

## Chapitre VII

---

J. BOUTRAIS

# LES SOCIÉTÉS MUSULMANES

*Les Mandara - les Foulbé.*

Contrairement aux multiples aspects que prennent les sociétés païennes de la montagne à la plaine, du nord de la montagne au sud, d'une ethnie à l'autre, il pourrait sembler que la société musulmane ne forme qu'un ensemble unique et cohérent. En effet, elle tient son originalité d'une Foi universelle qui ne distingue ni origine ethnique, ni condition sociale pour ne tenir compte que des personnes. Tout cela devrait conférer aux groupes une cohésion suffisante dans un même moule religieux. Pourtant, ce n'est pas le cas au Nord du Cameroun. Les Musulmans, Mandara et Foulbé, gardent vivant l'héritage du contexte historique qui a présidé à la formation de leur société respective. C'est pourquoi il convient de les étudier séparément.

### *LES MANDARA*

Les Monts Mandara doivent leur appellation à l'existence du royaume Mandara au nord de la chaîne montagneuse. Le royaume n'a jamais contrôlé tous les montagnards, malgré ses prétentions. Pourtant son existence est liée à ces hauteurs puisqu'une fois au moins au cours de son existence, lors de l'attaque de Rabah, les Mandara n'ont trouvé leur salut qu'en se réfugiant sur les hauteurs qui dominent Mora. La capitale du royaume a changé de site à plusieurs reprises au cours de son histoire, délaissant de plus en plus les grandes étendues de la plaine tchadienne pour se rapprocher des massifs qui offraient une meilleure position défensive.

#### *Un petit État soudanais pré-islamique*

Bien que les Mandara soient peu nombreux, dix-sept mille environ au Cameroun, ils se distinguent nettement des autres populations, même des Foulbé. Mandara et Foulbé présentent deux visages de l'Islam dont les divergences proviennent d'une histoire et d'une organisation sociale et politique différentes. En effet, si les Foulbé ont acquis leur cohésion ethnique et leur force politique de l'Islam, les Mandara existaient en tant que corps ethnique et État constitué bien

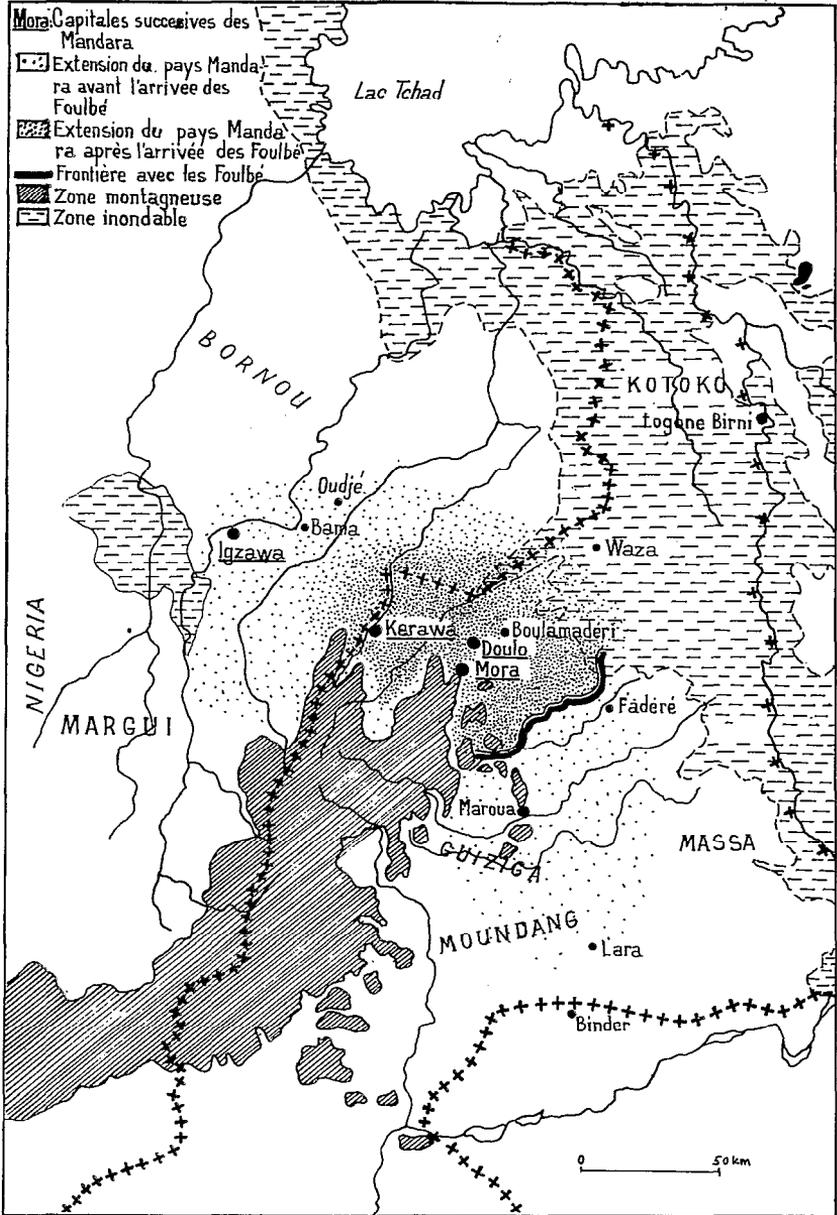


Fig. 35 La situation du pays mandara au Nord du Cameroun

avant leur islamisation. Pour eux, l'existence d'une chefferie a engendré progressivement l'unification ethnique à partir d'éléments très divers.

Depuis le 16<sup>e</sup> siècle, ce petit État, ancienne province de l'immense empire du Bornou, a réussi à maintenir son autonomie, malgré de multiples tentatives d'annexion ou de destruction. Citons les expéditions répétées du Bornou pour réaffirmer sa suzeraineté, la menace constante des Foulbé pendant un siècle, la destruction de la capitale enfin par Rabah. Malgré tous ces avatars, la dynastie des Sankré, née au 17<sup>e</sup> siècle, ne s'est pas éteinte. Menacée par les souverains du Bornou, elle reconnaissait sa vassalité et envoyait un tribut d'esclaves pour bientôt secouer le joug et retrouver une indépendance de fait. Décimée cruellement par Rabah, il restait pourtant dans la famille un descendant pour être proclamé souverain.

Sans doute, le Mandara n'a-t-il jamais eu l'immensité ni la puissance d'autres États soudanais comme le Kanem ou le Bornou mais aussi, était-il plus stable. Ces empires alliaient la fragilité à l'immensité. Ils s'effondraient aussi vite qu'ils grandissaient. Conquêtes, expéditions punitives ne parvenaient guère à unifier les morceaux d'un empire comme le Bornou. Des changements de dynastie ne contribuaient pas à renforcer l'unification de peuples très divers.

Au contraire, avec la même dynastie depuis plusieurs siècles, des frontières relativement stables, le royaume Mandara affirmait la permanence de son existence dans une région où ne régnait alors que le vide politique. Le Nord du Cameroun n'était jusqu'au 19<sup>e</sup> siècle qu'une zone de « marches militaires » pour les États de l'Afrique Centrale (Kanem, Bornou, Baguirmi) qui lançaient périodiquement des expéditions, raflant des esclaves, et ne laissaient derrière eux que terre brûlée. Dans ce contexte, la plupart des peuples de la plaine étaient plus ou moins nomades, chasseurs le plus souvent, sans attache avec le pays qu'ils ne faisaient que traverser dans le cours de longues migrations. Seul le royaume Mandara, en imitant le Bornou, instaura une organisation d'abord élémentaire de la société avec un chef et une aristocratie militaire, une organisation de l'espace avec une capitale et des frontières, certes encore arbitraires et mal assurées.

Un peuple formé de la fusion des conquérants et des vaincus se constitua progressivement à l'intérieur du territoire. Les groupes dominés, adoptant plus ou moins la langue du vainqueur, enrôlés dans son armée et luttant contre des ennemis communs, finirent par se sentir du côté du chef et par acquérir le sens de leur collectivité nouvelle. Ainsi se forma par fusion d'éléments d'origine ethnique diverse, un nouveau peuple dans le creuset d'un État. Le processus n'est pas propre au Mandara. Il est caractéristique de tous les États soudanais pré-islamiques. Un État rassemblant un agrégat de populations différentes finit par sécréter un seul peuple par unification et absorption progressive dans un même organisme politique. L'attachement à la dynastie, l'enrôlement dans la même armée et la même administration, sont le germe puis le ciment de la nouvelle ethnie. L'islam viendra seulement plus tard renforcer cette cohésion par un mode de vie commun et une codification des règles juridiques.

Certains auteurs affirment que les Mandara sont nés de la fusion des Massa avec des Païens soudanais qui seraient les anciens Maya (LEMBEZAT, 1950, p. 19). On peut douter de la valeur de ces affirmations ; il est pratiquement impossible de les vérifier. L'important ne nous semble pas d'ailleurs de savoir quelles sont les souches ethniques à l'origine des Mandara. Elles sont probablement très variées et certaines d'entre elles, éteintes par assimilation totale. L'essentiel, c'est l'existence d'une dynastie entourée d'une aristocratie, noyau de ce nouveau peuple. L'État a engendré l'ethnie.

Un peu selon le même modèle qu'au Bornou, on peut dire que la société mandara résultait de la combinaison d'une paysannerie comparable à celles des

montagnes voisines et d'une aristocratie nomade venue de la région du lac Tchad. Celle-ci apporte une dynastie et une aptitude à la domination politique des populations voisines, la cavalerie permettant le contrôle militaire de grands espaces. De la première, la nouvelle collectivité hérita par contre d'une stabilité et d'un attachement au sol qui lui permirent de survivre à de nombreuses invasions.

A l'origine du royaume, il semble que le mot « Wandala » désignait un chef ou une classe sociale plutôt qu'une population (VOSSART, 1953, p. 33). Les premiers chefs sont tous morts très loin de leur capitale, probablement au cours de chevauchées, ce qui tendrait à montrer le caractère encore très nomade de la dynastie. Ils ne se fixaient pas dans une capitale mais parcouraient sans cesse la plaine avec leur cavalerie. L'installation de la chefferie à Kérawa marqua cependant un début de sédentarisation. Ensuite, le transfert de la capitale à Doulo et la naissance de la dynastie des Sankré symbolisèrent les débuts du royaume. Le Mandara s'installa sur les ruines de la capitale et de la chefferie des Maya qui furent dispersés. Leurs descendants subsistent sur les massifs Ourza, Mbokou et Molkoa. D'autres Maya, restés près de Doulo, finirent par s'identifier aux Mandara. Ils jouèrent un grand rôle dans l'établissement du royaume.

Si la stabilisation du royaume autour de sa capitale à Doulo accélérât le processus d'assimilation des populations dans un même cadre politique, elle correspondait d'abord à une affirmation de son indépendance à l'égard de son puissant voisin, le Bornou. Il est possible qu'à l'origine, les Mandara furent placés par le « *Maï* » (1) du Bornou afin de contrôler les marges méridionales de l'empire. Mais la dynastie locale chercha bientôt à s'émanciper de cette tutelle. Elle profita de l'éloignement qui la séparait de la capitale du Bornou. Les positions successives de la capitale illustrent les soucis d'indépendance des Mandara (fig. 35). Ceux-ci se manifestaient surtout lors des périodes de déclin du Bornou. Inversement, en retrouvant sa puissance, celui-ci ripostait à coup d'expéditions punitives. Le déplacement des Mandara de Kérawa à Doulo correspond au règne d'Idriss Alaoma au Bornou et résulte de ses campagnes. Intervenant directement dans les affaires intérieures du Mandara, Idriss Alaoma voulait marquer sa volonté de suzeraineté sur un vassal si important.

Situé à proximité des « Païens », source d'approvisionnement habituelle en contingents d'esclaves, le Mandara présentait un grand intérêt pour le Bornou. Une des principales occupations des « *Maï* » du Bornou était d'organiser des razzias chez les populations païennes au sud afin d'alimenter le commerce transsaharien. Contre les soieries, les cotonnades fines et surtout les mousquets turcs, le Bornou n'avait pratiquement que ses esclaves à offrir. Le « cycle infernal de la traite » sévissait au centre de l'Afrique depuis la fin du 16<sup>e</sup> siècle (CORNEVIN, 1966, t.2, p. 231). Il était l'élément moteur du commerce transsaharien. La disposition d'armes à feu par le Bornou lui permettait de l'intensifier par des succès militaires ininterrompus lors de ses périodes fastes. Les courants commerciaux expliquent que de son côté, le Mandara était l'une des premières provinces du Bornou en importance et en richesse.

