit quelques 1 600 dots. Nous n'avons pas relevé les dots reçues, mais les dots versées.

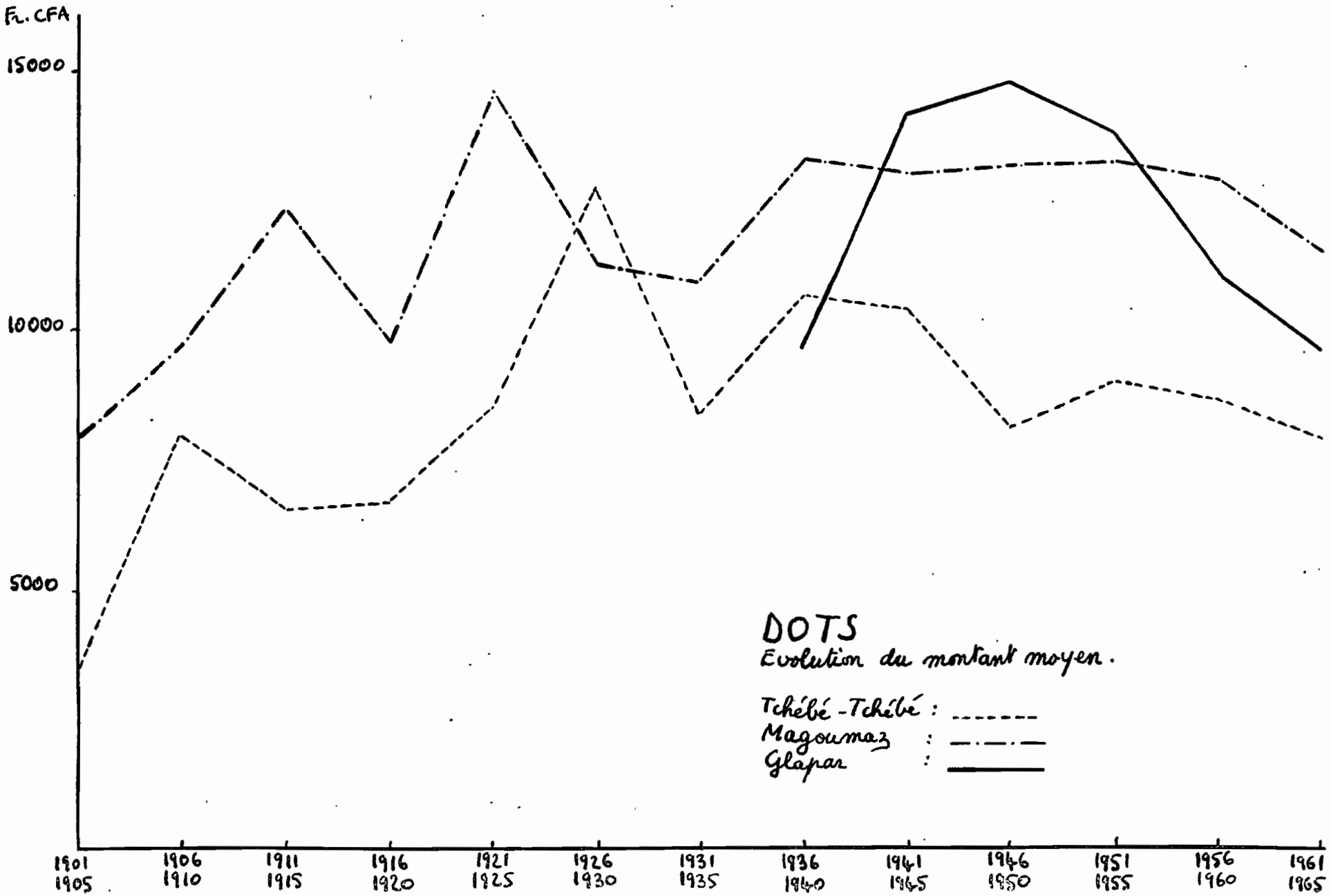
(2) Nous avons converti tous les éléments à leur valeur monétaire actuelle, ce qui était la seule façon d'établir des éléments comparables. Le problème le plus délicat à résoudre était celui du rétablissementà la valeur actuelle, de l'argent versé par exemple il y a 30 ans, étant donné la dévaluation de la monnaie. Le cap. COSTE nous apprend (cf. chap. VI) qu'un thaler vaut 7 francs en 1923. En prenant cette équivalence pour base et en sachant qu'en 1967 un thaler vaut 350 F. CFA sur le marché du Nord-Cameroun, soit 1 franc 1923 = 50 francs actuels, nous avons réévalué les francs anciens à la valeur actuelle (en faisant l'hypothèse que la dévaluation a été régulière).

	MAGOUMAZ		TCHEBE-TCHEBE		GLAPAR	
	n	m	n	m	n	m
avant 1900	3	6 638	3	6 636		
1901-1905	14	7 805	3	3 431		
1906-1910	8	9 613	2	7 837		
1911-1915	17	12 203	2	6 540		
1916-1920	40	9 647	15	6 713		
1921-1925	55	14 452	15	8 509		
1926-1930	52	11 278	9	12 677		
1931-1935	54	10 991	7	7 357		
1936-1940	91	13 246	13	10 500	2	9 680
1941-1945	107	13 050	7	10 447	2	14 180
1946-1950	163	13 102	25	8 059	5	14 740
1951-1955	197	13 286	10	9 074	5	13 800
1956-1960	311	12 907	18	8 654	18	11 148
1961-1965	428	11 546	27	7 922	32	9 627

n = nombre de dots
m = montant moyen.

Mises à part de légères fluctuations conjoncturelles, ces chiffres manifestent une remarquable stabilité du montant moyen des dots dans les 50 dernières années. La représentation graphique ci-jointe permet de mieux l'identifier. L'influence de la paix coloniale et des marchés se fait sentir progressivement à partir de 1905 : les échanges prennent une extension plus grande et le montant des dots s'élève légèrement à Magoumaz comme à Glapar. La guerre 1914-1918 qui, on l'a vu, a eu un front dans le Nord-Cameroun, perturbe les courants : les hommes peuvent moins circuler, les biens aussi, et les dots baissent. L'avènement de la paix française se traduit par une brusque remontée du montant des prestations matrimoniales. La période de famine 1930-1935 a pour

Planche X bis



conséquence de les faire régresser. Elles reviennent ensuite au niveau antérieur - la guerre 1939-1945 n'a pas eu de grandes répercussions dans le Nord-Cameroun - où elles se stabilisent. On remarque que les 3 courbes descendent à partir de 1956-60. Ce n'est pas le montant des dots qui baissent ; cela est dû au fait que l'intégralité n'a pas encore été versée, puisqu'il faut généralement dix ans pour cela.

On peut tirer une première conclusion du tracé de ces courbes : les fluctuations du montant des dots dépendent des répercussions des fluctuations du marché extérieur. La stabilité montre que le marché intérieur joue comme un régulateur.

On remarque d'autre part que ces 3 courbes sont ordonnées les unes par rapport aux autres : celle de Tchébé-Tchébé se tient généralement au niveau le plus bas, celle de Glapar au niveau supérieur, et celle de Magoumaz au niveau intermédiaire. Nous avons vu précédemment que cet ordre correspond aux différences du taux de polygamie, lui-même fonction du niveau de vie. Cela nous permet de tirer une deuxième conclusion, relative à la formation du prix de la dot. Il semble le beau-père ou fixe le montant en fonction des facultés contributives de son gendre ou du père de celui-ci. Le beau-père fait payer à son gendre le surplus économique que celui-ci est sensé pouvoir accumuler au cours des 10 ans qui correspondent à la durée moyenne du versement. Un bab-gay de Tchébé-Tchébé peut effectivement moins accumuler qu'un bab-gay de Glapar qui fait de l'arachide et du coton. Le bas niveau du point de départ de la courbe de Glapar va dans le sens de cette hypothèse. La plupart des habitants de Glapar ayant émigré de villages proches de Tchébé-Tchébé, au début de leur installation en plaine ils sont encore considérés comme ayant le même niveau de vie que les membres de leur communauté d'origine, et ils versent donc une dot équivalente. Au bout de 10 ans ils sont considérés comme étant beaucoup mieux pourvus, et leurs dots atteignent les sommets.

La stabilité du montant des dots dans les 3 villages et leurs taux différentiels montrent qu'il n'y a pas de spéculation sur la dot chez les Mafa, mais une adaptation à l'évolution économique. Quoi qu'il en soit, le montant de la dot ne doit pas empêcher le gendre de se nourrir, ni d'entretenir ses dieux

et ses morts. D'ores et déjà on peut dire que le versement de la dot n'est pas un achat de la femme.

La seconde investigation porte sur l'évolution du contenu des dots. En voici le tableau pour les 3 villages (1).

MAGOUMAZ

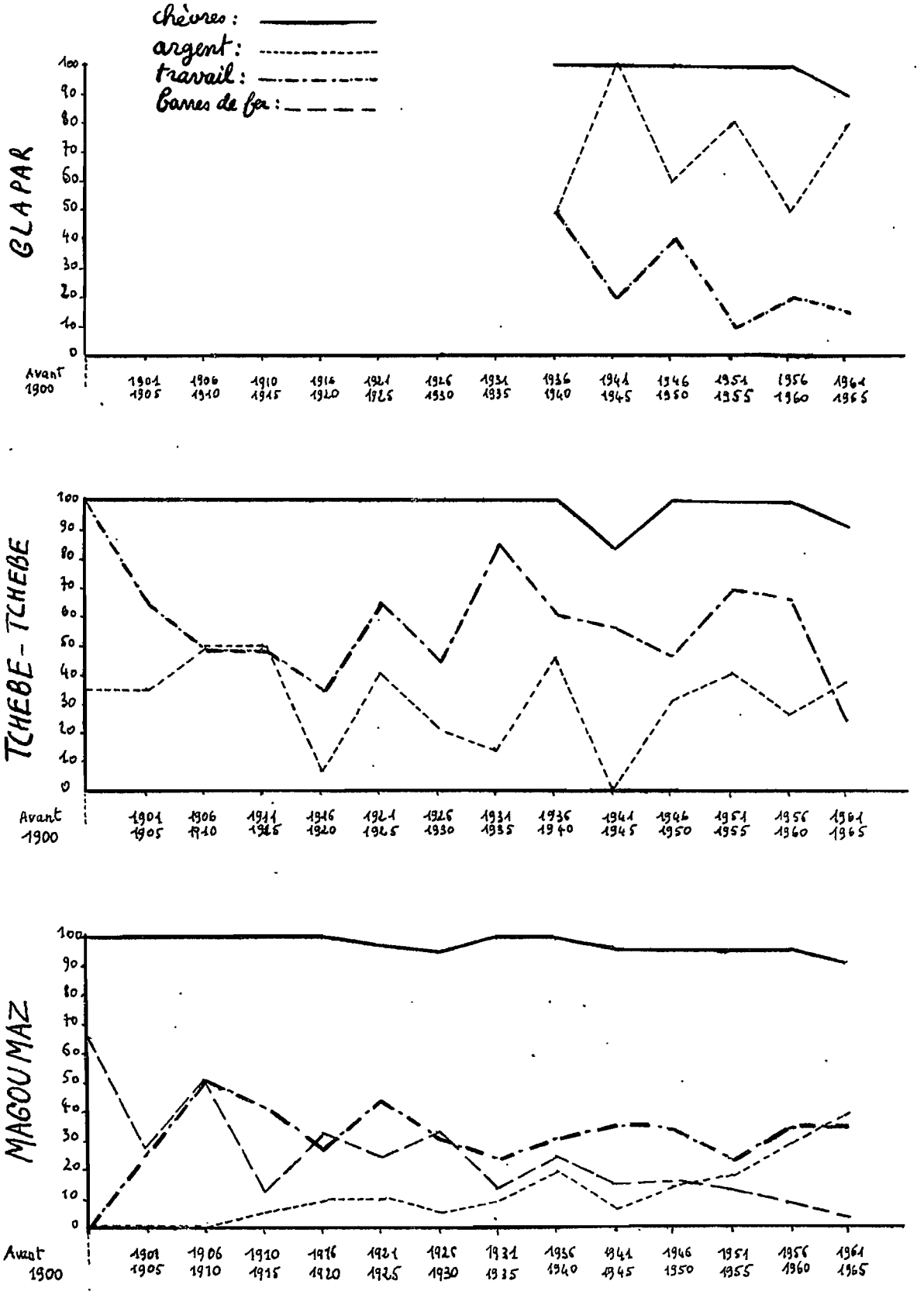
	avant 1900	1901 1905	1906 1910	1911 1915	1916 1920	1921 1925	1926 1930	1931 1935	1936 1940	1941 1945	1946 1950	1951 1955	1956 1960	1961 1965
ARGENT	0	0	0	6	10	10	.6	11	21	,8	15	18	32	38
CHEVRES	100	100	100	100	100	98	96	100	100	97	97	97	97	92
HABITS	33	35	50	47	25	56	29	40	35	49	40	49	31	42
BARRES DE FER	66	28	50	12	32	24	31	15	25	17	16	14	10	3
BIERE	66	64	87	70	67	69	69	50	61	58	60	61	50	46
GIGOT DE BOEUF	23	14	25	23	25	27	27	22	24	21	13	25	17	17
mil	33	14	25	35	15	22	10	6	12	8	11	11	10	11
TABAC	0	57	37	70	55	61	48	44	32	41	37	39	33	30
SEL NOIR	33	14	25	12	22	27	13	20	30	31	19	17	13	15
NATRON	33	21	15	17	12	31	35	31	34	24	21	23	19	15
HOUES	0	0	12	0	0	2	0	0	2	1	4	2	1	2
TRAVAIL	0	28	50	41	27	44	31	24	31	36	35	26	36	35

Nous ne donnons dans ce tableau que les éléments les plus importants et les plus significatifs, sinon la liste aurait été trop longue (33 éléments au total). Le montant moyen des dots restant stable à Magoumaz, une évolution du contenu au profit de certains éléments ne peut se faire qu'au détriment d'autres éléments. L'évolution qui se dessine dans les dots de Magoumaz à ce propos est très nette. La demande de chèvres se maintient dans la quasi-totalité des dots, avec toutefois une légère tendance à la baisse. Les barres de fer suivent une évolution nettement décroissante. Le mil et la bière de mil ont également tendance à diminuer ainsi que le tabac, le sel noir et le natron, les habits se maintiennent en même temps que les houes (ces dernières étant cependant en quan-

(1) Les chiffres que l'on lira dans les tableaux sont des pourcentages. Ils indiquent, à l'intérieur de chaque période, le pourcentage de dots dans lesquelles les éléments en référence sont apparus. Ils indiquent donc des fréquences d'apparition des éléments et non pas leur valeur proportionnelle dans la dot globale. Ces chiffres sont traduits dans les graphiques ci-joints.

Planche X ter.

Evolution du contenu des dots.



tités insignifiantes). Parallèlement à ces mouvements de décroissance ou de maintien des éléments traditionnels, les demandes d'argent progressent lentement mais sûrement : de 6 % en 1911-1915 à 38 % en 1961-1965. L'argent fait évidemment baisser tout ce qu'on peut se procurer facilement sur les marchés par son intermédiaire : tabac, sel noir, natron. Seul le travail n'est pas échangeable dans le système de production traditionnel, aussi les prestations de travail du beau-fils au beau-père se maintiennent.

TCHEBE-TCHEBE (1)

	avant 1900	1901 1905	1906 1910	1911 1915	1916 1920	1921 1925	1926 1930	1931 1935	1936 1940	1941 1945	1946 1950	1951 1955	1956 1960	1961 1965
SHILLING	33	33	50	50	7	40	22	14	46	0	32	40	27	37
CHEVRES	100	100	100	100	100	100	100	100	100	85	100	100	100	92
HABITS	0	66	50	100	64	86	77	71	61	71	68	70	78	55
TABAC	66	33	50	50	50	60	66	57	76	42	36	60	22	37
BIERE	100	100	100	64	80	89	71	77	100	80	80	80	72	66
SEL NOIR	0	33	50	0	21	46	11	0	31	57	12	10	5	26
NATRON	0	33	50	0	21	60	11	14	38	43	16	10	22	22
BOIS	0	0	50	50	14	7	22	14	23	28	12	50	28	0
TRAVAIL	100	66	50	50	36	66	44	86	61	57	48	70	67	26

L'évolution de Tchébé-Tchébé est moins nette que celle de Magoumaz. Toutes les demandes se maintiennent, y compris l'argent que l'on trouve dès avant 1900. Cela provient sans doute des courants d'échange très anciens avec la Nigéria et le Bornou, dont un clan de Tchébé-Tchébé se dit originaire. L'absence de cultures industrielles, l'éloignement de la ville et des grands marchés sont sans doute ici les facteurs du maintien de la dot dans ses éléments traditionnels. Le bois et l'eau sont des éléments rares dans les massifs de Moskota. Ils se retrouvent dans les dots, le premier sous forme de fagots, le second sous forme de bière de mil, de façon beaucoup plus fréquente qu'à Magoumaz où ils sont effectivement beaucoup moins rares.

---

(1) Nous n'introduisons dans ce tableau que 9 des 17 éléments relevés, ce qui en fait déjà moins qu'à Magoumaz (33).

GLAPAR (1)

		1936	1941	1946	1951	1956	1961
ARGENT		50	100	60	80	50	81
	CHEVRES	100	100	100	100	100	80
	HABITS	100	0	60	40	72	37
	BIERE	50	100	40	40	72	46
	MIL	50	50	0	20	5	16
	TRAVAIL	50	20	40	11	19	16

Ici non plus l'évolution n'est pas nette. Tous les éléments se maintiennent comme à Tchébé-Tchébé. Ceci est logique dans la mesure où comme nous le verrons plus bas leurs aires matrimoniales se recouvrent en grande partie. Il faut noter que l'argent est présent dès la première période d'existence de Glapar.

La troisième investigation porte, à l'intérieur des éléments de la dot, sur le rapport argent-chèvre en valeur réelle :

	Périodes	Monnaie	Chèvres
Magoumaz	1946-1950	304 F = 2 %	12 012F = 91 %
	1956-1960	876 F = 6 %	11 311F = 87 %
	1961-1965	855 F = 7 %	9 622F = 83 %
Tchébé-Tchébé	1956-1960	288 F = 3 %	7 333F = 84 %
	1961-1965	562 F = 7 %	6 151F = 77 %
Glapar	1956-1960	1 025 F = 9 %	8 616F = 77 %
	1961-1965	3 508 F =36 %	5 534F = 57 %

Ces tableaux montrent la place grandissante que prend l'argent et la place corrélativement décroissante des chèvres. Pour la dernière période

---

(1) Nous introduisons dans ce tableau tous les éléments des dots versées par les habitants de Glapar, soit 6. L'argent réduit le caractère composite de la dot (cf. infra).

le pourcentage d'argent à Magoumaz et à Tchébé-Tchébé est le même : 7 %. Il est bien inférieur à celui de Glapar : 36 %. C'est bien à ce niveau que se dessine l'évolution : non seulement les dots de Glapar ont le montant moyen le plus élevé, mais encore la monnaie y prend des proportions de plus en plus grandes. Il y a ainsi un besoin de monnaie qui se développe peu à peu, et les beaux-pères savent demander l'argent à ceux qui en ont.

Seuls les bab-gay, de par leur statut de chef d'exploitation familiale, sont en mesure de fournir la dot, soit pour eux-mêmes, soit pour leurs enfants. Le système des droits est tel que, maîtres des moyens de production, ils sont maîtres de tous les produits. Mais cette contrainte qui pèse sur les jeunes gens n'est pas trop lourde. D'une part leur père a le devoir de les installer et il n'y met pas de frein quand il en a les moyens. D'autre part le jeune homme participe lui-même au rapprochement de son indépendance en travaillant avec son père et en pratiquant le salariat. A l'heure actuelle il est mesure d'engager des rapports matrimoniaux sans que son père y fasse opposition et le cas échéant sans que le père puisse faire une véritable opposition : son salaire lui permet d'accumuler lui-même une dot. Les rapports inter claniques que celle-ci sanctionne n'en sont pas bouleversées. Seule l'autorité du père s'en trouvera amoindrie : son fils pourra choisir la femme qu'il voudra. Au-delà du droit et des statuts sociaux, c'est le travail qui compte.

Le fait que les boeufs n'entrent pas dans les prestations matrimoniales et le fait que celles-ci se maintiennent - tout en évoluant - à une dimension économique normalement accessible montrent que le versement de la dot n'est pas une opération d'achat.

Pour certains bab-gay, la dot a une signification de dédommagement versé au beau-père qui a beaucoup peiné pour élever sa fille et fait beaucoup de sacrifices (égorgement de poules et de chèvres) pour la maintenir en bonne santé jusqu'à son mariage. Il semble qu'il faille chercher plus loin la fonction de la dot.

Etant donné la règle de l'exogamie clanique, une femme qui reste dans son clan ne peut lui apporter que sa force de travail. Elle n'a qu'une valeur de

productrice et ses capacités de reproductrice sont inutilisables. Un clan doit donc chercher à l'extérieur les facteurs de sa perpétuation biologique de la même façon que ses femmes doivent être transférées à l'extérieur pour trouver leur pleine valeur de productrice et de reproductrice. L'échange de femmes est ainsi nécessaire pour que les groupes de parenté puisse se reproduire. Dans le cas d'un échange direct, comme nous l'avons vu dans les mariages préférentiels, la dot est superfétatoire et effectivement elle n'intervient pas. Dans le cas des échanges différés, elle devient nécessaire : un clan donneur de femme doit recevoir une dot du clan receveur afin de pouvoir à son tour se procurer une femme. La dot serait née ainsi du fait qu'il n'y avait pas toujours une femme à échanger immédiatement contre une autre femme. Chaque clan doit marier ses filles pour trouver des femmes, et les femmes n'acquièrent leur pleine valeur que mariées avec enfants. On voit ici la raison pour laquelle la société confère un statut mineur aux femmes célibataires ou stériles. Elles mettent en cause la survie du groupe.

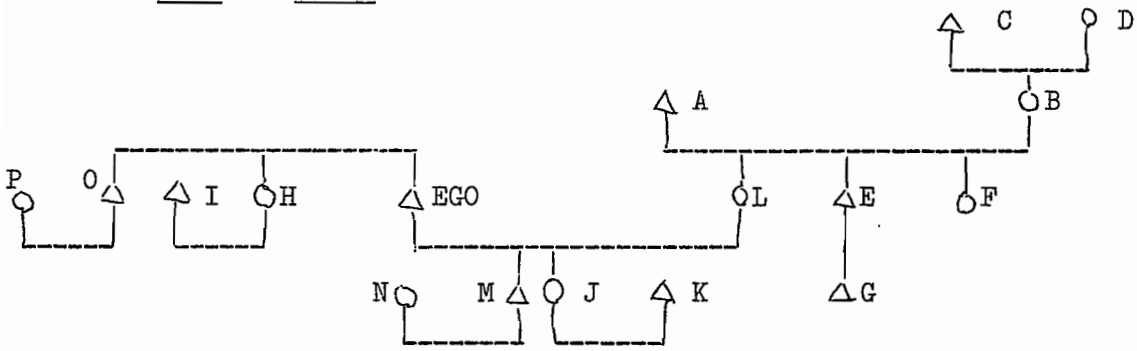
La dot ne sanctionne que le transfert d'une femme d'un clan à un autre, et par là le problème de la dot se révèle second par rapport au problème fondamental de l'échange des femmes entre clans. Pourquoi l'exogamie se situe-t-elle au niveau du clan et pas au niveau du lignage par exemple ? Nous pouvons faire l'hypothèse que l'exogamie clanique a pour fonction de maintenir la cohésion entre tous les descendants d'un même ancêtre. Autrement dit elle aurait pour fonction de maintenir le clan dans son état en rappelant sans cesse à ses membres qu'ils sont du même sang. C'est sans doute pour cette raison également que le régime patrilinéaire est aussi strict. Face aux vicissitudes de l'histoire, les liens de la parenté constituent la dernière ligne de défense, et cette ligne doit être maintenue en permanence.

III - Les alliances matrimoniales.

Que le bab-gay ait une, 2 ou 5 femmes, le mariage crée toujours un nouveau réseau de parenté, la parenté par alliance. Celle-ci, comme la parenté par le sang, comporte une triple terminologie.

La première est strictement descriptive et se définit par les combinaisons des trois couples de termes de base :

baba - mama = père-mère
kre - dum = fils-fille
baki - ngwaz = mari-femme.



Ego appellera A : babngwaz-ga : père de ma femme. Il appellera B : mam-ngwaz-ga : mère de ma femme ; C : babmam-ngwaz-ga : père de la mère de ma femme ; E : kr'mamngwaz-ga : le fils de la mère de ma femme ; I : baki dummamga : le mari de la fille de ma mère ; N : ngwaz-kr'ga : la femme de mon fils ; K : baki-dumga: le mari de ma fille. En remplaçant ngwaz par baki, nous avons la parenté par alliance de la femme.

La deuxième terminologie est clanificatoire.

EGO appellera skwarga sa belle-mère B et toutes les filles du lignage de sa femme, y compris la grand-mère de sa femme. Il appellera méchéga son beau-père et tous les hommes du lignage de sa femme. Les individus I et K seront également appelés méchéga par EGO. Par contre les individus F, N, et P pourront être appelés ngwaz-ga par Ego car P et N sont mariées à des hommes de son clan et il aurait pu prendre F pour femme. EGO peut également appeler N, la femme de son fils : dum-ga : ma fille. De même K, mari de sa fille, pourra être appelé kr'ga : mon fils. Les appellations méché et skwar sont très respectueuses et destinées en priorité au beau-père et à la belle-mère. Les appellations sont identiques pour la parenté par alliance de la femme.

