

L'installation des Djafoun dans l'Adamaoua camerounais

* La diakka chez les Peul de l'Adamaoua

R. DOGNIN

Introduction.

Il existe actuellement au Cameroun environ 60 000 Peul de brousse, avec des modes de vie très divers variant du nomadisme sans campements fixes en saison des pluies, à la quasi-sédentarisation avec quelques cultures. La plus grande partie d'entre eux (45 000) se situe dans l'Adamaoua (particulièrement la région de Meiganga) et dans la province de Bamenda. En majorité, ce sont des Djafoun qui furent aussi les premiers Peul à monter sur les hauts plateaux de l'Adamaoua. On trouve à côté d'eux des Akou, des Danédji, des Wôdâbé et, dans la région de Poli, quelques Késou.

Différentes administrations coloniales sont à l'origine des appellations génériques en usage au Cameroun. Le terme « peul » a été emprunté par les Français au wolof et son emploi s'est étendu à d'autres territoires où les Peul étaient présents sans que le wolof y soit parlé. La tendance actuelle est de réserver à ce terme une acception d'ensemble qui embrasse tous les Peul, aussi bien ceux qui vivent dans des villages que ceux qui vivent en brousse.

Le terme « foulbé » a été repris par les Allemands aux Peul du Cameroun, qui s'appellent ainsi collectivement : sg. *pullo*, pl. *ful'be*. Il s'applique aujourd'hui plus précisément aux Peul villageois. Il vaudrait mieux tenir compte de l'usage qui assigne à chacune de ces appellations une acception différente, et les garder invariables (1).

Enfin, le terme « foulani », utilisé par les Anglais, provient du haoussa. Il désigne les Peul dans l'ancien Cameroun occidental.

(1) La plupart des auteurs accordent en genre et en nombre le terme « peul ». Ainsi font M. Dupire (1962), P.F. Lacroix (1965), A.H. Ba (1966), R. Santerra (1968), E. Mohammadou (1970) et A.T. Sow (1971).

Certains auteurs le laissent invariable dans d'autres ouvrages : A.H. Bâ et G. Dieterlen (1961) et M. Dupire (1970).

J'ai adopté cette dernière règle parce qu'elle me permet d'opposer « peul » à « foulbé » et à « mbororo », comme

Au Niger, au Nigéria, au Cameroun, c'est-à-dire chez les Peul orientaux, le terme « mbororo » (ou « bororo ») semble bien n'être pas une appellation lignagère, comme le soutiennent Tressan et Bâ pour les Peul occidentaux (2), mais une épithète culturelle dont voici quelques traits relevés chez divers auteurs :

- Dupire (Niger) :
 - pasteurs nomades;
 - vivant en brousse, exclusivement éleveurs de bétail;
 - n'ayant pas un passé de sédentaire récent (3).
- Dupire (Cameroun) :
 - pasteurs nomades vivant exclusivement de leur élevage (4).
- Hopen (Nigéria) :
 - pasteurs à grand rayon de nomadisation;
 - experts en médecine bovine;
 - pratiquement païens (5).
- Stenning (Nigéria) :
 - pasteurs exclusivement éleveurs de bétail (6).

Avec Mohammadou (Cameroun), le terme « mbororo » conserve sa valeur d'épithète culturelle. Les

un terme à acception générique s'opposant à deux termes à acception spécifique (au Cameroun, « foulbé » = Peul villageois, et « mbororo » = Peul de brousse, contemporain ou dans un passé récent). Si j'avais choisi d'accorder en genre et en nombre le terme « peul » et le terme « mbororo », j'aurais dû m'interdire l'usage du terme « foulbé », pourtant passé dans le français parlé au Cameroun, car il me faudrait l'accorder à son tour. Cela donnerait l'absurdité : un Foulbé, des Foulbés, alors que *ful'be* est déjà le pluriel du terme fouldoulé *pullo* qui signifie « peul ».

(2) Tressan dans « Au sujet des Peul », et A. Hampate Bâ, dans « Koumen », et dans « Des Foulbe du Mali et de leur culture ». Tous deux rattachent les Boro au clan Ba.

(3) Dupire, « *Peuls nomades* ».

(4) Dupire, « *Organisation sociale des Peul* ».

(5) Hopen, « *The pastoral fulbe family in Gwandu* ».

(6) Stenning, « *Savannah nomada* ».

26 Nov. 1986
O.R.S.T.O.M. Fonds Documentaire
N° : 21182
Cote : B

traditions qu'il rapporte (7) opposent les Djâfoun mbororo de l'Adamaoua (Peul nomades et païens) aux Djâfoun birni (Peul conquérants, islamisés et sédentaires). Mais le qualificatif de « mbororo » prend en plus une valeur historique car les Djâfoun mbororo de l'Adamaoua sont aujourd'hui, pour la plupart sédentarisés et islamisés.

Le contexte local fait varier le contenu du mot : les pasteurs qu'on appelle Mbororo au Cameroun recevraient un autre qualificatif au Niger (peut-être *farfaru*), et les grands nomades mbororo du Niger n'existent pas au Cameroun. Le même nom « Mbororo » est appliqué à des populations pastorales différentes : par exemple aux Peul de brousse de la région de Garoua qui traversent une phase de nomadisation et sont à la recherche d'un territoire de pâturages favorable, vivant dans de petits campements extrêmement sommaires dont l'établissement dure de quelques jours à deux mois; et aux Djâfoun de l'Adamaoua qui ne présentent plus aucun caractère de nomadisme depuis au moins trente ans et tendent à pratiquer le mode de vie que mènent les Peul dans leurs villages régis par la chefferie traditionnelle.

Ce terme de « Mbororo » est en général refusé par ceux-là qu'il prétend désigner (8) et qui préfèrent employer, pour parler d'eux-mêmes, celui de Peul, voire de Peul habitant du département de la Bénoué, il a cette signification : « Ces Peul-là, qui vivent à l'écart, en brousse, méfiants, repliés sur eux-mêmes, avec leurs vaches et leurs magies, comme des pauvres alors qu'ils sont riches... ». « Mbororo » signale l'inconnu et, tout à la fois, le rejette en donnant prise sur lui. La brousse fait peur, et c'est dans cet univers de forces non maîtrisées que ces pasteurs semblent à leur aise parce qu'ils entretiennent avec leurs troupeaux les mêmes rapports que les agriculteurs avec les paysages familiers où ils cultivent leurs champs.

Le terme a également une signification politique, celle qui dérive de l'indépendance que confèrent la brousse et le troupeau. Il n'est pas employé dans

(7) Mohammadou, « *Les Feroo'be du Diamaré : Maroua et Petté* ». A noter que les traditions rapportées par Mohammadou rattachent les Djâfoun mbororo et les Wo'dâ'bé (appelés Mbororo au Niger) au clan So, et non au clan Ba, comme le fait A.H., Bâ. D'après ce dernier auteur, cette quadripartition clanique (Dyal, Ba, So, Bari) aurait pré-existé à l'intégration des Peul au système quaternaire observé au Mandé (*Koumen*, p. 10), et n'en serait pas résulté. Cette dernière hypothèse expliquerait pourtant la difficulté de rattacher les lignages orientaux au système clanique quadripartite du Mandé, l'ancienne classification s'estompant avec la distance et devenant tout à fait improbable avec les réaffiliations propres à la dynamique peul.

(8) Les Peul villageois parlent des Peul de brousse en leur présence ou les appelant *ful'be*, Foulbé. Ce n'est qu'en leur absence qu'ils les désignent par l'appellation *mbororo'en* Mbororo.

les régions de population non-peul : dans la province de Bamenda, où les Peul de brousse sont appelés « Foulani » (= Peul), ou en R.C.A., où ils sont appelés « Foulbé » ou *juul'be* (= les Musulmans). Son emploi par les Peul villageois suggère le volontarisme, de la part de la chefferie traditionnelle locale, de réserver des droits dans la compétition pour les pâturages, malgré tous les facteurs qui devraient favoriser une identification réciproque : traditions historiques pour une large part communes, pastoral, islam.

« Mbororo » désigne ainsi des Peul qui, même s'ils sont parfois intégrés dans l'administration territoriale de la chefferie peul, doivent conclure des arrangements provisoires avec le *lâmido* pour pouvoir utiliser tels pâturages. Le fait de n'avoir pas participé à la conquête des territoires ne semble pas toujours déterminant.

En revanche, les Peul de brousse appellent ceux des villages des *huya'en*, terme à connotation méprisante dont le sens exact n'est pas éclairci (9).

Comme ce terme « Mbororo » recouvre au Cameroun des réalités sociologiques et des modes de vie extrêmement variés, dus au passé récent de chaque groupe et aux contingences du milieu où il vit, je préfère employer le terme « Peul de brousse » par lequel les Mbororo se désignent eux-mêmes, en lui opposant celui de « Peul villageois ». On a ainsi deux tendances caractérisant, avec tout l'abrupt des concepts, les deux extrémités d'une échelle sur laquelle pourraient prendre place tous les groupes peul. La nomadisation, corollaire du pôle « Peul de brousse » dans les régions moins favorisées que le Cameroun (Niger, Tchad), n'est pas un trait pertinent de cette tendance au Cameroun (10).

(9) F.W. Taylor écrit dans son dictionnaire à l'article *huyaajo* : nom que les Mbororo donnent aux Peul sédentarisés, tiré du mot *mbororo* : *huyaaru* (= *suudu*, case, maison). Effectivement, c'est bien le sens dérivé qu'a pris (*suudu*) *yuyaaru* chez les Peul de brousse : case à murs en terre, par opposition à *bukkaaru* : case entièrement faite de graminées. Mais le sens premier de *huyaa-ru* est : celle (case) de Houya, généralement bâtie en dur. Ceci ne nous éclaire ni sur la signification ni sur la provenance du terme *huyaajo*. Les Mbororo de Banyo disent *buteeru*, au lieu de *huyaaru*, pour « case à murs en terre », mais le sens premier de *buteeru* me semble bien être : case de Bouté (= Vouté).

(10) Dans « Antagonismes de l'agriculture et de l'élevage sur les hauts plateaux de l'Adamawa », Hurault esquisse un parallèle entre le nomadisme des pasteurs et celui des agriculteurs délaissant leurs terres épuisées. Les déplacements en saison sèche des troupeaux des Peul de brousse de Meiganga vers Garoua Boulaye, font contrepoids aux déplacements des troupeaux des Peul villageois de Ngaoundéré vers Reï ou la vallée de la Mbéré. Dans d'autres arrondissements, par exemple, celui de Banyo, les troupeaux des Peul de brousse et ceux des Peul villageois convergent en saison sèche vers les mêmes aires.

I. — L'installation des Djâfoun dans l'Adamaoua camerounais.

Il existe deux versions relatives à la chronologie de leur arrivée.

Première version : un certain nombre d'ardos (chefs de groupements de Peul de brousse) prétendent que leurs ascendants auraient été les précurseurs des conquérants peul dans l'Adamaoua. Cependant, ils sont incapables d'indiquer un nombre suffisant de jalons généalogiques pour justifier cette assertion alors qu'en général, une coupure dans la mémoire généalogique ne s'instaure chez eux qu'à partir de la dernière migration. Brackenbury (11) rapporte, en 1923, une tradition de Yola selon laquelle les Djâfoun seraient arrivés à Banyo, de Kano par le Bauchi (sans mention de Yola), bien avant que le môdibbo Adama n'ait commencé le *Jihad*. A Banyo, ils auraient perdu presque tous leurs bœufs de péripneumonie, entrepris le commerce du sel entre Banyo et Bamenda et, avec leurs gains, achetés des vaches et repris leur vie de pasteurs en brousse. Cette restauration pastorale des Djâfoun se serait passée au moment où le môdibbo Adama commençait à fonder l'émirat de l'Adamawa, c'est-à-dire, d'après l'auteur, vers 1809. Pour ma part, je n'ai pas obtenu confirmation de cette thèse dans l'Adamaoua camerounais.