C'est dans ce contexte qu'il faut placer l'islamisation de la dynastie Mandara au début du 18<sup>e</sup> siècle. Sans doute, l'islamisation ne concernait-elle alors que les chefs et leur entourage. Elle n'atteignit que très lentement la masse du peuple. Néanmoins, devenus Musulmans, les Mandara pouvaient légalement et juridiquement interdire au Bornou de venir chasser l'esclave parmi eux. De plus, ils pouvaient lancer à leur profit des razzias contre les Païens aux abords des massifs en se prévalant des motifs de guerre sainte. Les Mandara accédaient dès lors au

(1) *Maï*, titre des chefs du Bornou.

grand commerce et se libéraient, juridiquement et économiquement, de la tutelle du Bornou.

Le Bornou n'admit jamais les prétentions à l'indépendance des Mandara. Pourtant, à la fin du 18<sup>e</sup> siècle, une expédition punitive se solda par un cuisant échec. Après cette campagne malheureuse, le Bornou ne tenta plus de soumettre son vassal par la force. Le 18<sup>e</sup> siècle fut marqué par le déclin du Bornou, ce qui permit au Mandara d'atteindre son apogée jusqu'à l'arrivée des Foulbé. Au début du 19<sup>e</sup> siècle, le royaume s'étendait vers le Nord jusqu'aux plaines inondables, les « *yaéré* » de Waza marquant la limite avec les Kotoko (fig. 35). Vers l'Ouest, la Yedseram séparait depuis longtemps le Mandara du Bornou. Vers l'est, les Mousgoum ont toujours résisté aux Mandara alors qu'au sud, les Guiziga ont reconnu un temps de vagues liens de vassalité. Les Mandara prétendaient aussi imposer leur suzeraineté à leurs voisins montagnards mais elle n'était que toute relative et limitée aux massifs de bordure. Des montagnards comme les Mouktélé par exemple, sont toujours restés indépendants des Mandara. Pour le démontrer, il suffit d'évoquer les nombreuses révoltes des Païens auxquelles les Mandara durent faire face au cours du 19<sup>e</sup> siècle, conjointement à la lutte contre les Foulbé.

La politique des Mandara consistait à profiter le plus possible des luttes continues qui déchiraient les montagnards. Les plaines au pied des massifs n'étaient pas sûres et la fondation de villages mandara y fut tardive. Par exemple, Kouyapé, gros village mandara, ne fut créé qu'en 1890 par décision du « sultan » pour servir de bastion de défense et de point d'appui contre les repréailles des montagnards. Vers 1900, le même « sultan » envoya dans la région de Mozogo un de ses dignitaires avec la mission de s'y installer. En 1907 le dignitaire mandara ne contrôlait encore que deux villages dans la plaine et les abords des massifs voisins. Tous les autres massifs échappaient à son autorité. Cet exemple illustre à la fois les limites du pouvoir mandara et la faiblesse de l'implantation d'un réseau de villages fixes, relais nécessaires de l'autorité centrale sur le territoire. En fait, comme dans tous les États soudanais, l'autorité de la dynastie était surtout sensible aux environs de la capitale mais se diluait rapidement vers les marches frontières, réservoirs d'esclaves et zones d'insécurité.

### ***L'organisation politique et administrative***

Luttant pour son indépendance contre les souverains du Bornou, le royaume Mandara n'en transposait pas moins ses règles et ses coutumes dans le fonctionnement de la Cour et de l'administration de Doulo. Le Mandara héritait ainsi du Bornou un rituel royal complexe, le pouvoir absolu du « *Tixé* » mandara répondant à celui du « *Mai* » bornouan. Les ministres se classaient selon une hiérarchie nettement établie, copiée sur celle des fonctionnaires bornouan.

Malgré son introduction dès le 11<sup>e</sup> siècle au Kanem, l'Islam progressa très lentement au sein des populations de l'empire. Les notables bornouan ne s'islamisèrent qu'au 17<sup>e</sup> siècle, sous l'influence d'Idriss Alaoma. Comme dans tous les pays soudanais, l'Islam « *gagnait d'abord les chefs, puis les notables avant d'atteindre, et plus lentement, la masse* » (URVOY, 1949, p. 83). L'extrême lenteur de la progression de l'Islam explique que la dynastie Mandara ne l'adopta qu'au 18<sup>e</sup> siècle. Elle rend compte aussi du maintien de coutumes pré-islamiques, par exemple de l'influence des femmes de sang royal à la Cour du Bornou. On trouve également cette tradition dans le mythe de fondation du royaume Mandara.

L'Islam, adopté tardivement, n'a donc pas joué un grand rôle dans la mise en place de l'organisation administrative. Très longtemps, avant de se soumettre aux avis des juges religieux, comme le prescrit l'Islam, les chefs ont réglé eux-mêmes

les litiges, selon la coutume soudanaise. Un texte arabe sur les coutumes du Mandara nous apprend que « les grands fonctionnaires ordonnaient à leurs gens, à l'époque du Ramadan, d'avoir l'intention pieuse d'observer le jeûne », ce qui laisse entendre que l'Islam n'était pas encore parfaitement entré dans les mœurs (1). Il est probable que la loi musulmane, la « *charia* », ne fût adoptée que tardivement par la masse des Mandara, sans doute au cours du siècle dernier.

#### LE « TIXÉ »

Avant la période coloniale, le « *Tixé* », titre souvent traduit par sultan, était le maître absolu de son territoire. La fonction était héréditaire. Depuis l'installation à Doulo, le « *Tixé* » était choisi par les hauts fonctionnaires dans la famille des Sankré, famille royale. Il existait tout un cérémonial destiné à frapper l'imagination des sujets. Des crieurs accompagnaient le « *Tixé* » lors de ses sorties, chantaient sur son passage des louanges, les hommes s'inclinaient, les femmes se prosternaient. Le « *Tixé* » ne mangeait jamais et ne buvait pas en présence de ses sujets (2).

Pour entretenir sa famille et sa Cour, le « *Tixé* » disposait de revenus de source variée. Les expéditions montées contre les Païens fournissaient beaucoup d'esclaves. Que le « *Tixé* » ait ou non participé en personne à l'opération, les prisonniers étaient conduits à son saré où se déroulait le partage, la moitié pour lui, le reste à ceux qui s'étaient le plus distingués pendant l'opération (3). De ces chasses à l'esclave provenaient sans doute les revenus les plus importants. De plus, le « *Tixé* » levait des impôts. La « *zakkat* » perçue à la récolte du mil, impôt légal musulman levé théoriquement en faveur de certaines catégories de personnes, consistait en quelques Calebasses de mil. A la fin du Ramadan, les éleveurs Arabes et Foulbé devaient verser un impôt en têtes de bétail et chaque chef de village un bœuf ou des moutons (« *zakkat-el-fitr* »). Pour la fête du mouton (« *tabaski* »), chaque chef de village devait fournir à nouveau un mouton au *Tixé* (4). Enfin, tous les titres honorifiques et les charges étaient des « offices » vendus par le *Tixé*. Les charges étaient dévolues au plus offrant, et l'avancement fonction des cadeaux offerts.

Le *Tixé* commandait directement ou par l'intermédiaire de ses hauts fonctionnaires. Ils se réunissaient en conseil et délibéraient. En fait, l'exercice du pouvoir échappait en grande partie au *Tixé* au profit de ces grands fonctionnaires. Il ordonnait et ceux-ci se chargeaient de faire appliquer les ordres.

Si le *Tixé* et la Cour royale symbolisaient la centralisation politique, l'administration des affaires de l'État était aux mains d'un corps de grands officiers ayant des fonctions bien définies. Comme à la Cour du Bornou, les plus importants formaient le grand conseil. Pour chacun, les privilèges et préséances étaient précis, la hiérarchie nettement établie. Sous des titres différents se retrouvaient les mêmes fonctions. Citons les dignitaires les plus importants par ordre hiérarchique. Le *Tagama*, chef militaire, était le premier fonctionnaire de l'État. Ensuite venaient : le *Tija*, surintendant des Mandara libres, le *Tigrea*, le *Tougbene*, chargé de lever la *zakkat* sur les hommes libres, le *Toupouye*, le *Zaka Bulsan*, chef de la cavalerie, le *Tawongo*, chef des gardes et sentinelles, le *Tiafoungue*, chef des policiers. Parmi les

(1) ABBO (H.), LEBEUF (J.P.), RODINSON (M.), 1949.

(2) Le parasol était un attribut de souveraineté du « *Tixé* ». Il y a peu de temps, le port du parapluie ou de l'ombrelle par les femmes des fonctionnaires originaires du Sud-Cameroun était interdit à Mora.

(3) Cap. COSTE, 1923, *Renseignements sur les races du Mandara*. Archives Nationales, Yaoundé.

(4) Coutume en contradiction avec le droit musulman. Lors de la fête du Mouton, chaque Musulman doit fournir lui-même l'animal qu'il va égorger.

autres officiers, signalons les responsables des chevaux du *Tixé*, des archers, des messagers.

Les titres reflétaient une organisation militaire des services et une société très cloisonnée. Le *Tixé* disposait en plus d'un grand nombre de petits fonctionnaires qui remplissaient divers emplois dans la capitale ou bien étaient ses représentants dans les villages. On les a estimés à plus d'une centaine (COSTE, 1923).

Cette administration pléthorique était rendue nécessaire par la centralisation politique et les pouvoirs du *Tixé*. Elle permettait, grâce aux envoyés, aux courriers, de relayer et diffuser les ordres dans toutes les parties du territoire. Malgré tout, l'administration n'était pas partout très efficace. Les Païens n'obéissaient pas, ne payaient pas l'impôt, s'enfuyaient à l'arrivée des envoyés Mandara. Toutes les charges étaient des offices soumis à une véritable surenchère. S'ils étaient si recherchés, c'est qu'ils rapportaient beaucoup à leurs détenteurs.

#### L'ORGANISATION DU TERRITOIRE

La plupart des grands officiers résidaient dans la capitale près du souverain mais chaque fonctionnaire comportait en « fief » un certain nombre de villages. Chaque haut fonctionnaire était donc en même temps « gouverneur » d'une région qu'il commandait par personnes interposées. Cette délégation de commandements territoriaux est elle-même imitée du système bornouan. A l'origine, il s'agissait de grands « féodaux » résidant sur place et devenus progressivement, sous l'effet d'une évolution vers une monarchie centralisée, des hauts fonctionnaires rivaux à la Cour (URVOY, 1949, p. 40).

Il en était de même au Mandara. Seul, le Toupouye, chargé de la frontière Nord contre les attaques du Bornou, résidait en permanence à Kérawa. Les autres quittaient rarement la capitale si ce n'est pour la perception des impôts. Le plus souvent, les villages de leur ressort étaient isolés les uns des autres. A l'origine, seul trois villages dépendaient directement du *Tixé* : Mémé, Pivou et Emtchidé.

Les villages étaient commandés par des chefs *Blama*, nommés après proposition des habitants par le chef de région. Comme toutes les autres fonctions, la charge de chef de village s'achetait et était une source de revenus pour les hauts fonctionnaires. Parmi les attributions de ces petits chefs, citons le règlement des conflits avec le droit d'imposer des amendes dont l'essentiel revenait au chef de région. Mais la charge de chef de village n'était jamais assurée. Quelqu'un pouvait toujours la briguer en offrant une somme supérieure à celle qu'avait consenti le *blama* en place.

La vénalité des charges était donc généralisée dans toute l'administration, jusqu'aux charges les plus insignifiantes. Elle provoquait beaucoup d'abus, multipliait les fonctions et sécrétait une classe de fonctionnaires intrigants. Le rôle du corps des grands officiers de la Cour était considérable. Ils avaient la haute main sur l'ensemble du territoire, ce que traduit un texte manuscrit : « la prospérité et la stabilité du royaume Mandara ne se maintient que par eux » (1).

A la limite, en cas d'affaiblissement du pouvoir central, cette organisation menaçait l'unité territoriale du royaume. Chaque haut fonctionnaire, s'appuyant sur son « fief » où il pouvait revenir résider, répugnait bientôt à reconnaître l'autorité absolue du *Tixé*. Dès lors, cette évolution risquait d'aboutir à une forme de « féodalité » par désintégration du royaume.

Le Mandara présentait donc une forme d'organisation politique élaborée d'après

(1) ABBO (H.), LEBEUF (J.P.), RODINSON (M.), 1949.

le modèle soudanais. La centralisation politique assurait une dynamique de conquête spatiale. L'administration permettait un contrôle du territoire. Mais la vénalité des charges, le cumul des commandements territoriaux avec les fonctions « ministérielles » altéraient l'efficacité du contrôle spatial. C'étaient là des maux déjà subis par d'autres États soudanais.