La troisième terminologie est globale. Ce sont des termes de référence plus que d'adresse. Ils concernent tous les éléments du clan par alliance et les divisent en 3 groupes :

- gwali méchéga : les hommes de ma parenté par alliance.
- dalahi gwali méchéga : les filles de ma parenté par alliance.
- ngwazi gwali méchéga : les femmes de ma parenté par alliance.

Le mariage met ainsi des clans en relation d'échange. La structure des villages étant polyclanique, la totalité des échanges de femmes peut se faire théoriquement à l'intérieur de la communauté si les clans sont de dimension équivalente. Il n'en va généralement pas ainsi. Certains clans sont contraints d'aller également chercher leurs femmes à l'extérieur du village. Les réseaux intravillageois se complètent par des réseaux extra-villageois qui peuvent être très étendus. Les dots circulent parallèlement : de tous les circuits de biens, les plus larges sont les circuits des biens matrimoniaux. En partant de l'économique nous allons déboucher dans le politique : en suivant le cheminement des alliances à travers les 3 villages qui nous ont déjà servi pour les dots et l'analyse de la polygamie : Magoumaz, Tchébé-Tchébé, Glapar, nous verrons dans quelle mesure les règles et les limites des alliances déterminent les limites des communautés politiques.

On raconte à Magoumaz qu'avant la colonisation une sorte de contrat avait été établi entre les 3 clans du village : Chiler, Madam'brom et Wola. Les hommes des clans Madam'brom et Wola devaient prendre toutes leurs femmes dans le clan Chiler, dans la mesure du possible, et ce dernier, de par sa taille, pouvait leur en fournir. Madam'brom et Wola avaient quasiment interdiction de prendre leurs femmes dans les villages voisins. Ils devaient les laisser à Chiler, parce que les filles de Madam'brom et de Wola n'étaient pas assez nombreuses pour lui. Et qui prendrait les filles de Chiler, sinon les autres clans de Magoumaz ? En cas de compétition pour une fille de mayam (habitant d'un autre village), entre les clans, Madam'brom et Wola devaient donner la priorité à Chilèr.

Ce contrat semble avoir toujours cours, comme l'attestent les chiffres(1)

---

(1) Ces chiffres portent sur les femmes mariées vivantes résidant actuellement à Magoumaz. Il en sera de même pour les 2 autres villages.

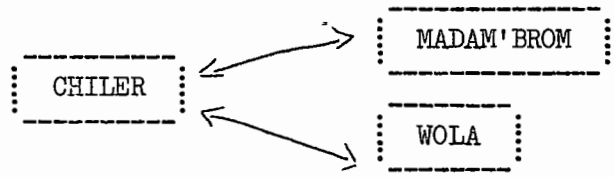
que nous avons recueillis pour l'ensemble de Magoumaz :

- 76 % des femmes mariées dans le clan Madam'brom sont du clan Chiler.
- 87 % des femmes mariées dans le clan Wola sont du clan Chilèr.
- 19,5 % des femmes mariées dans le clan Chiler sont Wola ou Madam'brom (1).

D'autre part les chiffres absolus donnent une image plus précise de l'égalité de ces échanges :

- Chiler a donné 120 femmes à Madam'brom.
- Madam'brom a donné 107 femmes à Chiler.
- Chiler a donné 87 femmes à Wola.
- Wola a donné 105 femmes à Chiler.

Ces 3 clans sont donc des échangeurs privilégiés de femmes, dans la mesure où Madam'brom et Wola donnent des femmes à Chiler et en reçoivent :



Il reste trop peu de femmes à Madam'brom et à Wola pour qu'ils puissent eux aussi en faire échange entre eux, et si Madam'brom a donné 5 femmes à Wola, celui-ci n'a rien donné en retour.

Le contenu politique de ces alliances est manifeste, mais l'interprétation que l'on peut faire est ambivalente : ou Madam'brom et Wola préfèrent s'allier avec Chilèr parce que celui-ci détient le pouvoir politico-religieux dans la communauté villageoise, et cela sera confirmé par les alliances des Kéda, ou à l'inverse, c'est Chiler qui monopolise les échanges, sa taille démographique lui permettant d'absorber la quasi totalité des femmes des deux autres clans qui ne peuvent plus alors établir d'alliance entre eux, et dans un cas comme dans l'autre la politique des alliances est orientée par la politique du clan des chefs ; ou bien la cohésion joue au niveau de la communauté villageoise tout en-

---

(1) Il faut rappeler les tailles respectives de ces 3 clans :

Chiler	:	5 628 h.
Madam'brom	:	876 h.
Wola	:	498 h.

tière, les 3 clans qui la composent recherchent le maximum d'alliances à l'intérieur, et la seule façon de le faire consiste en ce que Wola et Madam'brom donnent toutes leurs femmes à Chilèr qui en retour subvient à leurs besoins. Ce dernier point nous semble le plus pertinent.

Nous avons vu au cours du chap. IV que les étrangers (Kéda) ne sont plus accueillis à Magoumaz s'ils n'ont pas de relation d'alliance avec l'un des 3 clans. Les chiffres montrent qu'il en est bien ainsi :

76,5 % des femmes mariées aux kéda sont Chilèr, 3,35 % sont Madam'brom et 1,67 % sont Wola. Au total 81,5 % des femmes mariées aux Kéda sont originaires de Magoumaz, et c'est évidemment Chilèr qui se taille le part du lion dans ces alliances.

Les alliances matrimoniales privilégiées entre Chiler et les deux autres clans instituent d'ailleurs la "bonne naissance". On est "bien né" à Magoumaz quand on a son père du clan Chiler et sa mère d'un des deux autres clans (1). Le "bien né" est entouré d'une certaine estime et bénéficie de certaines préséances lors de consommation de bière de mil. C'est le "vrai Magoumaz".

Les 3 clans de Magoumaz échangent donc leurs femmes en priorité, mais cela ne suffit pas pour trouver des femmes à tous les Chiler, et ceux-ci vont les chercher dans les villages voisins. La quasi-totalité des échanges avec l'extérieur est assuré par le clan Chiler, et le système des échanges matrimoniaux de Magoumaz peut être représenté de la façon suivante :

L'aire matrimoniale de Magoumaz est très étendue, puisqu'elle englobe 37 villages, soit près de la moitié des villages du pays Matakam. Toutefois ce

---

(1) Ou l'inverse, et cela confirmerait le deuxième volet de notre interprétation du sens des alliances matrimoniales à Magoumaz : on recherche le maximum d'alliance à l'intérieur de la communauté villageoise.

sont les villages limitrophes qui font l'objet des alliances les plus nombreuses et le nombre des alliances décroît à mesure que l'on s'éloigne de Magoumaz.

En voici le tableau :

MAGOUMAZ : Origine des femmes mariées.

MAGOUMAZ	:			
Chiler	: 343	38 %		
Madam'brom	: 118		87 %	
WOLA	: 108			
ZIVER	: 333			NDOUVAL : 4
CHOUGOULE	: 158			MEFWELE : 3
LDENGDENG	: 123	49 %		MTSEUKAR : 2
MOUDOUGOA	: 68	(MOUDOUGOA		OUDAL : 2
VOUZAD	: 56	hormis)		MEGUECHE : 2
OUPAY	: 36			MAZAY, DJINGLIYA, DOLONG,
OUDAHAY	: 25			VANAM, VONOM, MBEZAOU,
LDAMSAY	: 15			GAWAR, WORGA, DILANG,
DOUVAR	: 14			VOUZAK, VENGOU, WANDAY,
MAVOUMAY	: 14			VODVANG, ZONE ANGLAISE,
MABASS	: 12			MOKOLO-KIRDI; chacun : 1.
MOKOLA	: 9			
TOUROU	: 9			
GOUSDA	: 7			
MAZALAK	: 6			
MOSKOTA	: 5			
MOUVA	: 4			

On remarque en premier lieu que 38 % des femmes mariées sont originaires de Magoumaz, ce qui est la conséquence des échanges entre les 3 clans et des alliances des kéda.

D'autre part, les villages limitrophes : Ziver, Chougoulé, Ldendeng, Vouzad, Oupay et Oudahay ont fourni 49 % de ces femmes. Ainsi, Magoumaz dispose en quelque sorte d'une ceinture d'alliances.

Les villages de Ldamsay, Douvar, Mavoumay sont situés en bordure de la piste qui va de Magoumaz à Mokolo où se tient le grand marché et où réside le chef de canton. Tourou et Gousda sont également des marchés. La position de Moudougoua est particulière : c'est là que réside le maître de la pluie dont nous avons vu les ressorts de la politique matrimoniale.

Ces alliances ne sont donc pas le fait du hasard, mais le fruit d'une politique concertée. Elles sont recherchées au maximum à l'intérieur du village: la quasi-égalité des échanges entre Chiler et les deux autres clans indique que ce maximum est atteint. Au-delà du village on recherche surtout la proximité. La recherche de cette proximité apparaît encore plus évidente quand on envisage ces alliances selon leur répartition par quartiers. Ainsi le quartier Guirmangaï, qui a une limite commune avec Ziver, a pris la moitié de ses femmes à Ziver. Le quartier Mbijé a fait de même avec Chougoulé qui est limitrophe et aussi Ldabam avec le village de Ldengdeng.

A la différence de Magoumaz, le village de Tchébé-Tchébé est situé dans une aire politique qui dépasse ses propres limites : les massifs de Moskota dont nous verrons plus loin le système centralisé. En fonction de cette situation, les alliances matrimoniales de Tchébé-Tchébé présentent une physionomie différente, bien que le régime matrimonial soit le même. En effet, la circulation des femmes s'organise de la façon suivante :

31,2 % des femmes mariées dans le clan Jélé viennent des 3 autres clans du village. Ce chiffre se monte à 46 % pour Ndlogoa, 70 % pour Vréké, et 84,9 % pour Goya. Rapportés à la taille respective des clans, ces pourcentages, qui croissent corrélativement à la diminution de la taille des clans (1), sont proportionnellement moins importants qu'à Magoumaz. Les échanges entre clans sont également moins équilibrés (2) : Jélé a donné 38 femmes aux 3 autres clans et en a reçues 24, Ndlogoa 16 pour 16, Vréké 11 pour 23, Goya 9 pour 11.

Le maximum des échanges n'est pas recherché à l'intérieur, puisque ces échanges intérieurs se montent à 46,8 % du total des femmes, alors que le rapport des tailles démographiques des clans autorisait un pourcentage d'au moins 80 %. Voyons d'où viennent les autres femmes :

---

(1) Il convient de rappeler les tailles respectives des 4 clans : Jélé = 588 h., Ndlogoa = 210 h., Vréké = 180 h. ; Goya = 66 h.

(2) Rappelons qu'à Magoumaz Chiler a donné 207 femmes aux 2 autres clans et en a reçues 212.

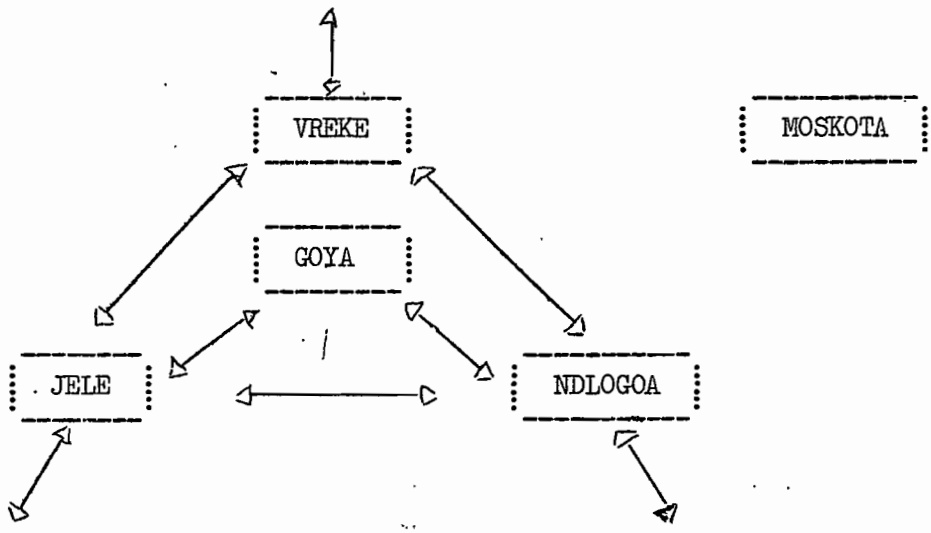
TCHEBE-TCHEBE : Origine des femms mariées.

TCHEBE-TCHEBE :		
JELE	: 38	46,8 %
NDLOGOA	: 16	
VREKE	: 11	
GOYA	: 9	

VREKE	: 29	MALGOUDJE	: 2
MAVOURKAZA	: 11	MEDEGWER	: 2
DZABA	: 9	GLAVDA	: 2
ZELEVET	: 6	MOSKOTA	: 1
ROUA	: 5	GUIDELA	: 1
ZARAWA	: 4	KOHOUM	: 1
OUZAL	: 3	KRAWA.	: 1
LDAOUTSAF	: 3	MAGODA	: 1
VOUZAI	: 2	OUDAL	: 1

Mis à part KOHOUM et GUIDELA, situés en zone anglaise, tous ces villages font partie de la communauté politique dite de Moskota, au centre de laquelle culmine Tchébé-Tchébé. Le plus grand nombre d'alliances se fait avec VREKE, siège de la chefferie de Moskota.

Ici encore, comme à Magoumaz, le niveau global des alliances matrimoniales montre qu'il n'est pas déterminé de façon aléatoire. S'il est plus facile de trouver à se marier dans le village - ce n'est pas seulement pour avoir une femme que l'on se marie, mais pour introduire une alliance avec tout un groupe -, on ne le recherche pas systématiquement, car il est aussi important d'entretenir les liens matrimoniaux avec tous les clans de la communauté politique. Le schéma suivant donne la structure de ces alliances :



Le village de Glapar, de formation récente puisque sa fondation ne remonte pas à plus de 30 ans, nous donne l'image d'un processus de transition des alliances matrimoniales. Donnons d'abord les chiffres pour ensuite les analyser.

Sur les 74 femmes mariées de Glapar, seules 6 sont originaires du village, soit 8 %, c'est-à-dire beaucoup moins que dans les deux autres villages. Le reste vient donc de l'extérieur. Voici le tableau général :

GLAPAR : Origine des femmes mariées.

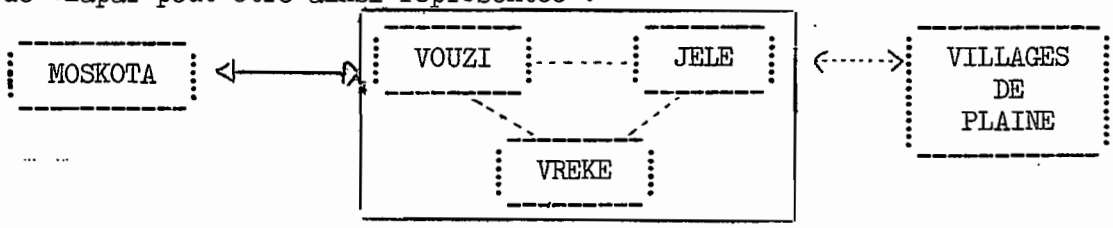
GLAPAR	:	8 %
VREKE	: 3	
VOUZI	: 3	
VREKE	: 15	87 %
MODOGOA	: 11	
MOULDOUGOA	: 5	
GLAVDA	: 5	
TCHEBE-TCHEBE	: 5	
KRAWA	: 4	
GOLEDJE	: 3	
MOSKOTA	: 3	
MALGOUDJE	: 3	
VOURKAZA	: 2	
NDLOGOA	: 2	
OUDAL	: 2	
TCHEKODE	: 1	
ZELEVET	: 1	
MEDEGWER	: 1	
GOJE	: 1	

NGUELTEWE : 1 GOVSDA : 1
KOUYAPE : 1 MOKOLA : 1

Les villages de l'aire matrimoniale de Glapar se répartissent en 3 catégories : la première, la plus importante, puisqu'elle fournit 87 % des femmes comprend les villages appartenant à la zone de Moskota. La seconde groupe 2 villages de plaine voisins de Glapar, Ngueltéwé et Kouyapé, mais leur contribution est insignifiante, comme ceux de la troisième catégorie.

Village jeune, et composé d'habitants dont l'arrivée s'est échelonnée pendant toute sa période d'existence, Glapar n'a pas eu le temps d'organiser son aire matrimoniale de façon spécifique. L'aire qui est actuellement la sienne est une aire de transition : elle porte les marques de l'organisation ancienne et commence à dessiner celle qui sera sans doute la sienne dans les années à venir.

La plupart de ses habitants étant originaires des massifs de Moskota, leurs rapports matrimoniaux ont été et sont établis en fonction de cette origine: ils dépendent encore de la politique matrimoniale de leur village natal. Ainsi Vréké fournit le maximum de femmes comme à Tchébé-Tchébé, ensuite vient Hodogoa, principal village d'émigration des bab-gay de Glapar. Cependant l'évolution est entamée. Les clans de Glapar commencent à faire circuler des femmes entre eux, et aussi entre Glapar et d'autres groupements Matakam de plaine : les villages de Ngueltewé et Kouyapé, villages Mandara où se sont agglomérés des quartiers Mafa. Néanmoins il est probable que cette évolution sera lente, car les bab-gay de Glapar tiennent à garder des liens étroits avec les massifs, lieux de repli éventuels en cas de changements politiques dans la plaine. La structure matrimoniale de Glapar peut être ainsi représentée :



La proximité des alliances, telle qu'elle existe pour les 3 villages, est recherchée - dit-on à Magoumaz - parce que les alliés peuvent de la sorte se secourir plus vite en cas de malheur, d'incendie, de morsure de serpent etc... A Glapar, c'est un autre type de secours qui est attendu... Les alliances créent en effet tout un réseau d'obligations et de solidarité. La première obligation envers le beau-père est de payer la dot, mais on doit aussi l'aider à cultiver ses champs, à réparer sa case, lui donner du bois, de la paille, et quand l'un des beaux-parents meurt, il faut aller passer une nuit auprès du gay du mort à chanter, danser et battre le tambour de deuil. A l'occasion des fêtes, on portera à ses beaux-parents du tabac, de la bière de mil, de la viande. Le beau-père en retour donne aussi de la bière de la viande à sa fille et à ses petits-enfants. On doit souvent se visiter. La solidarité joue aussi en période de soudure difficile, et l'on se donnedu mil pour subsister. Mais, si l'on n'est pas du même village, cela n'empêche pas de se faire la guerre.

*

* *

A son mariage le jeune Matakam touche sa part d'héritage : elle lui permet de constituer une nouvelle unité de production. Ce mariage n'a été rendu possible que par le transfert d'un certain nombre de biens dans sa belle-famille par l'intermédiaire de la dot. L'organisation de la reproduction biologique est ainsi étroitement liée à l'organisation économique. La première ne saurait se concevoir sans la seconde, et la seconde ne trouve sa pleine signification que par la première. La reproduction de la structure sociale est également une reproduction de la structure de production.

La société reposant sur la descendance patrilinéaire, il faut protéger celle-ci par des règles d'exogamie stricte, et cela implique que des groupes de parenté soient mis en relation d'échange réciproque pour que la circulation des femmes soit possible. L'échange de femmes est nécessaire à la perpétuation de la société. Ces échanges déterminent des alliances entre différents clans : on cherche d'abord à s'allier aux clans auxquels on ne fait pas la guerre, c'est-à-dire aux autres clans du même village, ou de la même tribu comme à Moskota. On peut dire que la plupart des villages Matakam se sont constitués sur une structure multiclanique pour rendre possible la reproduction naturelle et sociale dans le cadre indépendant du massif. Nous avons vu en effet que tous les villages Mafa se sont constitués de manière autonome, en communautés politiques particulières. Les inégalités dans la taille des clans contraignent à ouvrir le champ des alliances matrimoniales à l'extérieur : les villages les plus proches sont évidemment les premiers concernés. Le cadre de la communauté politique peut alors s'élargir, et la chefferie de Moskota s'est formée de cette manière : les villages qui en font partie pratiquent autant d'alliances dans toute la tribu que dans leur cadre villageois particulier. Une telle communauté politique supra-villageoise ne s'est établie qu'à Moskota, et dans les autres villages on privilégie les alliances intra-villageoises. Les relations matrimoniales ne sont pas indépendantes des alliances politiques, et les alliances matrimoniales privilégiées assurent la reproduction de la structure politique.

Chapitre VIII - Communauté villageoise et communauté politique.

Les stratégies des alliances matrimoniales sont révélatrices des communautés politiques auxquelles elles ressortissent. C'est le caractère politique de ces communautés que nous allons analyser dans ce chapitre.

Comme les faits économiques, les faits politiques permettent d'intégrer tous les autres aspects de la vie sociale, et en particulier l'histoire villageoise. Cependant, dans une mesure difficilement estimable, le système politique Matakam a été dénaturé par l'organisation politique moderne. L'identification de la nature et du fonctionnement traditionnels de ce système est une entreprise d'autant plus délicate que les administrateurs qui se sont succédés à Mokolo n'ont jamais été à même de le faire, et de ce fait les rapports dont on peut disposer ne sont pas directement utilisables. Pas plus que LAVERGNE (1), LEMBEZAT n'a été "en mesure de nous donner au moins une véritable analyse des modalités de répartition de l'autorité du pouvoir dans les sociétés qu'il décrit" (2). A ce niveau, la seule préoccupation des administrateurs était l'organisation d'un commandement hiérarchisé et centralisé reliant le Matakam moyen à Yaoundé à travers différents relais. Il fallait donc trouver un intermédiaire entre les villageois et le chef de subdivision sur lequel ce dernier pourrait s'appuyer. Cet intermédiaire n'ayant jamais joué le rôle désiré, on en a conclu rapidement que toute vie politique était absente chez les Mafa et que chez eux seule l'anarchie régnait, l'existence du politique étant liée dans l'esprit des Français à l'existence d'un pouvoir autoritaire et centralisé. Dès 1928, on peut trouver ces notations : "L'éducation sociale des Kirdis reste entièrement à faire. Cette tâche sera longue. Il faut

---

(1) op. cit.

(2) op. cit. Voir l'analyse critique de cet ouvrage par TARDITS (C.) in l'Homme.

résoudre le problème de la création de commandements hiérarchisés, mais le Kirdi aime si peu obéir que peu de chefs de villages aiment à commander" (1).

En 1939, l'administrateur CEDILE remarque : "La conception sociale que préfère le Mafa est évidemment l'anarchie. Il serait vain de croire que dans un village, celui de Ziver par exemple, tous les quartiers obéissent à un seul chef. Il n'en est rien, et chaque quartier est absolument indépendant. L'unité, l'entité Ziver, est une formation européenne. Nous avons cru, à juste titre, que nous pourrions créer chez les Matakam, comme chez tous les Kirdi d'ailleurs, une série de groupements très encadrés et qui nous permettraient d'exercer plus facilement notre autorité, en diminuant l'éparpillement du commandement. Reconnaissons que tous les Kirdi ne nous ont pas suivis dans ce sens... Donc, à la base, un émiettement du commandement, un très net souci d'indépendance de tous, et la quasi-faillite de notre système qui, peut-être trop logique, a voulu créer un échelon village, groupant plusieurs quartiers" (2).

La conception napoléonienne du pouvoir et de l'autorité qui inspire l'administration française n'a jamais permis que les représentants de cette dernière identifient la véritable nature et les fonctions réelles du politique chez les Mafa, en particulier au niveau de la communauté villageoise. Cette myopie a sans doute été accentuée par les résistances - des structures et des individus - à toute tentative d'accaparement ou de transformation du système.

Néanmoins, la reconstitution du système pré-colonial reste possible. Elle est également nécessaire pour mettre en évidence le véritable sens de l'évolution actuelle. La permanence plus ou moins formelle des structures permet de les identifier, et leur contenu et leur signification peuvent être retrouvés par l'intermédiaire des vieillards qui ont mieux connu le modèle fonctionnel ancien.

Il n'y a jamais eu chez les Mafa de gouvernement global au niveau de l'ethnie ni état centralisé. L'organisation politique est homologue de l'organisation de la société globale et n'en est pas dissociable. Or, les relations de

---

(1) Archives de la préfecture de Maroua.

(2) id.

parenté chez les Mafa n'assument pas la totalité des relations impliquées par la société globale. A la différence des Tiv, ce n'est pas le groupe de descendance qui fixe la citoyenneté politique, mais le groupe de résidence, c'est-à-dire la communauté locale. Le système politique Matakam repose sur deux structures : la structure de parenté et la structure villageoise. Si la tendance est à l'égalité au niveau des individus, des stratifications opèrent néanmoins entre les groupes de parenté et déterminent des chances inégales d'accès au pouvoir. La structure villageoise régit le fonctionnement politique dans la plupart des cas. La communauté villageoise est l'unité politique maximum. En dehors de la tribu de Moskota, il n'y a pas de chefferies s'étendant à plusieurs villages et l'autorité de chaque chef de village s'arrête aux limites du sien. Nous allons considérer successivement les liens politiques qui unissent les membres d'une même communauté, la hiérarchie des statuts sociaux et les modalités de l'équilibration du pouvoir, la chefferie dans son fonctionnement, ses modes de dévolution et les stratégies qui y sont associées, enfin les transformations récentes dues à l'action administrative de l'état camerounais.