Deuxième version : les informations que j'ai recueillies situent les premières reconnaissances de Djâfoun sur le *hooseere* (la « montagne » : c'est ainsi que les Peul désignent l'Adamaoua) vers 1840-1850, en référence au fondateur de Tibati, le lâmfido Hamman Sambo. Il semble qu'il ne s'agisse pas d'une migration de pasteurs avec leurs troupeaux, mais d'une « invention » de l'Adamaoua par des Djâfoun dépossédés de leur bétail et réduits à l'état de commerçants ou de chasseurs. La première migration véritable n'aurait eu lieu que bien plus tard, à partir de Yola, vers 1870-1880. Tous les informateurs s'accordent à désigner l'ardo Manya (du lignage des *goosi'en*) comme l'ardo supérieur qui aurait mené cette migration. Il devait être alors âgé d'au moins quarante ans. Plus jeune, il n'aurait pas eu l'autorité nécessaire pour conduire un groupe de segments de lignages très hétérogène. Plus âgé, il serait mort plus tôt, alors que la fin de sa vie entre 60 et 70 ans coïncide avec l'extrême fin du XIX^e siècle. Les recoupements dont on dispose par rapport à la chronologie des souverains peul sont quasi-inexistants : l'histoire des Peul de brousse est, par définition, une histoire en marge où toutes les frictions se soldent par des fuites. Mais l'ardo Manya était un homme de caractère et il osa tenir tête au lâmfido de Tignère, Ousmanou, intronisé en 1895. Il devait mourir peu après.

(11) Brackenbury, « The Bororo Fulbe or Nomad Cattle Fulani ».

1. DE KANO A YOLA.

Vers la fin du XVIII^e siècle, des Peul de brousse sont installés depuis longtemps dans la région de Kano où ils établissent de façon permanente leurs campements de saison des pluies. Ils auraient possédé des vaches à robe blanche et seraient venus de Sokoto, particulièrement du Gobur et du Gwandu, pays situés à une centaine de kilomètres de part et d'autre de cette ville. Auparavant, ils venaient de *malle* (ou *melle*) (12), et c'est ainsi qu'on les aurait appelés à Kano : Peul de *malle*.

Ils quittèrent alors la région de Kano, soit pour remonter plus au nord, vers Sokoto et Zinder, soit pour descendre au sud-ouest, vers Jos et Bauchi. La plupart des informateurs ne savent pas la raison de cette migration. Quelques uns avancent le poids exagéré d'un tribut que les Haoussa auraient prétendu leur imposer.

Dans ce nouveau territoire de pâturage, le plateau de Bauchi, ces Peul de brousse portent le nom générique de *jaafun'en* du nom d'un de leurs lignages, les Djâfoun, célèbres pour avoir institutionnalisé le *soro* (13). Le lignage djâfoun lui-même tirerait son nom d'un lieu-dit, *jaafun*, situé à 120 km à l'est de Kano (14). D'autres lignages « djâfoun », par exemple les *garkanko'en*, les *dabanko'en*, les *ringimaji*, les *rahaaji*, etc., tireraient leur nom d'autres villages de la région de Kano ou de Zaria, où s'étaient établis leurs campements de saison des pluies et où ils ont prospéré : Garka, Daba, Ringim, Raha.

Le début du *Jihad* lancé par le Shehou Ousmanou, aurait trouvé la majorité des Djâfoun installés sur le plateau de Bauchi où ils se stabilisent une cinquantaine d'années, cependant que d'autres, restés jusqu'alors à Kano, les y rejoignent. De nouveaux lignages se créent, par exemple les *dindima'en* (village Dindimal, à 50 km à l'est de Bauchi), les *faran-*

(12) Pour la localisation de *malle*, voir Mohammadou, *op. cit.*, p. 345.

(13) Le *soro* est une institution qui regroupe les adolescents et leur permet d'affirmer publiquement et symboliquement leur virilité au cours de bastonnades qu'ils doivent supporter sans broncher.

(14) Si l'on suit Mohammadou (*in op. cit.* p. 352), le berceau des Djâfoun serait la contrée appelée Djafounou, située à l'ouest du Mali actuel, et citée par Delafosse (*in Haut-Sénégal-Niger*). En arrivant dans la région de Kano, les Djâfoun auraient laissé leur nom à un village où ils auraient longtemps séjourné. L'hypothèse est séduisante, mais les Peul de brousse paraissent davantage se désigner, ou se laisser désigner, du nom des lieux-dits où ils ont séjourné avant leur dernière migration, qu'ils ne laissent ce nom à cette localité une fois qu'ils l'ont quittée. Aujourd'hui, beaucoup de ces lieux-dits ont disparu, rendant illusoire la localisation précise de la région où s'est développé un lignage. Ils se désignent aussi du nom des populations au sein desquelles ils ont vécu avant leur dernière migration et, lorsque ces deux repères font défaut, du nom de l'individu qui a détaché sa nouvelle « maison » (*suudu*) d'un lignage déjà existant, ou de toutes sortes de surnoms.

ko'en (issus de Tafawa Balewa, à 70 km à l'est de Jos) (15).

Vers 1840, une partie de ces Djâfoun du Bauchi migre une nouvelle fois vers le sud-est, vers Jada et Yola. La migration est conduite par l'ardo Sheboudo (*ceu'do*, « le mince »), du lignage des *faranko'en* et il semble qu'elle se passe dans des conditions dramatiques, car les pasteurs ont perdu presque toutes leurs vaches en arrivant dans la région de Yola. Mes informateurs ne savent pas ce qui a causé la perte du bétail, ni ce qui a décidé les Djâfoun à entamer cette migration, ni si l'un et l'autre faits doivent être mis en rapport. Les pertes massives peuvent avoir été causées par une épizootie au Bauchi même, pendant le parcours Bauchi-Yola, ou à l'arrivée à Yola. Cependant, tous les Djâfoun n'ont pas quitté le Bauchi. Y resteront encore beaucoup d'entre eux, qui seront appelés Danêji (*daneeji*, « les blancs », à cause des robes blanches de leurs vaches). Un siècle plus tard, ces Danêji rejoindront les Djâfoun sur le plateau de l'Adamaoua en passant par le sud et le pays de Bamenda (ils seront appelés « Akou »). D'autres migreront vers Gombé et, de là, vers Yola et Garoua (Ils seront appelés Danêdji).

Arrivés dans la région de Yola, les Djâfoun seront obligés de reconstituer leurs troupeaux, primitivement des vaches à robe blanche, avec du bétail à robe rouge acheté aux Peul du Bornou (des Wôdâbé). Par souci d'homogénéité, ils se débarrassent de leurs dernières vaches blanches pour ne plus garder que des troupeaux entiers de vaches rouges. Seules quelques maisons, chez les *dabanko'en* par exemple, parviennent à préserver dans leur bétail la couleur originelle.

2. DE YOLA AU PLATEAU DE L'ADAMAOUA (16).

Il y a longtemps qu'alors à Yola, « djâfoun » ne désigne plus un lignage précis parce que ce nom a été recouvert par celui de toutes les nouvelles « maisons » qui en sont issues et que toutes sortes de lignage, qui font entre eux le *soro*, revendiquent cette appellation générique, même s'ils ne peuvent se rattacher agnatiquement au lignage initial de Kano auquel reviendrait l'honneur de l'avoir institué. Les actuels *gooranko'en* et *wagudanko'en* ont quelque chance de s'y rattacher vraiment parce qu'ils semblent, dans la région de Yola, les plus attachés au *soro*.

(15) Leur nom serait tiré d'une rivière, *faran*, qui coulerait dans cette région mais que je n'ai pu localiser sur une carte. Il existe une localité « Mayo Faran », au sud de Yola, mais les *faranko'en* disent qu'ils étaient formés bien avant d'atteindre Yola.

(16) J'adopte la distinction orthographique proposée par Mohammadou : « Adamawa », pays qui englobe également la province nigérienne de l'Adamawa et l'ancien Cameroun septentrional; « Adamaoua », département camerounais et haut plateau du même nom (« L'histoire de Tibati »). D'après Njeuma, Adama-wa signifie « les gens d'Adama », le suffixe haoussa wa signifiant « les gens de » (« The rise and fall of Fulani rule in Adamawa 1809-1901 »).

Beaucoup de ces pasteurs sont totalement ruinés et ne peuvent se résoudre à cultiver la terre à une époque où ce travail est encore le fait exclusif des *haa'be*, les « non-Peul » ou des esclaves. Aussi, les uns entreprennent-ils le commerce du sel et de la cola entre Bamenda et Yola, en suivant la piste qui passe par Kontcha, Gashaka, Banyo et Foumban, tandis que d'autres pénètrent dans l'Adamaoua avec des chasseurs d'éléphants et poussent jusqu'à Yoko. Ces premières reconnaissances se seraient passées au temps du premier lâmido de Tibati, c'est-à-dire entre 1840 et 1850. L'un de ces précurseurs est un nommé Bidji, du lignage des *rujumanko'en*.

A Jada, les Djâfoun reprennent peu à peu du poil de la bête. Ils sont toujours commandés par le viel ardo Sheboudo, du lignage des *farankolen*. Sa « maison » portera son nom, les *ceu'danko'en*. Son frère, Djouille, légua de même le sien aux *jullanke'en*. De nouveaux lignages se créent, les *jaranko'en*, les *mbod'en* (Jarang, Mboi). Les *dabanko'en* ont suivi la migration depuis Kano. Trois de leurs « maisons » ont réussi à garder leurs vaches blanches, les *gooburanko'en*, les *mananko'en* et les *barmanko'en*. Les autres « maisons » (*a'anko'en*, *kaasanko'en* et *ko'olanko'en*) ont maintenant des vaches rouges comme le reste des Djâfoun. L'un de ces *dabanko'en*, ardo Molel (« petit poulain »), fondera une nouvelle « maison », les *goosi'en* (17). Molel a un fils, Many, que Shehoudo fait ardo vers 1860.

Bidji retourne dans la région de Yola et vante aux Djâfoun les pâturages des hauts plateaux. Quand ces prairies atteignent une altitude élevée, dépassant 1 500 m, comme entre Banyo et Tignère (le « Tchabal Mbabo » des cartes) ou à l'ouest de Banyo (le long de l'actuelle frontière Cameroun-Nigéria et, plus à l'ouest encore, les « Monts Gotel » des cartes), elles sont dépourvues de tiques, la troisième plaie du bétail avec les épizooties et les fauves. Qui plus est, toute cette région des hauts plateaux dispose en quantité de sources minérales, appelées *lahore*, pouvant fournir au bétail le complément de sels qui fait défaut dans les graminées.

Vers 1870, un premier groupe décide d'émigrer dans l'Adamaoua, sous la direction de l'ardo Many (lignage des *goosi'en*). Il rassemble des éléments de plusieurs autres lignages :

- les fils de Shehoudo (*faranko'en*);
- Odi (*dabanko'en*);
- Magadji Nyokou (*amaranko'en*);
- Magadji Saïga (18) (*saiganko'en*);
- Malam Idjira (*mbod'en*);
- Ndinkiri, Môde et Hâle (*jaranko'en*);
- Mondjaoudi (*ringimaji*);
- Djoroyel (*tutanko'en*);

(17) Cette affiliation des *gossi'en* aux *dabanko'en* n'est pas entièrement confirmée.

(18) Dont les ancêtres, du temps de Kano, étaient *dage* (Wôdâbé); puis sont « entrés » dans les Djâfoun pour conjurer le mauvais sort qui s'acharnait sur les nouveaux-nés.