### *La société*

Si l'organisation politique et la langue tendaient à unifier tous les groupes vivant sur le même territoire, la société mandara n'en était pas moins très cloisonnée. A sa tête, l'aristocratie gravitait autour du *Tixé* et de la famille royale des Sankré, intrigant pour obtenir des charges fructueuses. Tous les Mandara ne jouissaient pas du même statut social. Une sorte de « noblesse » était représentée par les Nija qui se disaient « purs Wandala ». Ils étaient représentés à la Cour par le *Tija* dont la fonction revêtait certaines prérogatives. Il devait toujours être choisi dans la même famille, contrairement aux autres charges offertes aux plus offrants. C'est le *Tija* qui désignait le nouveau *Tixé* parmi les candidats choisis par les grands officiers. La noblesse Mandara jouissait donc d'un statut plus élevé que l'ensemble des hommes libres.

La population comprenait deux groupes sociaux bien distincts : les hommes libres et les esclaves. Seuls les Mandara et les Gamergou étaient libres. Parmi eux existait en plus toute une hiérarchie de préséances établie selon la participation plus ou moins directe à l'administration. Ceux qui n'avaient pas de dignité dans le gouvernement, pas de charge dans l'administration, restaient de simples sujets. Ils représentaient la classe inférieure et sans doute la plus importante des hommes libres.

Les esclaves étaient très nombreux parmi les Mandara, constituant à peu près la moitié de la population totale (1). C'étaient des prisonniers de guerre pris lors des razzias chez les montagnards ou les Païens de plaine comme les Mousgoum. Mais le plus grand nombre provenait des ventes faites spontanément par les Païens lors des périodes de difficultés alimentaires. Les captifs travaillaient pour leur maître, cultivant les champs, gardant les troupeaux. Le *Tixé*, les grands officiers, les chefs de villages possédaient des exploitations entretenues par leurs captifs habitant parfois des villages séparés.

Les captifs n'étaient pas maltraités. Les jeunes femmes, dont les cours sur les marchés étaient les plus élevés, pouvaient se marier avec un homme libre. Du vivant de leur mari, elles ne pouvaient être vendues et à la mort de ce dernier, elles devenaient libres si elles avaient mis au monde un enfant. Il semble que cette forme d'affranchissement était habituelle. Tous les « grands » du royaume possédaient des captives en plus des quatre épouses légitimes. Avant l'arrivée des Européens, le *Tixé* entretenait sept cents captives, les grands officiers en avaient de quatre à huit, certains de quinze à vingt, les chefs de village : une ou deux seulement (2). Avec les chevaux, le grand nombre de femmes était le signe de la richesse. Il s'ensuivait un véritable brassage de populations dont les conséquences se font encore sentir de nos jours. Bien peu de Mandara peuvent se vanter d'être d'origine pure. Les mariages mixtes avec les montagnards sont toujours aussi fréquents. Les Païens ne considèrent pas les Mandara comme des étrangers à l'égal des Foulbé et entretiennent plus volontiers des relations avec eux.

L'importance de la population captive souligne le rôle de ce commerce dans

(1) Cap. COSTE, 1923, opt. cit.

(2) Cap. COSTE, 1923, opt. cit.

l'économie du Mandara. Mora était un centre très important de vente des esclaves vers le Bornou. Ils étaient réunis sur le marché de la ville et vendus par l'intermédiaire d'officiers du *Tixé* qui avaient le monopole de ce commerce et recevaient des commissions. Ce commerce s'est poursuivi pendant les débuts de la période coloniale. Un rapport administratif indique même les cours pratiqués à l'intérieur du Mandara en 1923 (Cap. COSTE, 1923).

Les relations commerciales avec les pays arabes via le Bornou, l'arrivée de traitants Arabes jusqu'au Mandara favorisaient la circulation monétaire. Les cours des esclaves sur les marchés s'exprimaient en thalers de Marie-Thérèse, monnaie qui circulait alors dans toute l'Afrique centrale et nord-orientale. Avec le Bornou, le Mandara représentait l'extrême limite ouest de l'aire de cette monnaie (1). Pendant longtemps, elle resta la monnaie « officielle » du Mandara.

Participant aux courants du grand commerce transsaharien, disposant de surplus monétaires, le Mandara pouvait importer des produits chers (cotonnades, armes) et développer une vie urbaine. Aux cadres de l'administration se joignaient les commerçants pour faire de la capitale du Mandara une véritable ville dont la grandeur et la richesse impressionnèrent les voyageurs. Ceinturée de deux murailles, adossée à une petite montagne, Doulo était cependant trop exposée aux attaques déployées par les cavaliers dans la plaine. Lors de la guerre contre les Foulbé, dès 1820, les Mandara envisagèrent d'abandonner Doulo pour Mora dont la situation géographique en faisait une ville impenable par les cavaliers. Mais Doulo qui comptait environ 10 000 habitants en 1822, jouait encore le rôle de capitale ou de ville résidentielle jusqu'en 1893, date de sa destruction complète par les troupes de Rabah. Pendant le 19<sup>e</sup> siècle, le Mandara eut donc deux capitales mais Doulo était la véritable ville royale. Tous les « grands » du royaume y avaient leurs résidences et leurs trésors (VOSSART, 1953, p. 45).

L'éclat de la vie urbaine dans la capitale du Mandara contrastait fortement avec le genre de vie de leurs ennemis Foulbé. En porte témoignage le récit de l'une des prises de Doulo par les Foulbé, entre 1830 et 1833. « *Modibo Adama vint s'installer dans la capitale Wandala avec toute son armée. L'opulence que les Foulbé découvrirent dans cette cité était telle que rapidement, ils se livrèrent entièrement à elle. Même aux heures de prière, Modibo Adama était le seul à se rendre à la mosquée.* » Et le pauvre modibo en fut réduit à supplier le Seigneur que les Mandara viennent reconquérir leur ville ! (2). On peut supposer que pour les Mandara, héritiers de la civilisation urbaine soudanaise, les Foulbé faisaient alors figure de véritables barbares.

L'accumulation de richesse et la centralisation du pouvoir dans la capitale ne doivent pourtant pas faire oublier que la plus grande partie de la population était rurale. Même aujourd'hui, la population est restée essentiellement agricole. Sur un échantillon de 378 chefs de famille, on a dénombré 351 agriculteurs (PODLEWSKI, 1966, p. 26). L'allure des villages illustre cette caractéristique. Le village mandara est un vrai village avec des habitations à murs de terre, regroupées sur un site favorable. Il s'oppose au village bornouan, agrégat de paillottes rapidement dressées avec très peu de cascs à murs de terre. Si le village bornouan se ressent de l'apport des nomades dans l'élaboration du Bornou (URVOY, 1949, p. 30), le village mandara exprime l'influence prépondérante d'une population de cultivateurs fixés au sol.

Théoriquement, toutes les terres appartiennent au *Tixé* : « *La terre est la possession des grands officiers et des autres sujets du Tixé mais celui-ci a sur elle un droit éminent et les*

(1) URVOY (Y.), 1949. Aujourd'hui, les thalers d'argent sont recherchés au Mandara pour la fabrication de bijoux.

(2) MOHAMMADOU (E.), 1970, p. 204. Ce recueil de traditions orales rapportées selon un mode épique rassemble une mine de renseignements précieux non seulement sur les Foulbé mais aussi sur les voisins.

*propriétaires ne font rien que le Tixé n'ait ordonné* » (ABBO, 1949). En fait, dans le régime foncier, la terre appartient à chaque chef de village, *blama*, par délégation de pouvoir. Le *blama* attribue les terres à chaque chef de famille de son vivant. Mais celui-ci ne peut la vendre sans son autorisation et s'il meurt sans héritiers, la terre revient au *blama* qui en dispose librement. Le chef de village est donc le véritable maître de la terre, les cultivateurs ne disposant que d'une sorte de « droit d'usage ». Un cultivateur qui veut s'installer dans le village doit en demander l'autorisation au *blama* et lui verser une redevance pour pouvoir cultiver (1). Le village mandara n'est donc pas un simple agrégat d'individus mais une collectivité vivante sous l'autorité du *blama* chargé de lever l'impôt et divers cadeaux pour le *Tixé* lors des fêtes religieuses. Quelle organisation peut être plus opposée à l'anarchie des Païens voisins ?

En dehors de la société mandara, indépendants des autorités territoriales, des « gouverneurs », vivaient des éleveurs plus ou moins nomades, les Arabes Choa au Nord et les Foulbé au Sud. Depuis longtemps, en provenance du Bornou, les Foulbé traversaient le Mandara derrière leurs troupeaux. Les plus nombreux pénétraient dans la région de Limani-Boundéri et progressaient vers le sud en direction des plaines guiziga. Certains se fixèrent près du mayo Sava, à Aïssa Hardé. Les Mandara leur laissaient leur organisation propre, exigeant seulement un impôt sur le bétail. Pour eux, comme pour les Bornouan, ces Foulbé n'étaient que des « *Badaway* », des « broussards », des « pasteurs sauvages » (MOHAMMADOU, 1970, p. 163), termes qui traduisaient suffisamment le mépris des citadins et des sédentaires à l'égard de ces éleveurs sans résidence fixe. Ainsi se mettait progressivement en place, par infiltration lente, l'ensemble musulman qui finira par imposer sa domination sur presque toute la région et auquel il manquera fort peu pour abattre le vieil État du Mandara.

Du début du 16<sup>e</sup> au 19<sup>e</sup> siècle, le Mandara fut le seul État organisé et stable de la région. Héritier de la civilisation soudanaise transmise par le Bornou, son influence dépassait les limites de son territoire assez restreint. Moins étendu que les autres empires, le Mandara ne s'épuisa pas comme eux en multiples expéditions lancées pour mater des provinces remuantes ou en conquérir de nouvelles. Pour tous les empires soudanais, la tentation de l'espace était mortelle. Avec les facilités qu'offraient de grandes étendues planes, une conquête entraînait une autre et l'empire devenait un grand corps exsangue de provinces sans frontières sûres, impossibles à rassembler et à administrer. Le pouvoir se diluait dans l'espace, la décadence puis la ruine succédaient brutalement à l'apogée.

Au contraire, le royaume mandara, peut-être à cause de limites géographiques contraignantes, les plaines inondables au Nord, les massifs au sud, se maintenait dans un espace à la mesure de sa puissance. Le territoire pouvait toujours être contrôlé à partir de la capitale. Doulo d'abord, mais surtout Mora, étaient de véritables repaires. Les cavaliers s'en élançaient et allaient au loin livrer combat dans la grande plaine. Quand le sort des armes ne leur était pas favorable, la montagne voisine servait de refuge (2). Les Mandara commandaient effectivement le pays et s'étaient organisés pour cela.

(1) Ce droit foncier jouera un très grand rôle quand les montagnards descendront coloniser les terres de la plaine non cultivées par les Mandara.

(2) Cap. COSTE, 1923, op. cit.

## LES FOULBÉ

Si les Mandara présentent une société et une organisation politique différentes sur tous les points des sociétés païennes, il ne s'agit là que d'un petit royaume. Ce sont vraiment les Foulbé qui, par leur poids démographique et leur importance politique, constituent l'essentiel du « bloc » musulman face au monde païen. La présence des Foulbé rattache humainement le Nord du Cameroun à toute la zone soudanienne de l'Afrique Occidentale où se retrouve partout le même thème sous-jacent des rapports entre Foulbé et peuples environnants. A l'exception de quelques îlots foulbé au Baguirmi et jusqu'au Darfour, le Diamaré marque, avec le plateau de l'Adamaoua, l'avance extrême du peuple peul dans sa longue migration, à travers les siècles, du Fouta Toro vers l'Est. Cette grande vague migratoire à l'échelle du continent ne serait elle-même qu'un retour sur un itinéraire d'abord parcouru dans le sens Est-Ouest. Si ce premier mouvement relève du domaine des hypothèses, il est possible de suivre le second dans chacune de ses étapes vers l'Est : Fouta Toro, Mali, Bornou, puis ce qui deviendra avec eux, le Diamaré.

Bien que leur infiltration au Nord du Cameroun ait commencé dès le 16<sup>e</sup> siècle, l'établissement des Foulbé à la suite des migrations les plus importantes ne date que de la fin du 18<sup>e</sup> siècle. Au début du siècle suivant, leur domination sur la majeure partie de la plaine entraîne des changements si importants qu'ils commandent encore de nos jours les principaux traits humains de la région. La présence peul se fait sentir presque partout en plaine, par exemple dans l'organisation du paysage par l'introduction de nouvelles cultures et d'un grand élevage, dans les foules aux vêtements éclatants de blancheur sur les marchés, dans la vie quotidienne rythmée par les prières et les fêtes musulmanes. Pour tous les Foulbé, la plaine, c'est le Diamaré, terme qui proviendrait de « *jama'are* » en *foufouledé*, c'est-à-dire les gens, la foule, le peuple. Là se trouvent rassemblés en effet les plus gros contingents de Foulbé (1).