I - La communauté politique et la stratification sociale.

L'étude de l'organisation sociale nous a permis de voir que les villages Matakam sont composés de plusieurs groupes de parenté d'origine différente - ils ne sont pas liés par une généalogie unique -, auxquels sont venus s'ajouter parfois des individus issus d'autres villages et n'ayant aucun lien de parenté avec les premiers. Ces différents groupes ont entre eux des relations obligatoires de cohabitation qui ne peuvent être régies par la seule parenté. Cette cohabitation est organisée de façon à être possible : que l'ordre règne ; il y a des détenteurs de l'autorité, reconnus par tous, qui sont chargés de résoudre les conflits menaçant la cohésion des unités aux différents niveaux : gidbulom, lignage, clan, village. D'autre part cet ordre social est maintenu indépendamment de l'extérieur. Si cette indépendance est troublée, si cet ordre social est menacé par les étrangers (mayam), c'est la guerre (var).

Les liens impliqués par la territorialité sont les liens politiques primordiaux, par delà la parenté et les relations matrimoniales. C'est la communauté de résidence qui fait la communauté politique. Ainsi les membres d'un même clan (Jélé, Vouzi, etc...) qui sont

répartis dans des villages différents n'ont entre eux que des relations de parenté. Sur le plan politique ce sont des ennemis potentiels et ils peuvent être amenés à se faire la guerre avec leur village de résidence. Il en est de même pour les kéda : ils sont liés politiquement à leur village de résidence. Ils sont cependant autorisés à rester neutres en cas de conflit entre leur village actuel et leur village d'origine. L'orographie compartimentée a largement conditionné la division politique de l'ethnie en villages-massifs : les organisations villageoises se sont modelées sur ce découpage, et la permanence du relief entretient cette organisation politico-territoriale.

L'unité sociale villageoise voit son maintien assuré par un double mouvement d'opposition et de complémentarité qui opère depuis le niveau des plus petites unités, les gay, jusqu'à la plus grande, le village.

Deux bab-gay du même gidbulom peuvent entrer en conflit pour une affaire de chèvre. Ils vont faire appel à leur aîné (tsuvaa) qui règlera à l'amiable. Si cet arbitrage ne convient pas, ils règleront l'affaire par une lutte au bâton qui n'entraînera pas mort d'homme. Si ces deux bab-gay ne sont pas du même gidbulom, mais du même lignage (godar),les partenaires de chaque gidbulom feront bloc contre l'autre gidbulom ; ils lutteront à coups de bâton si n'intervient pas une conciliation par le tsuvaa du lignage. Si ces deux bab-gay ne sont pas du même lignage, les membres de chaque lignage feront bloc contre l'autre, avec toujours le même principe de résolution du conflit, soit lutte au bâton, soit arbitrage du tsuvaa du clan auquel appartiennent les deux lignages. Si ce clan est le clan des chefs, c'est le chef (bi) du clan et donc du village, et non le tsuvaa qui intervient. Si ces deux lignages sont issus de deux frères kr'mamga (frères par le père et par la mère), ils ne pourront lutter qu'au bâton. S'ils sont issus de frères kr'babga (par le père seulement), ils lutteront à coups de flèches avec mort d'homme.

Dans beaucoup de villages, comme Magoumaz, Ldamsay, il n'y a pas de lutte entre clans. C'est un accord qui a été conclu dès l'origine et tous les conflits doivent être résolus à l'amiable par le chef du village, assisté de quelques anciens. En cas de meurtre, il pouvait imposer à l'assassin soit le bannissement, soit le "prix du sang" : une vingtaine de chèvres à donner à la famille du disru. En aucun cas il ne peut utiliser la peine capitale. Celle-ci n'intervient

qu'en deux circonstances particulières : l'inceste et la sorcellerie, et dans ces deux cas la sanction est automatiquement appliquée sans recours au jugement (guédé) du chef de village. Dans les villages à forte cohésion, en cas de conflit entre des bab-gay de clan différent, ces deux bab-gay seuls pourront lutter au bâton sans que les clans concernés prennent parti. Ces villages prennent également soin de limiter les occasions de conflit : il est par exemple interdit aux membres de chacun des clans du village d'enlever une femme mariée à un membre d'un des autres clans. Par contre dans les villages moins cohésifs comme Chougoulé deux clans peuvent faire bloc et lutter à coups de flèches l'un contre l'autre.

Si un conflit éclate avec un autre village, toute la communauté, c'est-à-dire tous les clans, font bloc contre l'ennemi. Cette guerre (var) ne sera jamais une opération de conquête, mais toujours une opération de représailles. Elle fait de plus l'objet d'un règlement très précis.

Les causes peuvent en être multiples : sécheresse prolongée ou tornade sur les récoltes, les cases ou les arbres des concessions dont le village voisin est accusé d'être l'élément déclencheur, conflits fonciers, piétinement de plantations, femmes non dotées ou enlevées.

Quand une femme par exemple a été enlevée dans un village (Magoumaz) par un mayam (habitant d'un autre village) (Ziver), la famille lésée va trouver le bi-udam (chef du village) en lui disant : il faut faire la guerre à Ziver, il nous ont enlevé une femme. Le chef juge si le motif est valable ou non. Si la réponse est positive, on fera sonner les trompes de guerre à la fois pour rallier les habitants de Magoumaz et avertir ceux de Ziver. Une estafette ira jeter un caillou sur le toit d'une case de Ziver en signe de déclaration de guerre. Tous les futurs combattants vont aussitôt consulter les devins (meltégued). Ces derniers désignent ceux qui risquent de se faire tuer et les font enfermer dans leur case pour les empêcher de participer. Ils informent également les hommes jugés valides sur la tactique à suivre. Par contre, si le chef de village a décidé que le motif n'était pas valable, les hommes de la famille lésée iront souvent jouer les provocateurs face à l'autre village : trompes de guerre et cailloux sur le toit des cases, et la guerre se fera cependant. Les armes générale-

ment utilisées sont des arcs et flèches empoisonnées (1), des haches, couteaux, lances, accompagnés d'un casque et d'un bouclier en peau de boeuf. Les combats ne durent pas plus d'une journée : ils s'arrêtent quand il y a un mort de chaque côté. Le pillage comme le meurtre des femmes sont interdits. Pendant la période de pression peule, on faisait des prisonniers que l'on tuait ou que l'on vendait aux Foulbé.

La guerre se termine par un sacrifice qui est effectué dans les deux camps. De retour au village, le lignage de celui qui a tué un mayam se réunit. Un forgeron apporte un petit canari et une certaine feuille appelée tak mejeb (= la feuille qui protège l'homme). Le forgeron fait tourner trois fois cette feuille autour du canari, puis il en bouche l'orifice en disant qu'il y a enfermé le génie du mayam tué, ceci afin qu'il ne vienne pas tourmenter son meurtrier. Le tsuvaa du lignage sacrifie ensuite une poule sur le canari et elle est consommée par tous les colignagers.

Souvent le village de Magoumaz a ainsi fait la guerre contre tous ses voisins : Chougoulé, Oudahay, Vouzad, Ziver, Ldengdeng. Comme nous l'avons vu, la dernière remonte au 9 mai 1967 contre Ziver. Elle s'est déroulée de la manière suivante :

Un homme de Ziver avait pris en mariage une fille de Magoumaz. Il était marié depuis un an et n'avait pas encore versé la dot à son beau-père. Celui-ci, lassé, a repris sa fille et l'a donnée en mariage à un homme du village de Vouzad. Le mari privé de sa femme est allé demander au maître de la pluie de Golda (puisque le défunt maître de la pluie de Moudougoa n'a toujours pas de successeur) de ne pas faire tomber la pluie sur Magoumaz. Comme pendant plusieurs jours il n'a pas plu davantage à Ziver qu'à Magoumaz, l'homme de Ziver a résolu de se venger

---

(1) Au sujet de ce poison, il convient de citer ici des extraits d'un rapport d'expertise toxicologique fait le 20 avril 1967 par l'Institut Pasteur de Yaoundé sur une flèche Matakam : "La pâte noire enduisant la flèche a été analysée : les réactions générales ont été celles des hétérosides cardiotoxiques : STROPHANTUS et principalement Strophantus Hispidus... La quantité de substance enduisant une flèche est largement suffisante pour déterminer la mort chez un adulte d'un poids moyen de 70 kgs... La mort peut être rapide si la flèche atteint un gros vaisseau, le sang entraînant alors vers le coeur la substance toxique".

par la guerre, et il a appelé tous les guerriers de son village à la rescousse, soit environ 200 hommes. Ils sont descendus de leur massif sur Magoumaz, situé en contrebas, le 9 vers 4 h. du matin, 2 heures avant le lever du soleil, en faisant résonner leurs trompes de guerre. Le combat s'est déroulé dans le quartier Wola-Hildgaï qui est séparé du reste du village par la colline de Hildgaï. Cela explique que si la solidarité villageoise a joué à Magoumaz, elle n'a pu jouer à plein : tous les lignages du clan Chiler (clan du beau-père) ont participé, y compris Ldabam et Ldaman ; le clan Wola s'est également associé, mais les Madam' brom, résidant à l'autre extrêmité du village, n'ont rien entendu et n'ont pu participer. Malgré cette solidarité, l'effectif de Magoumaz n'a pas dépassé la centaine de combattants. La bataille s'est achevée vers midi, à l'arrivée des gendarmes de Mokolo. Il y avait cependant un mort (1) et deux blessés du côté de Magoumaz, et les Magoumaz continuaient le combat pour en tuer un chez les Ziver, ce qui aurait normalement terminé l'accrochage. Les Ziver n'ont donc pas entièrement payé, et les blessés de Magoumaz que nous avons rencontrés à l'hôpital de Mokolo nous ont déclaré qu'ils retourneraient à Ziver quand leurs blessures seraient guéries et qu'ils recommenceraient la guerre.

Comme les histoires de femmes sont le plus souvent à l'origine des guerres inter-villageoises, et comme d'autre part les autres motifs ne peuvent mettre en relations d'hostilité que des villages voisins qui entretiennent toujours des relations matrimoniales, on fait toujours la guerre avec des villages peuplés de parents d'épouses (gwali-ngwazay). Toutes les relations d'alliance sont alors rompues, et l'on peut tuer aussi bien son grand-père que son petit-fils, son beau-frère que son beau-fils ou son oncle maternel (2). Les relations reprennent aussitôt la guerre terminée. La solidarité villageoise est la seule qui prévaut face à l'extérieur. C'est la communauté politique qu'il faut préserver : à l'intérieur comme vis-à-vis de l'extérieur, l'équilibre politique est entretenu par un exercice réglementé de la violence.

*

* *

---

(1) Section de l'artère fémorale.

(2) Comme nous le disait un bab-gay : "On lance des flèches à ses parents dans la journée, et on va les visiter le soir".

Plusieurs éléments s'associent à différents niveaux pour établir une hiérarchie de statuts sociaux qui détermine le degré de participation à la vie politique : ce sont l'âge, le sexe, la naissance, la proximité généalogique et l'histoire.

Nous avons vu que dans la société Mafa il n'est d'adulte que marié. Tant qu'il restera dans le gay de son père, le jeune Matakam dépendra de l'autorité de ce dernier. Le bab-gay en effet contrôle la production, la circulation et la consommation des biens : il contrôle donc le grenier et l'accès de ses fils aux femmes car il est le seul à pouvoir réunir les éléments de la dot. Le benjamin paye sa sécurité matérielle, c'est-à-dire son assurance de toujours trouver de la terre, par un statut prolongé de dépendant. Les aînés et les cadets seront indépendants dès leur mariage, mais ils peuvent être contraints à émigrer dans un autre village ou en plaine.

La notion d'aîné (tsuvaa) chez les Mafa n'est pas seulement lié à l'âge. L'âge ne vient en fait qu'après la proximité généalogique, et le tsuvaa d'un lignage ou d'un clan, c'est-à-dire celui qui dispose du pouvoir rituel et du pouvoir de conciliation, ne sera pas forcément le plus vieux de tous les bab-gay de son lignage ou clan, mais toujours le plus vieux de la branche aînée de ces groupes. C'est en ce sens que l'on peut dire que cette société n'est pas gérontocratique. Les modalités de la dévolution de la chefferie nous le montrent encore.

Toute leur vie, les femmes auront un statut de dépendante : elles ne quittent l'autorité de leur père que pour tomber sous celle de leur mari. Confinées dans leurs tâches maternelles, domestiques et agricoles, elles n'ont d'importance politique que pour leur mari, soit parce que celui-ci en a beaucoup, soit parce qu'elles font beaucoup d'enfants. Le seul pouvoir en leur possession est celui de changer de mari. Elles ne peuvent choisir leur mari, elles peuvent seulement choisir de rester avec lui. Si l'on nous passe l'expression, on peut dire qu'elles sont seulement libres de choisir "la sauce à laquelle elles seront mangées", c'est le seul piment de leur existence.

L'âge et le sexe ne conditionnent cependant que les rapports entre les individus. Ces rapports sont égalitaires pour les bab-gay : chacun est maître de

sa concession et de ses dépendants et ne doit rien à personne en particulier. La naissance fait qu'un bab-gay fait partie de tel ou tel groupe social, et cette appartenance déterminera son destin politique, sa place dans la société, ses droits et ses devoirs. Dans la communauté politique villageoise, une stratification effective existe et elle permet de distinguer quatre groupes sociaux : le clan des chefs, les autres clans, les forgerons, les kéda. Les critères essentiels de différenciation sont les inégalités de chance dans l'accès à la terre et au pouvoir. Les kéda sont les plus défavorisés, ils n'ont de la terre que provisoirement et ils n'auront jamais le pouvoir. On connaît les circonstances à la suite desquelles on devient kéda : un individu est contraint de quitter son village natal par manque de terre. Il perd sa citoyenneté politique en quittant sa communauté natale, il ne la retrouvera pas dans le village où il est venu s'installer. Il ne pourra récupérer un statut politique majeur qu'en retournant dans son village, s'il y trouve de la terre, ou en allant s'installer en plaine. Les aînés et cadets ne sont pas les seuls à courir le risque de devenir kéda : une malédiction, une maladie peuvent contraindre un benjamin à partir.

Les forgerons sont castés et resteront toujours forgerons. Ils ont droit d'accès à la terre, bien qu'il existe aussi des forgerons kéda, mais ils n'auront jamais le pouvoir, c'est pour cela qu'ils ont été castés. Ils réalisent en fait un véritable microcosme social à l'intérieur de la société globale : les mêmes clivages existent chez les forgerons et chez les non-forgerons. Il y a ainsi les kéda et les bab-ouyak, il y a aussi les clans ordinaires et les clans des chefs à l'intérieur desquels sera toujours désigné le bi-ngwalda, le chef des forgerons du village. Cet individu est associé au bi-gwalibaï dans toutes les grandes cérémonies villageoises.

Cependant l'existence du statut de kéda est tout à fait conjoncturelle. Il ne fait pas partie des instances permanentes du système social. Il est lié à la situation actuelle de rareté extrême des terres. Les éléments de stratification qui existent chez les forgerons agissent parallèlement à la stratification des autres villageois sans la recouper. Le véritable jeu politique se déroule entre les clans ordinaires et le clan des chefs, - surtout à l'intérieur de ce dernier -, et le chef du clan des chefs (bi-gwalibaï) a le pouvoir sur toute la communauté politique.

II - La chefferie.

Des clans en nombre variable qui composent chaque village, seul l'un deux, le gwalibaï, dispose du monopole de la chefferie. C'est dans l'histoire de chaque village que l'on peut retrouver les sources de cette inégalité. La chefferie revient généralement au clan descendant de l'ancêtre qui le premier a débroussé l'emplacement actuel du village et l'a ainsi fondé. Les autres groupes de parenté descendent des ancêtres qui ont été accueillis par le fondateur et dépendent donc de lui. C'est le rapport aux ancêtres qui détermine ici le pouvoir. Ce privilège de l'antériorité peut être aboli au profit d'un autre clan qui aura eu une plus forte progression démographique ou qui aura eu plus de capacités à accroître son potentiel humain, même en manipulant les généalogies.

"La position relative des clans et des lignages résulte des évènements qui ont entraîné leur formation, à partir de la souche initiale, et leur occupation progressive de l'espace, à partir du centre de fondation" (1). Cette remarque peut être parfaitement illustrée par l'exemple de Magoumaz.

Des trois clans de Magoumaz un seul détient la chefferie, Chilèr, et nous avons vu à la suite de quelles circonstances (2). Toutefois ces circonstances et les traits que l'on attribue à Chilèr semblent participer à un contexte plus mythique qu'historique et tendent à en faire un personnage hors-série, un héros exemplaire.

C'est tout d'abord un homme qui a brisé ses interdits : forgeron, il a eu des relations sexuelles avec une femme de non-forgeron. Il maîtrisait ensuite la technique du fer, et l'a introduite à Magoumaz. Il a également introduit le gros mil - certains disent même le mil tout court -, la culture de base. Enfin il était fort, courageux, et il faisait beaucoup d'enfants. Il avait donc toutes les qualités requises pour prendre en main les destinées du village, et les descendants de Chiler ne pouvaient que participer à ces qualités, et donc conserver la chefferie.

---

(1) G. BALANDIER. Anthropologie Politique. PUF. 1967. p. 96.

(2) Se reporter aux chap. II et V.

Dalahay, chef actuel de Magoumaz, accorde cependant que si les Chiler ont la chefferie, c'est parce qu'ils sont les plus nombreux. Il semble que cette explication soit la plus satisfaisante : le clan Chilèr représente en effet 78 % de la population de Magoumaz, les kéda exclus. Ils ont beaucoup d'enfants, certes, mais ils n'ont pas hésité non plus à procéder à des greffes généalogiques.

Les 3 clans sont théoriquement égaux quant aux possibilités d'accès à la terre. Ils ont tous trois le statut de bab-ouyak, en tant que descendants d'ancêtres débrousseurs qui ont fondé la communauté politique villageoise. Cependant les clans Madam'brom et Wola ont été repoussés par Chiler aux limites de Magoumaz (1). Madam'brom avait dû quitter le quartier Ndouvgaï, et Wola le quartier Varkouda. L'expansion démographique s'est donc doublée d'une pression politique. Il y a ainsi une inégalité de fait entre les clans qui est révélée par ces implications foncières. Les Chiler pratiquent d'autre part un autre type de stratégie pour accroître leur pouvoir. Nous avons vu que 76,5 % des femmes mariées aux kéda sont originaires du clan Chiler. Cela veut dire qu'un fort pourcentage des étrangers à Magoumaz sont des alliés du clan Chiler, et en situation de dépendance vis-à-vis de lui, puisque les kéda doivent prendre le parti du clan qui les accueille. Le pouvoir des Chiler s'en trouve donc augmenté. Ils n'en avaient pourtant pas besoin. Mais peut-être tout cela ressortit-il à la même politique foncière : on peut refouler les clans Madam'brom et Wola sur les marges, mais on ne peut les priver du statut de bab-ouyak et donc les chasser du village. Il faut cependant que les Chiler puissent avoir toujours des terres, et on accueille alors beaucoup d'étrangers. Cela fera des parcelles en réserve pour l'avenir, auxquelles Madam'brom et Wola ne pourront accéder puisque seul Chiler a le droit de chasser les kéda qu'il a accueillis. Il faut dire aussi que celui qui donne sa bénédiction à l'installation de tout étranger est le chef du village, toujours du clan Chiler. La politique de l'accueil des étrangers en grand nombre a des mobiles différents dans le village de Chougoulé : dans ce village, le clan des chefs est en minorité démographique et il accroît le nombre de ses dépendants pour faire contrepoids.

Depuis la prise de la chefferie par Chiler, ses descendants sont gwali-baï, clan des chefs ; mais gwali-baï pourrait se traduire aussi bien par

---

(1) Voir le chap. V.

clan du chef, puisqu'il est toujours choisi dans ce clan et qu'il n'y en a qu'un seul. Cette charge est un monopole clanique, mais elle n'est pas héréditaire. C'est successivement dans chacun des lignages que sera pris le bi. Le chef actuel des Chiler, et donc de Magoumaz, Dalahay, est du lignage Roumtaï (1). Tout le monde sait qu'à sa mort, son successeur sera du lignage Zawaï, ou du moins tout le monde le dit.

Il semble cependant que le clan Madam'brom ait eu la chefferie bien plus longtemps que ne le laisse supposer le mythe de Chiler. Les Madam'brom ont dû régner pendant environ 6 générations, c'est-à-dire suffisamment de temps pour que le clan Chiler ait pu accomplir son expansion démographique. On sait simplement à Magoumaz que le premier Chiler à avoir eu la charge de bi fut le dénommé Roumtaï, tête du lignage qui porte son nom, et dont l'existence remonte à 7 générations. Il ne nous a pas été possible de retrouver les circonstances réelles de ce changement : l'histoire fait défaut, et le mythe ne fait que justifier le passage d'un clan à l'autre. Il semble aussi que Roumtaï, son fils et son petit-fils aient été chefs successivement, et donc héréditairement. Ensuite la chefferie est passée à un membre du lignage Ldaman, et il fut décidé que le chef serait pris successivement dans chaque lignage, c'est-à-dire : Vokota,Ldewé, Roumtaï, Ldabam, Ldaman, Zawaï, Paha, Méjewélé, Molaï. Les lignages Guédjer et Mojiler, branches rapportées, n'ont jamais participé au tour de succession. Cependant, une compétition sanglante a joué entre les lignages concurrents, et le mode de dévolution de la chefferie n'a jamais eu le caractère égalitaire qu'on a voulu lui donner. Les 2 groupes les plus ambitieux ont été les descendants de Koulé et de Zawaï. Toutes les fois qu'ils l'ont pu, ils ont utilisé d'excellents prétextes pour écarter définitivement les autres lignages de la chefferie :

A la suite d'une beuverie, une rixe a éclaté entre des membres des lignages Vokota, Zawaï et Koulé (ce dernier subira des segmentations ultérieures). Un Koulé et un Zawaï ont été tués à coups de bâton par les Vokota. A la suite de cela, on a sorti les arcs et tout le lignage Vokota a été chassé à coups de flèche à Chougoulé, définitivement. Une grande partie du lignage Ldewé a été chassé de la même façon à Mavoumay, à la suite de circonstances analogues.

---

(1) Se référer à la charte généalogique de Chiler. (p. 95).

Nous avons vu d'autre part comment les lignages Ldabam et Ldaman ont été refoulés à l'ouest, en 1927. Comme les autres, ils sont définitivement exclus de la chefferie. Paha, que l'on continue toujours à citer comme lignage à Magoumaz, n'a plus de descendants vivants.

Pour assurer la succession du dernier chef précédant l'actuel, le choix s'était porté sur un vieillard du lignage Méjéwélé, nommé Galda. Mais Dalahaï, du lignage Roumtaï et chef actuel, lui a enlevé la chefferie de force en lui dérobant les insignes alors que Galda n'était pas en charge depuis une huitaine de jours.

Donc, quatre lignages seulement se partagent la fonction : Molaï, Roumtaï, Zawaï et Méjéwélé. Nous sommes loin de l'égalité de principe des lignages à l'intérieur du clan dominant.

A travers l'exemple de Magoumaz, nous voyons que plusieurs éléments interviennent pour orienter la hiérarchie des clans dans la communauté politique : l'histoire, la démographie, qui sont des éléments objectifs. Ces éléments objectifs peuvent être contaminés par des stratégies généalogiques et idéologiques au profit du clan le plus entreprenant. Cependant la possibilité de contrôler le plus grand nombre d'hommes (comme Chiler à Magoumaz) n'est pas toujours l'élément majeur du pouvoir. Le gwalibaï de Chougoulé, en dépit de sa minorité démographique, maintient son pouvoir grâce à son efficacité rituelle. A l'intérieur du clan des chefs la compétition se poursuit, et chaque lignage multiplie les chausses-trappes sur le passage des autres pour essayer de les éliminer. Parmi les lignages qui restent en lice, la concurrence reste sévère, et au dernier moment la force physique peut prévaloir : le vieux Galda n'a pu s'opposer aux entreprises de Dalahay, homme beaucoup plus jeune et donc plus fort physiquement.

La planche XI, que nous devons à HINDERLING (1), nous montre ce que sont les critères théoriques qui déterminent la succession à la chefferie à l'intérieur du clan des chefs. Il s'agit ici du clan Filok, gwalibaï (dans quel village ?). Nous verrons que le critère essentiel est la proximité généalogique.