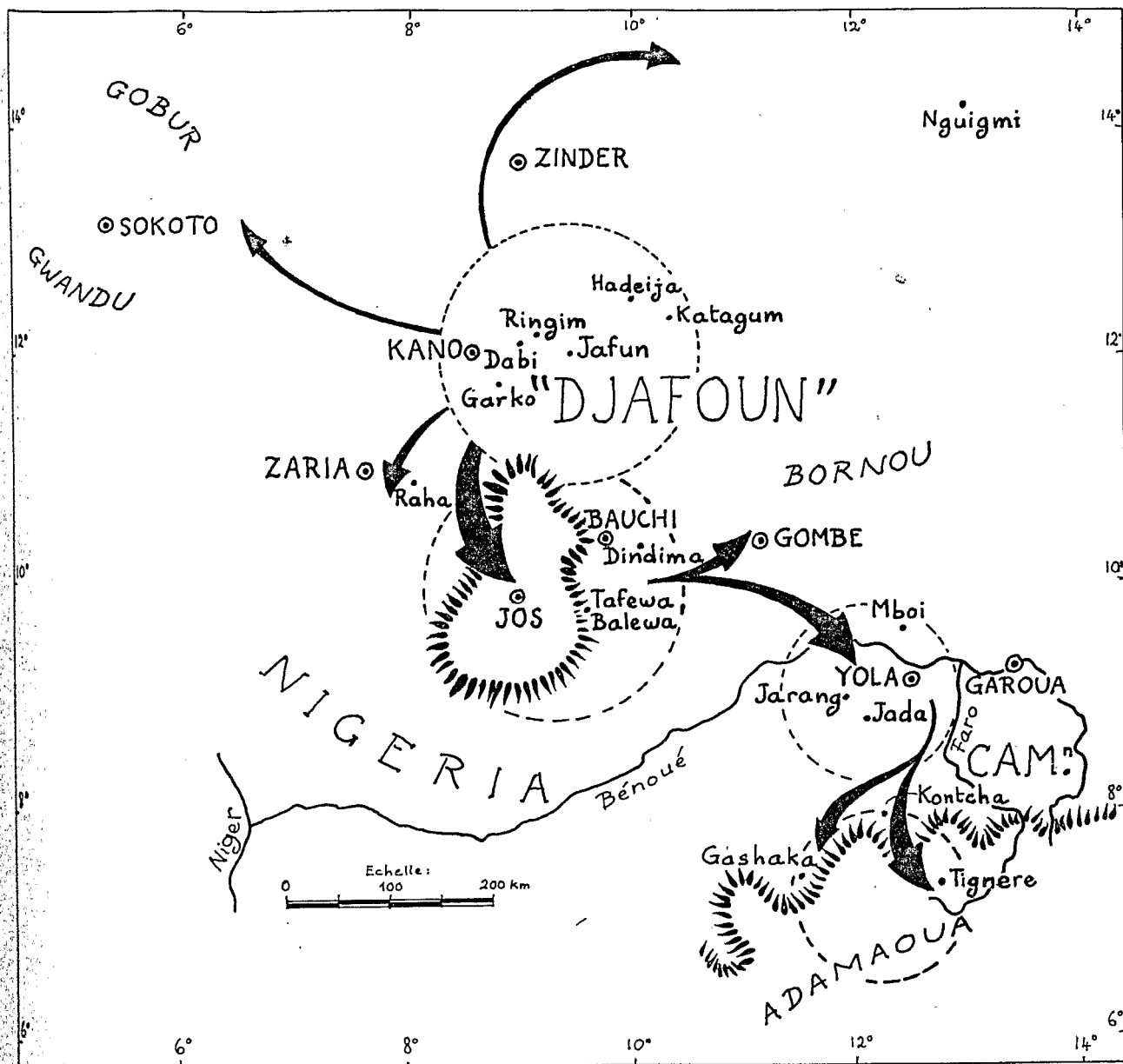


FIG. 1. — Les Djâfoun de Kano. Migrations au XIX^e siècle.

R. DOGNIN - ORSTOM - 1973

— etc., ainsi que des Wodâbé, comme Tanaguel (*l'â'en*), simple bouvier d'ardo Manya.

3. Ardo MANYA.

A cette époque, les lâmîdos de l'Adamaoua se livrent des guerres très violentes.

Le lâmîdo Hammagabdo Dândi, fondateur du lamidat de Kontcha (1836), conquérant de Banyo sur les Vouté, réside à Gashaka où il meurt en 1872. Au décès de leur père, deux de ses fils, Ousmanou et Sambo, se hâtent d'aller à Yola pour demander son investiture à l'émir Sanda. C'est à Ousmanou qu'elle échoit, et Sambo retourne s'enfermer

dans Gashaka où son frère lui fait la guerre pendant six ans. Mais le propre chef de guerre d'Ousmanou, Kaïgama Mbam, un dignitaire vouté, fait sédition contre lui, soulève les Foulbé de Banyo et occupe la ville. Ousmanou ne peut les réduire qu'en faisant alliance avec Sambo et en acceptant d'abandonner Gashaka. Il fonde alors Banyo sur son emplacement actuel (19), puis transporte son siège à Ribao, où il meurt en 1893. Sambo accourt pour recueillir sa succession, mais les Foulbé de Banyo s'y opposent, et ce n'est qu'après sa mort, que ses successeurs se soumettront au nouveau lâmîdo de Banyo, Oumarou,

(19) La ville vouté était située plus au nord, sur un plateau qui sert aujourd'hui de terrain d'aviation.

fils d'Ousmanou. En 1914, la frontière franco-britannique sépare à nouveau Gashaka de Banyo (20).

En 1852-54, Hammadou Nyamboula, lāmido de Tibati, qui vient de prendre le pouvoir en assassinant son frère Toukour, tient tête à une coalition foubé réunissant Garoua, Banyo, Kontcha, Tignère et Ngaoundéré, que lance contre lui l'émir de Yola, Lawal. En 1856, Nyamboula, qui convoite les pâturages et les lahores de Tignère, envoie son fils, l'ardo Babba, détruire Tignère et tuer son fondateur, le lāmido Adama Njikira. Babba emmène à Tibati les jeunes enfants d'Adama Njikira, Ousmanou et Inna, et les élève avec son propre fils, Hamma Lāmu. Pendant une quarantaine d'années, Nyamboula et ses successeurs interdisent que le trône de Tignère soit réoccupé. Ce n'est qu'en 1895, et sur l'intervention de l'émir de Yola, que Hamma Lāmu autorise Ousmanou, qui a alors 45 ans, à revenir à Tignère (21).

C'est dans ce contexte politique très agité qu'arrivent les Djâfoun, entre 1870 et 1880. Pendant un demi siècle, ils vont constituer une sorte d'enjeu pour Banyo, Tibati, Tignère et Ngaoundéré, quittant l'un de ces territoires pour l'autre dès que la pression des *fitina* (« exactions ») se fait insupportable.

Manya rejoint et suit vers le sud la vallée du Faro, puis celle de son affluent, le Deo. Au sud de Deodeo, commence le *hôséré* proprement dit, d'abord une montée en pente douce, puis une brusque dénivellation (la « falaise ») qui fait déboucher sur un haut plateau appelé par les Peul : *daadawal* (« la mère des hauts plateaux ») (22).

Dâdawal, ainsi que les plateaux environnants vont rester le centre du territoire de pâturages des Djâfoun jusqu'au début du siècle. Tous les lignages aujourd'hui présents au Cameroun y ont installé leurs campements de saison des pluies pendant un nombre d'années plus ou moins grand car cette région ne semble pas alors avoir été, comme aujourd'hui convoitée par les Foulbé que la rigueur de son climat rebutait. Les pâturages favorisés de ces derniers, en même temps que ceux réputés pour être les meilleurs herbages, se trouvaient sur le Tchabal Chingou (« le plateau du léopard ») (23) où les Djâfoun allèrent aussi s'installer.

Tous ces pâturages faisaient alors partie du lamidat de Banyo. A la fin du XIX^e siècle, les Djâfoun sont incorporés au *tokkal* des Mbéwé : le dignitaire chargé de ce gouvernement percevait sur eux, pour

le compte du lāmido de Banyo, divers tributs et redevances, en particulier des droits d'usage sur les lahores (24).

Parmi les *goosi'en* qui accompagnent l'ardo Mauva, figurent son frère Olo, et son neveu par sa sœur, l'ardo Hôbâ (25). Tandis que Manya s'installe à Dâdawal, Olo s'en va nomadiser dans le lamidat de Ngaoundéré (26) et Hôbâ, qui semble avoir eu des démêlés avec Manya, poursuit plus à l'ouest et s'installe dans la région de Mayo Daga et Ngourouje. Les segments de lignages djâfoun qui continuent d'émigrer du sud de Yola, particulièrement après la grande peste bovine de 1887-1892, choisissent de résider après de l'un ou de l'autre de ces deux ardos supérieurs.

Concurremment à cette migration djâfoun, des Wôdâbé du Bornou arrivent vers 1890, fuyant probablement aussi la peste bovine et, pour éviter de se mêler aux Djâfoun, s'implantent dans le lamidat de Ngaoundéré, particulièrement dans la région de Béka et celle de Dibi.

En s'opposant pendant près de quarante ans à ce que le trône de Tignère soit réoccupé (27), Tibati s'était annexé ses pâturages et ses lahores. Pour échapper aux exigences du lāmido de Banyo, les Djâfoun glissaient de plus en plus vers des terrains de parcours sis à l'ouest, dans ce qui sera plus tard le territoire de Tignère, qui comportaient aussi d'abondantes sources minérales (Falkoumré, Gassanguel, Galim). Manya obtint de Tibati l'autorisation d'utiliser les ressources pastorales de cette région. Malheureusement, celle-ci coïncidait avec le territoire d'une population de chasseurs que les Foulbé n'étaient jamais parvenus à réduire, les Niam-Niam, qui s'opposaient farouchement à tout établissement des pasteurs. Les raids des Niam-Niam sont restés célèbres dans la mémoire des Djâfoun qui en plaisantent en parlant de « la rencontre du mouton et de la hyène ».

En 1895, le lāmido de Tibati, Hamma Lāmu (1888-1899), finit par se rendre aux objurgations de l'émir de Yola et replace Ousmanou, dont il a épousé la sœur, sur le trône de Tignère (28). Ousmanou a tout à entreprendre : Tignère est en ruines, le *baïtal* (Trésor public) est vide et les populations du lamidat se sont accoutumées à se passer de maître.

Le nouveau lāmido commence par razzier les troupeaux des Djâfoun. Mais ceux-ci, aguerris par leurs escarmouches continues avec les Niam-Niam, chassent à coups de flèches les envoyés du lāmido.

(20) D'après Kirk-Greene, « *Adamawa, past and present* », et des notes d'administrateurs conservées dans les archives de la Sous-Préfecture de Banyo.

(21) D'après une tradition orale recueillie à Banyo auprès du *Djaouro tokkal mbewe'en*, et des renseignements obligamment communiqués par Mohammadou.

(22) Le *tchabbal* Dâdawal est situé à 50 km au N/N-E de Banyo.

(23) Le *tchabbal cirgu* est situé à 35 km au N-O de Banyo, à l'ouest des Monts Sabri, c'est le Mont Gotel des cartes. La frontière anglo-française en dépossèdera le lamidat de Banyo.

(24) Il ne semble pas que les Djâfoun aient été astreints au versement de la *djakka* avant le retour du lāmido de Tignère sur son trône en 1895.

(25) Hôbâ avait été fait ardo par Shehoudo, à Yola.

(26) Olo mourra à Wakwa, près de Ngaoundéré, vers la fin du siècle.

(27) Bakari, fils de Adama Njikira, tente de s'installer à Djinga, à 20 km au S-E de Tignère. Il en est aussitôt chassé par Nyamboula, et doit s'enfuir à Kontcha.

(28) Cette date m'a été précisée verbalement par Mohammadou.

Ce dernier argue alors son double statut de chef religieux et territorial : il entend faire verser à Manya la *djakka* (l'aumône imposée par le Coran) et un tribut pour l'utilisation du lahoré de Falkoumri (29). Manya refuse, offrant même de soutenir une bataille rangée. Et Ousmanou, qui n'a pas encore de force armée, doit s'incliner.

Quelques années plus tard (1898 ?), quand il s'est remonté en chevaux et hommes de guerre, le lâmido de Tignère convoque l'ardo Manya et s'empare de sa personne. Les Djâfoun doivent verser pour sa libération une rançon très importante (30). Manya s'enfuit de Tignère pour se réfugier sur le territoire de Banyo où il meurt peu après (entre 1899 et 1902). Les Djâfoun quittent le lamidat de Tignère et vont s'installer sur le territoire de Tibati, moins propice, ou à la limite Tibati-Tignère, vers Lomta proche du lahoré de Galim et des Niam-Niam qui continuent à leur dresser des embuscades (31).

4. LOMTA.

De 1899 à 1902, les Allemands investissent les villes de Tibati, Ngaoundéré et Banyo dont les lâmidos sont tués ou destitués. Avec l'impossibilité où sont maintenant les lâmidos de se procurer des ressources en portant la guerre à l'extérieur de leurs territoires, s'accroît la pression fiscale sur les populations des lamidats, en particulier sur les Peul de brousse, qui constituent une proie tentante de par leurs qualités de nomades et de pasteurs.