### Les Foulbé et l'Islam

L'originalité des Foulbé par rapport à toutes les autres populations de la région provient de deux éléments : leur « faciès » ethnique et l'importance que revêt chez eux l'Islam. Sans doute les Foulbé ne sont-ils pas les seuls Musulmans au Nord du Cameroun. Mais les Mandara, convertis par l'intermédiaire des Arabes Choa, participent à l'Islam « arabe » du Soudan oriental alors que les Foulbé furent les principaux propagateurs de l'Islam « berbère » dans tout le Soudan occidental. Bien que l'Islam soit une religion universaliste, les différences entre les deux courants ne sont pas négligeables, comme en témoignent les querelles théologiques entre Foulbé et Bornouan lors de la Guerre Sainte peul au début du 19<sup>e</sup> siècle. Sur le plan religieux, le Nord du Cameroun marque donc l'avance extrême de l'Islam « peul-berbère » face à l'Islam « arabe » du Baguirmi et Mandara. La distinction historique entre ces deux courants explique peut-être pourquoi les Foulbé se sont toujours considérés comme les seuls vrais Musulmans. De fait, l'Islam imprègne profondément leur société.

(1) Une autre étymologie de Diamaré le ferait dériver de « *jama'a* » : peuple, et « *Mari* », nom d'une plaine au Bornou qui fut l'avant-dernière étape importante des Foulbé avant le Nord du Cameroun. Une autre partie des Foulbé de la région de Mari migra vers le Sud-Ouest où elle forma le petit État de *Jama'are* au Nigéria (cf. HOGBEN and KIRK-GRENE, 1966, p. 493).

## Fêtes



13. Une fête musulmane : rassemblement de tous les croyants, dignité et prestige des Peul. (Cliché J. BOUTRAIS).



14. La fête du bœuf : un jour de liesse spécifique à une petite communauté montagnarde. (Cliché J. BOUTRAIS).

De tout temps, le prestige social dans la société peul s'est plutôt acquis par la science coranique que par la gloire militaire. Les Foulbé ont toujours montré beaucoup de respect pour les lettrés, « *modibbe* ». Parfois cette caractéristique de l'Islam peul s'est même altérée en un sentiment peu orthodoxe de vénération des saints hommes. Dans le cas d'une société qui valorise à tel point la connaissance religieuse et l'étude, on ne peut parler d'Islam ignorant. La science coranique apparaît chez eux comme le fondement même de tout rôle politique et social. Rappelons que la révolte des Foulbé du Gobir n'était d'abord qu'un mouvement localisé de rébellion contre une oppression devenue insupportable. Pourtant, les premières victoires et une certaine efficacité militaire ne peuvent expliquer à elles seules la rapidité et l'ampleur des conquêtes. Dès le début, la forte personnalité d'Ousmann dan Fodio lui a permis de contrôler un mouvement de révolte sans perspectives et de lui insuffler une signification religieuse. L'Islam devenait le moteur de la conquête en même temps qu'il assurait la cohésion des Foulbé contre leurs ennemis.

Les Foulbé distinguent dans leur histoire deux périodes. La période pré-islamique, « *Jaalihaaku* », ou les temps anciens, « *Kitaaku* » (MOHAMMADOU, 1970, p. 169). C'est le temps de l'ignorance religieuse, du paganisme, de la division ethnique en petits groupes émiétés soumis aux populations autochtones. Par contre, le temps de l'Islam, « *Zamaanu Diina* », est celui de la Guerre Sainte généralisée, de la cohésion de tous les Foulbé et de leur suprématie politique. La Guerre Sainte n'est pas seulement un prétexte à conquêtes. Elle est dirigée par une poignée de lettrés-guerriers qui se chargent de faire vibrer l'enthousiasme religieux de leur peuple. Ce sont des lettrés prédicateurs qui ont cristallisé les groupes épars de pasteurs Foulbé en communautés conscientes d'elles-mêmes devenues plus tard les noyaux des chefferies. Les lettrés se sont identifiés aux nouvelles communautés rassemblées par une persécution réelle ou imaginaire et cimentées par une langue et une foi communes (STENNING, 1959).

Tous les chefs foulbé furent des lettrés avant d'être des guerriers. Ce fut le cas d'Ousmann dan Fodio et de son fils et successeur Mohaman Bello. Rappelons qu'ayant à choisir un représentant pour les conquêtes à mener dans les territoires du Sud, Ousmann dan Fodio écarta des chefs qui avaient déjà fait leurs preuves par des conquêtes, pour choisir le *modibbo* Adama, beaucoup plus renommé pour ses connaissances religieuses que pour ses capacités militaires. Le Shéhou de Sokoto appliquait une politique générale consistant à ne valider que les chefs choisis sur la base de leur compétence religieuse donc à même, non simplement de mener des guerres de conquêtes, mais d'organiser la société selon les principes de l'Islam. Le premier lamido de Maroua fut choisi à partir de ce critère, les Foulbé ayant écarté le chef précédent dont « *les connaissances religieuses étaient réduites : ils désiraient avoir pour chef un marabout bien instruit des affaires de la religion* » (MOHAMMADOU, 1970, p. 189). Aujourd'hui encore, un lamido qui ne se distingue pas par sa science religieuse risque d'attirer le mépris de ses sujets.

L'idéal du lettré-guerrier du siècle dernier se maintient dans la société traditionnelle sous la forme d'un « culte » du lettré. Cet idéal était transmis à des générations de Foulbé par l'éducation coranique. La société considérait le lettré comme une sorte de modèle apte à remplir les fonctions les plus diverses. Organisée sur la base des principes de l'Islam par des lettrés imprégnés des préceptes du Coran, la société peul était en ce sens une société théocratique (SANTERRE, 1968).

En même temps que chef de la collectivité musulmane, le lamido<sup>(1)</sup> est le

(1) A l'origine, le titre de lamido était réservé à l'émir de Yola, « *lamido Fombina* ». Mais il fut très vite adopté par les grands chefs foulbé au Nord-Cameroun.

représentant de Dieu, le « commandeur des croyants ». La souveraineté étant d'essence divine, le chef idéal est nanti d'une véritable bénédiction divine, « *risku* », qui se traduit par la chance et la prospérité. Inversement, étant avant tout le chef de la religion, « *lamido diina* », le lamido se doit de mener la Guerre Sainte pour défendre et étendre la Foi. Le droit coutumier des Foulbé est pratiquement épuré de tout élément pré-islamique. Il est basé sur le Coran et l'on sait que l'enseignement du Prophète a tenté de résoudre tous les problèmes qui pourraient se poser à un homme ou à un groupe : religion, vie sociale et politique, morale. Ainsi devient possible une identité parfaite du comportement de tous les croyants en toute occasion. Le lamido dirige la justice par l'intermédiaire de juges, les *alcali*. Ceux-ci ont étudié le droit musulman à l'école coranique dans le Coran complété par des livres de justice (*Khalil* et *Toufat*) et ils sont chargés de l'appliquer.

Par exemple, les successions chez les Foulbé sont réglées par le droit musulman le plus orthodoxe. Ont droit à la succession dans tous les cas, les enfants, père et mère et conjoint du défunt. Une fille n'a droit qu'à la moitié de la part d'un fils. Les père et mère du défunt ont droit au sixième de l'héritage s'il y a des enfants. Si la femme est décédée, le mari a droit à la moitié de son héritage s'il n'y a pas d'enfants, au quart s'il y en a. Si c'est la femme qui survit, elle a droit au quart de l'héritage s'il n'y a pas d'enfants, au huitième s'il y en a (Coran, IV, 11-12). C'est l'*alcali* qui procède au partage des successions. Le droit musulman institue un cadre universel dans lequel se moule la vie sociale quotidienne de tous les Foulbé.

Bien que l'Islam soit une religion sans clergé, des intermédiaires indispensables s'établissent entre les croyants et leur prophète. Le moindre village peut disposer d'un « *malloum* », maître d'école qui enseigne aux enfants les linéaments de la lecture et de l'écriture du Coran en arabe. Le *modibbo* donne un enseignement de niveau plus élevé. Il explique le Coran et d'autres livres classiques. Écrivain, il exerce une forte influence spirituelle sur son entourage.

Il est rare qu'un *modibbo* soit affilié à une confrérie. L'influence spirituelle des confréries est relativement limitée parmi les Foulbé, phénomène surprenant en Afrique sahéenne (1). La réforme religieuse d'Ousmann dan Fodio se situerait dans le courant de la *Qadriya* qui tire ses origines d'une réaction face à un Islam corrompu mais certains auteurs mettent en doute cette affiliation qui aurait été forgée a posteriori. La *Qadriya* exige un grand effort spirituel de la part du croyant qui doit s'efforcer d'atteindre une très grande pureté de sentiment religieux. Au cours du 19<sup>e</sup> siècle, la *Tidjaniya* s'imposa parmi les Foulbé au nord du Cameroun. Elle correspondait à un besoin de simplification que ressentirent les Foulbé, une fois la Guerre Sainte achevée, et se traduisait pour chaque croyant par une tension religieuse moins soutenue. La doctrine est simple et peu exigeante. Deux prières seulement sont imposées contre les cinq prières quotidiennes de la *Qadriya*. Avec la longueur et la répétition des prières de la *Qadriya*, les croyants passaient une bonne partie de leur temps à prier. Cela pouvait se concevoir dans le cadre d'une société pastorale ou militaire offrant de nombreux temps morts. Mais dans leurs villes, les Foulbé se tournaient vers de nouvelles activités plus accaparantes. Aussi accueillirent-ils favorablement les pratiques de la nouvelle confrérie. La simplicité des observances religieuses, réduites aux gestes essentiels, explique l'absence de « fanatisme » religieux chez les Foulbé, sans mettre en cause la qualité de leur foi.

Le mahdisme est la seule confrérie qui ait joué un rôle de ferment religieux à partir de la fin du siècle dernier. Il enseignait la venue d'un « *Mahdi* », maître de justice qui débarrasserait l'Islam de toutes ses impuretés. Les mahdistes récusent

(1) D'après LACROIX (P.F.), 1966, in *Islam in tropical Africa*, p. 403, la faible influence des confréries en milieu peul serait due au rôle religieux des *lamibe*, chefs de la communauté des croyants. Désireux d'exercer pleinement cette direction spirituelle, les chefs ne pouvaient tolérer d'autre autorité religieuse que la leur.

l'autorité spirituelle des *lamibe*, coupables de ne pas mener une existence conforme à leurs devoirs religieux. Après la conquête coloniale, les mahdistes proclamèrent que leur but était de chasser du pays l'usurpateur blanc et chrétien, de restaurer l'Islam et l'empire peul. Dénonçant les *lamibe* et leur entourage qui collaboraient avec l'administration coloniale, le mahdisme se présentait comme un mouvement de réforme religieuse et de contestation politique symbolisée par le refus de l'impôt. Mis en cause par le mouvement religieux, les *lamibe* aidèrent ou incitèrent les autorités coloniales à l'écraser par la force. Ils ne voulurent voir dans les envoyés du *Mahdi* que des aventuriers et pourtant ceux-ci surent rassembler autour d'eux de nombreux adeptes foulbé.

Malgré leur écrasement, les mouvements mahdistes démontrèrent comment une réforme religieuse pouvait encore canaliser un sursaut peul, comme à l'époque d'Ousmann dan Fodio. Ils exprimèrent à nouveau l'identité profonde ressentie par les Foulbé entre l'Islam et leur conscience politique face aux envahisseurs et aux chefs qui composaient avec eux. Ils symbolisèrent la dynamique d'une foi et d'un idéal politique que les institutions ne satisfaisaient plus. Même de nos jours, l'Islam des Foulbé n'est pas une religion abstraite mais profondément ancrée dans leur vie sociale et politique.