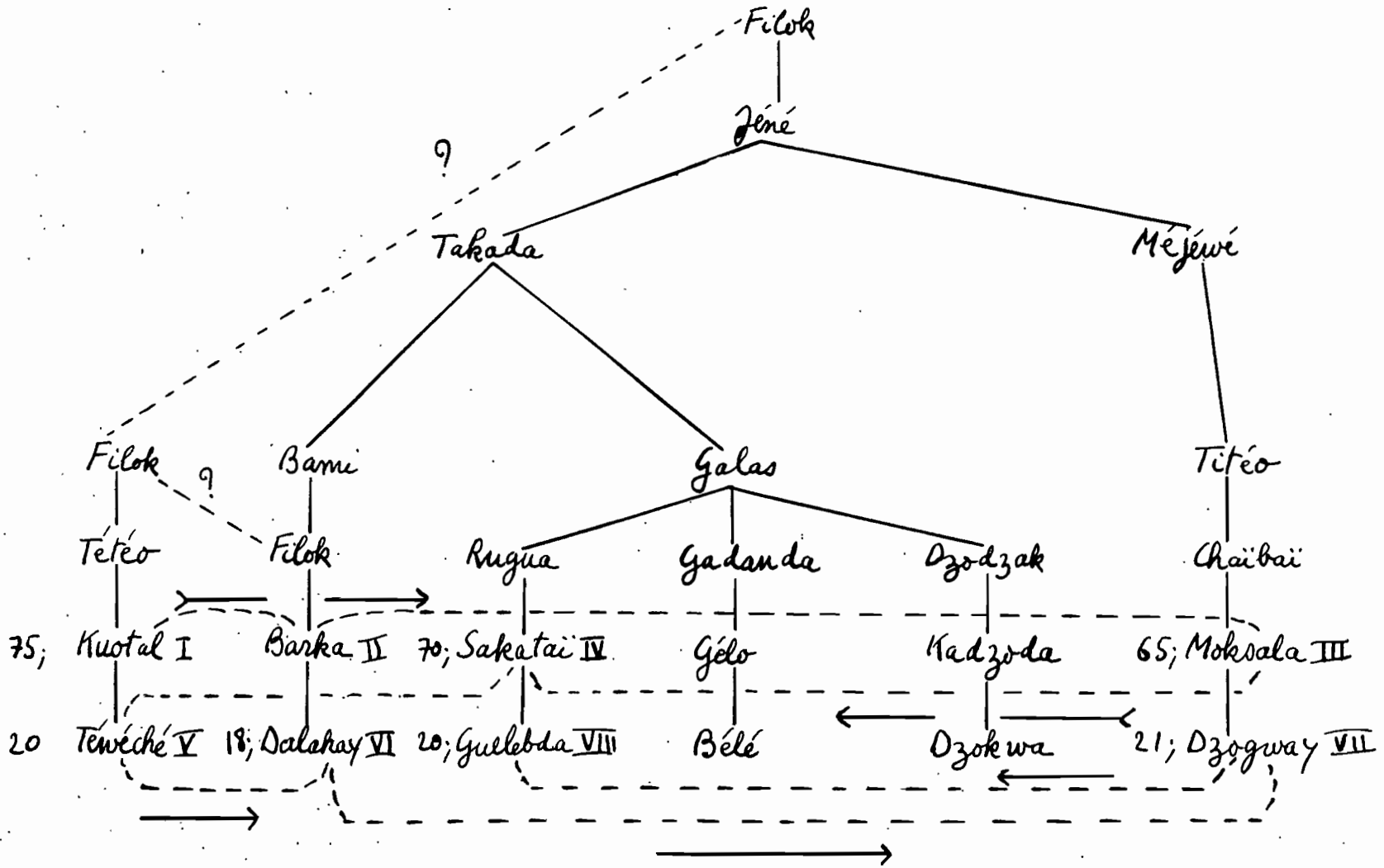
---

(1) HINDERLING. Versuch einer Analyse der Socialen Struktur der Matakam. in Africa. Vol. XXV. n° 4.

A la mort du chef, Kuotal (n° I), plusieurs individus peuvent prétendre à la succession. Ils sont au nombre de 9. Les chiffres romains dont ils sont affectés correspondent aux chances décroissantes qu'ils ont d'accéder à la chefferie. C'est un tour de succession. Barka (II) vient en tête de liste. Il représente en effet le lignage le plus proche de l'ancêtre après le lignage de Kuotal. Moksala (III) vient ensuite. Il représente un lignage majeur, mais plus éloigné de l'ancêtre que celui de Barka. Le tour de Sakataï (IV) vient après. Il appartient à une branche segmentée ultérieurement. Nous avons donc trois segments majeurs en compétition : Filok, Takada, Méjéwé, dont la proximité avec l'ancêtre clanique décroît. Filok ayant eu la chefferie jusqu'à la mort de Kuotal, le tour de Takada vient immédiatement, par l'intermédiaire de l'individu qui lui est le plus proche généalogiquement. Le descendant de Méjéwé vient en second lieu, et en troisième lieu vient Sakataï. Ce dernier est du même segment que Barka (II), étant le cadet de Bami. Quand la "chance" a parcouru ces trois individus qui appartiennent à la même génération, elle passe à la génération suivante en respectant les mêmes principes d'ordre dans la proximité généalogique. On voit que l'âge des prétendants n'intervient pas. On voit aussi que pour les lignages en lice, la dévolution n'est pas systématique : l'individu IX peut très bien être celui à qui la charge reviendra, mais son cas ne sera examiné qu'après tous les autres. Le rapport aux ancêtres reste fondamental. Il en est de même pour les lignages de Magoumaz qui restent en compétition et dans tous les autres villages.

Outre l'obligation d'appartenir au clan des chefs et, à l'intérieur de celui-ci, de faire partie des lignages dominants (en ordre généalogique), il faut remplir plusieurs conditions pour prétendre à quelques chances d'obtenir la charge. Quand le chef meurt, les prétendants à sa succession ne peuvent être que des hommes mariés ni trop jeunes ni trop vieux : trop jeune le chef manquerait d'autorité, trop vieux il risquerait d'être impotent ou de mourir rapidement, et il ne faut pas qu'il y ait des changements trop fréquents. De plus, nous a-t-on dit, il faut que ce soit un homme de confiance : ni voleur, ni menteur, ni vantard, ni chicanier, ni ivrogne ; il doit enfin savoir calmer les disputes et ne pas prendre parti. Par delà les rapports généalogiques nécessaires, les qualités personnelles sont très importantes. Le chef doit être le meilleur possible. Le choix se fait par accord mutuel entre les plus vieux bab-gay du gwalibaï, désintéressés par la force des choses. Le devin n'est pas consulté. Les prétendants veulent tous être

Planche XI



Tour de succession
de la chefferie
dans le clan Filok
75; = âge des prétendants
I = ordre de succession

source : Hinderling

choisis, et l'on fait la cour aux vieillards du jury, on leur apporte de nombreux cadeaux. Comme nous le disait un homme de Vréké : "la chefferie est bonne, qui va refuser ?"

Le chef élu restera en charge jusqu'à sa mort, quoi qu'il fasse. Ce n'est qu'après ses funérailles, auxquelles participe tout le village, que son successeur sera choisi. Nous avons essayé de reconstituer la liste des chefs qui se sont succédés à Magoumaz depuis que le clan est gwali-baï. Si la plupart des individus connaissent bien leur généalogie, bien peu connaissent, et encore approximativement, la liste des chefs. Nous n'avons pu établir celle-ci qu'après de nombreux recoupements, et rien ne nous dit qu'elle soit exacte :

CLAN	CHEF	LIGNAGE	
Madam'brom	X....		
Chiler	Roumtaï	Roumtaï	
"	Ltaïwaï	"	
"	Wandala	"	
"	Réguéo	Ldaman	
"	Kalagaï	Zawaï	
"	Maniva	Méjéwélé	1927-1934
"	Mangoché	Molaï	1934-1949
"	Ndalaha	Zawaï	1949-1958
"	Dalahay	Roumtaï	1958.

Quand le nouveau chef est élu, on lui remet les insignes de la chefferie : une peau de panthère, un collier de griffes de panthère, un pagne rouge et une chéchia rouge (rouge = vévèj, et le chef est dit bi-vévèj = le chef rouge. Son clan est dit : gwali bi vévèj). On lui donne aussi la poterie funéraire que représente le chef. Cette poterie est appelée bi. Le nouveau chef la portera dans sa case, de la même façon qu'à la mort de son père un bab-gay aîné mettra dans sa propre case la poterie funéraire le représentant et qu'on appelle baba (père). Le chef veillera sur la poterie bi en lui faisant régulièrement des sacrifices ou des libations de bière comme le bab-gay veille sur la poterie baba. Cette poterie représente la chefferie de chaque gwalibaï. A Magoumaz la poterie bi a en outre la particularité de contenir les outils de forgerons de Chilèr. Elle a de plus un caractère sacré : personne ne peut l'ouvrir sans risquer une grande malédiction. Le chef lui-même ne peut se revêtir de la peau de panthère que dans les circonstances où il remplit officiellement ses fonctions de chef. S'il enfreint cette règle, il meurt.

Le chef porte des titres multiples : il est bi-gwalibaï, chef du clan des chefs et par là même bi-udam, chef du village ou bab-dza, père du massif, et bi-vévèj. Il est aussi bi-halalay, maître des esprits des ancêtres.

Avant la colonisation, les fonctions premières du chef étaient doubles : il était à la fois chef politique et chef religieux (1) ou, si l'on préfère, chef du village et prêtre de la terre, fonctions qui correspondent à ses différents titres. Le pouvoir et le sacré étaient liés en sa personne de manière indissociable. Néanmoins le chef reste bab-gay comme tout un chacun, sa case est construite de manière identique - on ne peut savoir que c'est la case du chef que si on vous le dit -, et il fait ses cultures comme les autres. Les seuls avantages qu'il retirait de sa charge, outre le prestige, étaient les menus cadeaux de tabac, mil, oeufs, poulets que devaient lui faire tous ceux qui venaient le visiter, afin de manifester leur déférence pour tout ce qu'il représente. Le chef ne doit jamais être menacé par la famile. Cependant le bi n'était pas dispensé de marquer du respect à ses aînés.

En tant que chef politique, son pouvoir était seulement d'arbitrage, avec mission de faire régner l'ordre et la bonne entente entre tous les villageois. Il réglait tous les conflits entre les différents clans et ceux qui éclataient entre les lignages de son propre clan. Il n'avait aucune sanction à sa disposition et ne pouvait jouer le conciliateur. Si un lignage n'acceptait pas son arbitrage, il se plaçait de ce fait hors de la coutume villageoise, et les autres lignages le bannissaient.

Quand la guerre était déclarée avec un autre village, l'absence d'instances supérieures rendait tout arbitrage impossible, et le chef de village se muait en chef de guerre. Le devin (meltégèd), comme nous l'avons vu, sélectionnait les hommes qui allaient combattre en éliminant ceux qui étaient susceptibles d'avoir le "mauvais sort", et le bi organisait les autres en formation de combat, sans y participer lui-même. Il donnait le signal de l'attaque en faisant sonner les trompes de guerre (2) en corne d'antilope.

---

(1) Cette fonction ne sera étudiée qu'au chapitre suivant.

(2) Trompes que les administrateurs français en tournée d'impôt ont souvent entendues...

En tant que bi-udam le chef est également le grand ordonnateur du cycle agricole, manifestant à travers la production l'unité socio-politique villageoise. C'est lui qui donne le signal du commencement des principales phases des travaux agricoles et qui ouvre les grandes fêtes. Dans le village de Magoumaz, le clan Madam'brom a gardé, de par son ancienne possession de la chefferie, le droit d'avoir un chef de clan (bi-gwali) dont la fonction est toute symbolique : tous les ans, c'est le bi-Madam'brom qui donne le signal de la seule fête du Mogololom, fête de la bière.

Les Matakam disent que "le chef donne l'ordre de tout faire", comme "il empêche de tout faire". Il ordonne de faire la guerre, il ordonne de ne pas faire la guerre. Seul le chef peut dire "i kwér", "je commande". Quand il envoie quelqu'un parler en son nom, cet envoyé ne pourra pas dire "i kwéré", mais "i ndossak" : "je suis envoyé pour donner le signal". "Ndossak" signifie "celui qui est envoyé à pied (sak = pied).

La chefferie est le plus souvent le monopole exclusif d'un clan depuis la fondation de chacun des villages, mais nous avons vu qu'il peut y avoir des changements d'un clan à un autre comme à Magoumaz. Le pouvoir de chaque chef ne dépasse pas les limites de la communauté politique dont il a la charge. Il arrive cependant que des individus puissent exercer sur certain pouvoir au-delà de leur communauté : les maîtres de la pluie. Ainsi celui de Moudougoa, qui est bi-udam dans son village. Il n'intervient cependant pas dans les affaires des autres villages. Il reçoit simplement une contribution des villageois auxquels il est censé donner de la pluie en retour, et chaque fois qu'un nouveau chef vient au pouvoir dans chacun de ces villages, il réclame de lui une allégeance toute formelle : le chef récemment investi dans son village ne portera sa chéchia rouge qu'après que le maître de la pluie la lui aura symboliquement remise. Il existe un exemple chez les Matakam où une communauté politique ne coïncide pas avec les limites d'un seul village, mais en regroupe une vingtaine, c'est la chefferie de Moskota.

Tous les massifs situés au nord de la piste Ouzal-Moudougoa n'ont qu'un seul chef qui réside dans le massif de Vréké. C'est le bi-Vréké qui appartient justement au gwali-Vréké. Bien que le clan Vréké soit dispersé dans toute la tribu de Moskota, seuls ceux qui résident dans le massif de Vréké, et ce sont les

plus nombreux, sont les tenants de la chefferie. Comme à Magoumaz, les lignages les plus entreprenants ont éliminé les autres de la compétition, et sur les 8 lignages de Vréké, 3 d'entre eux peuvent prétendre à la succession. Pourquoi les autres ne peuvent-ils avoir la chefferie ? Nous n'avons pu en identifier les causes. A cette question un habitant de Vréké nous a répondu : "Cela se passe depuis longtemps, Dieu en a ainsi décidé". Ce sont les aînés (tsuvaa) d'un des lignages exclus qui assurent l'élection à chaque succession.

Tous les villages de Moskota acceptent l'autorité du chef de Vréké. C'est lui qui règle le cycle agricole et donne le signal des principales fêtes (Maray et Mogololom). Tous les Maray ne se font pas en même temps, mais ils ne se font jamais sans l'autorisation du bi-Vréké. Ce dernier est également bi-halalay pour tous les villages, autrement dit l'intermédiaire entre les ancêtres et tous les clans de tous les villages.

Prêtre de la terre, prêtre des ancêtres, il est également chef politique. Chaque village de Moskota possède aussi un chef, mais il n'est que le représentant, l'envoyé (tchima) (1) du bi-Vréké. Quand il y avait un conflit à trancher, le représentant du village où se passait l'affaire conduisant les plaignants à Vréké. Là, le bi-Vréké tenait un conseil avec quelques vieillards en présence de tout le monde. En dernier lieu, après le conseil, c'était le bi-Vréké qui donnait son jugement. En cas de punition à appliquer, seules la bastonnade ou l'expulsion étaient utilisées, mais jamais la peine de mort.

La guerre pouvait exister entre des villages de Moskota, mais sur la seule autorisation du chef, quand il jugeait le motif valable et quand il pensait ne pas pouvoir concilier les intérêts des deux parties. Cependant le bi-Vréké ne peut toujours interdire ces combats, car il n'est pas omniprésent. Par contre toute la tribu de Moskota peut se liguer contre un village extérieur à la communauté politique. On nous a rapporté qu'une telle guerre a eu lieu il y a très longtemps contre le village de Oudal que l'on avait accusé d'avoir provoqué une grande sécheresse.

---

(1) Ce terme semble d'origine Mandara (ou bornouane ?). Dans le Sultanat du Mandara tout proche de Moskota, les représentants du Sultan sont dits : Schétima.

Bien que les villages dépendants de Vréké ne versent aucun impôt au bi-Vréké, une chefferie centralisée s'est ainsi constituée. Comment cela a-t-il été possible, alors que dans tous les autres villages Mafa la communauté politique correspond à la communauté villageoise ? En raisonnant sur les sources de l'autorité et sur les aspects manifestes du pouvoir dans le système politique Mafa, on peut avancer quelques hypothèses : tout système social est une approximation reposant sur un équilibre dynamique, les règles sociales ne peuvent régir l'ensemble du système sans risquer de le détruire en l'enfermant dans un cadre sclérosé et le système n'est pas fixé à tout jamais. Dans le système politique Matakam, une manipulation exceptionnellement efficace du sacré, une réussite dans l'arbitrage des conflits, une réussite économique par la multiplication du nombre des dépendants et la croissance purement démographique du clan qui se répartit dans plusieurs villages, tout cela joint à l'influence d'un système étatique voisin (le sultanat du Mandara) peut contribuer à ce que le pouvoir d'un clan déborde largement les limites de son propre village, tout en respectant les règles ordinaires de l'exercice de ce pouvoir. On peut penser que les choses se sont ainsi passées pour Vréké et, dans le cadre géographique des massifs de Moskota, elles ont fait se développer une situation pré-étatique, une conscience d'appartenance à un groupe supra-villageois, une cohésion multi-villageoise face à d'autres villages ou à un autre système.

Entre Moskota et les autres villages de l'ethnie, le pouvoir diffère en étendue mais reste foncièrement de même nature. Constituées par-delà la parenté, les chefferies Matakam assument et assurent un ordre essentiellement politique dans le cadre des différentes communautés. Le chef étant prêtre en même temps, cet ordre politique est indissociable de l'ordre du sacré. L'ordre politique est sacralisé parce qu'il est "montré comme nécessaire à la sécurité, à la prospérité et à la durée" (1) de la communauté. L'ordre sacré fonde une force, un pouvoir, qui rend possible l'ordre politique. Le rapport aux ancêtres -fondateurs de l'ordre villageois - par la position généalogique détermine l'accès au pouvoir et le culte rendu aux ancêtres donne un caractère sacré à ce pouvoir. A Magoumaz le pouvoir est transmis à travers une poterie (bi) contenant les outils de l'ancêtre Chiler et ces outils, preuves du rapport à Chiler, signifient son pouvoir.

---

(1) G. BALANDIER. in op. cit. p. 119.

Dalahay, nous l'avons vu, a conquis la chefferie en dérobant cette poterie avec son contenu à Galda. Galda n'a pas su conserver cette poterie, il ne pouvait donc conserver le pouvoir. Ainsi la dévolution de ce dernier n'est pas mécanique. Dans le cadre d'une position généalogique d'une nécessaire proximité, c'est le meilleur qui l'emporte.

On peut dire aussi que la charge de chef est avant tout symbolique, ou si l'on veut, morale. Il est la personnification de l'entité villageoise : en tant que chef de guerre vis-à-vis de l'étranger ; en tant que conciliateur d'une part et ordonnateur des cultures d'autre part vis-à-vis des villageois. Il ne peut utiliser sa fonction à son profit personnel parce que la communauté ne peut nuire à elle-même et parce que son pouvoir est limité. Sa marge d'initiative est en effet réduite. C'est un délégué polyvalent.

Une telle structure politique, où la segmentation est maximum et très grande l'autonomie des différentes unités, où le chef n'a que les pouvoirs qui ne peuvent être assumés de façon diffuse étant donné l'hétérogénéité clanique, et où il est choisi pour le bien de la communauté et non pour lui-même est faite pour résister efficacement aux attaques de l'extérieur. Chez les Foulbé, avec leur système centralisé, il suffisait de tuer un chef pour devenir maître de tout son territoire. Chez les Matakam on peut tuer un chef sans pour autant réduire la communauté politique qu'il faudrait conquérir gay par gay, jusqu'au dernier. Il n'en resterait qu'un seul que le clan, le village et la société seraient toujours vivants et aptes à se perpétuer.

III - L'organisation administrative moderne.

Un pouvoir politique centralisé mais sans impôt à Moskota, un système d'imposition sans centralisation politique réelle autour de Moudougoa : au delà de l'anarchie organisée des communautés villageoises, les Matakam avaient réuni les conditions de la formation d'un état traditionnel, mais jamais au niveau d'une même communauté politique. L'accentuation plus forte du sacré par rapport au politique, le caractère non héréditaire de la dévolution du pouvoir, un pouvoir limité qui tient davantage d'un mandat des hommes que d'un droit divin et qui s'appuie

plus sur des rapports historiques ou démographiques que sur un véritable rapport de domination économique, ont rendu impossible la formation de cet état traditionnel.

Le système politique imposé à la colonisation puis à l'indépendance, a profondément bouleversé le contexte traditionnel.

En dehors des échanges économiques avec l'extérieur et portant sur des biens rares, les relations politiques extérieures des communautés Mafa n'ont été que des rapports de force : guerres inter-villageoises, guerre contre les empires soudanais, en particulier contre les Mandara et les Foulbé. Ayant résisté victorieusement à la puissance peule, les Matakam ont vu celle-ci renforcée par les Européens.

Les Français ont dû mener une sanglante campagne de "pacification" pour imposer leur organisation administrative. Leur premier soin fut d'instituer un système de contributions directes dont les Mafa ne voyaient ni l'intérêt ni le sens, si ce n'est qu'il sanctionnait une domination. C'est bien comme tel que l'ont également vu les administrateurs, et dès 1925 nous trouvons sous la plume du Capitaine VALLIN : "Dans toutes ces affaires ce n'est pas l'impôt plus ou moins abondant qui est en jeu, mais le principe. Le versement de l'impôt est le signe de soumission des Matakam et eux-mêmes ne s'y trompent pas. Tant que le Matakam n'a pas fait ce geste de soumission, il se considère comme indépendant de notre autorité" (1). Treize ans plus tard, les Français ne pouvaient encore récupérer l'impôt dans certains villages qu'en brûlant des gay et en récupérant des animaux par la force.

L'administration coloniale a maintenu à ses débuts le découpage politique des Foulbé et des Mandara et s'est appuyée sur eux pour le gouvernement des populations païennes, à la grande colère de celles-ci. On a pu lire au chap. II les mésaventures du chef Mandara de Mozogo en tournée d'impôt au village de Gousda, en 1928. Le capitaine VALLIN nous donne ici sa version de l'évènement : "A l'initiative du chef de village, vieillard usé mais autoritaire et jaloux du

---

(1) Archives nationales. Yaoundé.

culte des traditions : "haine aux Mandara, aux Foublé et aux blancs", par le mépris et le sarcasme à l'adresse des hommes de Gousda, qu'il a traités de "femmes", il a réveillé leur vieux sang Kirdi et ils se sont lancés sur les Mandara". Résultat : 35 morts chez les Musulmans.

En fin de compte les Matakam comprennent qu'il est préférable de payer l'impôt, puisque les blancs ne demandent que cela, plutôt que de subir une descente de miliciens et des dégâts dans les cultures et dans les cases. Les Français ne voulaient pas autre chose en entreprenant la "pacification" du pays. Ils organisent aussi des tribunaux de conciliation, conciliation qui était jusqu'ici du ressort des aînés des clans et des chefs de village.

Le plus grand changement a été apporté par la création des chefferies de canton, donc le passage d'une organisation politique locale à une organisation régionale. Ce système a bien entendu été maintenu à l'indépendance.

Foulbé, ces chefs de canton ont organisé la vie politique à la mode des Foulbé, particulièrement en s'immisçant dans les villages par la création de chefs de quartiers (daokoraï en fulfuldé). A l'origine ces derniers étaient chargés d'informer le "Lamido" de tout ce qui se passait chez eux, aussi étaient-ils choisis pour leur connaissance de la langue fulfuldé. Inversement ils transmettaient les ordres du chef de canton aux villageois, notamment pour les levées annuelles d'impôts et les rassemblements obligatoires au chef-lieu de canton. Le plus âge des chefs de quartier d'un village fait fonction de chef de village pour l'administration. Les Matakam l'appellent le bi-massara, le chef du blanc.

A l'heure actuelle ces chefs de quartier, parfaitement tolérés par leurs ressortissants, sont chargés de régler les conflits au niveau de leur quartier ou de les porter devant le chef de canton. Ils sont rémunérés pour leur travail. Leur création a contribué à vider complètement de sa substance la vie politique villageoise. Ce sont des "laïcs" qui sont chargés de faire régner l'ordre. Le chef de village, le bi-udam, privé de ses fonctions politiques, ne conserve plus que les fonctions agraires (1) et religieuses. Le pôle est maintenant à l'extérieur du

---

(1) Le chef du canton de Mokolo, Matakam islamisé, nous a déclaré : "Nous avons gardé dans les villages un homme pour les cultures..."

village, au lieu de résidence de cette instance supra-villageoise qu'est la chefferie de canton. Cette dernière dispose au surplus de la possibilité de recours à la force armée. Ce sont les gendarmes maintenant qui arrêtent les voleurs, les criminels, et qui empêchent la guerre, et ils savent se faire craindre, ce qui est évidemment le commencement de la sagesse. Habitués à la justice traditionnelle, aux règlements coutumiers dont nous avons vu les types de sanction, les Matakam et leurs voisins Kirdi sont tellement désorientés par la justice administrative issue du code napoléonien qu'ils ne peuvent en supporter les sanctions, en particulier l'emprisonnement. LEMBEZAT a ainsi relevé les faits suivants :

- "En 1940, le chef de quartier de Mouktélé-Zuelva, 57 ans, étiqueté pour la circonstance de "vieux et terrible", incarcéré le 22 août est condamné le 21 septembre à 10 ans de prison pour "coups et blessures ayant entraîné la mort sans intention de la donner". Il meurt en prison le 26 mai 1941, soit au bout de 7 mois".

- "Un Mafa de 35 ans, condamné à la prison à perpétuité pour crime, meurt au bout de 11 mois de prison. Un autre de 45 ans, condamné à la même peine, meurt au bout de 4 mois d'incarcération (1)".

L'administration moderne tient en main toutes les rênes de la vie politique. Les communautés villageoises sont divisées par des découpages motivés par des facilités administratives. Les hommes trop influents sur le plan politique ou religieux sont déchus de leur puissance, ainsi les maîtres de la pluie qui doivent camoufler leurs activités (2), ainsi Gatama, dernier chef de Vréké, qui est mort en prison il y a 3 ans (3). L'administration s'opposera d'ailleurs à l'élection d'un successeur. Dans tous les villages des chefs administratifs supplantent les bi-udam traditionnels, et le parti politique unique essaye de s'implanter en provoquant dans les villages des réunions très peu fréquentées.