Après la fuite de l'ardo Manya, les Djâfoun qui ont rassemblé leurs campements de saison des pluies dans la région de Lomta, se donnent pour ardo supérieur l'un des compagnons de Manya, quoique beaucoup plus jeune, l'ardo Magadji, du lignage des *awtanko'en* (32).

Pendant les premières années du siècle, la situation des Djâfoun dans cette région à cheval sur Tibati et Tignère semble très critique. L'accès au lahoré de Galim est quasiment interdit par les Niam-Niam, les sources de Gassanguel et de Falkoumri sont étroitement surveillées par les agents du lâmido de Tignère; les troupeaux dépérissent car le natron, en provenance du nord, n'est pas encore acheminé en quantité suffisante par les colporteurs. Le territoire de Ngaoundéré n'est guère plus sûr, tant sont grandes les exigences du lâmido Issa Maïgari.

Vers 1900, une nouvelle migration de Djâfoun de Yola conduite par un neveu de Shehoudo, l'ardo Bi Abba (du lignage des *faranko'en*), traverse le territoire de Banyo et poursuit plus au sud, vers Nkambé,

où se trouvent de nouveaux pâturages déjà connus des Djâfoun qui dépendent d'ardo Hôbâ, à Mayo Daga. Parmi ces *faranko'en*, figure le jeune Idje (33) qui conduira plus tard la migration des siens en Haute-Sangha (Oubangui-Chari, actuelle R.C.A.).

Mais bientôt, dans la région de Lomta, l'ardo Tonga, fils de Manya (*gossi'en*), conteste son « commandement » à Madadji. Conciliant, ce dernier accepte que les *goosi'en* ne dépendent plus que de Tonga. Bien maigre cadeau, car les « maisons » de Manya et d'Olo ne se sont guère développées en regard de l'importance qu'a prise celle de Hôbâ. Finalement, les *tokku'be* de Tonga (c'est-à-dire, ceux qui le suivent) vont à Mayo Daga chercher l'ardo Hôbâ pour qu'il devienne comme son oncle Manya, l'ardo supérieur de tous les Djâfoun.

Hôbâ accepte et vient s'installer à Lomta et, comme les Niam-Niam persistent à plonger la région dans l'insécurité, il demande au « résident » allemand de Banyo son appui armé. En 1906, une expédition allemande, avec des obusiers, mitraille et bombarde longuement les montagnes de Galim où les Niam-Niam se sont réfugiés. A la suite de quoi, le *wan* de Galim est déporté dans le sud et un plein droit d'usage est accordé aux pasteurs sur le lahoré de Galim, bientôt équipé d'abreuvoirs et d'une pompe mécanique. Un commis est affecté au fonctionnement de la pompe et à la surveillance des sources. Il est rémunéré par une taxe modérée perçue sur les bouviers.

En 1910, les Allemands créent un canton mbororo, « Bezirk Lomta », qui comprenait non seulement les pâturages environnants Lomta et les puits de Galim, mais des terrains de parcours s'étendent à l'ouest jusqu'au mayo Mbanti, sur le territoire du lamidat de Banyo. Enfin dotés territorialement, les pasteurs n'en continueront pas moins à se heurter à la résistance ouverte des Niam-Niam et à celle, cachés, des Foulbé.

Après l'expédition de 1906, Tonga conteste violemment à Hôbâ ses droits à assumer la succession de Manya : « Tu n'en descends que par les femmes, alors que je suis son propre fils ». Lassé par l'intransigeance de son cousin, l'ardo Hôbâ lui abandonne le « commandement » et regagne Mayo Daga. Dans les années qui suivent, la plupart des Djâfoun importants se font construire des cases en dur à Lomta (34). Ils y séjournent en permanence, tandis que leurs troupeaux sont conduits par les jeunes bouviers du plateau de Filinga jusqu'à la vallée de la Mbéré. D'autres Djâfoun arrivent de Yola, vers 1914-1915, après une peste bovine aggravée d'une grande sécheresse. Vers 1920, il y aurait eu encore plus de 100 000 têtes de bétail en possession des ardos qui dépendaient de Lomta.

(29) Falkoumri ou Palkoumri, Valkumri est situé à 10 km au S-E de Tignère.

(30) Entre 500 et 1 000 têtes de bétail.

(31) Informations recueillies auprès d'ardos djâfoun, dans la région de Mbabo (Tignère) et de Meiganga, confirmées par le *Djaouro tokkal mbewe'en* de Banyo.

(32) Appelé Barbuma, avant d'être ardo.

(33) Petit-fils de Djoullé, frère de Shehoudo.

(34) Lomta Manga et Lomta Petel, à 6 km à l'est/sud-est de Galim. Ces villages n'existent plus. En 1935, sur ordre de l'administration, Lomta a été déplacé de, 2,5 km sud de l'ancien emplacement, pour se trouver sur la nouvelle piste qui mène à Galim.

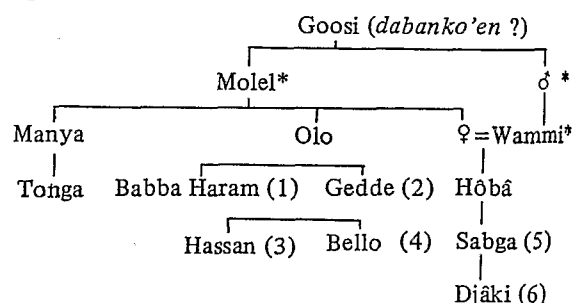
A partir de 1918, les choses se gâtent pour les Djâfoun de Lomta. Après la défaite des Allemands, les Niam-Niam détruisent la pompe du lahoré de Galim, crèvent les tuyaux et emportent tout le métal qu'ils peuvent trouver. Les Français les restaurent dans leurs droits territoriaux et replacent à leur tête le *wan* destitué. C'est alors qu'ils descendent des montagnes de Galim et construisent la ville à son emplacement actuel.

L'ardo Tonga abandonne le commandement de Lomta à l'ardo Magadji (précédemment cité), et passe en zone anglaise, ne revenant plus au Cameroun que pour faire abreuver ses troupeaux aux lahorés. En 1920, une nouvelle épidémie de peste bovine ravage Banyo et Lomta. Les pasteurs s'inquiètent de la densité de bétail rassemblé à Lomta, et des visées incohérentes de l'administration française, qui entend les fixer sans leur reconnaître aucun droit territorial. Dans cette partie de l'Afrique, les droits territoriaux n'ont jamais été acquis par décret ou par vente : la terre se gagne par les armes et se concède par un tribut périodique. Les troupeaux commandent la politique des pasteurs : leur bétail les rend vulnérables, aussi préfèrent-ils verser des redevances à la chefferie locale plutôt que de lui livrer bataille; mais il leur confère aussi la mobilité et leur permet de choisir le suzerain qui malmènera le moins leurs intérêts. Pour préparer cette « sédentarisation », le chef de circonscription de Ngaoundéré fait revenir Tonga en 1921 et le nomme « chef des Bororo de Lomta », ce qu'il avait été, de façon moins formelle, pendant quinze ans. Fort de cet appui officiel, l'ardo Tonga mécontente beaucoup de ses pairs. Lomta se disjoint, des ardos rejoignent Dâdawal et les environs de Banyo, où ils sont attirés par les promesses de lâmîdo Yaya, ou bien passent en zone anglaise. N'étant plus reconnu par les siens, Tonga lui-même demande l'autorisation d'aller voir son fils à Foumban (35). « Mis en route » sur Dschang en février 1922, il s'échappe, rentre en zone anglaise et part en direction des Bamboutos.

Un cousin de Tonga lui succède, Babba Haram, qui voit dans les plans de l'administration française un moyen d'acquérir la richesse qui lui fait défaut. En août 1922, le chef de subdivision de Banyo décide le groupement théorique de tous les Mbororo à Lomta, c'est-à-dire le rattachement à Lomta de tous les Peul de brousse de l'Adamaoua, tant les Wôdâbé que les Djâfoun.

Aussitôt, c'est l'éclatement. Des ardos très importants, certains ont plus de 5 000 bêtes de bétail, quittent Lomta et le lamidat de Ngaoundéré pour les directions les plus diverses, la Nigeria, le Djérem, le pays baya, Reï, et quand Babba Haram, en 1923, reçoit de l'administration française le titre de « lâmîdo de Lomta », il ne reste plus autour de lui que quelques chefs de groupements djâfoun. Si, dans les années qui suivent, quelques ardos reviennent à Lomta, le premier lamidat « mbororo » de l'Adamaoua n'en est pas moins mort-né au moment même de sa création.

Les goosi'en



*N'est pas monté sur la hôsère

1, 2, 3, 4 : "lâmîdos" de Lomta (Adamaoua)

5, 6 : "lâmîdos" de Babanki (Bamenda)

En 1923, Lomta compte encore 45 000 têtes de bétail. Babba Haram, qui entend vivre sur le même pied que les souverains foubé, ne peut que végéter dans un faste piteux : du fait qu'il n'a pas perçu l'investiture de Yola, les ardos refusent de lui verser la *djakka* qui est la base de la trésorerie des lâmîdos et, à partir de 1924, la moitié des remises d'impôt qu'il fait rentrer pour l'administration va au *wan* des Niam-Niam, chargé de l'entretien du lahoré de Galim. En fait, les installations tombent en ruines et ces ressources inespérées permettent au *wan* Alim d'asseoir son prestige naissant (36). Lorsqu'en 1933, l'ethnologue allemand Gulla Pfeffer visite Lomta, le cheptel du lamidat se réduit à 3 000 têtes (37).

5. LES DERNIÈRES MIGRATIONS.

Le déclin de Lomta provoqua les migrations massives des Djâfoun dans trois autres régions : Bamenda, Meiganga et Haute Sangha et, secondairement, dans le pays bamoum où l'ardo Bouba (*rahaaji*) fut un des premiers à s'installer.

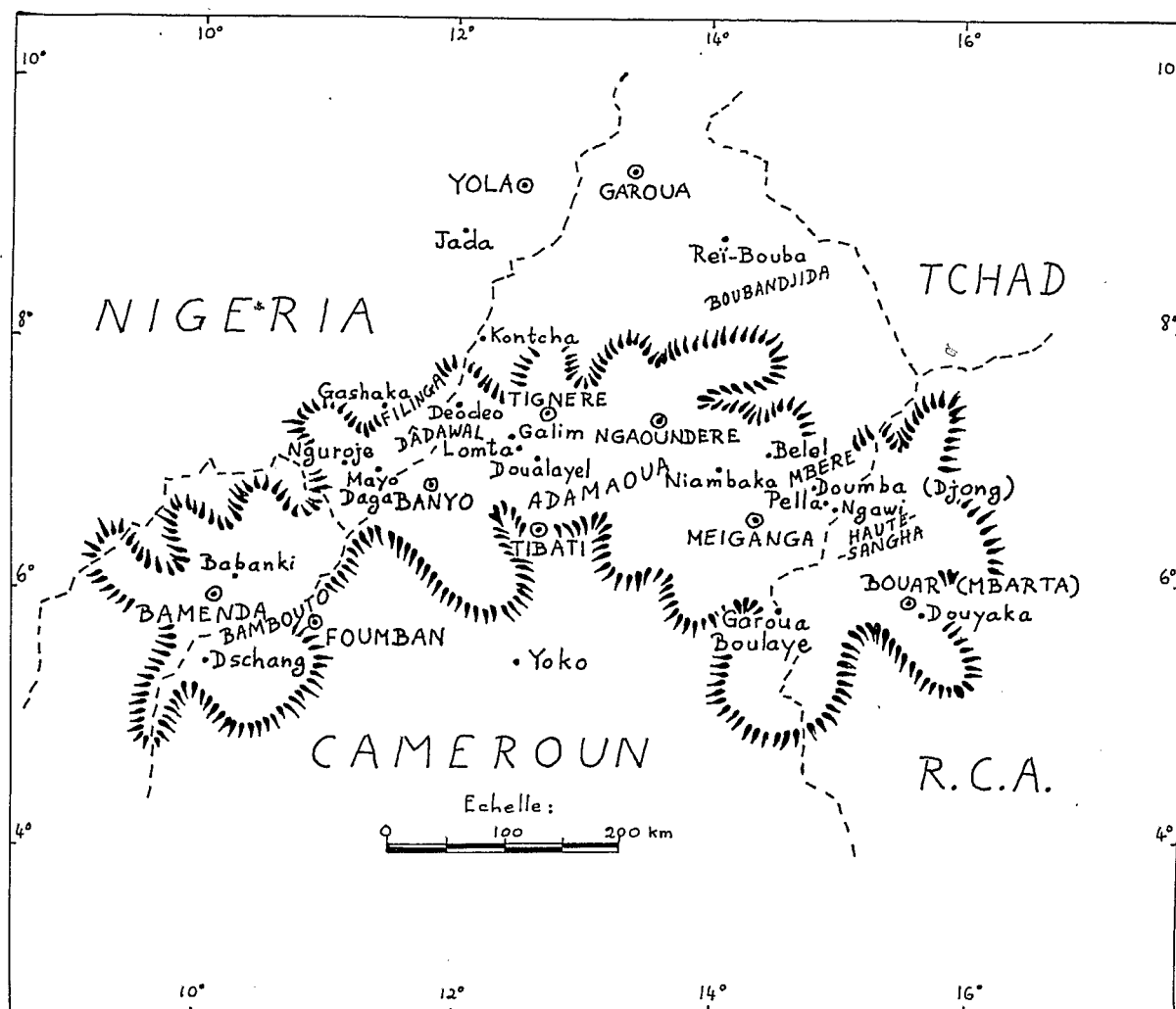
Bamenda.