L'Islam a modelé la société peul par l'existence d'un cadre juridique universel, un encadrement religieux dense de « *malloum* » et de « *modibbe* », une éducation qui conditionne le comportement et permet à chacun d'exprimer son sentiment religieux selon des règles précises admises par tous. Il en résulte une imprégnation de toute la vie quotidienne. La prière, réglée par la lumière du jour, prend un caractère collectif et cimenter chaque jour la cohésion sociale. Chaque année, deux grandes fêtes religieuses donnent l'occasion de manifester avec plus de solennité encore cette cohésion. Pendant un mois, la collectivité entière s'impose un jeûne pénible. Toutes les personnes adultes doivent observer l'abstinence la plus complète du lever au coucher du soleil. Le Ramadan se termine par une prière collective suivie d'une grande fantasia. Lors de la fête du Mouton, « *Layha* », chaque Peul sacrifie un mouton à Dieu. A chaque événement important de l'existence : naissance, mariage, tous les parents et amis sont conviés à un repas et à une prière commune. Chaque village peul, si insignifiant soit-il, réserve une place centrale à la mosquée, parfois réduite à un simple emplacement sablé entouré d'une clôture de paille tressée. Tous les Foulbé s'y retrouvent pour la prière.

La signification de l'Islam est encore plus importante pour les Foulbé si l'on considère qu'il a permis d'une certaine façon à un groupement minoritaire tant sur le plan démographique que religieux, d'imposer sa loi. De là à confondre l'appartenance ethnique et la communauté religieuse, il n'y a qu'un pas que les Foulbé ont souvent franchi en fonction de l'équation implicite : Musulmans = Foulbé. Disposant de la suprématie politique, les Foulbé en sont venus à se prétendre les seuls vrais musulmans. Ils ont monopolisé ou « confisqué » l'Islam à leur profit (1). L'Islam leur a fourni une justification de leur domination politique. Si les Foulbé détiennent le pouvoir, c'est qu'ils ont conquis le pays sur les infidèles au nom de la Guerre Sainte. Les *lamibe* sont à la tête des Foulbé en tant que successeurs légitimes des chefs désignés par le Shehou et Adama lors de la conquête. Une légitimité de nature théocratique fournit ainsi aux Foulbé le fondement de leur pouvoir. De plus, lors des périodes de crise au cours du siècle dernier, l'obédience religieuse commune a pu, à défaut de soumission politique, maintenir leur unité compromise. Ce qui ne veut pourtant pas dire que cette unité tenait seulement à l'adhésion à une seule Foi. Très vite les Foulbé ont su organiser leurs conquêtes et mettre sur pied un encadrement politique efficace.

(1) LACROIX (P.F.) ; 1965, p. 18.

### *Les lamidats foulbé*

La rébellion d'Ousmann dan Fodio n'était probablement qu'un mouvement religieux destiné à ramener les croyants par les armes à une stricte orthodoxie dans l'Islam. Il « *cherchait à créer en milieu haoussa une société idéale sur le modèle de la société islamique primitive* » (CORNEVIN, 1966, p. 247). C'était un « homme de Dieu », réclamant un Islam purifié et réformé, un de ces « saints hommes » tel qu'on en avait déjà connu plusieurs dans la région. Et pourtant, alors qu'Ousmann dan Fodio choisit la retraite religieuse, le mouvement prit une ampleur insoupçonnée et une nouvelle signification. Bien que quelques Haoussa se joignirent à la réforme, elle devint l'affaire des Foulbé et assura leur cohésion face à leurs ennemis. Dès lors, la Guerre Sainte devint aussi une guerre de conquête et de domination politique. Les états haoussa, déchirés par leurs querelles intestines, cédèrent la place à un état peul centralisé. Mais il n'est pas sûr que l'économie du pays en profita.

Les routes transsahariennes qui aboutissaient aux cités haoussa furent détournées vers le Bornou par suite de l'insécurité, freinant ainsi considérablement l'activité commerciale si brillante au siècle dernier. Les Foulbé n'apportaient rien. L'organisation politique de leur société, encore fortement pastorale, était rudimentaire. Leur civilisation matérielle était quasi-nulle par rapport aux artisans et aux bourgeois haoussa. Les armées haoussa et bornouanes pratiquaient un art militaire beaucoup plus élaboré que celui des chevauchées des Foulbé. La conquête peul entraîna des ravages et une décadence incontestable de l'activité économique des pays haoussa.

La victoire des Foulbé n'imposa pas leur genre de vie aux vaincus. Au contraire, ce furent les vainqueurs qui adoptèrent la civilisation et l'organisation sociale des peuples dominés. L'influence haoussa dans l'empire de Sokoto fut telle qu'elle aboutit à une véritable acculturation puis à une assimilation complète des Foulbé sédentarisés dans le pays haoussa. Les Foulbé devinrent ainsi les « vecteurs » de la civilisation haoussa dans les territoires nouvellement conquis à l'est. Ce n'est pas leur culture qu'ils imposèrent avec l'Islam aux populations soumises, mais la civilisation soudanaise. En effet, si la majorité des Foulbé figuraient, aux débuts, comme à demi-barbares par rapport aux états soudanais, leur supériorité matérielle était certaine lorsqu'ils entrèrent en contact avec les autochtones de notre région. Ici, contrairement au pays haoussa, les conséquences de la conquête peul furent plutôt positives. Mise en place d'une organisation politique élaborée, diversification de la société, naissance de villes entraînant des besoins commerciaux et des courants d'échange, portent en effet la marque des Foulbé au Nord du Cameroun.

Plusieurs chefs foulbé n'avaient pas attendu la proclamation de la Guerre Sainte par Ousmann dan Fodio pour se révolter contre leurs voisins et lancer des expéditions afin de se tailler des territoires. Vers 1793-94, les Foulbé du Diamaré chassèrent les Guiziga et occupèrent leur capitale, Maroua. Mais avant de s'unir contre les Guiziga, les Foulbé de la région subirent longtemps leur domination. D'autres Foulbé n'admirent pas cet état de sujétion. Par exemple, les Foulbé Yillaga, arrivant dans la plaine de Maroua, ne voulurent pas supporter la suzeraineté des Guiziga et migrèrent vers le sud où ils prirent Binder aux Moundang. Ils revinrent ensuite vers Mindif et ils auraient joué le rôle principal dans la prise de Maroua. Sans doute les succès remportés grâce à leur méthode violente d'agir servirent-ils d'exemple aux autres Foulbé de la région. De même, le fondateur de Garoua avait entrepris, bien avant le modibbo Adama, des guerres de conquête au sud des Monts Mandara. On peut même dire qu'après l'investiture d'Adama, la zone soumise aux Foulbé ne s'étendit guère au nord de la Bénoué.

Néanmoins, Adama sut-il unir les Foulbé pour les lancer à l'assaut des derniers îlots païens insoumis (par exemple, les Niam-Niam et les Hina) et contre le voisin le plus dangereux : le royaume du Mandara. Mais surtout, Adama sut exploiter les succès militaires des Foulbé en les organisant sur la base d'un pouvoir politique unifié et centralisé.

Les chefs des Foulbé portaient alors le titre d'« *ardo* », guides aux pouvoirs mal déterminés et limités à un clan. Ces chefs n'avaient qu'une audience restreinte sur des nomades individualistes rassemblés pour les coups de main mais vite démobilisés par leurs intérêts pastoraux. Chaque *ardo* était indépendant et n'admettait pas la suzeraineté d'un chef voisin. Aussi chacun s'empressa-t-il d'aller rendre hommage à Sokoto pour recevoir une investiture, sauvegarder son indépendance et continuer à mener la lutte en son nom dans son territoire. Le refus de Sokoto, l'investiture unique d'Adama qui désigna à son tour des représentants dans chaque région, permirent l'unification politique des conquêtes (1). Adama brisa l'autonomie politique de chaque clan pour les intégrer dans un véritable empire composé de cinquante lamidats.

A l'origine, chaque *lamido* n'était pas souverain absolu dans son lamidat mais simple représentant de l'émir de Yola qui, lui-même, dépendait du sultan de Sokoto. Il ne pouvait accéder légitimement à sa charge sans se rendre à Yola recevoir l'investiture. La hiérarchie politique ne se manifestait pas seulement à ce niveau. Seul l'émir de Yola avait un droit de suzeraineté réel. La subordination était exigée sans condition. Yola établissait un plan de conquête du pays. A chaque appel, les vassaux devaient participer aux campagnes menées par l'émir, en formant des troupes auxiliaires.

Si Adama réussit à maintenir l'unité de son empire et à contenir les désirs d'indépendance des chefs locaux, les liens de vassalité se relâchèrent sous ses successeurs. Les grands lamidats de la Bénoué et de l'Adamaoua furent les premiers à proclamer leur autonomie alors que ceux du Diamaré respectaient encore les liens de vassalité sans trop regimber. Puis progressivement, au cours du siècle dernier, le lamidat devint le noyau de l'organisation politique. Le *lamido* se comporta alors comme un souverain absolu dans son État. Les seules bornes de son pouvoir étaient les commandements de la religion et les coutumes des Foulbé. Le *lamido* manifestait son autorité par certains attributs. L'étendard, symbole de la délégation de pouvoir accordée par un suzerain, devint celui de la souveraineté. Le parasol, les tambours, les trompes accompagnaient chacune des sorties. Tout un cérémonial institué autour du *lamido* dérivait directement de l'étiquette des cours soudanaises.

Personnage hors du commun, le prestige du *lamido* s'appuyait sur une grande richesse. Il disposait d'un trésor, le « *baïtal* », attaché au pouvoir et transmissible avec la fonction. Le trésor était composé de troupeaux, de chevaux de bataille et d'armements, de biens vacants et sans maître, des « captifs du lamido » enfin des païens ayant fait leur soumission. Le *lamido* disposait en plus de redevances coraniques : la « *zakkat* » ou aumône légale dont il était le dépositaire, « l'*oussarou* » ou droit d'un dixième sur les successions. D'autre part, le *lamido* percevait des redevances de nature coutumière comme le tribut payé par les Païens soumis, tribut assez important dans certains lamidats, et des droits divers (droit de pacage perçu en principe sur les troupeaux étrangers au lamidat, droit de marché sur les transactions effectuées dans les marchés importants, droit de pêche et de péage sur certaines rivières).

(1) Seul le chef de Kalfou reçut l'investiture de Sokoto et ne dépendait pas de Yola. Sans doute le Shehou projetait-il d'ajouter une partie du Baguirmi à l'empire de Sokoto mais tous les efforts des Foulbé de Kalfou échouèrent. Kalfou, tentative avortée de royaume à l'est, fait ainsi piètre figure par rapport à l'immense royaume d'Adama au sud.

Tous les *lamibe* avaient autour d'eux une cour, « *faada* », qui faisait partie des prérogatives du pouvoir, « *laamu* ». La cour était composée de dignitaires les uns Foulbé, les autres serviteurs émancipés. A l'origine, les dignitaires, très nombreux, occupaient chacun un rang et remplissaient une fonction spécifique. Citons parmi les dignitaires les plus importants : le *Wadjiri* ou « premier ministre », le *Wakili*, le *Galdima* représentant des Foulbé auprès du lamido, le *Sarki Faada*, l'*Iman* chef de la mosquée. Les dignitaires serviteurs remplissaient souvent des fonctions très spécialisées d'ordre domestique : le *Samaki*, chef des écuries, le *Sarki Dogari*, chef des gardes ; le *Kofa*, chef des portiers. La plupart des dignitaires portaient des noms haoussa ou bornouan, autre indice des emprunts de l'organisation politique peul.

Les *lamibe* foulbé, du moins les plus grands d'entre eux, en venaient insensiblement à suivre la même politique que leurs voisins les « *Maï* » du Bornou. L'institution de grands dignitaires, souvent parents du chef ou d'origine noble, comportait un trop grand danger de contestation du pouvoir. A la cour peul, de même qu'au Bornou, les titres des grands dignitaires Foulbé devinrent de simples étiquettes dépourvues de toute fonction effective. Le pouvoir passa de plus en plus aux mains des dignitaires serviteurs, créatures subalternes jugées plus sûres, ainsi l'*Adja* ou le *Midjidadi*, homme de confiance du lamido.

Mais ces tendances se développèrent beaucoup plus sur le plateau de l'Adamaoua qu'au Diamaré où l'aristocratie peul sut mieux maintenir son influence. D'autre part, les grands dignitaires contraient ces tendances absolutistes du pouvoir par des séries d'intrigues et de complots visant le *lamido* en place. Ils manifestaient leurs exigences lors des successions, l'accession au lamidat n'obéissant pas à des règles bien déterminées. De son côté, le *lamido* menait souvent sa politique personnelle qui ne correspondait pas toujours à l'intérêt de toute la population peul. Il n'en est pas moins vrai qu'il symbolisait, aux yeux de tous, la communauté peul, son unité et sa domination politique sur les autochtones. De même, bien que certains Foulbé aient eu conscience d'appartenir à une communauté plus large, les lamidats, du moins les mieux structurés d'entre eux, constituaient les seules réalités politiques.