---

(1) Archives nationales. Yaoundé.

(2) Ils refuseront soit de se montrer au visiteur, comme cela nous est arrivé à Oudahay, soit d'admettre qu'ils sont maîtres de la pluie, comme cela nous est arrivé à Soulédé.

(3) Le successeur doit être désigné à la fin de cette année.

On ne peut dire que la présence administrative moderne soit seulement formelle, mais les difficultés de communication, l'isolement géographique de beaucoup de villages fait que la détermination politique extérieure n'a qu'une incidence légère. Cependant les villages proches des chefs-lieux de canton et en particulier de Mokolo subissent une influence plus forte, ainsi Magoumaz.

Magoumaz est maintenant divisé en trois villages administratifs : Magoumaz, Ldabam et Ldaman. Le plus ancien en fonction des chefs de quartier, Léfé, fait office de chef de village pour l'administration, mais il n'a aucune auto ité. Les quartiers administratifs eux-mêmes suivant les limites des lieux-dits traditionnels ou en regroupent deux ou trois. Leurs chefs sont désignés par les habitants puis proposés au chef de canton qui désigne en dernier ressort. Le chef de village, le bi, n'intervient en aucune façon dans ces désignations qui ne sont accompagnées d'aucun cérémonial. Le bi-udam a perdu beaucoup de son prestige, comme nous le disait de manière désabusée le vieux Meldékè : "Le chef ne vaut rien maintenant. Autrefois on lui donnait des choses, on le respectait beaucoup, maintenant on le prend pour un homme ordinaire". Bien que sur le plan religieux et agraire les quartiers Ldabam et Ldaman restent toujours dans la mouvance du bi-udam de Magoumaz et du clan Chiler, ils suivant en fait des voies séparées sur le plan politique. Ils n'ont pas cependant la possibilité de créer de nouveaux villages selon la coutume, et ils demeurent attachés à Magoumaz, ne serait-ce que vis-à-vis des étrangers. Mais cet attachement reste contraint et formel et la cohésion très lâche, quoique pouvant se renforcer momentanément contre Ziver par exemple.

C'est dire que l'action administrative, par ses implications politiques, ne peut à elle seule briser les communautés qui reposent aussi sur la trame des liens agraires et religieux.

Chapitre IX - Communauté villageoise et communauté religieuse.

La vie religieuse des Matakam est faite essentiellement des formes multiples du culte des ancêtres, depuis les cultes familiaux jusqu'aux cérémonies qui entraînent la participation de toute la communauté politique. On ressent crainte et vénération devant ces ancêtres qui sont les intermédiaires entre les vivants et Dieu (jigilé, mot qui signifie également "en haut"), principe créateur de toutes choses et qui reste relativement vague. On sacrifie aux ancêtres pour se concilier leurs bonnes grâces afin qu'ils intercèdent pour le gay, le gidbulom, le lignage, le clan, le village, auprès de Dieu. Les femmes doivent être fécondes, la terre fertile, la santé et l'abondance doivent régner. Ce culte des ancêtres a des implications agraires, politiques et sociologiques. C'est par lui que se révèlent et s'entretiennent les solidarités. La soumission à l'ordre du sacré entraîne la soumission à l'ordre social qui en est inséparable et renforce la conscience et la cohésion sociale. C'est ce que nous allons voir dans ce dernier chapitre.

I - Avatars des ancêtres et génies familiaux.

Il existe une symétrie absolue entre l'ordre des vivants et l'ordre des ancêtres. Le cheminement d'un homme après sa mort détermine l'organisation sociale de sa descendance.

Les cérémonies de l'enterrement montrent comment se passe, après la sortie de l'ordre des vivants, l'entrée dans l'ordre des ancêtres. Quand un homme meurt, trois jours peuvent s'écouler jusqu'à sa mise en terre. Pendant cet intervalle, tout son quartier, ses parents, ses amis, ses alliés viennent manifester leur deuil en chantant, en frappant les tambours, en jouant de la flûte, en dansant, et cela la nuit comme le jour. Le forgeron procède ensuite à l'enterrement, dans une fosse creusée à peu de distance du gay du défunt. Quelques jours plus tard, le fils aîné (tsuvaa) du défunt demandera à un forgeron de lui fabriquer

une poterie représentant son père (baba). Un sacrifice sera obligatoirement fait sur cette poterie, avec libation de bière de mil, sinon "l'esprit" du défunt n'entrera pas chez les ancêtres. C'est la petite levée de deuil. Ces libations se poursuivront encore pendant quelques mois, pour que le mort entre définitivement chez les ancêtres. Au bout de ces quelques mois aura lieu la cérémonie de grande levée de deuil. Tous les gens qui ont participé à l'enterrement reviennent. On remplit la poterie représentant le défunt de bière. Le fossoyeur la prend sur sa tête pendant que tous les participants boivent. Le forgeron boit ensuite la bière contenue dans la poterie. Le lendemain le fils aîné mettra cette poterie dans sa case (Houjeb) et l'appellera Baba. Le mort fait maintenant partie des ancêtres.

Si ce défunt était également aîné dans sa famille, et fils d'aîné, il avait lui aussi dans sa case Houjeb la poterie funéraire représentant son père et celle représentant son grand-père. C'est son fils aîné qui à son tour en aura la charge, et ce dernier pourra donc avoir dans sa case les poteries représentant son père (Baba), son grand-père (Bababa ou jéjé) et leurs ascendants (jéjé) jusqu'à la cinquième génération - exclusivement - au-dessus de la sienne. Les cadets de la famille n'auront aucune de ces poteries, et seul le benjamin aura la poterie "mama" représentant sa mère quand celle-ci sera morte. Il pourra aussi avoir celle de sa grand-mère, et ainsi de suite jusqu'à la cinquième génération. L'aîné gardera également les poteries de la grand-mère et de l'arrière-grand-mère paternelle.

Toutes ces poteries sont appelées vraï, mais il y a d'autres vraï dans la case (1).

Quand le nouveau marié a fini de construire son gay, il va trouver un forgeron qui lui fabriquera une poterie. Cette poterie sera mise dans le Houjeb du bab-gay et sera appelée jigilé-gay, dieu de la maison. Il mettra un autre vraï sous son grenier, le mangrlda, qui aura mission de maintenir la case fixée au sol, et aussi le roelded, qui gardera la porte. De plus tout mâle -homme et enfants- du gay a son petit dieu personnel (guidpats) qui est placé à

---

(1) Voir à ce sujet : CHOMBART de LAUWE (P.H.). Pierres et poteries sacrées du Mandara. in Journ. Soc. des Afric. 1937.

la tête (guid) de la planche (pats) qui lui sert de lit. Les femmes mariées ont aussi leur guid-pats, mais pas les filles.

Tous ces dieux de case et génies familiaux sont pour le groupe social que constitue le gay. Les poteries anthropomorphes représentant les ascendants et qui sont accumulées dans la case d'un aîné (tsuvaa) jusqu'à la cinquième génération correspondent au groupe social gidbulom. Nous avons vu en effet que le gidbulom en tant que groupe rassemble tous les individus qui ont un ancêtre commun situé exactement à 4 générations au-dessus de la leur. Quand meurt le tsuvaa, son fils aîné héritera de toutes ces poteries ancestrales et il leur ajoutera celles du mort. Mais alors ces poteries représenteront 5 générations, ce qui dépasse le niveau généalogique du gidbulom. La plus vieille sera sortie en grande cérémonie et déposée dans un endroit sacré du quartier, derrière un grand arbre ou sur une grosse pierre. Cette poterie retrouvera à cet endroit les poteries homologues qui l'y ont précédée et qui correspondent à la cinquième génération et plus au-dessus de celle des vivants. Ce sont les Madzagay, les ancêtres communs à tout le lignage (godar). Les poteries ne sont évidemment pas toutes les mêmes qu'à l'origine, les forgerons ont remplacé celles qui se sont cassées, mais chaque poterie correspond toujours à un ancêtre particulier dont on connaît bien le nom.

Au fur et à mesure que se déroulent les générations, les ancêtres se poussent ainsi les uns les autres pour passer des vraï aux Madzagay, les plus récents faisant monter les plus anciens. L'accumulation des poteries dans les Madzagay correspond à l'accumulation des descendants dans un même lignage, et tôt ou tard, une segmentation doit se produire. Quand cette segmentation s'effectue, autrement dit quand se créent 2 ou 3 nouveaux lignages, l'ancêtre d'où sont sortis ces nouveaux lignages quitte les Madzagay et passe chez les Halalay. Ces derniers sont les ancêtres supérieurs, tout proches de l'ancêtre fondateur du clan. Ces ancêtres sont alors ceux qui sont communs à tous les lignages du clan (gwali). Les poteries qui les matérialisent sont rassemblées dans un lieu qui est appelé Halalay maba mata dza, "le grand Halalay sur la montagne". C'est l'autel, le lieu sacré du village, puisque tous les clans d'une même communauté y ont leur Halalay. A Magoumaz ce haut lieu se trouve sous un grand rocher proche de Ziver. Pour le clan Chiler (voir la planche IV), les ancêtres qui sont dans les Halalay sont Chiler, Mbassaï, Dzavaï, Koulé, Hadanama. Pour le clan Madam'brom on y trouve

Magoumaz, Madam'brom, Molaï, Hanawa, Sapha et Dzavaï. Les Halalay du clan Wola y sont également.

Le Halalay maba mata dza est ainsi le centre des cultes communs à toute la communauté villageoise. A Moskota, il n'y a pas de Halalay dans chacun des villages composant la tribu, car ils sont tous rassemblés au siège de la chefferie, à Vréké. Il y a pas ainsi un bi-halalay pour chaque village, mais un seul pour tous, le bi-Vréké.

Si tous les ancêtres et génies familiaux ont un support concret par le truchement des vraï, le Dieu (jigilé) ne dispose d'aucune représentation, il est partout et nulle part.

II - Devins, jeteurs de sorts et officiants.

Tous ces ancêtres et tous ces génies ne sont pas inconditionnellement favorables aux vivants. Pour obtenir d'eux une attitude bénéfique, il faut répondre à leurs moindres désirs, désirs que l'on ne peut connaître que par l'intermédiaire des devins ou meltéguèd.

Ces personnages tiennent une position centrale dans la vie religieuse des Matakam. Par leurs pratiques divinatoires, ils lisent dans l'avenir les malheurs qui peuvent s'abattre sur elle et déterminent le mode de conjuration approprié. La vie religieuse Mafa est essentiellement faite sous forme conjuratoire ou propiciatoire, basée sur le principe : "les vraï, les madzagay et les halalay sont bons quand on les respecte".

Les meltéguèd reçoivent leur inspiration et leur sens visionnaire de manière congénitale, mais pas forcément héréditaire. Ne peuvent les consulter que les bab-gay pour eux-mêmes, leur gay, le village, et les veuves pour connaître les besoins de leur guidpats.

Les Meltéguèd peuvent également identifier les maléfices des jeteurs de sorts "midé". Ces derniers sont midé de naissance, et il en existe deux sortes: les bons, qui savent contenir la mauvaise force en eux, et les mauvais, qui font

le mal en dévorant les hommes par la maladie ou en les faisant souffrir par l'enfoncement invisible de petits bouts de bois dans les oreilles et par tout le corps. Personne ne connaît les midé et ils ne se connaissent pas entre eux. Les mauvais midé sont les individus néfastes par excellence. Ils appartiennent non pas à une contre-société (comme on dit contre-gouvernement), mais à l'anti-société. Ils ne veulent pas se mettre à la place, mais détruire, et c'est pour cette raison qu'ils sont impitoyablement recherchés. Non seulement toute maladie, mais toute mort sont considérées comme des phénomènes non naturels dûs à l'action à distance d'un individu malfaisant. Les meltéguèd seuls peuvent désigner l'homme maléfique aux yeux de la famille du malade ou du mort. Cette identification se fera soit par divination, soit par divination suivie d'ordalie. Le midé identifié est alors arrêté et contraint de vomir ce qu'il en a dévoré. Si le malade guérit, le jeteur de sort peut s'en retourner chez lui. S'il ne guérit pas rapidement, ou si on l'accusait d'avoir provoqué la mort de quelqu'un, on le tue. Cette pratique n'a plus cours, et on se contente maintenant d'attacher solidement le midé pour le forcer à rendre gorge. Dans un rapport de 1945, l'administrateur LAVERGNE nous rapporte l'histoire d'un prétendu midé : "A Mtsenkar, plusieurs membres d'une même famille étaient morts successivement dans un temps rapproché. On pensa à un jeteur de sort. Le prétendu malfaisant fut pris par les membres survivants de la famille, égorgé, émasculé, découpé en morceaux et ceux-ci dispersés aux quatre vents. Ces crimes étaient fréquents autrefois, mais cachés" (1).

Les midé ne sont pas toujours repérés, et les seuls individus aptes à contrecarrer leurs méfaits sont les forgerons qui connaissent l'art d'administrer les médications appropriées. Ainsi l'extraction des petits bouts de bois ne peut être faite que par eux. Les forgerons peuvent également être meltéguèd. Pour reprendre la catégorisation anglo-saxonne, on peut dire que les meltéguèd et les midé relèvent de la sorcellerie "witchcraft" (2) et les forgerons ordinaires de la sorcellerie "sorcery". Ces derniers en effet se transmettent leurs techniques de guérisseur par apprentissage, du père à ses enfants. Les individus qui ne sont ni meltéguèd, ni midé, ni ngwalda (forgerons), sont dits mblej. Cependant

(1) Archives nationales. Yaoundé.

(2) Nous verrons qu'il faudra ajouter tous les "maîtres" de la pluie, des panthères etc... à cette catégorie.

PODLEWSKI note ceci : "En fait, dans la société originelle qui nous intéresse, tout le monde peut être "sorcier" et l'on y a parfois même l'impression que toute personne qui souhaite fermement quelquechose fait acte de sorcellerie" (1).

Les devins pratiquent la divination de deux manières, par les pierres : mapi kwa (kwa = pierre), par les crabes : matsi ldra (ldra = crabe des cours d'eau).

La divination par les pierres. Le consultant formule son problème au devin sous forme de questions fermées : "dois-je faire un sacrifice sur mon Baba ?" Si la réponse est oui, une autre question naît aussitôt : "Dois-je lui sacrifier une poule ?" etc... Par un jeu multiple et prolongé de questions et de réponses le consultant arrive ainsi à déterminer ce qu'il doit faire, et pour qui, de façon très précise. Les réponses sont données par les pierres, de la façon suivante : le devin dispose environ d'une quarantaine de pierres qu'il a étalées devant lui sur un rocher. Quand la question est posée, le meltéguèd prend une partie des pierres et les sépare du tas, puis il compte deux par deux les pierres qui restent. S'il peut les compter toutes par deux, autrement dit si elles forment un nombre pair, la réponse est oui. Si au bout du compte il en reste trois, donc si elles forment dans leur ensemble un nombre impair, la réponse est non. Ce système permet aussi au jeune homme qui va se marier de savoir si sa femme le quittera un jour ou non et, ce dernier cas échéant, il en cherchera une autre.

La divination par le crabe. On n'a pas de questions précises à poser au devin qui pratique cette deuxième forme de divination. Celle-ci est une interrogation générale et globale sur l'avenir autant du consultant que de toute la communauté dont il fait partie, et les réponses peuvent être multiples. Elle ne permet pas cependant de dire avec exactitude si par exemple c'est une poule ou une chèvre qu'il faut sacrifier.

Par son crabe, le devin obtient un certain nombre d'informations qu'il interprète, ainsi : il dispose d'un récipient circulaire en terre cuite, aux

---

(1) PODLEWSKI (A.M.). Les Forgerons Mafa. Description et évolution d'un groupe endogame. Multigr. ORSTOM. Yaoundé. 1965. p. 34. c'est PODLEWSKI qui souligne.

bords évasés d'un diamètre de cinquante centimètres et d'une profondeur de quinze centimètres. Ce récipient est rempli aux trois-quarts de sable sur lequel une couche d'un à deux centimètres d'eau est ajoutée.

Le devin prend ensuite une soixantaine de petits bouts rigides de paille de mil qu'il répartit sur tout le pourtour du récipient de manière à les laisser affleurer. Comme on peut le voir sur la planche XII, l'un d'eux représente le consultant, et ceux qui sont de part et d'autre de celui-là représentent ses vraï. Sur la gauche, plus loin, ce sera sa femme et son guidrats. Plus à gauche encore, ce seront tous les voisins du quartier du consultant. En face, ce seront les Foulbé. Sur la droite, on trouvera son père, sa mère, son grand-père paternel, puis la famille de sa mère, les autres quartiers du village, les madzagay et les halalay.

Au centre, le Meltéguèd entasse des morceaux oblongs de calebasse représentant successivement : le carquois (donc la guerre), les criquets, la fille, le rire, les choses pourries, le serpent, la route, le forgeron, la panthère, le rhume, la malchance. Ces morceaux de calebasse sont tous dentelés sur les bords pour que le crabe puisse les entraîner au passage avec ses pattes. A proximité le devin posera un morceau de corde comportant un noeud à l'une des extrêmités, le côté noeud signifiant être attaché (l'esclavage ou la prison), l'autre côté signifiant attacher (entrer en possession d'un boeuf par exemple). Enfin il dispose en ligne, toujours au centre, quatre coques de bois représentant l'homme, la femme, la sépulture du grand-père paternel, la sépulture de l'arrière-grand-mère paternelle (1).

Quand tous ces éléments sont en place, le devin prend son petit crabe qu'il gardait dans un canari contenant de l'eau. Il l'exhorte à bien "travailler", et le dépose sur le sable tout près du bout de paille représentant le consultant et met un grand couvercle sur le tout.

---

(1) Tout ce système est à rapprocher du système employé par un groupe d'Hadjeraï du Tchad, les Saba. Voir à ce sujet : VINCENT (J.F.). Techniques divinatoires des Saba (Montagnards du Centre-Tchad). in Journ. Soc. des Afric. Vol. XXXVI. fasc. II. 1966.

Le crabe "travaille" pendant une demi-heure, au bout de laquelle le meltéguèd tire le couvercle, enlève son crabe et regarde les traces que celui-ci a laissées dans le sable de la calebasse et qui sont autant de liaisons entre les différents éléments symboliques. A partir de là il se livre à ses interprétations.

On peut imaginer facilement la multiplicité des combinaisons qui peuvent s'établir, et le champ ainsi laissé aux interprétations. En foi de quoi le consultant connaît son avenir immédiat. Il sait si celui-ci sera sans nuage ou si quelque contrariété se prépare. Dans ce dernier cas le devin lui indique quel sacrifice il doit faire, à savoir sur quel vraï ou quel halalay. Quand par l'intermédiaire du meltéguèd un individu aura fait un sacrifice sur le vraï qui le réclame, il posera sur une piste fréquentée un morceau de calebasse avec, reposant dessus, quelques plumes de la poule qui a servi au sacrifice. Le premier passant qui butera dans la calebasse et fera voler les plumes récoltera des tourments du génie et devra à son tour s'en débarrasser.

On peut remarquer que le contenu de la calebasse du devin est en quelque sorte un raccourci de l'univers de chaque individu, y compris l'ensemble communautaire et les ennemis extérieurs. Les Foulbé sont symboliquement placés en face du consultant. Tout cela fait qu'en allant consulter le devin, chaque bab-gay veille à ses intérêts comme à ceux du village tout entier. Il y récupère à chaque fois sa "conscience villageoise", quel que soit le clan auquel il appartient. Il se rappellera également à chaque fois que l'Ennemi, c'est le Foulbé (1).

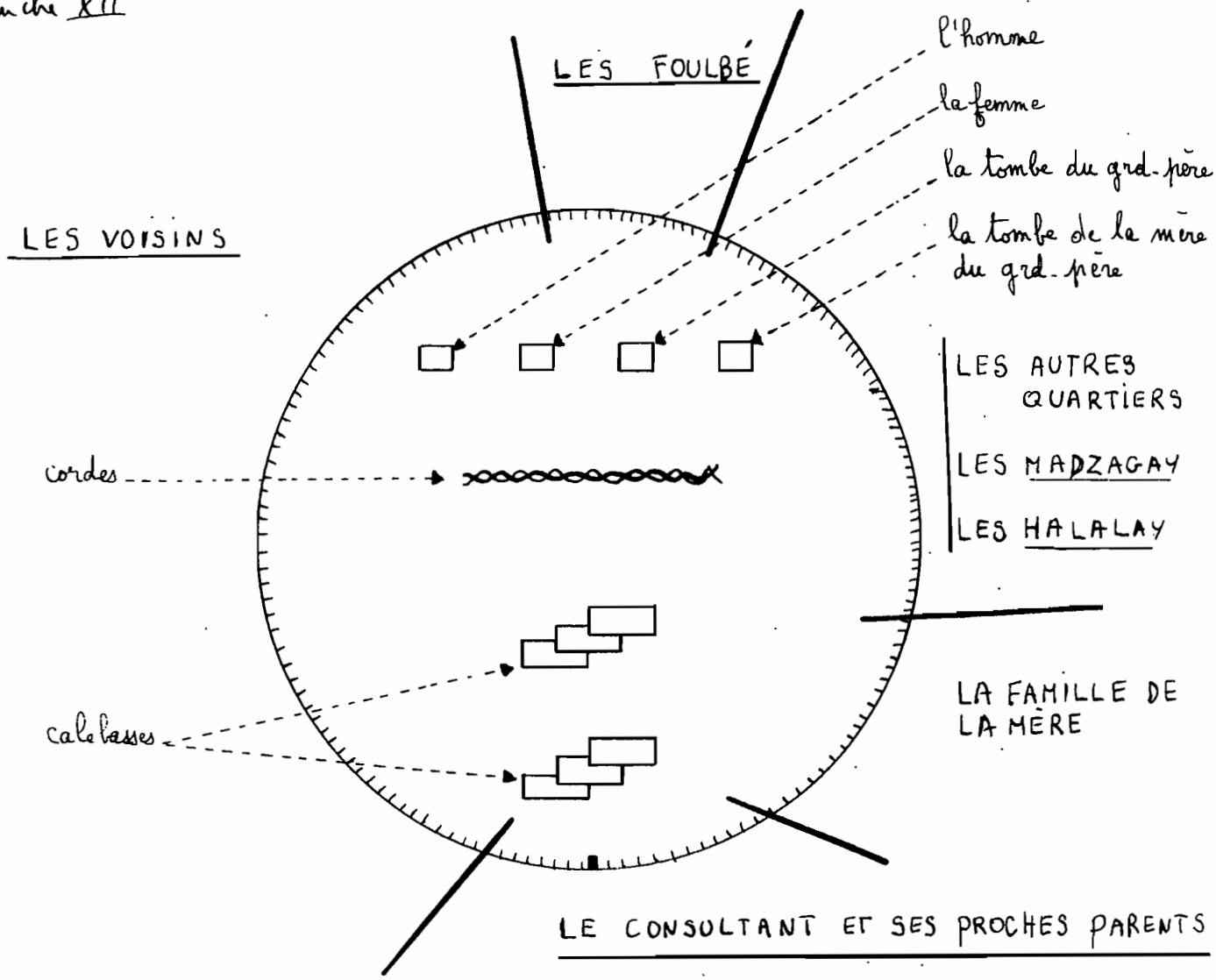
En plus des devins et des jeteurs de sort, il y a de multiples officiants qui correspondent à différents types de rites et de pratiques.

Chaque bab-gay est le prêtre de ses cultes familiaux. En revenant de chez le Meltéguèd, il sait ce qu'il doit faire lui-même, ou ce que ses enfants ou ses femmes doivent faire sur leurs propres guidpats. Les enfants mâles pourront

---

(1) PODLEWSKI (A.M.). in op. cit. p. 35 a relevé un troisième type de divination : "On peut également faire le WOUYIM, ou divination parlée. Une corne de boeuf coupée à sa pointe est recouverte de cire de rucher de telle sorte qu'une légère ouverture, demeure à cette extrêmité. On plonge vivement la corne dans l'eau et l'air expulsé par la petite ouverture vient glouglouter à la surface de l'eau. Ces sons seront alors interprétés par le "forgeron".

Planche XII



SCHEMA DU CONTENU DE LA CALEBASSE D'UN DEVIN

faire seuls leurs propres sacrifices. Si les femmes doivent tuer un animal, elles en laisseront le soin à leur mari ou à un de leurs enfants.

A plus précisément parler, chaque bab-gay a une spécialité de sacrifices qui correspond aux poteries (vraï) qu'il détient dans son gay. On sait que cela dépend de l'ordre de naissance et de la lignée d'ascendance. Un fils aîné détiendra son Baba, parce qu'il est le plus proche de son père par les ans. Un fils aîné de fils aîné détiendra également le Baba de son père qui est jéjé pour lui. Nous avons ainsi un certain nombre de tsuvaa (aîné), depuis celui qui n'a que son Baba jusqu'à celui qui a quatre poteries dont celle de son propre guidbulom, du guidbulom de son fils et du guidbulom de son petit-fils. Si le devin a déterminé à un cadet qu'il lui fallait sacrifier à son Baba pour que tout se passe au mieux, ce cadet ira trouver son aîné pour qu'il le fasse. Si c'est un jéjé qui réclame un sacrifice, ce sera le détenteur de ce jéjé qui le fera à la demande, et ainsi de suite jusqu'au guidbulom.