Le pays de Bamenda, avec ses pâturages situés au nord-est de Bamenda, au nord de Woum et dans la région de Nkambé et Koumbo, était connu dès le début du siècle par les Djâfoun dépendant de

(35) Dès le début de son installation, l'administration française entendit contrôler étroitement les allées et venues des pasteurs qui, naturellement, ne demandaient de visa que pour les déplacements autorisés.

(36) Il sera destitué en 1934, pour exactions sur les pasteurs.

(37) Cf. Pfeffer, « Die Djafun-Bororo, ihre Gesellschaft, Wirtschaft und Setzhaftwerdung, auf dem Hochland von Ngaoundéré », in *Zeitschrift für Ethnologie*, LXVIII, Heft 1-3, 1936, p. 150-196. Et Carlin, « Gulla, the tramp. An ethnological indiscretion ». Les informations ayant trait à Lomta m'ont été communiquées par des ardos résidant dans la région de Dâdawal et de Mbabo (Mbabo est « Ardo Nyakol » de la carte de Tignère au 200 000). J'ai consulté aussi différents documents administratifs, en particulier des lettres de l'administrateur Bru qui a créé le « lamidat » de Lomta, que l'on peut trouver aux Archives Nationales de Yaoundé, ou aux archives de la sous-préfecture de Banyo.



R. DOGNIN - ORSTOM - 1973

FIG. 2. — Les établissements des Djâfoun dans l'Adamawa (1900-1970).

l'ardo Hôbâ, à Mayo Daga. Le premier à s'y installer fut cet ardo Bi Abba dont il a été parlé précédemment. Mais, vers 1910, il quitte la région de Nkambé avec la plupart des *faranko'en*, pour remonter sur Tignère. Lorsque la frontière anglo-française eut coupé en deux le lamidat de Banyo, laissant au Cameroun la plupart des sources minérales, le fils de Hôbâ, ardo Sabga (ou *sauga, sauka*), qui s'était installé à Gashaka, descendit vers Bamenda et établit ses campements de saison des pluies dans la région de Babanki (38). L'administration anglaise le fera aussi « lâmido ». Cette migration se place vers 1918, et Sabga entraîne dans son sillage de nombreux éléments de Mayo Daga et de Lomta, particulièrement des *goosi'en*, des *dabanko'en* et des *tukanko'en*.

Meiganga.

En 1920, l'ardo Garga (du lignage des *saiganko'en*) dont les troupeaux fréquentaient depuis plu-

sieurs années les confins Reï-Ngaoundéré et la vallée de la Mbéré quitte définitivement Lomta pour le pays baya. Après avoir nomadisé pendant plusieurs années dans la région située au nord-est de Meiganga, il finit par s'installer à Pella (39). D'autres ardos le rejoignent et l'émigration en pays baya se fait plus forte à partir de la création de la subdivision de Meiganga en 1929, suivie par l'émancipation du pays baya de la tutelle du lâmido de Ngaoundéré. Après la mort de Babba Haram, en 1936, l'ardo Bouba (*dabanko'en*) quitte Lomta et va s'installer sur la frontière, à Ngahoui d'où il peut contrôler tous les mouvements entre le Cameroun et l'Oubangui. Cette position stratégique et l'appui du chef de subdivision lui valent d'arrondir très rapidement son bien. A partir de 1940, toute la région située au nord-est de Meiganga se peuple de nouveaux groupements

(38) A 25 km au nord-est de Bamenda.

(39) Pella est « Ardo Garga » de la carte de Meiganga au 200 000, au nord-est de Meiganga, à une dizaine de kilomètres de la frontière Cameroun/R.C.A.

en provenance de l'Adamaoua occidental (40), de la province de Bamenda ou de Nigéria. La plupart de ces pasteurs transhument en saison sèche au sud de Garoua Boulaye.

La Haute Sangha (R.C.A.).

Vers 1910, l'ardo Bi Abba (*faranko'en*) est remonté de Nkambé sur Tignère à l'annonce des nouvelles dispositions prises par les Allemands pour favoriser les pasteurs mbororo mais il ne s'entend pas avec l'ombrageux Tonga et va tenter sa chance plus à l'est, dans le territoire de Ngaoundéré. Pourtant, d'autres *faranko'en*, descendants directs de Shehoudo, n'ont jamais quitté la région de Tignère. Son arrière petit-fils, ardo Nyakol, s'installe même en 1945 à Mbabo (41).

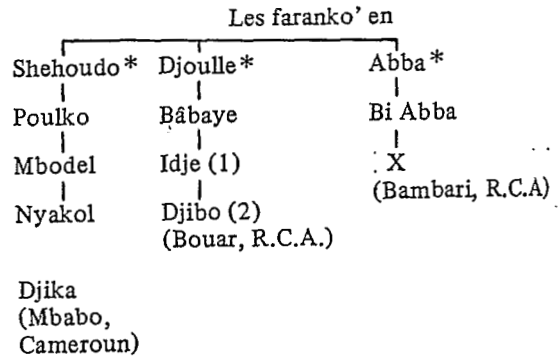
Comme autrefois Manya avec le lâmido de Tignère, Bi Abba entre en conflit avec le lâmido Issa Maïgari, dont les gens profitent du rassemblement des troupeaux au grand lahoré de la Vina pour percevoir la *djakka* et des tributs toujours plus importants. En 1916, Bi Abba porte plainte devant l'officier qui commande le poste de Ngaoundéré. Ce dernier lui donne raison. Le lâmido organise alors une réception à laquelle sont conviés tous les ardos du territoire. Bi Abba ne s'y présente pas et s'enfuit à l'est avec les siens. Maïgari envoie quelques *dogari* à sa recherche, qui se font assommer par les pasteurs, mais quelque temps après, les gens du lâmido le surprennent enfin et lui coupent la tête.

Adamou Idje, qui accompagnait Bi Abba, prend le commandement du groupe. Il fait sa soumission à Maïgari et s'installe successivement à Belel, puis dans le sud du Boubandjidda, pour redescendre enfin vers Nyambaka. En 1920, il passe en Haute Sangha (Oubangui-Chari) et s'établit à Douyaka, à 15 km à l'est de Bouar (42). Idja, qui sera nommé « lâmido » par le gouverneur Eboué, se taille immédiatement une réputation à la hauteur de celle des lâmidos foubé pour ce qui est de la soif de prestige et des exactions. Par la suite, des éléments d'autres lignages djâfoun viendront s'agréger aux *faranko'en* (en particulier, des *'amaranko'en*), pour former les actuels Mbororo des communes d'élevage de la R.C.A.

(40) Ainsi, les *Ringimaji*, à Doumba (= Djong, Djohong). Ainsi appelé par les Mbororo du nom du chef gbya Doumba, qui y résidait en 1948. Djong (*joy*), peut-être un nom mbéré, serait le nom que portait cette localité avant l'arrivée des Gbya. (D'après une communication verbale de Burnham).

(41) Cf. note 31.

(42) Bouar est appelé « Mbarta » par les Peul de brousse, du nom du chef baya-kara de Bouar à l'époque de l'installation de Idje dans le nord de La Haute Sangha. Pour les sources, cf. note 37 et différents ardos de la région de Meiganga.



*N'est pas monté sur le hôséré

1, 2 : "lâmidos" de Bouar (R.C.A.)

Ces ardos supérieurs, Baba Haram, Sabga, Idje, suppriment très tôt de leur propre initiative, tout ce qui ne leur paraît pas conforme, dans les mœurs des Djâfoun, à l'idée qu'ils se font de pasteurs peul musulmans : le rituel de la bastonnade, certaines formes de mariage, certaines danses, etc.

A partir de 1925, un nouveau courant d'immigration reprit à partir du Nigéria, généralement en provenance du Bauchi. Il s'agissait de groupes apparentés aux Djâfoun ou aux Danédji mais qui, tous, à leur arrivée au Cameroun, étaient indistinctement appelés « Akou » parce que ces pasteurs saluaient en employant cette expression propre au Bauchi et qu'ils se distinguaient des Djâfoun de l'Adamaoua en possédant des vaches à robe blanche. Ils se superposèrent aux Djâfoun dans toutes les régions où ceux-ci étaient déjà implantés : Banyo, Tibati et Tignère, Bamenda, Meiganga, Bouar et, aujourd'hui, Garoua-Boulaye. L'un des premiers à arriver au Cameroun, et des plus importants, fut ardo Môta (un Danédji du lignage des *ya'uranko'en*) qui s'établit en 1929 à Doualayel, près de Gamil, avec quelques 12 à 15 000 têtes de bétail (43).

II. — La djakka chez les Peul de l'Adamaoua.

La djakka a joué un rôle non négligeable dans l'histoire des lamidats de l'Adamaoua camerounais. Grâce à son ambiguïté originelle d'impôt religieux perçu par un chef religieux « et » politique, elle a permis aux lâmidos (44) de se maintenir à une place qui leur était de plus en plus mesurée par la puissance mandataire. Elle a montré très tôt à quelles difficultés s'exposait toute administration, fût-elle autochtone, qui voulait, chez des pasteurs peul,

(43) *Moota* signifie « camion ». Ardo Môta, ainsi nommé parce que ses troupeaux, très nombreux, faisaient autant de bruit qu'un camion lorsqu'ils se déplaçaient. (D'après une communication verbale de Lacroix).

(44) Chefs traditionnels des Peul villageois, ayant reçu l'investiture de l'émir de Yola. Le premier émir de Yola fut le *môdibbo* Adama, lui-même désigné par Shehou Ousmanou, le premier émir de Sokoto.

asseoir sa fiscalité sur des décomptes exacts. Son taux était d'ailleurs calculé de telle sorte qu'une stricte application des barèmes eût abouti à priver de son croît le propriétaire de bétail. En sortit renforcée la tendance qui existait naturellement chez les pasteurs à dissimuler leurs troupeaux. Enfin, sa perception sur les Peul de brousse, qui date du début du siècle, confirme que ceux-ci appartenaient à l'Islam : d'autres impôts avaient été imaginés pour leur être appliqués, dont le taux relativement faible eût pu être augmenté si les Peul avaient estimé qu'en tant que païens, ils ne relevaient pas de la djakka.

Le mot arabe « *zakât* », d'où dérive le mot peul « *jakka* », a le sens primitif de « purification », et désigne l'aumône légale qui est, avec la profession de foi, la prière, le jeûne et le pèlerinage, l'un des « cinq piliers de l'Islam ».

« Elle est fondée sur une idée commune aux Arabes et aux Juifs : les biens de ce monde sont impurs ; mais il est permis de les acquérir et d'en jouir, à condition de les purifier en les restituant partiellement à Allah » (45). La révélation de Mahomet devait conférer une portée eschatologique à ce qui n'était au départ qu'une pratique à visée matérialiste.