L'importance des lamidats était très variable, depuis la chefferie minuscule (Mayo Loué ; quelques km<sup>2</sup> et 2 000 habitants) jusqu'au grand lamidat de Maroua qui rassemblait plus de 100 000 habitants. Certains provenaient d'un noyau de peuplement peul relativement ancien dont il avait suffi de chasser les autochtones ; d'autres résultaient de migrations hésitantes et d'une histoire troublée (Kalfou) ; d'autres enfin furent institués presque ex-nihilo dans un souci stratégique (Guider, Mayo Loué) par l'émir de Yola.

Ces lamidats étaient également hétérogènes dans leur composition. Certains formaient un territoire d'un seul tenant, administré à partir d'une capitale centrale. D'autres par contre, notamment dans la Bénoué, étaient imbriqués les uns dans les autres avec de multiples enclaves coutumières, véritable mosaïque de commandements (Demsa, Bachéo). Et pourtant, ces découpages, trop compliqués pour ne pas paraître arbitraires, correspondaient à des liens d'allégeance effectifs. Ils se manifestèrent lorsque des regroupements territoriaux aboutirent à l'abandon des villages annexés.

L'hétérogénéité des lamidats n'était pas moins grande dans leurs populations. A des lamidats à majorité peul écrasante s'opposaient d'autres territoires où les Foulbé n'étaient représentés que par une aristocratie guerrière près du *lamido*, surveillant des villages païens plus ou moins soumis (Golombé). Malgré cette diversité, le lamidat représentait bien une entité politique uniforme basée sur la même organisation centralisée de l'espace.

C'est peut-être la plus grande originalité de l'organisation politique des Foulbé : la mise au point, dans le cadre de chaque lamidat, d'un contrôle systématique du

territoire conquis. Ils procédaient d'abord à un peuplement autoritaire à partir de la capitale où résidait le *lamido*. Dans la plupart des cas, la population peul était aux débuts minoritaire ou présente seulement dans une partie du territoire. La politique de contrôle spatial menée par les chefs consistait à fonder partout des villages foubé pour surveiller les populations païennes et servir d'antennes du pouvoir. Le chef demandait à quelques notables de la ville de partir fonder tel nouveau village dans la brousse. Des îlots foubé se disséminaient dans tout le territoire, de façon autoritaire et selon un véritable plan de colonisation.

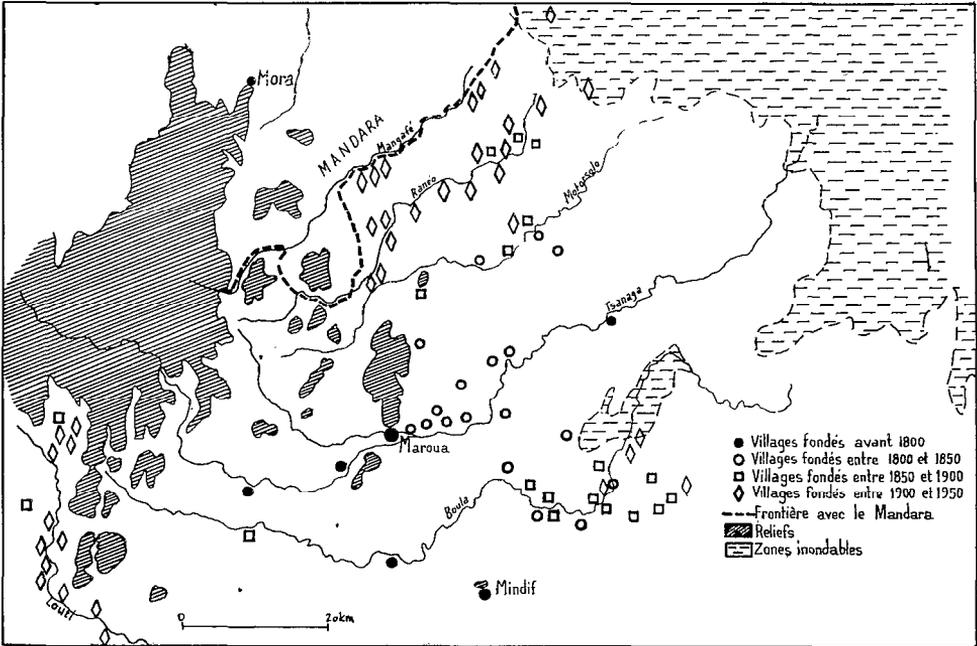
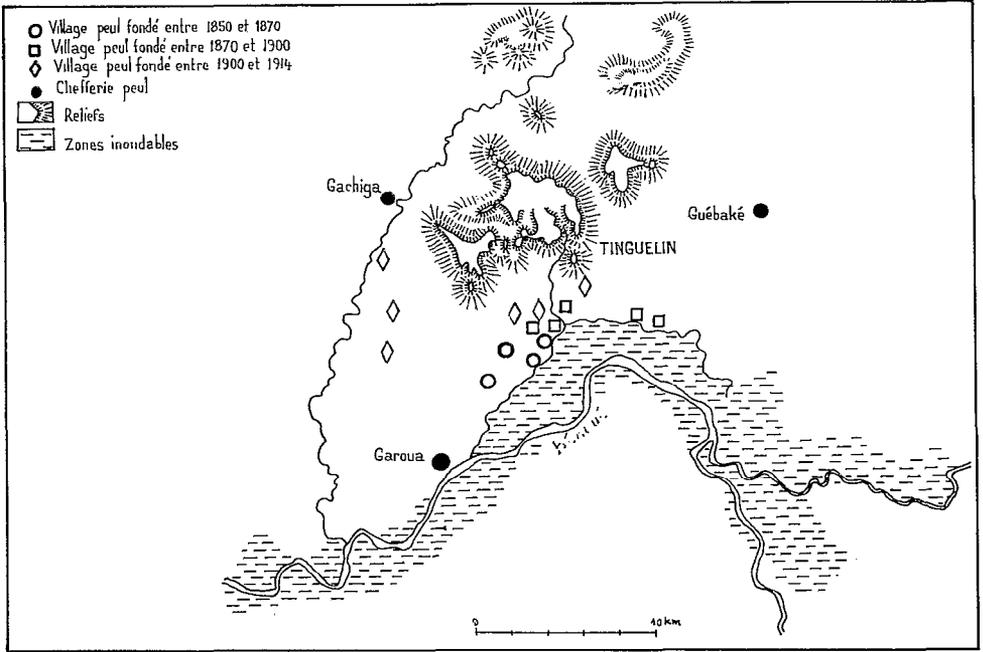


Fig. 36 L'établissement des Foulbé dans le lamidat de Maroua

Le cas est particulièrement frappant dans la plaine de Maroua si l'on compare les dates de fondation des différents villages foubé (fig. 36). La défaite des Guiziga mais surtout l'anéantissement des Zoumaya s'accompagna d'une série de fondations de villages sur l'ordre du premier lamido de Maroua, dans la première moitié du 19<sup>e</sup> siècle. Ensuite ces premiers villages essaïmèrent eux-mêmes plusieurs hameaux dans les environs. Par exemple, à partir de Dargala s'effectua la colonisation peul au canevas de plus en plus serré de la plaine alluviale du mayo Boula. Les premiers pionniers à Zoumaya coexistèrent de façon plus ou moins pacifique avec les autochtones. Devenus plus nombreux et bien installés dans le pays, ils finirent par les attaquer, les chasser et occuper leurs villages. Si le peuplement peul n'était pas assez dense, une cohabitation se maintenait avec des villages païens soumis.

Un autre aspect de la politique de contrôle spatial consistait, non pas à coloniser par des fondations foubé, mais à implanter des avant-postes de Païens soumis sur

les marges toujours incertaines du lamidat. C'est le cas, pour le lamidat de Maroua, du no man's land qui le sépare du Mandara entre les mayos Motorsolo et Mangafé. Citons quelques avant-postes installés par les *lamibe* de Maroua sur cette marche frontière : Papata, Dogba, Doubbel et surtout Pété, si avancés vers le Mandara qu'il les détruisit à plusieurs reprises.



**Fig. 37 La colonisation peul autour d'un îlot païen : le Tinguelin**

La même politique d'avant-postes pouvait être appliquée à l'égard d'un bloc païen particulièrement dangereux pour les Foulbé : par exemple, les Fali du Tinguelin (fig. 37). Vers 1850, les Foulbé de Garoua ne contrôlaient encore que les environs immédiats de la chefferie. Laïnde ne fut fondé qu'en 1855, Nassarao en 1865. Les localités situées au nord de Garoua entrèrent alors en possession des Foulbé qui délèguèrent des Fali soumis dans de nouveaux villages servant d'écran protecteur. De 1870 à la fin du siècle, cinq nouveaux villages foubé furent créés, de plus en plus proches du Tinguelin. L'étreinte peul se resserrait. Elle était complétée par les chefferies de Guébaké à l'est et de Demsa à l'ouest, déplacé à Gachiga, au pied même du Tinguelin. De 1900 à 1920, l'enclavement fut complété par sept nouveaux villages disposés de Gachiga à Nassarao. La politique de colonisation dirigée des abords du Tinguelin s'accompagnait d'un aménagement des marais de la Bénoué, décidé par les chefs de Garoua (BASSORO, 1965).

Ainsi les *lamibe* envoyaient-ils systématiquement des gens de confiance « pacifier » un secteur du lamidat en combattant ou contrôlant les villages païens existants ou simplement, en colonisant une région vide et de ce fait, incertaine. Cette politique aboutissait à la constitution de lawanats, sortes de chefferies locales dépendantes du *lamido*. D'autres lawanats regroupaient des fractions foubé déjà

en place depuis longtemps, dont le chef se mit sous les ordres du *lamido* lorsqu'une hiérarchie d'allégeances fut établie à partir de Yola. Le titre lui-même, « *lawan* », est emprunté aux Bornouan qui l'appliquaient aussi à des chefs de districts. Les plus grands lamidats pouvaient comprendre plusieurs *lawanats*. Ainsi à la fin du siècle dernier, Maroua réduisit plusieurs lamidats voisins au rang de *lawanats* sous sa tutelle (Bogo, Pété, Gawar, Gazawa, Zamaï). A l'origine, le *lawan* résidait sur place mais les *lamibe* cherchèrent à les remplacer par des hommes tout dévoués, Foulbé ou non, résidant dans la capitale où ils occupaient d'autres fonctions à la cour. Les *lawan*, chefs de districts, devinrent de simples dignitaires.

Naturellement, les petits lamidats ne comprenaient pas de *lawanats*. Le *lamido* administrait directement ses sujets par l'intermédiaire de chefs de villages : « *djaoro* » pour les villages foulbé et « *arnado* » pour les villages païens. Les chefs de village représentaient la population auprès du lamido. Mais ils n'avaient guère de poids dans la hiérarchie politique du lamidat. Ils ne pouvaient voir le lamido sans être accompagné d'un dignitaire de la cour. Lorsqu'ils faisaient partie d'un *lawanat*, le *lawan* et ses agents ne leur laissaient pratiquement aucun pouvoir.

La faible influence des chefs de village montre combien l'unité villageoise jouait un faible rôle dans cette société caractérisée par une centralisation étroite du pouvoir entre les mains du *lamido* et de ses conseillers les plus proches. La hiérarchie de l'organisation territoriale des lamidats complétait les techniques d'encadrement politique des Foulbé. A plusieurs reprises nous avons noté qu'elles transposaient, en les modifiant le cas échéant, les principes de l'organisation politique des Haoussa et des Bornouan.

Tous les lamidats étaient unis à Yola par des liens d'allégeance qui légitimaient seuls les pouvoirs des *lamibe*. Mais là réside une première faiblesse du système politique peul. Basé sur des liens d'allégeance entre personnes, l'édifice dépendait entièrement de la forte personnalité des émirs. Si Adama sut s'imposer à tous les chefs récalcitrants, il n'en fut plus de même de ses successeurs, ce qui provoqua l'éclatement de l'empire en une multitude d'unités autonomes. Mentionnons encore une autre faiblesse du système politique : l'absence de règles de succession au pouvoir. L'élection de l'homme le plus populaire dans la famille du *lamido* conduisait à des intrigues continuelles et à des dissensions graves au sein de l'aristocratie peul.