S'il faut faire un sacrifice aux Madzagay, ce sera le rôle du tsuvaa du lignage, appelé bi-madzagay, maître des madzagay. L'aîné des aînés de chaque clan dispose ainsi de beaucoup de vraï et fait donc plus de sacrifices que les autres. Leurs actions ont la réputation d'être plus efficaces. L'accumulation des poteries dans le gay d'un individu accroît son pouvoir rituel, c'est pour cette raison que la proximité généalogique - qui détermine le nombre de poteries - compte plus que l'âge pour l'aptitude à la chefferie.

Pour les halalay, l'officiant sera toujours le bi-halalay, les maîtres des esprits des ancêtres, celui qui détient la poterie "bi", le chef du village et de la communauté religieuse. Ce dernier ne pourra faire ces sacrifices qu'assisté par le bi-ngwalda, le maître des forgerons. Les tsuvaa des autres clans l'accompagneront également. Le bi-halalay porte aussi le titre de bi-kulé, maître des sacrifices (= kulé).

Il y a enfin toute la série des autres "bi" (1) dont les plus fameux sont les bi-yam, les maîtres de la pluie. Il y a aussi les bi-dzaraï, les maîtres des criquets. Ils ferment l'accès du territoire aux criquets. Il faut être en bons termes avec eux, sinon ils se fâchent et ouvrent la voie aux criquets. Selon

(1) voir note 1 page suivante.

leur puissance, ces individus maîtrisent aussi les chenilles (motourdaï), et une variété de grosses sauterelles appelées tsavokom ou pirdjédok. Le chef de Vréké est traditionnellement bi-dzaray. Les bi-jongoya, maîtres des panthères, dirigent tous les kr'jongoya (= fils de la panthère, nom donné aux spécialistes de la chasse à la panthère) d'un ensemble de villages. Ils sont chargés de préserver les habitants de ces animaux qui infestaient autrefois les massifs. Ces félins se faisant rares, les bi-jongoya ont tendance à disparaître.

On remarque que l'activité de ces individus porte sur des éléments du milieu naturel : le climat et la faune. A la différence des autres éléments comme la terre, le climat et la faune du type félin ou acridien ne peuvent se prêter à une manipulation matérielle comme on l'a vu au chap. I, mais par une manipulation rituelle. Tout comme les ancêtres, la pluie, les panthères et les criquets sont affectés d'un esprit (halalay) avec lequel il faut pouvoir entrer en relation pour le fléchir ou l'obliger. Cette entrée en relation se concrétise toujours par un sacrifice spécifique qui est par nature un rite de médiation. Seuls les individus proches généalogiquement des ancêtres peuvent entrer en relation avec eux. Pour communiquer avec les esprits de la pluie, il faut être doué, car dans ce domaine comme dans celui des carnivores et des acridiens, seule compte l'efficacité rituelle. Ces offices se transmettent héréditairement, d'aîné à aîné. Cependant une lignée ne peut ainsi conserver sa position privilégiée qu'à la condition de démontrer son efficacité de génération en génération. Dans le cas contraire le "bi" défaillant est tué ou chassé. D'un autre côté, le cumul de différents offices donne une grande puissance à son bénéficiaire : le bi-yam de Moudougoa est en même temps bi-halalay, celui de Soulédé aussi. Le chef de la tribu de Moskota est en même temps bi-halalay et bi-dzaray.

Dans les massifs qui leur servent de refuge, les Matakam n'ont ainsi rien laissé au hasard : ils ont réuni toutes les conditions de la maîtrise de leur univers matériel, social et spirituel.

---

(1) note de la page précédente.
Il est à noter que le terme "bi" ne se voit pas seulement associer la notion de pouvoir, mais aussi celle d'éminence, et il est parfois utilisé par dérision : nous avons ainsi les bi-zôm : les grands buveurs, les bi-madadao : les plus fous des fous. Si le premier titre est donné par moquerie, le second est injurieux.

III - Cultes, manifestations collectives et solidarités.

De la naissance à la mort, de multiples cultes rythment la vie des Matakam. La société se manifeste dans ces cultes aux différents niveaux de son organisation, et comme des gens qui sacrifient ensemble doivent vivre en bons termes, ces cultes entretiennent les solidarités. C'est la société qui renaît sans cesse à travers toutes les formes du culte des ancêtres, cadre idéologique où elle prend conscience d'elle-même dans son unité, son ordre et sa force.

Quand le bab-gay fait un sacrifice sur indication du devin sur un de ses vraï, tous les membres du gay sont présents et consomment tous ensemble l'animal qui a été sacrifié. La présence de la ou des femmes est indispensable, sinon elles ne pourraient plus entrer dans le gay. Les enfants ne sont pas obligatoirement présents, mais on leur gardera toujours un morceau de la bête. Ces sacrifices sur les vraï familiaux sont très fréquents, mais ils peuvent être faits de simple bière de mil ou de farine dont on remplit la poterie sacrificielle à ras bord.

On dit que c'est la poterie "Baba" qui est la plus gourmande de toutes, aussi le groupe des frères doit-il se réunir souvent sous la conduite du frère aîné, pour satisfaire le père, lui manifester du respect et consommer ensemble.

Les manifestations du guidbulom sont plus rares. Le sacrifice sera toujours fait par le détenteur de la poterie. Ce détenteur est un tsuvaa, mais comme les guidbulom sont des groupements par génération, ce n'est pas forcément le tsuvaa du guidbulom qui est requis de faire un sacrifice sur son ancêtre. Seuls les membres de ce guidbulom consommeront avec le tsuvaa. Par contre, quand ce tsuvaa aura à sacrifier pour son propre guidbulom, tous les bab-gay qui ont cet ancêtre dans leur ascendance participeront ensemble, et plusieurs guidbulom seront réunis.

Quand les madzagay réclament un sacrifice, tout le lignage est concerné. Si c'est un madzagay d'un niveau intermédiaire entre le plus ancien guidbulom et la tête du lignage, il correspondra sans doute à un quartier, et seuls les colignagers de ce quartier participeront. Si c'est l'ancêtre tête de lignage, par

exemple Molaï, qui réclame, tous les Molaï mangeront la viande du sacrifice en compagnie de leur tsuvaa. Cet ancêtre peut demander de la farine, de la bière, un poulet, une chèvre ou un mouton, mais il ne demandera jamais un boeuf, cela coûterait trop cher au lignage. Tout se passe sous un arbre ou sur une grosse pierre. Normalement, les sacrifices aux madzagay se déroulent dans les jours qui suivent la fête, c'est que les affaires ne vont vraiment pas bien. Mais il se peut aussi que pendant 2 ou 3 ans les ancêtres du lignage ne réclament rien. Chaque bab-gay participant apporte du mil pour préparer la bière, et le tsuvaa désigne parmi eux celui qui aura la charge de fournir la bête à sacrifier. Ce sera bien entendu un homme riche (michel).

Aucun clan (gwali) n'a l'exclusivité des sacrifices aux halalay. Ces halalay en effet sont tous regroupés sur le "halalay maba mata dza", le haut lieu des cultes villageois. A Magoumaz, que ce soit un Chilèr, un Madam'brom ou un Wola qui ait réclamé le sacrifice, les 3 clans y participeront. Ce sacrifice sera fait sous la conduite du bi-halalay, accompagné du bi-ngwalda et des tsuvaa de tous les lignages de Chilèr, Madam'brom et Wola. En tuant la bête et en répandant son sang sur les poteries représentant les halalay, le bi-halalay les prie d'intercéder auprès de Jigilé pour que celui-ci donne la santé à tous, que le mil pousse bien, que les jeunes gens trouvent de belles filles, que naissent de nombreux enfants, qu'on élève bien les troupeaux, que le danger ne menace personne.

Tous les bab-gay vont consulter un devin à peu près une fois par mois, ce qui fait que les vraï, madzagay et halalay sont sans cesse interrogés sur leurs désirs par chacun des habitants du village. Ce n'est donc pas le bi-halalay seul qui veille au bien-être de la communauté, chaque bab-gay en est également responsable. Le bi-halalay doit particulièrement veiller sur la poterie "bi" qui symbolise la chefferie, l'autorité, mais aussi l'ordre villageois. Il doit lui faire régulièrement des libations de bière, et quand le village est "bon", quand rien ne trouble la vie quotidienne, la poterie "bi" fait entendre un grondement.

Quand les halalay demandent un sacrifice, cette demande est transmise par un bab-gay au bi-halalay qui officiera. Le premier a le devoir de transmettre et le second d'exécuter. Ce sont les pierres et le crabe qui désigneront toujours le lignage qui doit fournir l'animal du sacrifice. Enfin si les devoirs envers

les vraï ne sont pas remplis, les sacrifices aux halalay seront inefficaces. Les petits cultes familiaux mettent en cause toute la communauté religieuse.

Le bi-udam d'autre part ne peut remplir son rôle de prêtre de la terre ou de pivot des institutions agraires qu'après interrogation des halalay, que ce soit pour planter le mil, le couper et le battre, faire sortir les boeufs des cases après la récolte. Lors de toutes les grandes fêtes villageoises, Zavad, Mogololom, Maray, comme toutes les fois qu'il est dans un gui-zôm (case où l'on boit de la bière), le bi-halalay verse également un peu de bière sur le sol pour abreuver les ancêtres et les prier de faire bénéficier le village de leurs faveurs : si le mil ne pousse pas, si les enfants ne naissent pas, comment les ancêtres pourront-ils boire ? Qui les nourrira ?

Tous les ans, après la fête du Mogololom a lieu la cérémonie sur le halalay maba mata dza qui réunit tout le village. Elle se situe à une époque de transition entre deux cycles agricoles : la dernière récolte est mûre et il faut en remercier Jigilé et les ancêtres, mais le cycle de l'année suivante s'annonce déjà et il faut les prier de favoriser les prochaines plantations pour qu'elles donnent de nouveau une belle récolte. Tous les membres du village doivent y participer, pour bien marquer, comme dans les plus humbles sacrifices familiaux, leur solidarité et la communauté de leur destin (1). Les sacrifices aux madzagay viennent ensuite, les communautés lignagères se manifestent après la communauté villageoise, et les groupes domestiques sacrifient à leurs vraï tout au long de l'année.

En tant que phénomène social total, le Maray constitue un autre sommet de la vie religieuse. Lors de la distribution ostentatoire des morceaux des boeufs, les ancêtres ne sont pas oubliés : quand les bab-gay ont tué leur boeuf, ils se rendent tous chez leur tsuvaa avec le sang de l'animal et son oesophage. L'aîné pose les oesaphages sur toutes les poteries qu'il détient, et le sang de tous les boeufs tués dans le village est répandu le même jour sur les canaris des ancêtres du village.

---

(1) Aucune de ces pratiques n'est cependant efficace pour faire tomber la pluie. C'est le monopole des bi-yam. Dans la situation ce sont les bonnes grâces d'un vivant qu'il se faut concilier : tous les bab-gay, chaque année, lui porteront une part de leur récolte, afin que le bi-yam travaille aussi pour lui-même en rendant ces cadeaux possibles, donc en faisant bien tomber la pluie.

*

* *

On peut tirer quelques remarques de cette analyse de la vie religieuse Mafa.

La plus importante est que les liens entre le politique et le religieux sont fondamentaux. A tous les niveaux, il y a équivalence entre les tenants traditionnels de l'autorité politique et ceux qui ont des fonctions religieuses. Le bab-gay a autorité sur son gay, il est aussi le prêtre des dieux familiaux. Les différents tsuvaa (guidbulom-lignage) ont la charge de résoudre les conflits comme d'assurer les sacrifices de leur groupe d'appartenance. Enfin le chef du village qui assure l'unité des clans est en même temps le grand-prêtre des cultes villageois. Les vraï et les madzagay jouent un rôle différenciateur, les halalay jouent un rôle d'intégrateur dans la communauté.

L'union des clans trouve en quelque sorte son équivalent et son rapport dans la symbiose des halalay. Les halalay de chaque clan ne sont plus de leur appartenance exclusive, ils sont à la communauté, et le culte qui leur est rendu ne peut l'être qu'en commun. La communauté politique équivaut à la communauté religieuse ; cela se vérifie dans tous les villages, cela se vérifie aussi dans la tribu de Moskota : tous les clans des villages associés dans la communauté politique de Moskota ont mis leurs halalay ensemble et ils y sacrifient collectivement. C'est une "union sacrée" qui ne peut être altérée : ni les kéda, ni les mayam (habitants des autres villages) ne peuvent participer aux agapes sacrificielles des halalay.

Tout le cycle agraire dépend aussi des pratiques cultuelles. On peut dire que ce qui fait l'unité de base des communautés villageoises Matakam est le lien qui existe entre les ancêtres, la terre qu'ils ont débroussée et leurs descendants qui la cultivent. C'est ce lien à la terre et aux ancêtres qui assure le maintien et la cohésion de la société des vivants face à l'extérieur. On n'est plus du village quand on a rompu ce lien (kéda), on n'est plus de cette société quand, en partant pour la ville, on casse les poteries de ses vraï familiaux.

Conclusion.
L'ethnie et la nation.

Au cours de notre introduction, nous avons formulé ce qui nous semblait être la problématique essentielle de notre recherche, autrement dit le corps d'hypothèses qui permettait de dépasser le simple recensement analytique pour organiser les éléments recueillis sur le terrain en un ensemble dynamique, complexe et articulé : la résistance d'un isolat ethnique à l'intégration dans une nation. Au cours des différents chapitres nous avons essayé de voir comment les Matakam ont répondu aux défis que leur ont lancés l'histoire et la nature, et comment la réponse à ces défis les a fait se constituer en tant que société particulière fonctionnant de manière autonome. Ce n'est qu'à posteriori que nous avons pu élaborer une telle problématique, aussi notre investigation n'a-t-elle pas cherché a priori à minimiser les éléments de changement : changements propres à une dynamique sociale particulière tout d'abord, changements dûs aux interventions massives - et relativement récentes - d'un état moderne ensuite. C'est au contraire l'accent mis sur les changements - dans la mesure où notre projet est avant tout d'ordre sociologique - qui nous a contraint à repérer les résistances et à mesurer leur ampleur. Il nous faut en rendre compte de manière plus spécifique. Nous allons essayer d'analyser dans cette conclusion les ressorts et les modalités de la résistance des Matakam à ce qu'on peut appeler la modernisation, pourquoi ils veulent et comment ils peuvent rester eux-mêmes et conserver leur identité sociale, et identifier les forces qui imposent néanmoins des tendances et des processus de transformation.

I - Tradition, histoire et site.

Les vicissitudes de l'histoire ont contraint des groupes de parenté d'origine différente à se réfugier dans des massifs pauvres en terre et rétifs à toute exploitation. Dans un site géographique qui joue un rôle à la fois de protecteur et d'isolant, l'ethnie Matakam, produit de l'histoire, a poursuivi pen-

dant des siècles un cheminement qu'elle n'a voulu nourrir que de ses propres dynamismes sociaux et contradictions, contre l'histoire des autres. Les assauts de cette histoire extérieure ont eu pour effet principal d'accentuer le caractère spécifique de ce cheminement, en d'autres termes d'en accroître l'homogénéité particulière tant sur le plan des idéologies que sur celui des organisations et des structures assurant le fonctionnement de la société et sa cohésion. Le caractère défensif du site contribuait à l'entretien de ce particularisme et le problème de la survie économique contraignait le système social à limiter ses contradictions, à s'épurer de ses éléments non fonctionnels, à se focaliser sur les nécessités de la production, en un mot à s'hyper-adapter en fonction de toutes les implications d'une économie d'assiégés.

Le système social Matakam combine à la fois rigidité et souplesse. Les structures de parenté et les structures villageoises, fondements de la société, ont un degré de rigidité suffisant pour assurer la solidité du système mais non sa sclérose. En même temps, la souplesse au niveau des organisations permet l'adaptation aux conjonctures politique, économique et sociale : plasticité d'accueil et autonomie des différentes unités. Des mécanismes multiples assurent parallèlement une forte unité communautaire au niveau des villages, et l'organisation économique peut assurer une auto-subsistance stricte en cas de nécessité.

La communauté très forte que nous avons trouvée dans les villages Matakam, aux différents niveaux agraire, politique, religieux, la volonté de permanence, de stabilité et de viabilité des établissements, le lien très étroit entre les individus et la terre de leurs ancêtres - lien renforcé par la profondeur des généalogies -, tous ces traits dénotent un enracinement très accentué.

Cet enracinement est en relation directe avec l'état de siège dans lequel vivent les Matakam : il faut avoir des bases solides et se tenir sans cesse sur le qui-vive. Nous avons vu au cours des différents chapitres que ce qui-vive est né de la conjonction d'une certaine histoire : rapports de force perpétuels avec les étrangers, et d'un certain milieu naturel : montagnes arides. Les Matakam sont dominés par le problème de la production de leur existence physique et sociale. Il faut maintenir sa vigilance et se concilier tous les éléments naturels : la terre et la pluie, éléments biologiques : les femmes, et éléments

surnaturels : Dieu et les esprits des ancêtres, pour la bonne marche de ces deux productions. C'est le pragmatisme qui domine les comportements économiques et religieux : on recherche les pratiques efficaces. La parenté ne régit que les rapports intra-claniques, et les villages Matakam sont avant tout des communautés politiques basées sur une résidence commune, des rapports de dépendance agraires et religieux, et des rapports d'alliances matrimoniales.

Nous avons ainsi un système très structuré, un ensemble cohésif, une tradition de lutte, une adaptation maximum au milieu naturel, une stratégie du maintien et de la défense. Mais pourquoi et comment un tel système, une telle organisation peuvent-ils se maintenir, comment l'adhésion des individus est-elle entretenue ? C'est par la tradition et la continuité de l'histoire que l'on peut le comprendre.

On peut définir la tradition comme un ensemble régulateur de comportements, de pratiques, de pensée et de valeurs qui opère à l'intérieur du système social pour en maintenir la permanence. Elle est un tout définissant ce qui est sens et non-sens pour les membres de la société : tout comportement, toute pratique, toute pensée, toute valeur doit garder son sens c'est-à-dire pouvoir toujours s'intégrer dans la totalité significative du système et rester en relation de conformité avec lui.

"Nous sommes gouvernés par les morts" a dit A. COMTE. C'est, en d'autres termes, ce que disent les Matakam quand on leur demande pourquoi ils pensent ce qu'ils pensent et font ce qu'ils font : "C'est ce que nos pères ont toujours fait", ou bien, "c'est ce qui se fait depuis très longtemps" : Hala a di jéjéjé (depuis que l'ancêtre a vécu, littéralement : il y a très longtemps les yeux de l'ancêtre). Les Matakam agissent et pensent comme ils croient que l'ont toujours fait leurs ancêtres. Leur mode d'être est un héritage, un patrimoine qu'il faut conserver et retransmettre aux enfants. Les pratiques du présent sont justifiées par les pratiques du passé, aussi les relations avec ce passé sont-elles soigneusement entretenues : nous avons vu le rôle fondamental que joue le culte des ancêtres. Les rapports des ancêtres entre eux et les rapports des vivants aux ancêtres déterminent l'ordre qui règne chez les vivants et les rapports qu'ils entretiennent les uns avec les autres. La tradition se trouve par là sacralisée,

et elle doit être d'autant mieux défendue. Les Matakam sont ce qu'ils sont grâce à l'action de leurs ancêtres, c'est une manière de leur rendre hommage et de les remercier que de leur rester fidèles. C'est une manière aussi de rendre hommage à soi-même et à-travers soi-même à toute la société.

Le bi-halalay, gardien des traditions et des symboles, jouit d'une place éminente et est entouré d'un grand respect. Ce n'est pas sa personne qui est en cause, mais tout ce dont elle est porteuse et qui représente l'ordre et la bonne marche de la société. Aussi la compétition pour le pouvoir chez les Mafa ne joue-t-elle pas au niveau de la forme de ce pouvoir mais au niveau de ses détenteurs.

La tradition détermine les normes de la vie sociale, elle ne joue cependant pas comme un étouffoir. Des marges de liberté existent qui peuvent livrer passage aux dynamismes, aux innovations, et même aux pratiques non-conformes. Nous avons vu les manipulations généalogiques faites par le clan Chiler à Magoumaz et sa prise de la chefferie. Mais nous avons vu aussi la tradition récupérer ces changements et les recouvrir de son ample manteau par l'intermédiaire du mythe de Chiler, héros civilisateur, introducteur du fer et du mil. D'autre part, pas plus que chez les Dogon, la tradition n'est considérée par les Mafa comme jouissant d'une efficacité automatique, et l'ordre actuel n'est pas vu comme étant définitivement assuré. Toutes les précautions qui sont prises pour entretenir cet ordre montrent bien que la crainte du désordre et des bouleversements existe.

Il y a ainsi la fête du Maray. Tous les 2 ou 3 ans, cette fête met toute la société en branle dans ses structures, ses organisations, ses symboles et ses membres. L'ordre social s'y trouve re-animé. Au cours du Maray la structure sociale villageoise est reproduite rituellement, tout son déroulement contribue au resserrement des liens villageois et des liens individuels et manifeste les rapports de parenté, d'alliance et les solidarités.

Les guidbulom jouent également un rôle efficace dans le maintien de l'ordre traditionnel. Nous avons vu qu'ils ne sont ni des classes d'âge ni des lignages mineurs, mais qu'ils tiennent de l'un et de l'autre en structurant à la fois des rapports de segmentation et des rapports de génération. Ils ont fonction d'intégration et de cohésion sociales en favorisant la mémoire de la parenté

et des généalogies, et en prévenant et réprimant au besoin toute conduite d'un de leurs membres qui serait non conforme à la norme. Tous les déviants, voleurs ou fous, sont ainsi perpétuellement contrôlés et ramenés, si l'on peut dire, à la raison.

Un certain nombre de règles visent aussi à réprimer tous les troubles éventuels : les adultères et les incestes sont sévèrement punis, de même que les rapports sexuels hors-caste des forgerons.

La crainte du désordre se manifeste de plus dans toutes les croyances relatives à la sorcellerie. Les jeteurs de sort (midé) sont considérés comme des éléments destructeurs, perturbateurs, malfaisants, tant pour les individus que pour le corps social tout entier. L'interrogation systématique pour tout cas de maladie grave ou de mort montre que ces croyances sont solidement ancrées. On lutte donc sans cesse contre les tenants supposés de l'anti-société. Nous voyons par là comment la lutte contre la sorcellerie est un moyen de conservatisme social : la crainte d'être sorcier contraint les individus à des pratiques conformes. L'ordre est valorisé et renforcé par son opposition au désordre qui le menace en permanence. On peut dire qu'il y a chez les Mafa une idéologie de la sorcellerie : comme Dieu a besoin du diable, la société a besoin des sorciers (1).

En tant que patrimoine, le système traditionnel de comportements, de pratiques, de pensée et de valeurs doit non seulement être conservé, mais légué de génération en génération. C'est le rôle de l'éducation dite traditionnelle - pour la différencier de l'éducation scolaire -. C'est un rôle essentiel dans la mesure où il se situe au point de liaison entre les générations, point où justement peuvent intervenir les ruptures. C'est le facteur le plus important de conservation sociale.

L'éducation traditionnelle chez les Mafa (2) est marquée par le fait

---

(1) On peut dire aussi que les sorciers constituent une sorte de "5e Colonne", bien qu'on ne les fasse pas appartenir à telle ou telle autre société. Ils sont le mal social par excellence et par essence.

(2) Voir à ce sujet : SAUVEUR-MARTIN (M.). Les résistances à la scolarisation d'une ethnie africaine : les Matakam. D.E.S. ; F.L.S.H. Paris 1967. 116 p. dactyl.

qu'elle associe les enfants dès leur plus jeune âge à la bonne marche de la société. A la différence des petits Européens, le petit Matakam est un adulte en réduction : il est responsable dans la mesure de ses forces de la vie économique, rituelle etc... Les enfants et les adultes participent à la même vie. Le passage au statut d'adulte ne se fait pas par l'initiation, mais par le mariage, et c'est là que s'arrêtent les tâches éducatives des parents.

Le jeune Matakam est éduqué progressivement, et les seules étapes de cette progression sont celles de son développement physiologique. Nous avons vu au chap. VI que les différentes phases de la vie de l'enfant (Kra, gola-bidalay, puis bab-gay-ngwaz) marquent son introduction progressive dans le cycle de la production, et les travaux différentiels sont indispensables au fonctionnement économique de l'ensemble du gay. Ainsi, dès qu'il en est capable, le petit Mafa participe à sa mesure aux responsabilités collectives. Dès la puberté commence l'apprentissage des rôles spécifiques à chaque sexe : le gola fait comme son père, la bidalay comme sa mère.

Tout en étant progressive, cette éducation est polyvalente : "Les parents sont les seuls guides de l'enfant dans son insertion sociale qui implique, outre la participation aux tâches économiques, la familiarisation avec les pratiques et croyances religieuses et la connaissance des bases des relations sociales (par l'apprentissage des généalogies). Les parents sont les initiateurs de l'enfant, et aucune institution extérieure à la famille ne prend en charge son éducation. Père et mère, l'un par le châtiment corporel, l'autre par des contes, répriment ou préviennent toute velléité d'écart à la norme sociale en vigueur. L'un et l'autre ont une conscience aigüe de leurs responsabilités, et leurs actions conjuguées tendent à promouvoir un type idéal d'homme ou de femme dont les intérêts seront ceux de la société où il vit... Société et éducation traditionnelle constituent un ensemble cohérent et harmonieux, adapté aux nécessités particulières, en l'occurrence celles de vivre et de se perpétuer" (1).