La *zakât* a été instituée par le Coran, en ces termes :

« Les orants... sur les biens desquels est prélevé un droit connu pour le mendiant et le pauvre démuné, ... ceux-là seront bien traités dans des Jardins » (46).

« Acquitez-vous de l'Aumône ! Consentez un large prêt à Allah : ce que vous aurez accompli de bien à l'avance pour vous-mêmes, vous le retrouverez auprès d'Allah lui-même sous forme de bonheur ou d'une récompense plus grande » (47).

« O vous qui croyez ! N'annulez point vos aumônes par rappel de celles-ci ».

« Si vous donnez ouvertement vos aumônes, combien elles seront bonnes ! Mais si vous les cachez en les donnant aux besogneux, c'est mieux pour vous et efface une partie de vos mauvaises actions. Allah, de ce que vous faites, est bien informé » (49).

« Vous n'atteindrez pas à la bonté pieuse avant de faire dépense en aumône sur ce que vous aimez » (50).

Les caractéristiques strictement coraniques de la *zakât* sont donc les suivantes :

- c'est une offrande propitiatoire à Allah, qui confère au donateur une assurance sur l'au-delà ;

- c'est un droit perçu par les pauvres sur les croyants les plus riches ;
- elle gagne à être pratiquée de la façon la plus discrète.

Le Coran indiquait aussi quels devaient être les bénéficiaires de la *zakât* (51) :

- les indigents ;
- ses propres collecteurs ;
- les notables de la Mekke (Coreïchites) dont le Prophète voulait se concilier les cœurs ;
- les esclaves qui voulaient s'affranchir ;
- les personnes qui s'étaient endettées pour une cause pieuse ;
- les volontaires pour la guerre sainte et toute institution musulmane utile à la communauté ;
- enfin, les voyageurs démunis.

Il n'est pas inutile de décrire rapidement les modalités de la *zakât* dans l'état islamique, car elles se retrouvent assez fidèlement dans les États peul de l'Adamaoua.

Au début de l'empire musulman, l'aumône légale était le seul impôt annuel qui pesait sur la communauté des croyants pour alimenter le Trésor public (en arabe : « *baït el-mal* », qui a donné en peul : *baital*). Mais bien vite s'y ajoutèrent différents tributs et redevances dont le recouvrement, y compris celui de l'aumône légale, était assuré par des collecteurs auxquels le calife avait délégué ce pouvoir.

Les Hadits, recueil de traditions concernant l'enseignement du Prophète, les commentaires du Coran et certains traités de jurisprudence devaient préciser le taux et le mode de perception de l'aumône. « La *zakât* est un impôt religieux qui est prélevé... sur les produits de la terre, sur le bétail, sur les métaux précieux et sur les marchandises. Ces valeurs ne sont imposables que si elles atteignent un certain minimum qui est différent pour chacune d'elles » (52). « Ce minimum fut évalué pour l'agriculteur, à 5 charges de grains ; pour l'éleveur, à 30 têtes de gros bétail, ou 40 têtes de petit bétail... Le taux, généralement d'un dixième, peut être abaissé jusqu'au vingtième si les revenus ont été obtenus au prix de travaux onéreux » (53).

« Cet impôt était récolté en nature par un collecteur qui le fixait et le prélevait lui-même, ou par l'intermédiaire de ses agents, sur les produits de la terre, et qui, pour les autres valeurs, le recueillait en s'en remettant à la déclaration des contribuables » (54). « Tout musulman doit remettre annuellement à son chef la *zakkat* qui comprend un bœuf de 2 ans pour 30 bœufs ou une génisse de 4 ans pour 40 bœufs et le 1/10^e de la récolte » (55).

(51) *Ibid.*, s. 115, v. 60. Blachère appelle ce verset : « Texte organique fondamental et complet de la fiscalité du futur État islamique ».

(52) Gaudefroy-Demombynes, « *Les institutions musulmanes* » : 109.

(53) Massé, *op. cit.* : 217.

(54) Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.* : 109.

(55) Froelich, « Le commandement et l'organisation sociale chez les Foulbé de l'Adamaoua » : 47.

(45) Massé, « *L'Islam* », p. 126.

(46) *Le Coran*, traduction de Blachère, sourate 33, versets 22/35.

(47) *Ibid.*, s. 34, v. 20.

(48) *Ibid.*, s. 93, v. 266.

(49) *Ibid.*, s. 93, v. 273.

(50) *Ibid.*, s. 99, v. 86.

Le même caractère politique de la perception de la djakka devait se retrouver dans la fiscalité des lamidats du Cameroun, après que les Peul conquérants se fussent mués, de Peul de brousse qu'ils étaient auparavant, en Peul villageois.

Au XIX^e siècle, les Djâfoun de l'Adamaoua (Peul de brousse) s'acquittaient de la djakka en abandonnant en brousse, à certaines dates particulièrement fastes, une génisse ou plusieurs têtes de bétail qu'ils attachaient à un arbre, « laissant à Dieu le soin de la faire échoir en telles mains qu'il voudrait » (56). Il n'existait pas de proportion bien établie car cette pratique rejoignait dans leur esprit d'autres pratiques destinées à protéger la *barka* du groupe (57) : l'animal n'était pas attribué à un membre défavorisé de la communauté (comme le Coran le prescrit formellement), mais restitué à la brousse dont le troupeau sortait, comme une espèce de sacrifice d'une partie représentant son tout. Cet abandon prenait alors le caractère d'une compensation, et rentrait dans le système don/contre-don des Peul, chez qui « les déplacements de biens sans retour vers le donateur, créent un déséquilibre entre des parties de statut égal, générateur d'un danger que le donataire désamorce en retournant symboliquement au donateur une portion du don » (58). La djakka prenait ainsi une valeur apotropaïque assez proche du sens primitif de « purification » que les islamisants prêtent au mot arabe « *zakât* » : « bouffer la djakka » (*nyaamtago jakka*) faisait courir des risques au troupeau.

Chez les Peul villageois, qui se soumirent à des principes hiérarchiques, l'aumône perdit son caractère personnel et privé pour devenir une redevance officielle cumulée au profit du chef traditionnel. Mais le sens qu'attachaient les Peul de brousse à la djakka ne s'était pas pour autant adultéré chez eux. « Délaisser la pratique de l'aumône peut attirer des catastrophes », me confiait un vieil éleveur peul; et Mal Issa Dembo, dans un long poème sur la famine, ne le chante pas autrement :

« Riches et paysans mangent la djakka :

Quiconque posséderait assez pour pouvoir la verser,
[ne la verse pas.

C'est la djakka des paysans qui cause la famine,
Ainsi que le vol, l'incendie et les fraudes inévitables.

Tout le malheur nous vient des commerçants
[mangeant la djakka » (59).

Cependant, beaucoup de foulbé ressentent le besoin de s'acquitter de la djakka d'une façon plus personnelle, et, à côté de cet impôt d'état, généralement mal accueilli, versaient, de larges aumônes aux

(56) Lettre du Chef de circonscription (CDC) de Ngaoundéré, Bru, au Chef de Subdivision (CDS) de Banyo, 4-9-23, « Perception de la 'Djaka' par Baba Haram, Archives de la sous-préfecture de Banyo (ASPB). Plusieurs informateurs m'ont confirmé ce fait.

(57) Relevant ainsi davantage du domaine de la qualité que de celui de la quantité.

(58) Dognin, « Sur trois ressorts du comportement peul », 317.

(59) « Deux poèmes peuls de Mal Issa Dembo », 13.

pauvres en leur distribuant des vivres le 10 du mois de Haram et lors de la fête de Ramadan.

Quoique les Peul de brousse fussent contraints de se plier à ce mode de perception, la djakka n'en gardait pas moins à leurs yeux une valeur de protection générale contre des dangers non personnalisés (60). Aujourd'hui que son versement imposé a été supprimé, les Djâfoun (quasi sédentarisés) de l'Adamaoua s'acquittent de la djakka, soit en donnant une tête de bétail à un membre défavorisé de leur groupe de lignages, ce qui crée une allégeance; soit en l'offrant à une personnalité qu'ils espèrent ainsi se concilier. En voici quelques exemples :

- 1) Al Hadji X, 45 ans, Banyo, 450 têtes, djakka de 1969 :
 - 2 génisses de 3 ans à un neveu qui a perdu toutes ses bêtes du fait de la mauvaise gestion de son père.
- 2) X, 18 ans, fils de Al Hadji X, Meiganga, 100 têtes, djakka de 1971, sa première d'ailleurs :
 - 1 taurillon de 2 ans à son grand-père, Al Hadji X;
 - 1 taurillon de 2 ans à un môdibbo de la région;
 - 1 génisse de 2 ans à un marchand de bétail hausa de Meiganga.
- 3) ardo X, 40 ans, Tignère, 300 têtes, djakka de 1971 (pas de djakka en 1970) :
 - 1 génisse de 2 ans à un môdibbo de la région;
 - 1 bœuf de 4 ans à un ardo important de la région.

Au Cameroun, la djakka fut perçue par les lâmidos dès le début de leur installation. Ainsi qu'il est d'usage dans la plupart des états musulmans, le lâmido unissait sous son chef le pouvoir politique et le pouvoir religieux. A ce titre, il était le gérant du Trésor public (*baïtal*) appartenant à la collectivité des croyants dont il était le représentant éminent.

Le *baïtal* fut constitué à l'origine par le produit des conquêtes peul sur les *haa'be* (« non-Peul »). Du point de vue foncier, il comprenait toutes les terres incluses dans les limites du lamidat, terrains cultivés ou en friche, pâturages et forêts, sources et rivières; en outre, certains biens immobiliers comme les palais des lâmidos et les mosquées. Il pouvait aussi recevoir des donations pieuses, en principe inaliénables (61).

Il fut alimenté, à raison d'un cinquième de leur produit, par les pillages de denrées et de bétail, les captures de prisonniers et les enlèvements de personnes effectués dans les territoires voisins, peul ou

(60) Valeur assez semblable à celle de l'amulette *reeni hoore* (« qui protège la tête »), métaphore dont ils se servent pour désigner la carte d'identité, le récépissé d'impôt et la carte du Parti, qui sont autant de laissez-passer magiques dans une confrontation avec des représentants de l'autorité.

(61) La terre appartient ainsi aux Foulbé représenté par leur lâmido. Elle est propriété collective et les terrains de culture sont assez abondants pour que chaque individu en dispose à sa guise, sans que le lâmido ou les chefs de village qui le représentent aient à intervenir dans sa distribution.

non-peul. Le produit des gisements du lamidat lui revenait pour un cinquième, celui de la grande chasse pour la moitié, ainsi que les successions vacantes dans leur totalité (62). Appartenait encore de droit au *baïtal*, tout le produit du travail agricole effectué par les serviteurs du *lâmido*, soit dans son palais, soit dans des villages de cultures (*dum'de*).

Revenaient enfin dans le *baïtal* différents tributs (63), redevances et droits annuels, dont les plus importants, comme la *djakka* et le *jomorgol*, n'étaient autre qu'une redevance foncière versée au Trésor public, entité englobant l'ensemble des biens-fonds du territoire :

- l'impôt « coranique », *djakka*, dont relèvent les seuls musulmans. Se décompose en *djakka* du bétail et en *djakka* des récoltes;
- la dîme sur les produits de la récolte, *jomorgol*, (nom générique pour impôt). Était due par les non-musulmans (donc au début, les non-Peul) qui n'étaient pas les serviteurs du *baïtal* ou de les seuls musulmans; se décompose en *djakka* qui n'étaient pas les serviteurs du *baïtal*, ou de particuliers peul.
- l'impôt du dixième sur toutes les successions, *usura*;
- le droit annuel de pacage, *sofal* (ou *cofal*, *cofol*) qui, très vite, ne fut plus perçu que sur les Peul de brousse, même s'ils résidaient depuis plusieurs années dans le lamidat;
- les redevances perçues sur les pasteurs qui utilisaient les sources natronées;
- le présent d'investiture, dû par les différents chefs (dont les Peul de brousse) à l'occasion de leur nomination par le *lâmido*;
- le cadeau, *caahu*, que tout musulman étranger devait faire au *lâmido* en sollicitant la faveur de s'installer sur son territoire;
- enfin, différents droits de péage pour les commerçants et les voyageurs « en transit ».