Enfin, la politique de contrôle spatial ne réussit pas partout. Vers la fin du 19<sup>e</sup> siècle, la « pacification » du couloir entre les lamidats du Diamaré et ceux de la Bénoué n'avait pas avancé. Les Moundang et les Guidar maintenaient là une zone d'insécurité malgré la fondation de villages le long du mayo Louti (Mayo Loué, Ndoukoula). Au sud, un chapelet de lamidats à forte cavalerie s'épaulaient mutuellement de Bibémi à Bé, Guébaké, Demsa, Bachéo, jusqu'à Yola. Au-delà, les Foulbé ne contrôlaient pas la vallée du mayo Louti et les émirs de Yola durent pallier cette défaillance par une série de razzias contre les Daba de Hina, les Guiziga de Ndoukoula, les Guidar de Lam et Bidzar, les Moundang de Léré. Plus tard, ni Mayo Loué ni Ndoukoula ne purent mener à bien leur vocation : assurer des liaisons normales entre les deux blocs foulbé du Diamaré et de la Bénoué. Il fallut attendre l'époque coloniale pour qu'une chaîne de petits villages foulbé le long du mayo Louti relie Guider à Maroua (LESTRINGANT, 1964, p. 303).

Malgré ces défaillances, les techniques d'encadrement politique et de contrôle spatial des Foulbé mises en place au 19<sup>e</sup> siècle marquent encore le Nord du Cameroun. Elles ont supposé une mutation profonde des Foulbé eux-mêmes. En effet, ces techniques ne pouvaient s'accommoder du nomadisme des groupes pastoraux arrivés dans la région. Avec la sédentarisation, la fondation de villages et le regroupement en gros centres, s'est constituée une nouvelle population peul aux traits bien différents de l'ancienne.



Ces transformations décisives peuvent être comparées à celle que provoqua Cheïkou Ahmadou à la même époque chez les Foulbé du Macina. Là aussi s'ouvrait une nouvelle ère pour les Foulbé, la « *Diina* ». Auparavant, comme ici, c'était le temps de l'ignorance, le « *Jalihaaku* », celui du paganisme. Comme Adama, Cheïkou Ahmadou exerça une théocratie vigoureuse, faisant respecter fidèlement les principes de l'Islam. Mais les points communs entre les deux réformateurs ne vont guère plus loin car Cheïkou Ahmadou a mis au point une législation économique et sociale visant tous les détails des activités et conciliant des peuples divers alors qu'Adama s'est contenté de bâtir un État par la conquête et de le consolider par une forte organisation politique. Ces différences ne tiennent-elles pas au fait qu'au Macina, une longue gestation sociale et économique était déjà en cours, exploitée et modelée par Cheïkou Ahmadou, alors qu'Adama a conquis des « terres neuves » où aucun ensemble étatique ne s'était auparavant constitué ?

Si l'œuvre d'Adama présente moins directement d'intérêt pour le géographe car elle n'établit pas une véritable organisation régionale de l'espace, elle aboutit pourtant au même résultat : la création d'un nouveau type de comportement social. Dans les deux cas, par la sédentarisation des pasteurs Foulbé, s'opéra une mutation humaine complète. Prenons le cas des Foulbé pasteurs du Delta intérieur du Niger, « indépendants à l'extrême, excessifs de comportement, tour à tour apathiques et violents, sans besoin matériel, travaillés de passions. Et voilà le Peul de la *Diina*. Ce Macinamkobé, ce Peul sédentarisé n'est jamais simple ni naturel. Être Macinamkobé, c'est en définitive, paraître ce qu'on est socialement, c'est avancer au sein d'un groupe, au rang, avec l'habitude et le rang qui conviennent » (1).

Ces deux comportements ne sont-ils pas ceux-là mêmes qui définissent les premiers pasteurs arrivés au Nord du Cameroun et aujourd'hui encore, les Mbororo, par opposition aux Foulbé de Maroua ? A la même époque s'est donc opérée la même mutation profonde d'un peuple proche de la nature en un type d'homme intimement imprégné d'une manière de vivre très élaborée, aux règles subtiles ; la transformation d'une société pastorale « élémentaire » en une autre très compliquée et hiérarchisée.

### *Une société hiérarchisée*

Avant la Guerre Sainte d'Ousmann dan Fodio, les agents de l'expansion peul étaient les éléments pasteurs de la population. Répartis par familles avec leurs troupeaux, ils ne formaient pas de larges groupes qui auraient pu défendre par la force leurs terrains de parcours. Restant toujours minoritaires, les Foulbé ne survivaient que par des ajustements continuels aux conditions locales, naturelles ou politiques. La résultante de ces ajustements fut une vague migratoire étalée sur plusieurs siècles. Les pasteurs laissaient derrière eux les Foulbé plus étroitement attachés au sol ou intégrés dans les classes dirigeantes des états soudanais (2).

(1) GALLAIS (J.), 1967, *Le delta intérieur du Niger*. essai de géographie régionale, t.1, p. 120.

(2) STENNING (D.J.), 1959. Seules les guerres de conquête menées par les Foulbé dans l'Adamaoua s'écartèrent de ce processus général. Une fois la phase militaire achevée avec la période coloniale, les Mbororo pasteurs eurent vite fait de dépasser les limites des nouveaux lamidats, à l'est du plateau.

---

15. *Petit village Peul du Diamaré*. Grande habitation clôturée du chef de village, place et mosquées : les signes politique et religieux de la civilisation peul s'inscrivent dans le paysage. Mission IGN : AE 219/50, n° 005, décembre 1963. Agrandissement à l'échelle 1/1 500. (Cliché LA. 94, CNRS).

On a noté comment les Foulbé qui arrivèrent dans la plaine de Maroua, en provenance du Bornou, étaient surnommés « *Badaway* » par les Bornouan, soit en fouldoule : « *imbe ladde* » ou « *waynabe ladde* », les gens de la brousse, les bergers de la brousse. C'étaient des nomades ou semi-nomades dont le genre de vie était encore plus fruste que celui des actuels Mbororo. « *C'est la recherche de pâturages qui les conduisit dans la plaine de Maroua et rien d'autre. Ils vinrent avec leurs troupeaux, trouvèrent que l'herbe de la région convenait à leurs animaux et qu'ils ne manquaient pas d'eau* » (MOHAMMADOU, 1979, p. 178). La cellule sociale des pasteurs était la famille avec son troupeau, coopérant avec d'autres familles pour assurer la pérennité du bétail. Ils n'avaient pas de captifs, les anciens « *Rimaybe* » étant affranchis et intégrés aux clans des Foulbé. La société des pasteurs Foulbé était donc individualiste et égalitaire, sans différenciations marquées de familles ou de groupes. La conquête militaire, la domination politique avec ses conséquences en firent au contraire une société complexe, hiérarchisée, dominée par les différences de statut et de rang.

La société peut du 19<sup>e</sup> siècle comprenait deux grandes catégories de personnes : les hommes libres (sg. : *dimo*/pl. : *rimbe*) descendants des conquérants foulbé du pays ou populations musulmanes des villes (Haoussa, Bornouan); les captifs (*macculo*/*maccube*) descendants des autochtones soumis ou d'esclaves achetés (1). C'était une nouveauté pour les Foulbé, l'importance numérique des captifs divisant dès lors leur société en deux classes nettement distinctes et opposées. Parmi les captifs, il faut de plus distinguer deux groupes au statut très différent.

Les captifs du *lamido*, descendants des populations soumises par les Foulbé, n'avaient de captifs que le nom. Le *lamido* les désignait par l'expression : « *maccube am* »; en fait, c'étaient plutôt les captifs de l'État, faisant partie du *baïtal*. Ils comprenaient eux-mêmes plusieurs catégories de populations. Les vassaux, peuples soumis mais restés pratiquement autonomes avec leur *arnabe*, s'opposaient au statut des captifs de l'entourage du *lamido*. Ceux-ci faisaient partie de la famille du *lamido*, remplissant diverses tâches domestiques ou agricoles mais pouvant aussi accéder à un rôle politique influent. On peut assimiler ces captifs à des protégés.

Les « captifs personnels » appartenaient à des particuliers, hommes libres. C'étaient les véritables captifs, soit captifs de case chargés des travaux domestiques, soit serfs des champs. Les premiers vivaient dans l'entourage de grandes familles foulbé alors que les seconds habitaient souvent à l'écart et formaient des hameaux de serfs cultivateurs, « *rumnde* ». Ils conservaient, contrairement aux premiers, leurs façons de vivre traditionnelles, livrant à leur maître un tribut en nature et des prestations de travail (2). Ce sont souvent de tels villages de serfs cultivateurs que les Foulbé plaçaient dans les secteurs du *lamidat* à coloniser.

Les captifs devaient d'abord travailler au profit de leur maître. Par contre, celui-ci était contraint de les loger, de les nourrir et de les marier. Il en résulte que le sort des captifs leur apparaissait souvent meilleur que leur condition antérieure. Ils n'avaient pas à se préoccuper de pourvoir eux-mêmes à leurs besoins, souci parfois dramatique pour les Païens, lors des années difficiles. Il existait des formes d'affranchissement donnant un statut de semi-liberté aux « *rimdinaabe* » (sg. : *dimdinaado*). Les rapports entre maîtres et asservis étaient le plus souvent familiaux, illustrés par les unions fréquentes entre hommes libres et captives. Tout ceci explique sans doute que la libération des captifs avec la colonisation européenne n'ait pas provoqué la disparition de la classe des serviteurs, notamment des

(1) Soulignons qu'il n'y a aucun rapport entre le statut de ces captifs et celui des esclaves tel que l'entendait l'Antiquité. C'est pourquoi nous préférons employer le terme captif à celui d'esclave pour traduire « *macculo* ».

(2) LESTRINGANT signale qu'à Mousgoy, les prestations de serfs cultivateurs étaient de deux jours par semaine, au début de ce siècle.

serviteurs de case qui subsistent encore aujourd'hui, très attachés à la famille de leur maître.

La possession au siècle dernier de nombreux captifs qui cultivaient et travaillaient pour elles a permis aux grandes familles foulbé de se consacrer à l'étude, à la politique et à la guerre, seules occupations qui correspondaient à leur statut. Se sédentarisant, elles abandonnèrent définitivement la vie pastorale. Ce processus n'affecta pourtant qu'une minorité de la population peul. La plupart, tout en se fixant dans des villages, continuèrent à transhumer pendant la saison sèche en semi-nomades, « *dilla-warta'en* » ou « *eggahodda'en* ». Mais autour des chefferies se constitua une véritable aristocratie peul dont le noyau était représenté par les nombreux princes, « *yerima'en* », descendants des *lamibe*. Devant être toujours libres pour guerroyer, pépinières de candidats aux postes honorifiques de dignitaires, ces grandes familles formaient une sorte d'aristocratie d'épée et de commandement. Avec des carrières tout aussi prestigieuses, les lettrés, *modibbe*, représentaient une aristocratie du savoir, les deux étant liées et se recrutant dans le même milieu social. L'éducation coranique était au centre de cette société aristocratique. Transmettant les idéaux et le système de valeurs de la société peul, le maître d'école en était le « représentant vénéré » (SANTERRE, 1968). Étant particulièrement conservateur, l'enseignement coranique a ainsi permis à la société peul traditionnelle de se maintenir jusqu'à nos jours.

Des études sociologiques ont montré comment l'enseignement coranique, en particulier à Maroua, était dans une large mesure l'affaire de quelques grandes familles soucieuses de conserver le monopole du savoir pour les avantages qu'il procurait (SANTERRE, 1968). Les lettrés les plus en vue occupaient de nombreuses fonctions, religieuses ou judiciaires. Des liens de parenté les unissaient à la chefferie, le chef de la mosquée, « *iman* », le président du tribunal coutumier. La filiation de sang se doublait d'une parenté « intellectuelle », les enfants de l'un allant poursuivre leur formation coranique chez un parent lettré. Les liens de l'aristocratie peul étaient étroits avec le *lamido* qui s'appuyait sur les lettrés et les protégeait en tant que défenseur de la foi. Cela n'empêchait pas que des tensions plus ou moins ouvertes s'élevaient entre les tendances absolutistes du *lamido* et une sorte de « démocratie islamique » des lettrés, aux objectifs plus ou moins désintéressés (LACROIX, 1965, p. 92). En fait, l'aristocratie peul était le centre des intrigues qui faisaient et défaisaient les *lamibe* s'ils ne trouvaient pas suffisamment d'alliés parmi les grands dignitaires pour déjouer les complots. Toute l'histoire de Maroua, transcrite à partir des traditions orales, relate les intrigues des dignitaires sous chaque *lamido* (MOHAMMADOU, 1970).