Deux valeurs de base sont inculquées aux enfants, le sens du travail et le sens de l'ordre, le premier mettant en jeu la survie économique, le second

---

(1) SAUVEUR-MARTIN (M.). in op. cit. p. 67.

la survie sociologique. Si le système portant un frontispice, on pourrait y inscrire : "Travail, famille, communauté villageoise". Toute la conscience morale, autrement dit le sens du bien et du mal, est établie en référence à la société et, pour employer le langage de la psychanalyse, on peut dire que le sur-moi des Mafa est essentiellement chargé de valeurs sociales et culturelles dont les valeurs individuelles ne sont pas dissociables.

Les dynamismes sociaux traditionnels sont en outre entretenus par la forte concentration démographique sur l'espace restreint et protégé que constitue le pays Mafa. Malgré l'habitat dispersé, les unités villageoises sont très peuplées puisqu'il n'y a pratiquement pas de zones en friche, et toutes ces unités sont de plus mitoyennes.

Le caractère d'auto-subsistance de l'économie fait qu'il y a peu d'échanges avec l'extérieur. Les occasions de contact avec des cultures étrangères en ont été d'autant réduites, et la dynamique traditionnelle a pu maintenir son procès : recherche d'une meilleure adaptation au milieu naturel pour mieux l'exploiter, et donc introduction d'innovations sur les seuls plans technique et organisationnel. Les contraintes permanentes de la production n'autorisent ni les incertitudes, ni l'approximation, ni les bouleversements.

C'est l'intolérance vis-à-vis de tout étranger qui a provoqué le repli des ancêtres des Matakam dans les massifs du Mandara. Cette intolérance a elle-même été provoquée par le caractère agressif des interventions étrangères : les tentatives de domination ou de destruction menées par les anciens royaumes soudanais du Kanem et du Bornou, par le sultanat du Mandara, par l'empire théocratique de Sokoto. La pression peule s'est maintenue pendant les deux derniers siècles, en s'appuyant au besoin sur les colonisateurs européens. Elle n'a eu pour conséquence que de renforcer l'adhésion des Mafa à leur univers traditionnel et leur prise de conscience de l'importance de l'enjeu. Les Matakam se retrouvent actuellement, depuis l'indépendance, face à l'état camerounais et à ses entreprises de modernisation.

II - Les champs de l'intervention étatique : la résistance.

Depuis sa naissance, la République fédérale du Cameroun affronte le problème de la construction d'une société globale au niveau de la nation. Elle doit pour cela intégrer politiquement, économiquement et socialement toutes les ethnies qui se trouvent sur son territoire. Elle doit inculquer à tous ses ressortissants une conscience nationale (1). Les ethnies du sud-Cameroun, marquées depuis le siècle dernier par la présence européenne, se prêtent beaucoup plus facilement à cette intégration que les ethnies du nord, dont les premiers contacts avec les Européens ne sont intervenus qu'au début de ce siècle. En outre, les ethnies montagnardes du nord, ethnies qui se sont justement réfugiées dans leurs montagnes pour fuir une domination dans le passé, se prêtent encore moins facilement que celles qui vivent en plaine aux interventions étatiques modernes. La situation se complique du fait que les Foulbé - contre lesquels les montagnards ont su résister depuis le début du XIXe siècle - dominent toujours la vie politique dans le nord-Cameroun, et tiennent en particulier en main toute l'administration. La présence coloniale avait fait cesser la guerre entre animistes et musulmans, mais les colonisateurs n'ont jamais su instaurer une véritable administration directe. Ils ont au contraire institué une domination légale des montagnards par les potentats Foulbé, domination qui s'est accentuée depuis l'indépendance.

Les Matakam sont ainsi confrontés avec leur passé et leur avenir dans la reviviscence d'un conflit jamais résolu. Leur passé contamine leur vision du présent et de l'avenir, et ils répondent à l'avenir comme ils ont répondu dans le passé : à toute contrainte on oppose refus et résistance. On a fortement conscience que si l'affrontement n'est pas sanglant pour l'individu, il est mortel pour la société ancestrale. Le combat a un sens dans la mesure où l'on s'oppose à l'irruption du contre-sens et du non-sens, mais les réactions de défense globale n'empêchent pas les démissions individuelles.

Les interventions de l'état camerounais, outre les aspects politiques qui sont le fait de tout état (centralisation du pouvoir etc...), ressortissent à

---

(1) Voir à ce sujet : AHIDJO (A.). Contribution à la construction nationale. Présence Africaine. Paris, 1965. 121 p.

une idéologie de la modernité : il faut construire une nation pour tenir sa place dans le concert politique mondial. La modernité est assimilée à la société industrielle occidentale qui fournit ainsi le modèle : présidentialisme parlementaire, bureaucratie d'état, planification économique, industrialisation, économie de marché. L'idéologie de la modernité produit elle-même une idéologie du développement : il faut sortir au plus vite du "sous-développement" pour être membre à part entière de la communauté mondiale. On doit contraindre les structures sociales traditionnelles à un nouvel agencement pour que les entreprises de modernisation puissent atteindre leur but et pour provoquer des types nouveaux de comportements, de pratiques, de pensée, de valeurs orientés vers le développement. Les champs de l'intervention étatique seront donc essentiellement politique, économique et éducatif. On pourrait ajouter un quatrième : le pouvoir étant tenu par les musulmans, toute promotion sociale ou politique est conditionnée à l'appartenance ou la conversion à l'Islam. A un état centralisateur, modernisateur et prosélyte qui mène ses actions de manière contraignante mais pacifique, les Matakam répondent par une stratégie de résistance qui se développe de manière différentielle selon les secteurs et selon les niveaux d'impact : individus ou groupes sociaux.

Les principes nouveaux de gouvernement se traduisent par un encadrement administratif hiérarchisé assorti d'un impôt, d'une police et d'une justice non coutumière. Pour avoir une action au plus bas niveau de la hiérarchie, c'est-à-dire sur la population Mafa les autorités ont dû utiliser les unités traditionnelles, les communautés villageoises. Cependant, ils ont nommé des représentants de l'autorité en dehors des principes du pouvoir chez les Mafa : les chefs de quartiers ne tiennent pas leur charge en vertu d'un rapport particulier aux ancêtres, mais uniquement en vertu d'une délégation étrangère. Une première brèche dans le système traditionnel était ainsi ouverte par l'instauration d'un pouvoir non sacralisé. Ces chefs de quartier ne sont tolérés que dans la mesure où ils restreignent leurs actions au recueil de l'impôt et à la transmission de l'information entre le village et le chef-lieu de canton. D'autre part, s'ils reçoivent une délégation explicite du chef de canton, ils en reçoivent une autre, implicite celle-là, des habitants de leur quartier : ils doivent "couvrir" le village vis-à-vis de l'autorité, lui servir d'écran et de tampon afin que la pression administrative se limite à leur seule présence. S'ils ne jouent pas ce rôle de cou-

verture, ils sont neutralisés et les villageois demandent leur remplacement. Un double jeu s'organise ainsi, d'autant moins manifeste qu'il s'effectue à travers un individu qui a la confiance des deux partis en présence et dont l'administration ne connaît pas le rôle d'agent double.

On accepte de verser les impôts dans le même esprit. Le pouvoir demande cette caution, on la lui donne pour réserver sa tranquillité et l'on n'en garde pas moins son quant à soi. Les Mafa versaient un impôt au bi-yam et cet impôt avait un sens dans la mesure où en retour tombait la pluie. L'impôt à l'administration reste un non-sens : où est la réciprocité ?

Le découpage administratif régional a été inspiré également par les unités anciennes, mais à ce niveau le langage politique utilisé n'est pas celui des Mafa, mais celui des Foulbé : les chefs de canton sont des "lamido", et on les déteste au même titre qu'autrefois. La crainte des gendarmes d'un côté et la légalité de l'autre obligent à des rapports pacifiques entre villageois et chefs de canton. Pour supporter ces derniers on les ignore, et les chefs de quartiers assument seuls les contacts obligatoires. Cette néantisation des chefs de canton est d'autant plus facile que leurs déplacements dans les massifs de leur juridiction sont rares : les communications sont très difficiles, il faut beaucoup marcher et escalader pour aller d'un village à l'autre, et l'accueil n'y est jamais délirant. La pesée des chefs de canton s'accentue néanmoins : pour 2 cantons Matakam en 1960, il y en a maintenant 4, et bientôt 5 à 6. Le quadrillage devient plus étroit et l'autonomie relative qui régnait jusqu'ici se réduira de plus en plus malgré l'isolement montagnard.

Le Parti Unique n'a que très peu d'influence sur les Mafa. C'est là encore le domaine du non-sens. Quelle signification de Matakam peut-il accorder à un tel type d'association qui n'entre dans aucun des cadres sociaux traditionnels? Il ne ressortit ni à la structure de parenté ni à la structure villageoise, ni aux réseaux d'alliance, et il est de plus commandé par les Amédjé (Foulbé) ; autant de raisons de ne pas comprendre et de ne pas se laisser circonscrire. L'Union Camerounaise n'organise d'ailleurs des rassemblements dans les massifs qu'avec une périodicité très lâche, et, le cas échéant, la participation n'est ni spontanée ni massive.

Comme nous venons de le voir, la résistance politique à l'état centralisateur n'est pas seulement individuelle, elle est également d'ordre structurel. Les structures villageoises ne se prêtent pas à une manipulation de l'extérieur. Un pouvoir laïc est en place, les communautés villageoises traditionnelles comme Magoumaz sont découpées en plusieurs villages administratifs, mais les communautés se maintiennent entières par les liens du sacré, le culte des ancêtres et le bi-hálalay.

Pour percer ce front organisé, la politique de descente en plaine des païens a été élaborée. Inaugurée au temps de la colonisation française, elle a été reprise de manière systématique à l'Indépendance. Les objectifs politiques - l'action gouvernementale est plus facile en plaine - n'entraient pas seuls en ligne de compte. La meilleure manière d'améliorer le niveau de vie des Mafa étaient de les faire quitter leurs montagnes, et il fallait aussi trouver de la main-d'oeuvre pour la culture du coton. Pour différentes raisons, parmi lesquelles on peut ranger le caractère oppositionnel des Mafa, leur attachement à leur communauté villageoise, et aussi le refus d'affronter le monde inconnu de la plaine peuplée par les musulmans, cette politique n'a connu que des résultats restreints. Nous avons vu au chap. III que c'est la pression démographique qui a provoqué les plus grands mouvements.

L'action économique du gouvernement camerounais est fondée sur les nécessités d'accroître la production agricole pour l'élévation du niveau de vie, de créer un marché intérieur, et d'équilibrer sa balance commerciale en augmentant le volume de ses exportations. Pour les paysans Matakam cette action économique se traduit par des tentatives d'amélioration des techniques culturales et des pressions à l'augmentation des surfaces cultivées en arachides et en coton. Les montagnards se sont révélés être les meilleurs connaisseurs de l'agriculture permanente en terrasse, aux dires des agronomes, et avoir atteint un optimum technique. Chez les Mafa de plaine la culture attelée s'introduit progressivement : les boeufs font partie des biens de prestige et les charrues commencent à le faire. Cette innovation technique ne modifie pas le mode de production, et cela explique le peu d'obstacles qu'on lui oppose. Les cultures industrielles ont été acceptées dans la mesure où il n'y avait pas d'alternative. L'absence de terres de piémont et les petites dimensions des parcelles constituent cependant un obs-

rédhibitoire au développement de l'arachide dans les massifs. Cet obstacle tacle/ne joue pas en plaine, mais les techniques agraires font que la prduction dépend des possibilités d'investissement de travail humain dans un temps donné, et de ce fait le développement du coton trouvera le plus sûrement sa limite, sans compter que les Mafa s'en tiennent toujours à la polyculture pour ne pas lier leurs ressources vivrières aux hasards du marché.

C'est au niveau de la scolarisation que l'action du gouvernement est la plus incisive. C'est également à ce niveau que la résistance et l'opposition sont les plus manifestes. Quand, mandatés par la Société des Nations en 1919, les Français ont inauguré leur politique scolaire au Cameroun, leur but était la constitution d'un "Cameroun français". Avec l'apport des missions, la scolarisation était déjà fortement entamée dans la région côtière alors que dans le nord il n'était encore question que de "pacification". On en vint ensuite à "l'apprivoisement" des montagnards rebelles et l'école en fut l'un des instruments. La première école du Margui-Wandala fut ouverte à Mokolo le 1er mai 1934. Le maître d'école en place en 1934 raconte : "Le capitaine Lefson, secondé par le sous-lieutenant David, a dû demander aux chefs qui les commandaient (les païens) de contraindre les parents d'envoyer leurs enfants à l'école, et finalement, on a obtenu à peine une quarantaine d'enfants après 10 jours de discussion". D'emblée, le ton était donné : seul un recrutement autoritaire permet de remplir les salles de classe. A chaque entrée scolaire, les autorités administratives s'appuient sur les chefs de canton pour que s'effectue une campagne de scolarisation dans les alentours du lieu d'implantation de chaque école. Les chefs de canton envoient leurs goumiers - anciens combattants - auprès des chefs de village pour exiger qu'un certain nombre d'enfants s'inscrivent à l'école et suivent régulièrement la classe, sous peine de sanction contre les parents.

Pendant toute la période coloniale, l'extension de la scolarisation chez les Matakam se fera par le maintien d'un mode de recrutement énergique et par un élargissement du champ de ce recrutement : en dehors de Mokolo, un certain nombre d'écoles de brousse ont été créées. A l'indépendance, la scolarisation sera l'un des champs essentiels des interventions étatiques. Un taux élevé d'analphabétisme est considéré comme une tare sur le plan international, de la même façon qu'une réduction rapide de ce taux est vue comme un signe évident de progrès

et de développement (1). Il importe donc d'aller vigoureusement dans ce sens. Il faut aussi que le Cameroun soit peuplé de Camerounais et que s'estompent peu à peu les différenciations ethniques au profit d'un modèle culturel unique. Au niveau de populations telles que les Matakam, qui n'ont ni le goût ni les moyens de participer aux campagnes du Parti et d'écouter la radio, ce modèle culturel est essentiellement véhiculé par l'école. On multiplie les écoles de brousse, chacune devant avoir un effectif minimum de 70 élèves au moment de son ouverture. Les chefs de canton imposent aux villageois les travaux de construction et d'entretien des bâtiments scolaires, les goumiers, fusil à l'épaule, vont rechercher les enfants dans les massifs, et l'enseignement est prodigué en français par une majorité de maîtres sudistes qui ne parlent pas le Mafa. Il y a là autant de raisons objectives pour les Mafa de s'opposer à la scolarisation : une entreprise autoritaire considérée comme étant menée par les Foulbé, un enseignement donné dans une langue que ne comprennent pas les parents. Non seulement les enfants ne peuvent plus participer aux travaux agricoles en allant à l'école, mais leur éducation est aux mains des étrangers. C'est plus qu'on n'en peut supporter. Ce n'est plus du non-sens comme pour l'impôt, c'est du contre-sens : l'école est considérée comme un instrument de destruction de la cellule familiale aux plans psychologique et économique, et par là même elle met en cause le fonctionnement et la survie de toute la société. La résistance à l'école sera ainsi le terrain privilégié de la résistance de l'ethnie à la nation.

Dans l'arrondissement de Mokolo, la progression des effectifs scolarisés a été la suivante :

1958 - 1959	:	435 élèves (2)
1962 - 1963	:	2 073 "
1963 - 1964	:	2 306 "
1964 - 1965	:	2 619 "
1965 - 1966	:	3 722 "
1966 - 1967	:	5 421 "

L'augmentation du nombre des scolarisés est ainsi très nette depuis l'indépendance, elle est encore plus importante pour la dernière année scolaire.

---

(1) Ou, si l'on veut, comme un indicateur de modernité.

(2) Tous les tableaux relatifs à la scolarisation des Mafa et leurs commentaires sont extraits de : MARTIN-SAUVEUR (M.) op. cit.

Mais nous avons vu comment s'effectue le recrutement, et nous savons que la politique de scolarisation consiste à créer un nombre de plus en plus grand d'écoles de brousse. Cela suffit à expliquer un tel accroissement, mais où peut donc se manifester la résistance ? Il nous faut prendre dans ces chiffres ceux qui concernent uniquement les Matakam. Outre l'école principale de Mokolo qui ne comprenait à l'origine qu'une infime partie de Mafa, il n'existait en 1958 que les écoles de Koza (datant de 1952). Roua (1956) et Tourou (1958). D'autres écoles ont été fondées par la suite (cf. la carte n° 10) : Gaboa (1959), Ouzal et Tsouvouk (1961), Ndilang (1962), Moudougoa, Vréké et Gousda (1963), Ndrock et Gadala (1964), et Magoumaz (1965). L'augmentation des effectifs a évidemment suivi ces créations successives :

1958 - 1959	:	175 élèves Matakam (1)
1959 - 1960	:	188 "
1962 - 1963	:	245 "
1963 - 1964	:	294 "
1964 - 1965	:	336 "
1965 - 1966	:	640 "

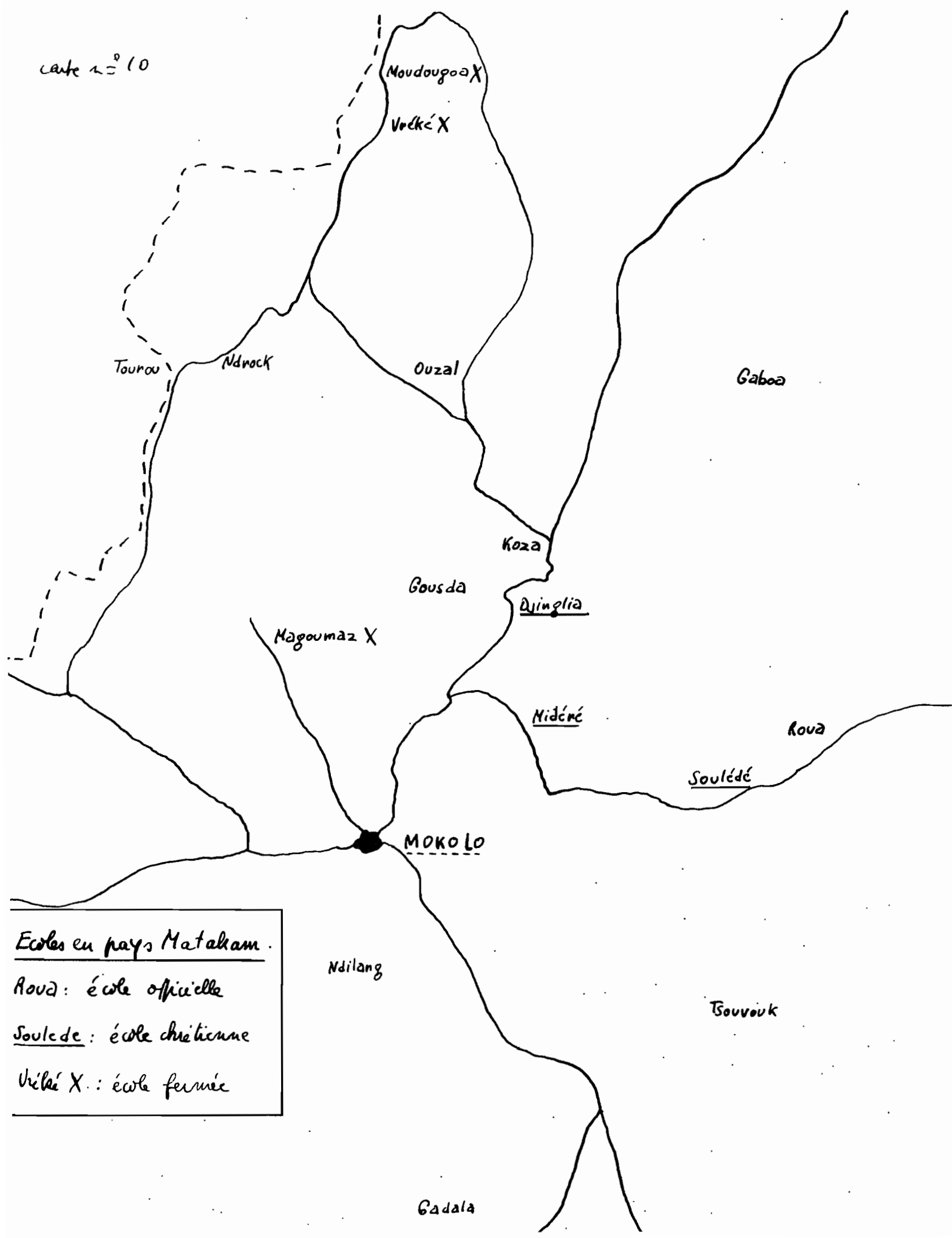
En dépit de cet accroissement, l'opposition à l'école se traduit de différentes façons. Il faut noter tout d'abord que ces chiffres donnent le nombre des élèves inscrits officiellement. Le degré de fréquentation montre que la réalité se situe en-deça des rapports officiels :

	62/63	63/64	64/65	65/66	66/67
Matakam	77,9	64,5	68,7	74,2	81
Kirdis	78,6	70,8	81,1	76,1	81,7
Musulmans	83,7	76,8	88,5	85,1	82,1

Nous constatons dans ce tableau que pour ces cinq années consécutives, la fréquentation scolaire des Mafa est régulièrement inférieure à celle des autres kirdis de l'arrondissement, elle-même inférieure à celle des musulmans. On peut attribuer l'élévation du taux chez les Mafa comme chez les Kirdis à une pression administrative et policière de plus en plus étroite.

---

(1) Comme nous n'avons pu connaître le nombre exact de Mafa inscrits à l'école principale de Mokolo, nous ne faisons pas entrer cette dernière en ligne de compte. Nous n'avons pas davantage les chiffres des écoles chrétiennes.


carte n° 10
Moudougoa X
Vorkré X
Tourou
Ndrock
Ouzal
Gaboa
Koza
Gousda
Djinglia
Magoumaz X
Midéré
Roua
Souledé
MOKOLO
Ndilang
Tsouvouk
Gadala
Ecoles en pays Matakam.
Roua : école officielle
Soulede : école chrétienne
Vréké X : école fermée

Le tableau suivant, qui nous donne la moyenne de fréquentation mois par mois, apporte un éclairage supplémentaire sur la nature de la résistance :

Matakam	62/63	63/64	64/65	65/66	66/67
Juillet	83,5	71,4	63,9		72,2
Août	81	62,3	71,6		80,6
Septembre	75	61,4	66,6		80,7
Octobre	64,4	71,6	72,5	72,9	74,9
Novembre	85,9	62,2	69,2	67	84,4
Décembre	83,3	67,2		84,1	86
Janvier	80,4	62,3		72,5	84
Février	65,8	57,3		74,5	85,2
Mars	82,2	64,8			

Malgré les lacunes de l'information, ces chiffres nous montrent que la baisse de fréquentation scolaire peut se produire à n'importe quel mois de l'année scolaire et non, comme on aurait pu le supposer, aux moments les plus importants de l'année agricole. Une représentation graphique de ces chiffres donnerait des courbes particulièrement irrégulières : chaque chute de la courbe est suivie d'une remontée maximum du taux de fréquentation qui ne se maintient que momentanément. On peut donc faire l'hypothèse que la présence de l'enfant à l'école est toujours provisoire, les parents saisissant toutes les occasions pour retenir l'enfant à la ferme familiale. Quand le maître a rapporté un trop grand nombre d'absences, l'administration riposte aussitôt par l'envoi de goumiers.

L'existence et le fonctionnement des écoles sont toujours remis en question. Si de nouvelles écoles s'ouvrent, d'autres se ferment là où la résistance est trop directe et la fréquentation trop faible. Ainsi l'école de Vréké a été fermée en 1965, et celle de Moudougoa en 1966 (1) ; la première avait fonctionné 2 ans, l'autre 3 ans. Ces deux écoles étaient situées sur le territoire de la communauté de Moskota où la résistance politique, sous l'impulsion du chef Gatama, a été la plus organisée et donc la plus puissante. Gatama l'a payé de sa tête, mais l'opposition n'est pas pour autant réduite, et ces écoles n'ont pas pu être réouvertes.

---

(1) Celle de Magoumaz a été fermée en 1967, faute de maître.

On peut donc considérer que l'écone n'est pas acceptée par le milieu qui ne l'envisage jamais comme un fait accompli. Là même où elle donne toutes les apparences d'un fonctionnement normal, elle ne réussit pas en fait à atteindre ses objectifs. Un exemple de déperdition scolaire nous le démontre très clairement. C'est celui de l'école de Tourou (1), donné à la planche XIII.

De la section d'initiation (S.I.) à la langue française à la classe de CM2 qui se termine par le certificat d'études primaires, le cycle d'études primaires normal dure 6 ans. A partir du temps T1 (1958), nous suivons 23 élèves (N1) au cours de 6 années scolaires. Dès le temps T2, il y a 9 abandons et 14 redoublements. Le processus se poursuit au cours des années suivantes de telle sorte qu'au temps T6 il n'y a plus que 6 représentants des 23 au départ, et sur les 6, 2 sont en cours préparatoire qui aurait dû être atteint normalement au bout d'un an de scolarité, 3 en cours élémentaire 1ère année, 1 en CE2 qui marque normalement la quatrième année de scolarité. Il y a donc eu 17 abandons au total et une scolarité très mauvaise pour les 6 qui sont restés. Le même phénomène a été observé sur les effectifs des écoles de Roua, Koza, Ouzal (2). La volonté délibérée des parents peut expliquer les abandons et la mauvaise assiduité des élèves peut expliquer les redoublements ou stagnations.