Avec le produit de la *djakka*, le *lâmido* était tenu de procéder à des distributions de vivres et de vêtements aux indigents, aux infirmes et aux victimes des calamités publiques, tous les vendredis, jour de prière et de repos, mais, en fait, ces distributions étaient beaucoup plus espacées. Elles ne revêtaient une certaine importance qu'aux grandes fêtes musulmanes, Haram, Ramadan et Leyhâdji. Mais, comme il n'existait pas de séparation dans le *baïtal* entre les fonds destinés aux dépenses de la communauté et à l'entretien du *lâmido* et les biens appartenant

au souverain (64), la plus grande partie de la *djakka* passait sous le nez des indigents. Comme le remarquait un administrateur, « il est certain que les *lâmidos* musulmans étaient tenus de pratiquer l'aumône et l'assistance; mais je puis hardiment affirmer que sur le produit du Djaka (impôt religieux sur les troupeaux et les récoltes devant servir exclusivement à l'aumône), les 8/10^e sont toujours allés à la domesticité immédiate et somptuaire des chefs indigènes » (65).

Le *sarkin sanu*, responsable des troupeaux du *baïtal*, était chargé de la collecte de la *djakka* et de la gestion des troupeaux ainsi rassemblés, dont une partie était immédiatement vendue à des marchands de bétail (66). Il était assisté dans cette tâche par un autre dignitaire, *bauci*, et disposait d'un réseau d'informateurs qui en faisait, avec sa fonction, l'un des ministres les plus importants du *lâmido*.

Il semble que le barème de la *djakka* du bétail ait connu d'importantes variations de détail d'un lamidat à l'autre, tout en respectant certaines normes : 1 tête de bétail jeune pour un effectif de 30 têtes; 3 têtes de bétail adulte (3 à 4 ans) pour un effectif de 100 têtes.

En effet, la perception en nature de cet impôt soulève des problèmes qui ne se posent pas dans le cas de denrées homogènes, comme les grains par exemple. Dans le cas du bétail, il faut faire intervenir les deux variables de l'âge et du sexe. Une mortalité d'à peu près la moitié frappait les jeunes animaux dans leur première année. Le premier vêlage tardif, entre 3 et 5 ans, faisait qu'on ne pouvait exiger comme animaux femelles que des génisses de 2 à 3 ans, les propriétaires se refusant à laisser sortir des vaches de leurs troupeaux. La castration des taurillons, que les pasteurs voulaient aussi tardive que le premier vêlage, s'effectuait entre 3 et 5 ans, et le collecteur pouvait emmener des taurillons de 2, 3 et 4 ans et des bœufs de 4 ou 5 ans. A âge égal, une génisse avait évidemment plus de valeur qu'un taurillon.

L'importance du cheptel variait elle-même au gré des circonstances naturelles — épizooties, foudre — et suivant que le décompte s'opérait avant ou après le paiement des impôts de l'administration, avant ou après la saison sèche — les transhumances s'accompagnant de nombreux vols et accidents. Les gros propriétaires, installés depuis longtemps dans un lamidat, scindaient leur effectif en autant de troupeaux confiés à un seul bouvier (de 60 à 80 têtes) qu'ils envoyaient paître, par souci de sécurité, dans des régions assez éloignées les unes des autres. Par contre, les pasteurs mbororo à la recherche d'un nouveau territoire de pâturages, se déplaçaient avec

(64) Pour la bonne raison que tout ce que le *lâmido* possède est bien collectif et non sa propriété personnelle. Cependant, il existait une comptabilité du *baïtal*. Dans le lamidat de Banyo, ce ministre des finances avait le titre de *magaji*.

(65) « Notes sur les taxes et impôts locaux », par le CDC de Ngaoundéré, Bru, 24-6-22. AN.

(66) Par exemple, à la Compagnie Pastorale.

(62) Cf. différents documents administratifs adressés par les CDC du Nord-Cameroun et de l'Adamoua au Commissaire de la République (CDR), en réponse à un questionnaire de ce dernier sur les règles coutumières locales. (Circulaires 77 du 2-10-32 et 37 du 2-5-33). Archives Nationales, Yaoundé (AN).

(63) Ainsi les Tikar fournissaient-ils chaque année du *lâmido* de Banyo un tribut de 100 captifs « pour éviter la guerre et l'envahissement de leur pays ». (Rapport de tournée du CDS de Banyo, Allouard, 28.8.30. ASPB).

l'ensemble de leur bétail et pouvaient se voir imposer une djakka importante dès la première année.

Chez les Peul de brousse, pasteurs exclusifs, l'accroissement démographique doit s'accompagner d'une expansion du troupeau qui permettra l'attribution de petits lots de bétail aux jeunes couples. Alors que les cultivateurs peuvent défricher de nouveaux champs dans la limite de leurs forces, il faut aux pasteurs disposer d'un capital sur pied toujours croissant, sous peine de voir se modifier le délicat équilibre qui doit régner entre le groupe des hommes et celui du bétail. Une soumission stricte au régime de la djakka faisait notablement baisser la proportion de jeunes femelles non encore reproductrices par rapport au nombre de vaches et réduisait le potentiel de croissance du troupeau, tout en détournant vers la chefferie foubé un courant important de jeunes animaux. La possibilité d'échanger ces génisses contre des taurillons était illusoire : les taurillons, futurs castrés, devaient être conservés pour faire face, plus tard, à d'autres dépenses. Si aucun arrangement ne pouvait être trouvé, le pasteur prenait la fuite. Là, réside probablement la raison majeure des « déplacements sans cause de ces nomades incorrigibles » qui plongeaient dans des tranes les administrateurs. Mais le plus souvent, les Peul de brousse se révélant des corrupteurs-nés lorsque leurs intérêts vitaux sont en jeu, le montant de la djakka se bornait à quelques têtes dont une ou deux n'auraient jamais besoin d'être redistribuées.

Le *sarkin sanu* n'appliquait le barème officiel qu'aux Peul villageois qui n'avaient pas montré de bonnes dispositions à son égard. Pour éviter d'être ruinés, il ne leur restait plus qu'à soustraire la plus grande partie de leur effectif à l'application de la djakka, en le scindant en petits lots de moins de 30 têtes qu'ils déclaraient au nom de personnes sûres, elles-mêmes dépourvues de bétail, ou bien qu'ils ne déclaraient pas du tout. Les autres s'efforçaient d'en différer le paiement pendant plusieurs années, s'en acquittant seulement lorsqu'ils devaient recourir au *lâmido* pour certaines affaires. Ils cherchaient alors à remettre en djakka des bêtes malades ou stériles, tandis que les collecteurs exigeaient les plus beaux animaux. Finalement, les deux parties parvenaient à une espèce de compromis qui pouvait être remis en cause l'année suivante, et l'usage des cadeaux « compensateurs » (67) entraînait une im-

(67) Cette pratique se retournait à la fois contre le *baïtal* et contre l'administration. Qu'on en juge par cet extrait d'une lettre adressée en 1932 par le CDS de Banyo, Kerbellec, au *lâmido* Yaya Ousmanca de Banyo, qui devait être destitué en 1934 pour « fourberie et prévarication » (ASPB) : « J'ai appris que certains Bororos ont déjà passé à Banyo et ont même versé la zakka. Continue à travailler de la sorte : c'est le seul moyen pour que je sois amené à te rendre responsable et à te faire payer ce que les Bororos auraient dû payer. Je ne veux plus te rappeler que les Bororos doivent payer pour la totalité de leurs bœufs et qu'il n'appartient pas aux envoyés du Lamido d'en diminuer volontairement le nombre, pour obtenir des cadeaux plus nombreux. Enfin, ta négligence voulue m'obligera à prendre des mesures en conséquence ».

portante corruption à tous les échelons de la perception.

Les quelques barèmes que nous ont laissé les administrateurs sont assez grossiers; alors que, de l'avis des intéressés, ils étaient extrêmement précis. Ceci confirme les scrupules de l'administration à intervenir dans ce qu'elle considère à tort, comme un impôt religieux :

1) 1920, Ngaoundéré (68) :

bovins :

- sur un troupeau de 30 bœufs ou vaches, 1 génisse de 2 ans;
- sur un troupeau de 40 bœufs ou vaches, 1 vache ou 1 bœuf de 3 à 4 ans;
- sur un troupeau de bœufs ou vaches de 100 bêtes, 3 bêtes, 1 de 2 ans, 2 de 3 à 4 ans.

ovins et caprins :

- sur un troupeau de 40 moutons ou brebis, 1 mouton ou 1 brebis de 1 an;
- sur un troupeau de 40 chèvres, 1 chèvre de 1 an.

2) 1937, Banyo (69) :

- Sur les troupeaux : 1 bœuf sur 30; l'animal-type choisi pour paiement de la Zakka pour un troupeau de 30 têtes est un taurillon de 2 ans; pour un troupeau de 35 à 39 têtes, il est perçu 1 taurillon de 3 ans; à partir de 60 têtes : 2 taurillons de 2 ans - puis la progression croît comme ci-dessus.

3) 1946, Ngaoundéré (70) :

- L'impôt de zakât du bétail était autrefois de 1 bœuf de 2 ans pour 30 bœufs, ou de génisses de 3 ans pour 40 bœufs.

4) 1949, Adamaoua (71) :

- 1 taurillon de 2 ans pour 30 têtes;
- 1 taureau de 3 ans pour 35 à 40 têtes;
- 1 génisse de 3 ans pour 40 à 50 têtes;
- 2 taurillons de 2 ans pour 60 à 80 têtes, et la progression continue à croître comme ci-dessus.

Pour ma part, j'ai recueilli à Ngawi (région de Meiganga) un barème à la fois précis et plus souple, selon lequel des génisses pouvaient être substituées à des animaux mâles plus âgés. La djakka augmentait de 1 tête de bétail âgée de 2 à 4 ans par tranche de 30 têtes et, à l'intérieur de chacune de ces tranches divisées en 3 sections de 10 têtes, l'âge global des animaux perçus croissait de 1 année par section.

(68) Lettre du CDC de Ngaoundéré, Bru, au CDR, 28-12-20 : « Réglementation de l'Impôt Coranique : Djaka » An.

(69) Lettre du CDS de Banyo, Louis, au chef de région de l'Adamaoua, 14-12-37, « Redevances coraniques et coutumières ». ASPB.

(70) Lettre du chef de région de l'Adamaoua, Cloix, au CD, 27-9-46, « Redevances Coraniques et coutumières dans l'Adamaoua » ASPB.

(71) Froelich, *op. cit.*, 48.

5) 1940, Meiganga (72) :

Tranche (n. de têtes)	Sections	Age global en années	Djakka
1	de 30 à 39 têtes	2	1 taurillon de 2 ans
	de 40 à 49 "	3	1 taurillon de 3 ans ou 1 génisse de 2 ans
	de 50 à 59 "	4	1 boeuf de 4 ans ou 1 génisse de 3 ans
2	de 60 à 69 "	5	2 taurillons de 2 et 3 ans
	de 70 à 79 "	6	1 taurillon de 2 ans et 1 boeuf de 4 ans
	de 80 à 89 "	7	1 taurillon de 3 ans et 1 boeuf de 4 ans
3	de 90 à 99 "	8	2 taurillons de 2 ans et 1 boeuf de 4 ans
	de 100 à 109 têtes	9	2 taurillons de 2 et 3 ans 1 boeuf de 4 ans
	de 110 à 119 têtes	10	1 taurillon de 2 ans et 2 boeufs de 4 ans
4	de 120 à 129 "	11	2 taurillons de 2 ans, 1 de 3, 1 boeuf de 4 ans
	de 130 à 139 "	12	2 taurillons de 2 ans et 2 boeufs de 4 ans
	de 140 à 149 "	13	2 taurillons de 2 et 3 ans, 2 boeufs de 4 ans
	etc.		etc.

Ainsi, une djakka appliquée à un effectif de 500 têtes aurait donné 16 têtes d'un âge cumulé de 49 ans, soit 5 taurillons de 2 ans, 5 de 3 ans et 6 boeufs de 4 ans.