### Le statut de la femme

Dans une telle société islamique modelée par le contexte militaire de la lutte continuelle contre les autochtones, la femme n'occupe qu'une position subalterne. La coutume des Foulbé, plus astreignante chez eux que chez les autres populations musulmanes au Nord du Cameroun, donne une grande importance à la dépendance et à la vie en retrait de la femme. Les filles sortent très peu. Elles ne vont à l'école coranique que pour apprendre les premiers versets du Coran. La femme peul est confinée au saré pendant la journée. Elle ne peut rendre des visites que la nuit tombée, accompagnée d'une servante ou d'un enfant. Son premier mariage, décidé par les parents, survient très tôt, en moyenne vers quatorze ans. Elle ne peut posséder de bien immobilier, terre ou saré. Mais inversement, ayant un statut « libre », elle ne peut s'adonner à des occupations dégradantes comme les travaux agricoles. Un « sermon aux hommes » expose avec vigueur cette règle

élémentaire : « *N'ordonnez pas à vos épouses de travailler la terre, mieux vaudrait posséder de la viande de porc* » (LACROIX, 1965, p. 567). Les activités de la femme se limitent donc aux menues besognes ménagères à l'intérieur du saré.

En fait, comme pour l'homme, la condition de la femme peut varier beaucoup selon le rang qu'elles occupent dans la hiérarchie sociale. Disposant de captives à son service, la femme d'un notable ne fait pratiquement rien. Les captives préparent les repas, écrasent le mil. De jeunes serviteurs font les courses au marché. Par contre, l'épouse d'un Peul pauvre qui ne possède pas de captif, doit se consacrer à tous ces travaux et, malgré sa répugnance, seconder son mari aux travaux des champs.

Pourtant, en contradiction avec ce statut subalterne d'obéissance et de soumission à l'autorité du mari, existe une longue tradition d'indépendance de la femme peul au Nord du Cameroun. Notons d'abord que les femmes peuvent acquérir des biens soit par héritage, soit à l'occasion du mariage, soit par dons de leur mari. Les règles coraniques de succession accordent une part à la femme qu'il s'agisse de l'héritage de son conjoint, de ses ascendants ou collatéraux. Ces règles sont strictement appliquées par les Foulbé. Lors de son mariage, l'épouse reçoit de son mari du bétail qui lui appartiendra personnellement (« *sadaaki* »). L'accroissement de ce bétail lui permet de faire fructifier un capital, complété par les revenus tirés d'activités artisanales (tissage, broderie) et d'un petit commerce. Enfin, tous les gros villages foulbé comportent des prostituées qui vivent du commerce de leurs charmes. Absentes de la société peul nomade, elles dénoteraient à nouveau une influence de la société citadine haoussa où elles sont reconnues par les institutions coutumières (1). Pourtant, il semble bien qu'il faut aussi faire intervenir l'individualisme et l'esprit d'indépendance de la femme peul.

Il se manifeste par une grande instabilité des ménages, les femmes contractant plusieurs expériences conjugales pendant leur existence. Le destin de la plupart des mariages est la rupture provoquée, soit par la répudiation du fait du mari, soit plus souvent par le divorce demandé par l'épouse devant l'*alcali*. Une enquête par sondage a établi que 30% des femmes foulbé ont divorcé et se sont remariées moins de quatre ans après leur premier mariage. Passé l'âge de 30 ans, les femmes foulbé ont été mariées en moyenne au moins trois fois (PODLEWSKI, 1966, p. 20). Ces conclusions concordent avec le contexte de la vie sociale de la femme chez les Foulbé. Si, jusqu'au premier mariage, les jeunes filles sont tenues sous la surveillance étroite de leurs parents, notamment après leur puberté, les femmes répudiées ou divorcées deviennent affranchies de toute contrainte familiale ou sociale. Aiguisée par leur sens des affaires et leur âpreté au gain, cette liberté sexuelle explique la multiplication des remariages des femmes. Certains auteurs interprètent cette instabilité conjugale comme un effet de l'Islam noir. L'adoption généralisée du droit musulman se serait traduite par un relâchement des mœurs. Pourtant, nulle part l'Islam n'a la réputation d'avoir permis une « libération » du statut de la femme. D'autres auteurs se demandent au contraire si cet individualisme ne proviendrait pas du système matrimonial pré-islamique des Foulbé. Sous des formes diverses, toutes les sociétés pastorales révèlent en effet la même liberté féminine.

Il convient du moins de constater que l'individualisme de la femme peul s'exprime par une répugnance généralisée à l'égard de la polygamie, en contradiction avec les principes de l'Islam. D'après l'enquête démographique déjà citée, l'indice de polygamie des Foulbé n'est que de 1,27 (127 femmes pour

(1) LACROIX (P.F.), 1965, t.2, p. 494. C'est également le cas dans la société peul des villes où les filles non mariées sont encadrées par une matrone nantie d'un titre, la « *sarkin mata* ».

100 hommes mariés), soit le plus faible au Nord du Cameroun (PODLEWSKI, 1966, p. 20). Très souvent, la situation d'épouse unique est la condition implicite du maintien du ménage. L'arrivée d'une co-épouse provoque le départ immédiat de la première. D'une façon générale, une hostilité latente entre les deux sexes sous-tend tous les rapports conjugaux. L'attitude à adopter à l'égard de l'autre sexe représente le thème dominant des conversations entre amis. Dans la littérature orale peul, le thème de la femme est inépuisable et donne prétexte à de nombreux proverbes et maximes (1). Il ne s'agit pas là d'un thème conventionnel commun à la plupart des sociétés mais, semble-t-il, d'un motif de préoccupation sérieux, d'une difficulté éprouvée dans la vie quotidienne dont la gravité serait propre à la société peul.

L'affrontement des sexes est l'une des tensions au sein de leur société les plus vivement ressenties par les Foulbé. Tous l'attribuent à l'individualisme de la femme qu'ils illustrent par ses défauts : son agressivité, sa perversité, son hypocrisie servies par une impertinence et une volubilité indéniables, en un mot : sa « mauvaise nature ». Mais certains répliqueraient que ces traits de caractère ne sont pas seulement ceux de la femme peul et que leurs voisins les attribuent souvent à l'ethnie dans son ensemble. En tous cas, la tension entre les sexes est directement à l'origine de l'instabilité des mariages dont les conséquences démographiques sont très graves. Elle est quand même une conséquence de l'Islam, en ce sens que les institutions musulmanes des Foulbé ne sont pas parvenues à maîtriser la tension familiale latente qui a probablement existé de tout temps chez eux.

### *La naissance d'une vie urbaine*

Les Foulbé « nobles » manifestaient dédain et mépris non seulement pour les activités agricoles, reléguées à la population servile, mais aussi pour toute occupation artisanale ou liée au commerce. Dans la société peul traditionnelle, artisanat et commerce étaient les activités des musulmans non-Foulbé, Haoussa et Bornouan. Cette spécialisation un peu dégradante s'alliait à une discrimination entre Foulbé et étrangers. Tout en imitant dans une certaine mesure les coutumes haoussa, les Foulbé se considéraient, même à leur égard, comme les seuls représentants légitimes de l'Islam.

Mis à l'écart de la hiérarchie peul, formant des groupes sociaux à part, les commerçants disposaient pourtant, grâce à leur richesse, d'une influence et de moyens de pression économique sur les chefferies foubé. Représentés par un « *galdima* » auprès du *lamido*, ils habitaient des quartiers homogènes dans chaque ville ou village. Avec l'évolution du mode de vie peul, les chefs et leur entourage adoptèrent le style des cours de Yola et de Sokoto et se créèrent de nouveaux besoins. L'instauration de courants d'échange attira une bourgeoisie de Haoussa et de Bornouan qui s'installèrent près des centres politiques les plus importants.

L'activité commerciale contribua donc à renforcer le développement de véritables villes. Une des conséquences les plus originales de la conquête peul et de la centralisation politique dans le cadre de chaque lamidat fut en effet la naissance d'une vie urbaine. Qu'une ancienne société de pasteurs nomades en arrive ainsi à créer une société urbaine, marque la profondeur de la mutation subie. Que des villes se soient développées dans un pays sans aucune tradition urbaine ou

(1) NOYE (D.), 1968, p. 93, par exemple, celui-ci : « Laamido, debbo, maayo, jemma, tagu holataako di », « Chef, femme, rivière, nuit, aucune créature ne s'y fie ».

commerciale comparable à celle des vieux états soudanais, n'est pas moins remarquable. Parler de vie urbaine n'est pas incorrect puisqu'à la fin du 19<sup>e</sup> siècle, Binder comptait une population égale à celle de Yola estimée à 10 000 habitants. Les 8 000 Foulbé sédentarisés de Binder vivaient à côté de 2 000 Haoussa et Bornouan qui avaient établi un grand marché d'esclaves (LESTRINGANT, 1964, p. 146). A la même époque, Maroua atteignait sans doute une importance comparable avec son grand marché. Une forte population s'y regroupait, dominée par une aristocratie de naissance formant un univers assez fermé, une bourgeoisie commerçante et artisanale de Bornouan et de Haoussa spécialisés dans le cuir et le tissage. Par contre, Garoua n'était alors qu'un gros village d'à peine 1 500 habitants (1).

Toutes ces agglomérations secrétèrent un nouveau type de population peul bien différente des premiers arrivants. A la distinction fondamentale entre hommes libres et captifs se superposa un nouveau clivage opposant citadins et ruraux. Les Foulbé de la brousse restés attachés à leurs troupeaux mais contraints de s'adonner de plus en plus aux travaux agricoles, ne s'élevaient guère à une condition sociale supérieure à celle de leurs voisins captifs. Très souvent leur femme était contrainte de les seconder aux travaux des champs. Leur vêtement, ce critère essentiel de distinction de l'homme libre par rapport au captif, était réduit à peu de chose. Pour tous, c'étaient les « pauvres Foulbé ». C'est surtout dans la compétition vis-à-vis des femmes qu'ils éprouvaient leur condition inférieure. Bien souvent ils étaient contraints d'épouser des Païennes et non des femmes foulbé car « les oreilles percées n'aiment pas le pauvre ni l'homme qui ne fait pas de cadeaux » (LACROIX, 1965, p. 539).

A ces Foulbé de la brousse s'opposaient les Foulbé citadins. Menant une vie oisive en ville, ils ne la quittaient que pour visiter de temps en temps leur exploitation agricole, travaillée par leurs captifs personnels. C'étaient les Foulbé citadins, « *Foulbé birni* » ; « *birni* » désignant en bornouan une grande ville ceinte d'une muraille comme l'étaient alors les villes du Bornou. Les Foulbé, ne disposant pas de terme dans leur langue pour désigner une ville, l'ont emprunté aux Bornouan (2). Cet emprunt offre un autre indice de la naissance d'une société urbaine à partir d'un peuple qui s'en était, jusqu'alors, tenu à l'écart.

Les transformations de la société peul au 19<sup>e</sup> siècle, si importantes pour comprendre les traits de la société actuelle, ne doivent pourtant pas faire illusion quant au développement économique résultant de l'hégémonie peul. Avant l'arrivée des Foulbé, le Nord du Cameroun ne semblait pas traversé de grands courants commerciaux, sauf le royaume mandara. Après la conquête, des commerçants, surtout des Haoussa, vinrent travailler et parfois se fixer dans les nouvelles villes. Mais les routes commerciales restaient très longues et peu sûres. Les caravanes transsahariennes arrivaient au Bornou ou au Gobir. Les marchandises parvenaient aux grands marchés haoussa, ensuite elles transitaient par Yola avant de remonter vers Maroua à l'est des Monts Mandara. La « route » commerciale : Yola-Guider-Maroua était la plus fréquentée. Mais les attaques des Païens la coupaient souvent dans son secteur moyen. Le commerce ne portait que sur des produits de luxe ou de demi-luxe, vendus à des prix très élevés.

Les échanges commerciaux étaient donc réduits. A part les esclaves, la région ne fournissait pas de produits commercialisables comparables à l'ivoire des lamidats

(1) Cette différence entre Maroua et Garoua se maintient de nos jours, le caractère cosmopolite de Garoua, ville d'expansion récente, s'opposant au conservatisme social et religieux des vieilles familles foulbé de Maroua.

(2) D'après une note de MOHAMMADOU (E.), 1970, p. 333.

du plateau de l'Adamaoua. La monnaie était rare (1). Mais la raison essentielle aux faibles volumes des échanges est à rechercher dans l'insécurité permanente due aux hostilités entre les Foulbé et leurs voisins. En effet, malgré leurs succès militaires, les Foulbé ne purent jamais établir des relations pacifiques ou un *modus vivendi* avec les Païens.

(1) La monnaie la plus répandue était le cauris, petit coquillage, mais la coudée de gabaque, bande de coton, avait aussi cours sur les marchés. Le thaler autrichien, moteur du commerce soudanais, ne dépassait guère la frontière sud du Mandara (d'après LESTRINGANT).