On a pu voir ainsi que si l'école réussit à toucher un nombre croissant d'enfants, elle ne le fait que superficiellement et temporairement. Son fonctionnement est perturbé sans cesse par l'action du milieu traditionnel, et on peut donc dire que ses objectifs de formation et de transformation en sont d'autant compromis. Contraints d'envoyer leurs enfants à l'école, l'opposition des Mafa à la politique scolaire de l'état ne se traduit pas seulement de la manière diffuse qui est marquée par l'absentéisme et les déperditions d'effectifs. Elle est également caractérisée, dans la majorité des cas, par une hostilité latente à l'égard des malheureux maîtres qui n'en peuvent mais, quand ce n'est pas un comportement agressif manifeste : on les prive de nourriture, on les injurie devant

---

(1) Ecole "modèle", qui reçoit l'appui total du chef de village, Mafa islamisé appartenant à un des clans qui se dit d'origine bornouane (cf. page 38) et qui justifie son islamisation en disant qu'il ne fait que retrouver la foi de ses ancêtres. Le maître lui-même est Matakam.

(2) La probabilité de l'obtention de résultats identiques dans les autres écoles Matakam est donc très forte.

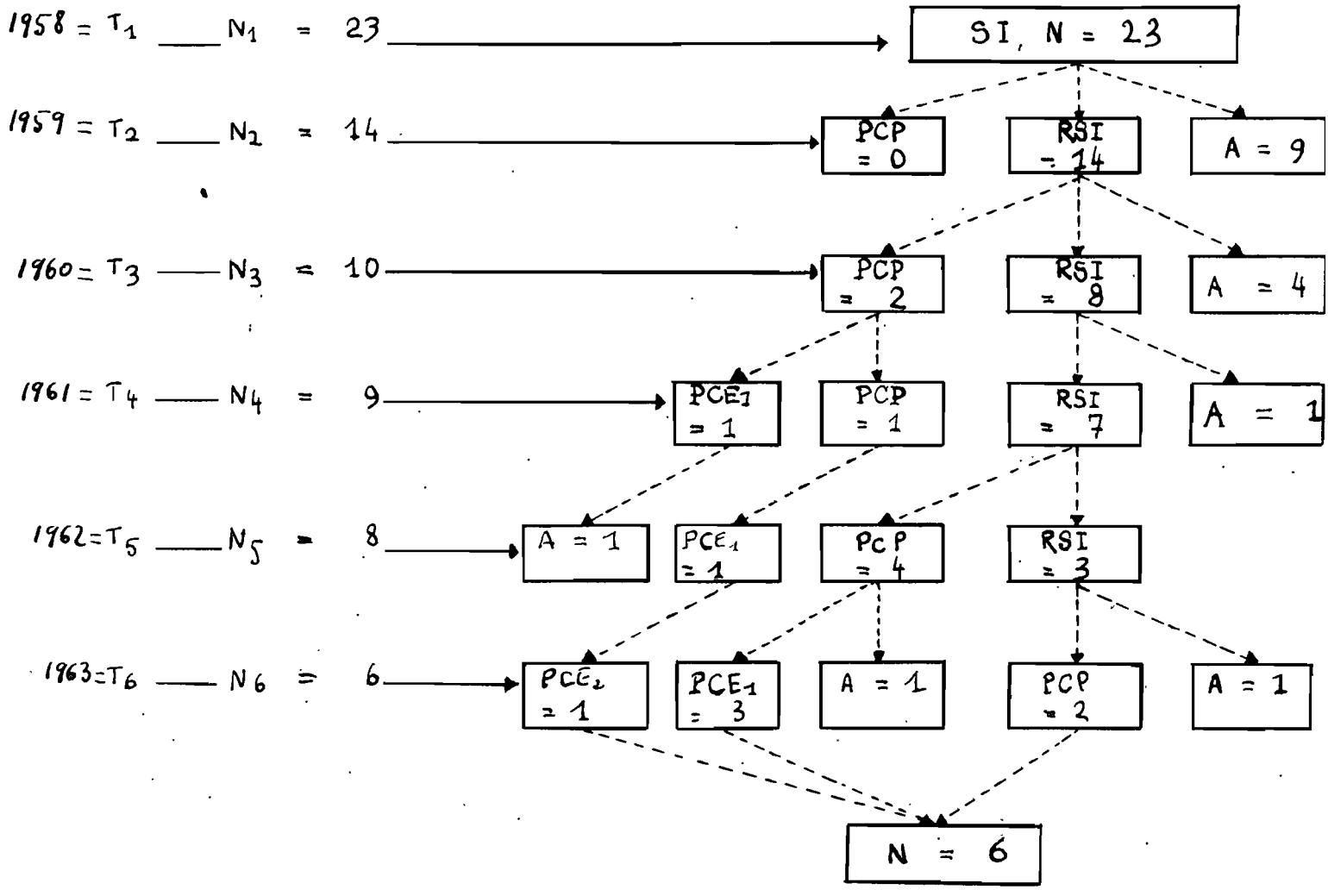
Planche XIII

Déperdition des effectifs scolaires à Tourou

Légende :

SI = Section d'initiation.
CP = cours préparatoire
CE1 = cours élémentaire 1ère année
CE2 = – – 2ème année

P = promu dans la classe supérieure
R = redoublant
A = abandon
N_1 = nombre à la première année
N_6 = nombre au bout de 6 ans d'études



Source : Monique Martin.

les enfants, on les moleste même. Tous ces éléments peuvent être interprétés comme un refus global de l'école par le milieu, en tant qu'élément étranger imposé par la force d'abord, mais aussi et surtout en tant qu'élément dangereux pour la famille et la société.

III - Les changements sociaux : continuité ou rupture.

Malgré les capacités de résistance de la société Mafa, son site protecteur, son dynamisme, le combat qu'elle a livré victorieusement pendant des siècles contre la nature et contre les autres sociétés devient par trop inégal. Des germes de transformation - à plus ou moins long terme - sont en place. Le plus important est le mouvement démographique sui generis : le trop plein de chaque village déborde sur les villages voisins - en les saturant progressivement -, ou en dehors du pays Matakam. Le dynamisme démographique, qui avait permis jusqu'ici d'entretenir et d'accentuer l'enracinement, se transforme en un facteur important de mobilité géographique. L'école, à petite échelle, tend à devenir de son côté un facteur systématique de mobilité sociale, pendant que l'administration accentue ses pressions politiques, et que la ville et les marchés présentent une façade de plus en plus avantageuse. Nous allons voir dans ce dernier paragraphe comment les changements sociaux chez les Matakam ne peuvent s'analyser qu'en termes de continuité collective et de ruptures individuelles. Face à la modernité prônée par l'état camerounais, la force et le poids de la tradition, dans ses normes régissant tout comportement et lui donnant toute signification, font que l'individu n'a d'autre alternative que la fidélité entière ou le reniement total. Cette polarisation première de l'analyse se double d'une seconde qui la nuance : face aux interventions étatiques, tout se passe comme si les Matakam avaient compris les objectifs de l'administration et avaient, pour préserver l'essentiel, accordé un certain nombre de concessions formelles qui semblaient remplir les conditions d'une coexistence pacifique avec cette administration : l'impôt, un certain nombre d'enfants à l'école (tant pis si ce ne sont pas toujours les mêmes), la délégation du maintien de l'ordre et la résolution des conflits. En fait, plus l'intervention extérieure a un caractère socio-collectif, plus on s'y oppose : l'école, les groupements politiques, les religions universalistes. Les structures résistent autant que les organisations. Par contre, ce qui est individuel est beaucoup plus facilement intégré : l'impôt, les cultures industrielles,

la monnaie, le vêtement, des ustensiles divers (piles - torches etc...). La continuité n'est pas incompatible avec une certaine adaptation.

Nous assistons actuellement aux commencements d'une diaspora Matakam. Elle nous montre que si l'on accepte à contre-coeur un changement radical de résidence pour survivre économiquement, la survie de la société est également assurée par les capacités de réorganisation qu'elle porte en elle. La résistance de la tradition n'est plus seulement négative, elle est dynamique. L'organisation sociale du village de Glapar nous en a donné la preuve. L'enquête que PODLEWSKI a menée sur l'émigration des Mafa hors du pays Matakam (1) nous montre aussi combien le fait ethnique se maintient en plaine, et comment les individus changent quand ils ne sont plus intégrés à leur milieu traditionnel. Il nous faut faire ici de larges citations :

"Dans l'ensemble, la grande majorité des Mafa a conservé la religion de ses pères :

- 85 % des chefs de saré interrogés sont demeurés animistes.
- 8 % ont déclaré s'être convertis à la religion musulmane.
- 7 % ayant déclaré n'avoir conservé aucune attache religieuse, peuvent être considérés comme "athées".

Environ 1/7 de l'ensemble de la population émigrée s'est donc éloignée de toutes les pratiques ancestrales.

Il est à noter que les islamisés et les "athées" figurant dans notre échantillon, n'ont été rencontrés que dans les gros centres du Nord-Cameroun (Maroua, Garoua, Kaélé). Dans ces trois autres en effet, 60 % des chefs de saré interrogés ont renoncé à leur religion traditionnelle"...

A propos des fêtes traditionnelles (Mogololom, Hudok, Zavad, Maray), il est noté ici :

"- 46 % des Mafa émigrés célèbrent ces fêtes dans le village d'accueil ;
- 18 % retournent les célébrer sur les massifs Matakam, au village d'origine ;
- 21 % les célèbrent à la fois dans le village d'origine et dans le village d'accueil (on retourne généralement célébrer le Mogololom et le Maray au village d'origine) ;
- 15 % ne célèbrent aucune de ces fêtes"...

---

(1) op. cit. p. 87. Nous avons donné au chap. III les détails de cette émigration.

A propos des poteries funéraires et des vraï familiaux, on lit :

"85 % des Matakam émigrés ont conservé la pratique de cette tradition "qui permet de se concilier favorablement des esprits qui risqueraient d'être malveillants s'ils n'étaient honorés". Les autres 15 % (islamisés et "athées") ont, bien entendu, abandonné ce culte (1)".

Il ressort de ces chiffres que les pratiques traditionnelles sont conservées par la plupart des émigrés, et qu'elles sont pratiquées, ou abandonnées, en bloc. Les émigrés urbains, loin de leur communauté d'origine, se sont pour le plus grand nombre déchargés de la tradition et de ses symboles. Dans les villes du nord, c'est l'islamisation qui consacre la rupture totale. A Douala et à Yaoundé, les Matakam ne s'islamisent pas, ils s'"urbanisent". Sur les 9 Mafa que nous avons pu retrouver à Yaoundé, 6 ont cependant l'intention de rentrer un jour au pays natal. Baïkété, qui a quitté le village de Oudahay voici 10 ans, n'a pas l'intention d'y retourner. Voici ce que notre interprète Oumarou DJAVAI a pu recueillir de sa vie : "Il a travaillé à Garoua pendant 2 ans, il gagnait 4 000 francs par mois. Il travaillait comme boy chez un fonctionnaire. Il a fait 5 ans à Douala, il travaillait comme boy toujours, il gagnait 8 000 francs par mois. Il a fait 3 ans à Yaoundé mais il n'a pas trouvé un travail. Jusqu'ici il ne fait que laver les habits des gendarmes, seulement avec ça il gagne des fois 8 000 et des fois 7 500 francs. Avec cet argent il gaspille pour rien du tout, il achète seulement les habits avec 1 000 francs ou 2 000 francs, et le reste il donne aux femmes et boit aussi de la bière avec ça".

Le système traditionnel se maintient solidement dans les massifs et dans la plaine. Les structures de parenté semblent inaltérables et les structures villageoises, malgré les coups de boutoir du pouvoir laïc, permanent grâce à la conscience historique des liens originels et des rapports de force anciens sans cesse réactualisés. Elles sont maintenues aussi par le cadre idéologique du culte des ancêtres qui, renforcé par les épreuves actuelles, assure la sauvegarde des croyances et des valeurs antiques.

Néanmoins, on peut déceler des tendances vers une évolution qui ne serait pas seulement rupture, et cela à partir de différents repères : selon les

---

(1) op. cit. p. 87 et 88.

secteurs géographiques, dans les rapports entre les sexes et surtout entre les générations.

Il y a ainsi des réactions différentielles aux incitations de la modernité selon la distance des villages à la ville de Mokolo et selon le degré d'isolement du site. L'organisation traditionnelle a pu beaucoup mieux se préserver par exemple dans les massifs de Moskota qui sont les plus éloignés. Nous avons vu que les cultures industrielles y sont absentes et que les deux écoles qui y avaient été créées ont dû fermer. Il en est de même à Oupay, massif très difficilement accessible. Par contre le poids de la tradition est plus léger dans les villages voisins de Mokolo. Les oppositions et les conflits entre sexes et générations y sont plus vifs, et les femmes et les enfants, autrement dit ceux qui ont le plus à supporter de la contrainte traditionnelle, y sont beaucoup plus individualisés. Si l'avenir se dessine dans les formes d'installation en plaine - et le village de Glapar nous montre d'une part combien une organisation traditionnelle peut être adaptative et d'autre part de quelle manière elle peut être compatible avec la modernisation agricole -, il se dessine aussi chez ceux qui seront les adultes de demain : les enfants. Les vieillards sont sensibles aux réticences qu'opposent maintenant les femmes au mariage non électif et aux servitudes matrimoniales, mais tous les bab-gay, y compris les non-vieillards, sont encore plus sensibles aux transformations qu'ils décèlent chez leurs enfants. Par contraste avec ceux qui ne le sont plus, ils définissent le "vrai Matakam", comme le fait Bevmé de Magoumaz : "Pour faire le sacrifice, il faut que l'enfant soit à côté de son père, pour qu'il apprenne. C'est cela le vrai Matakam, l'enfant qui fait comme son père, à côté de lui, pour les sacrifices et pour tout le reste. L'enfant est Matakam s'il vient souvent consommer les animaux des sacrifices avec son père. Il ne l'est plus s'il ne revient pas et frappe son front par terre comme les Foulbé".

En conséquence, l'école est ressentie comme le danger suprême, et les données suivantes montrent à quel point ils ont raison. Dans un questionnaire soumis par Monique MARTIN-SAUVEUR aux élèves de l'école principale de Mokolo (1), une question portait sur la profession envisagée. En voici les résultats :

---

(1) Pour la quasi-totalité originaires des villages voisins de Mokolo et fils d'agriculteurs.

1) Cours Elémentaire 2e année A : 37 élèves (10 Matakam).
Profession envisagée par les 10 Matakam de la classe : Gendarme : 3.
Préfet : 2. Docteur : 2. Maître : 1. Directeur : 1. Dactylo : 1.

2) Cours Elémentaire 2e année B : 32 élèves (8 Matakam).
Réponses : Secrétaire : 1. Maître : 2. Médecin ou inspecteur général : 1.
Chauffeur : 1. "Travailler pour devenirun grand monsieur" : 1.
Docteur à Yaoundé : 1. Préfet ou gendarme : 1.

3) Cours moyen 1ère année A : 38 élèves (9 Matakam).
Réponses : Maître : 4. Infirmier : 2. Tisserand : 1. "Bureaucrate" : 1.
Ecole d'agriculture : 1.

5) Cours moyen 2e année : 31 élèves (13 Matakam).
Réponses : Maître : 5. Médecin ou infirmier : 4. Mécanicien : 2. Préfet : 1.
Gendarme : 1.

Ainsi, les 49 Matakam interrogés, un seul veut revenir à la terre, mais en tant que technicien agricole. Aucun de ces enfants n'envisage donc un avenir de bab-gay à l'image de son père. Lentement, mais sûrement, l'école de cette façon séparera les enfants de leurs parents. Les vieillards l'appréhendent. Ils pressentent la fin d'un monde car les Matakam n'auront pas les moyens de résister indéfiniment à la nation qui peu à peu les absorbent. Le vieux Meldéké nous traduisait son angoisse en disant : "L'école, c'est la perte de l'enfant, il aurait mieux valu ne pas le mettre au monde".

Malgré les pressions administratives, malgré la pression démographique, des dizaines de milliers de Matakam peupleront longtemps encore les massifs du Mandara. On peut difficilement prévoir ce qu'ils seront dans une génération. D'autre part, étant données les densités, la descente en plaine ne fera que se poursuivre, mais la plaine de Mora sera saturée dans une dizaine d'années, et il faudra chercher de la terre au-delà. Comprimés dans leurs montagnes, comprimés dans la plaine, comment réagiront alors les Mafa ?

Au niveau global et dans le long terme, l'évolution des Matakam doit être envisagée en référence à un modèle évolutif général, de nature régionale et nationale. Ce modèle est celui des populations de tous les pays en voie de développement. Dans le cas particulier du Cameroun, ce modèle dépend du modèle occidental. Au bout d'un long circuit, par l'intermédiaire des cultures industrielles par exemple, les Matakam se trouvent en contact direct avec ce que l'on appelle l'occident capitaliste. Ce modèle, si l'on peut dire, est-il celui qui s'imposera aux Mafa de Magoumaz, Glapar ou Tchébé-Tchébé ? Ce n'est pas la chance que nous leur souhaitons.

-:-:-:-:-:-

Bibliographie.

AHIDJO (A.) : Contribution à la construction nationale. Présence Africaine. Paris. 1965.

AUGE (M.) : Organisation et évolution des villages Alladian. ORSTOM. Paris 1967. multigr.

BALANDIER (G.) : Anthropologie politique. Paris. PUF. 1967.

- L'expérience de l'ethnologue et le problème de l'explication. in. Cah. intern. de Soc. Vol. XXI. 1956.
- Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. Paris. PUF. 1963.
- La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVIe au XVIIIe siècle. Paris. Hachette. 1965.

BARTH (H.) : Voyages et découvertes dans l'Afrique septentrionale et centrale. (1849-1855). Trad. fr. Paris. 1861. 4 vol.

BASTIN (G.) : Les techniques sociométriques. Paris. PUF. 1966.

BAUMANN (H.) et WESTERMANN (D.) : Les peuples et les civilisations de l'Afrique. Paris. Payot. 1948.

BOISSEAU et LAURENDEAU: Lexique Matakam-français. Djingliya. O.M.I. 1965.

BOULET (J.) : Magoumaz. Etude d'un terroir de montagne en pays Mafa. ORSTOM. Yaoundé. 1966. multigr.

BRAUDEL (F.) : Histoire et sociologie. in Traité de Sociologie (GURVITCH G.). T.I. Paris. PUF. 1958. 2 T.

CHOMBART DE LAUWE (P.H.) : Pierres et poteries sacrées du Mandara. in Journ. Soc. des Afric. 1937.

CLAPPERTON (H.) et DENHAM (Major) : Voyages et découvertes en Afrique septentrionale et centrale. Trad. fr. Paris. Artus Bertrand. 1826.

COUTY (Ph.) : Le commerce du poisson dans le Nord-Cameroun. Mémoires ORSTOM. Paris. 1964.

DELUZ-CHIVA (A.) : Villages et lignages chez les Gouro de Côte d'Ivoire. in Cah. d'Et. Afric. n° 19. 1965.

DRESCH (J.) : Paysans montagnards du Dahomey et du Cameroun. in B.A.G.F. 1952.

DUMAZEDIER (J.) et RIPERT (A.) : Loisir et Culture. Paris. Seuil. 1966.

ENJALBERT (M.) : Paysans noirs : les Kabré du Nord-Togo. in Cah. d'O.M. 1956. p.p. 137-180.

EVANS-PRITCHARD (E.) : The NUER. London. Clarendon Press. 1941.

FERRANDI (Cap. J.) : La conquête du Nord-Cameroun. Paris. Lavauzelle. 1928.

FORTES (M. et S.L.) : Food in the domestic economy of the Tallensi. in Africa. IX, 2, 1936.

FRECHOU (H.) : L'élevage et le commerce du bétail dans le Nord-Cameroun. multigr. ORSTOM. Yaoundé. 1963.

FROELICH (J.C.) : Les refoulés montagnards paléonégritiques. EPHE. (VIe section). multigr. 1965.

- Les problèmes posés par les refoulés montagnards de culture paléonégritique. in Cah. d'Et. Afric. n°15.1964.

GARDI (R.) : Der Schwarze Ephaëstus. René GARDI. Bern. 1954.

GARINE (I. de) : Les Massa du Cameroun. Paris. PUF. 1964.

GLUCKMAN (M.) : Order and rebellion in tribal Africa. London. 1963.

GODELIER (M.) : La notion de "mode de production asiatique". in Les Temps Modernes. mai 1965.

- Objet et méthode de l'anthropologie économique. in l'Homme. Tome V. n° 2. Avril-Juin 1965.

GOUROU (P.) : Conditions géographiques en Afrique tropicale. in numéro spécial de Présence Africaine. Le Travail en Afrique Noire. Dirigé par NAVILLE (P.) n° 13. 1952.

GUILLARD (J.) : Golompoui. Nord-Cameroun. Mouton. Paris. La Haye. 1965.

GURVITCH (G.) : La vocation actuelle de la sociologie. T.I. Paris. PUF. 1957.

HALLAIRE (A.) : Les monts du Mandara au nord de Mokolo et la plaine de Mora. multigr. ORSTOM. Yaoundé. 1965.

HALLAIRE (A.) et BARRAL (H.) : Atlas Mandara-Logone. ORSTOM. Yaoundé. 1967.

HINDERLING : Versuch Einer Analyse der Sozialen Struktur der Matakam. in Africa. Vol. XXV. n° 4. 1955.

HURAULT (J.) : Quelques aspects de la structure sociale des montagnards Kirdi du Nord-Cameroun. in: Bull. IFAN. N°1-2.janv.1958.

LAVERGNE (G.) : Le pays et la population Matakam. in. Bull. de la Soc. d'Et. Camer. n° 7. 1944.

LEACH (E.) : Political systems of Highland Burma.London. 1954.

LEMBEZAT (B.) : Marchés du Nord-Cameroun. in cah.ISEA.n° 131. nov. 1962.

- Les populations païennes du Nord-Cameroun et de l'Adamaoua. Paris. PUF. 1961.

LESTRINGANT (J.) : Les pays de Guider au Cameroun. Essai d'histoire régionale. multigr. 1964.

MARTIN (D.) : Carte pédologique du Cameroun au 1/100 000°. Feuille MORA. ORSTOM. Yaoundé. 1961.

MARTIN-SAUVEUR (M.) : Les résistances à la scolarisation d'une ethnie africaine: les Matakam du Nord-Cameroun. D.E.S. FLSH. Paris. 1967.

MAUNY (R.) : Autour de l'historique de l'introduction du fer en Afrique occidentale. in Encycl. Mens. d'O.M., avril 1953.

MEILLASSOUX (C.) : Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto-subsistance. in cah. d'Et. afric. n° 4. 1960.

MORIN (E.) : Commune en France. La métamorphose de Plodémet. Paris. Fayard. 1967.

MOUCHET (J.) : Vocabulaires comparatifs de 7 parlers du Nord-Cameroun. in Et. Camer. n° 41-42. 1953.

- Prospection ethnologique sommaire de 6 massifs du Mandara. in BSEC. n° 17-18. 1949.

MVENG (E.) : Histoire du Cameroun. Paris. Présence africaine. 1963.

PASSARGE (S.) : Adamaoua. Berlin. 1895.

PODLEWSKI (A.M.) : Etude démographique de 3 ethnies païennes : Matakam, Kapsiki, Goudé. in Rech. et ét. Cam. n° 1. 1961.

- Enquête sur l'émigration des Mafa hors du pays Matakam. in rech. et ét. Cam. n° 5. 1961-1962.

- Les forgerons Mafa. Description et évolution d'un groupe endogame. multigr. ORSTOM. Yaoundé. 1965.

- La dynamique des principales populations du Nord du Cameroun entre Bénoué et Lac Tchad. Mémoires ORSTOM.Paris.1966.

POUILLON (J.) : La structure du pouvoir chez les Hadjeraï (Tchad), in l'Homme, sept.-déc. 1964.

RADCLIFFE-BROWN et FORDE (D.) : Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique. Paris. PUF. 1953.

RODINSON (M.) : Dynamique interne ou dynamique globale? L'exemple des musulmans. in Cah. intern. de Sociol. Vol. XLII. 1967.

SAUTTER (G.) : Structures agraires et paysages ruraux. in Annales de l'Est. Mémoire n° 17. 1957.

SEGALEN (P.) et VALLERIE (M.) : Carte pédologique du Nord-Cameroun au 1/100 000°. Feuille MOKOLO. ORSTOM. Yaoundé 1963.

URVOY (Y.) : Histoire de l'empire du Bornou. Mémoire IFAN.N°7. 1949.

VALLERIE (M.) : Etude pédologique du Margui-Wandala (périmètre Matakam). ORSTOM. Yaoundé. 1964.

VIDAL (C.) : Anthropologie et histoire. Le cas du Ruanda. in cah. Intern. de Sociol. Vol. XLIII. 1967.

VINCENT (J.F.) : Techniques divinatoires des Saba (Montagnards du Centre-Tchad). in Journ. de la Soc. des Afric. Vol. XXXVI. fasc. II. 1966.

VOSSART (J.) : Histoire du Sultanat du Mandara, province de l'Empire du Bornou. in Et. Camer. 1953.

WHITE (S.) : L'économie agricole des montagnes Kirdis de l'Emirat de Dikoa. in B.S.E.C. n° 3. 1943.