La djakka des récoltes était l'équivalent réservé aux musulmans de l'impôt de capitation en nature (*jomorgol*) levé sur les populations non-musulmanes. Elle concernait les Peul villageois à qui leurs serviteurs donnaient tout le produit de leur travail, en échange de quoi ceux-là les entretenaient et payaient leur impôt. D'où la confusion fréquente entre djakka des récoltes et *jomorgol*.

Avant l'arrivée des Européens, cette djakka s'élevait à 1/10^e du produit de la récolte des céréales, mil ou maïs (73). Il ne semble pas qu'une dîme ait été prélevé sur le manioc. Mais la djakka des récoltes était beaucoup moins lourde que le *jomorgol*

de même taux, puisqu'elle ne commençait à être perçue qu'à partir d'une franchise de 10 paniers. A cette époque, le travail annuel d'une servante était évalué à 12 paniers de mil d'environ 20 kg (74). A partir de 1936, l'administration française contrôla le versement de la djakka et le taux de celle des récoltes fut normalisé à raison d'un panier de mil ou de maïs d'environ 20 kg par *saare* (unité de résidence) (75). Il en fut de même pour le *jomorgol*, avec des assouplissements pour certaines régions où les cultivateurs étaient très pauvres.

De tous les impôts et redevances versés au *baïtal*, la djakka semble avoir été celui dont le rendement était le plus important. Voici, par comparaison avec l'*usura* (impôt sur les successions), ce qu'elle avait rapporté à Banyo en 1937 (76) et à Ngaoundéré en 1948 (77) :

	<i>djakka</i>		<i>usura</i>	
	Banyo	Ngaoundéré	Banyo	Ngaoundéré
bovins	739	3.051	275	350
céréales (en tonnes)	43	150		
espèces (en francs)			1.615	2.500

L'arrivée des Européens (les Allemands investissent Tibati en 1899) et la nouvelle conception de l'ordre qu'ils imposèrent, figea dans le statu quo l'expansion peul. De ce fait, l'alimentation du *baïtal*, qui avait été largement assurée par le produit des

coups de main (dans le jargon administratif, « la traite », qui permettrait aux *lâmîdos* de verser un important tribut annuel à l'émir de Yola), dépendit presque exclusivement de la fiscalité. Ne pouvant plus sortir de leurs limites territoriales pour guerroyer et trouver à l'extérieur les ressources nécessaires au fonctionnement des institutions féodales, les *lâmîdos* furent placés devant l'alternative suivante : renoncer

(72) Le chef mbororo qui me l'a communiqué m'a prétendu que ce barême était celui de Lomta (chefferie mbororo créée en 1922 près de Galim par l'administration française), lui-même repris de celui de Banyo. Il l'avait appliqué, il y a une trentaine d'années, aux ardos (chefs de groupements mbororo) qui voulaient s'établir auprès de lui, en pays gbaya, tout comme s'il avait été lui-même un petit *lâmîdo*. Il agissait en accord avec le CDS de Meiganga.

(73) Cf. note 65.

(74) D'après un jugement ancien tiré des archives du *lâmîdo* de Ngaoundéré, et rapporté par Froelich, *op. cit.*, 61.

(75) Cf. note 70.

(76) Cf. note 69.

(77) Froelich, J.C., *op. cit.*, p. 50.

du jour au lendemain au train de leur « maison » dont le faste avait atteint des proportions qu'on a peine à imaginer aujourd'hui ou accentuer la pression interne, de leur fiscalité, en profitant de l'affrontement des puissances coloniales sur leur territoire.

La guerre que les Français et les Anglais livrèrent aux Allemands dans le Nord-Cameroun, bien que déjà terminée en décembre 1915, engendra dans l'Adamaoua un climat de troubles à la faveur duquel toutes sortes d'exactions furent commises avec l'excuse de la nécessité. Les intendants des différents corps de troupes qui montaient du sud et redescendaient du nord dépendaient des chefs traditionnels pour leurs approvisionnements et ne vérifiaient guère si les vivres qui leur étaient fournis n'avaient pas été extorqués de façon plus ou moins expéditive. Des trafiquants français profitaient des insuffisances de l'administration pour contraindre des Peul de brousse à leur vendre leur bétail par troupeaux entiers, bien en dessous de leur valeur réelle, et la prospérité de certaines sociétés d'élevage ne s'édifia pas sur d'autres bases (78). Les destitutions hâtives de certains lâmidos prononcées par l'administration qui les accusait d'intelligence avec les Allemands laissèrent la place à des personnages qui, parfois, « n'avaient ni les qualités nécessaires pour remplir convenablement leurs fonctions, ni les sympathies de leurs sujets » (79).

Les Peul de brousse, dont les lignages avaient prospéré après avoir essaimé de Yola au cours de la deuxième moitié du XIX^e siècle pour s'installer dans l'Adamaoua occidental (les Djâfoun, sur Tibati, Tignère et Banyo) et central (les Wôdâbé, sur Ngaoundéré), constituaient, de par leur qualité de « nomades » riches, une catégorie de population particulièrement désignée pour renflouer une trésorerie rendue exsangue par l'arrêt des guerres. Déjà, vers 1898, le vieil ardo Manya, considéré comme l'ardo supérieur des Djâfoun, avait fait les frais de l'investiture du lâmido Ousmanou de Tignère : celui-ci, réoccupant un trône resté vacant depuis quarante ans du fait de Tibati, avait un pressant besoin d'alimenter son *baïtal*. Dès qu'il put rassembler quelques hommes de guerre, il enleva proprement Manya qui avait refusé de payer une djakka exorbitante et ne lui rendit sa liberté que contre une substantielle rançon (80). Par la suite, les Peul de brousse furent soumis au versement de la djakka au lâmido du territoire sur lequel ils résidaient en saison des pluies. Et s'ils s'arrangeaient pour en éviter une application stricte qui les eût dépossédés de leur croît, ils en acceptaient néanmoins le principe, dans leur désir d'être considérés comme des Peul à part entière.

(78) « Rapport du Lt. Le Franc, commandant le Poste de Banyo, sur les agissements de l'Adjudant Fuchy », 22-5-21. ASPB.

(79) Lacroix, « Matériaux pour servir à l'histoire des Peul de l'Adamaoua », 49.

(80) Certains informateurs djâfoun disent : 500 têtes de bétail.

Ceci n'empêchait pas les musulmans de les regarder comme des « païens » dont les mœurs (mariage par enlèvement, bastonnade, etc.) s'accordaient difficilement avec les règles de l'Islam.

Les exigences des lâmidos en matière de djakka et la façon dont il aurait convenu de les codifier firent très tôt l'objet d'une abondante correspondance administrative où plusieurs voix se donnaient la réplique : les assujettis qui se plaignaient de sa perception arbitraire (81), le lâmido qui en défendait le principe et les administrateurs qui, du chef de subdivision au Commissaire de la République en passant par le chef de circonscription, étaient favorables au maintien autoritaire de sa perception à condition que « certaines limites ne soient pas franchies », chacun s'appuyant sur ce qu'il croyait connaître du droit musulman et sur le principe de l'administration indirecte dont, exceptionnellement, relevaient les sociétés musulmanes, « difficiles à manier ». En voici quelques échos.

Le chef de circonscription de Ngaoundéré écrit au Commissaire de la République, à la fin de l'année 1920 (82) :

« Depuis ma prise de service, j'ai eu à examiner et à régler d'assez nombreuses plaintes d'éleveurs foulbé et bororo au sujet d'abus dont ils disaient avoir été les victimes de la part des serviteurs du Lamido Issa Maïgari, au puits natroné de la Vina. Les plaignants réclamaient des vaches ou des bœufs que leur auraient enlevés les gens du Lamido. J'ai invité Issa Maïgari à réparer les abus commis en son nom; il l'a fait de bonne grâce. Ensuite, il m'a demandé de vouloir bien l'entendre lui-même au sujet de droits dont il désirerait que vous reconnaissez l'exercice après examen. Il m'a remis la lettre en arabe ci-jointe ».

Voici la traduction de cette lettre, signée : Sultan Issa, Ngaoundéré (83) :

« Au nom d'Allah, gloire à Lui, prière et salut à la Communauté des Croyants, de par Mohammed, son Prophète, le Chef Issa Maïgari, au Grand des Grands, préposé aux terres mises en exploitation.

« Une affaire est venue à Nos oreilles, à la suite des plaintes qui t'ont été adressées, à toi et à tes services, et par lesquelles on t'a fait savoir que des exactions auraient été commises sur des croyants propriétaires de bétail, sur Notre territoire.

« Tu sais ceci, que, dans le fondement de notre religion, la profession de foi, la prière, le pèlerinage et le jeûne sont complétés par la zakka, dont on

(81) Il arrivait que des Mbororo se plaignent à l'administration. Mais plus généralement, ils préféraient partir : « Ceux-ci ne conçoivent pas la possibilité d'une plainte à la Circonscription, et ne consentent à parler que loin de Ngaoundéré; Les Foulbé, pratiquement, font barrage, et la vulnérabilité des troupeaux fait de ceux-ci une bonne caution de la soumission des bergers ». (Rapport de tournée du Chef de Poste provisoire de Meiganga, 14-8-29. Archives de l'O.R.S.T.O.M., Centre de Yaoundé, fonds Dugast).

(82) Cf. note 68.

(83) Traduction de Cl. Hagège.

trou
l'Isl
«
nue
pea
mer
«
pécl
«
Gra
desc
L
et l
se r
sés
djak
«
répc
toire
s'éte
Lar
mus
que,
veur
gatic
gner
que
que
mini
ou
teur
un
pou
E
«
men
conr
trou
L
répo
«
pare
Il s'
ne p
libre
n'off
béné
pouv
ce d
tère
de l
génis
U
djaki
(84
déré.
(85
5 à 2
de pa

trouve l'application tout au long de l'histoire de l'Islam.

« Les croyants Nous doivent un pourcentage annuellement fixé de leurs récoltes et de leurs troupeaux, et Nous l'employons à acheter vivres et vêtements selon le devoir religieux envers les pauvres.

« L'utilisation de ce revenu à d'autres fins est péché et c'est là ce que nous voulions t'apprendre.

« Avec toutes les salutations au Grand des Grands, et prière et salut, et qu'Allah augmente ta descendance ».

Le chef de circonscription convoque les notables et les invita à donner leur avis sur la question, sans se rendre compte qu'ils étaient directement intéressés par ce mode de perception autoritaire de la *djakka* :

« Tous, reçus et interrogés séparément, m'ont répondu que le Djaka était une redevance obligatoire pour tout bon musulman, et que sa perception s'était opérée de tout temps pour le compte du Lamido; qu'aucun homme pratiquant la religion musulmane n'était opposé à sa perception, mais que, les troupeaux étant mal connus, quelques éleveurs trouvaient le moyen d'échapper à leurs obligations; que d'autres pouvaient sur de faux renseignements, être astreints au paiement d'une redevance que l'importance de leur troupeau ne justifiait pas; que tous ceux qui n'étaient pas possesseurs d'un minimum de 30 vaches ou bœufs, de 40 moutons ou cabris, ne devaient rien payer; que tout cultivateur ou possesseur de plantations ne récoltant pas un minimum de 10 paniers de mil ne devait rien pour le Djaka ».

Et il termine :

« J'ai compris que la reconnaissance et la réglementation du Djaka pourrait nous permettre de connaître rapidement tous les éleveurs et tous les troupeaux ».

Le Commissaire de la République devait lui répondre (84) :

« J'ai l'honneur de vous faire connaître qu'une pareille réglementation ne me paraît pas possible. Il s'agit de l'espèce d'une coutume à laquelle nous ne pouvons pas nous opposer puisqu'elle est adoptée librement, qu'elle est inspirée du Coran et qu'elle n'offre pas un caractère d'exaction de la part du bénéficiaire, mais là s'arrête notre rôle, nous ne pouvons pas réglementer et sanctionner l'exercice de ce droit. La Djaka revêt en quelque sorte un caractère religieux puisqu'à défaut du Sultan susceptible de la percevoir, les musulmans abandonnent une génisse dans la brousse comme offrande à Dieu ».

Une fois l'administration française installée, la *djakka* devint la base de la trésorerie du *lâmido* (85)

car c'était la seule redevance importante (86) que son caractère religieux originel faisait échapper, pour quelque temps encore, au contrôle du chef de subdivision. Inversement, c'était aussi ce caractère religieux que certains pasteurs réfractaires pouvaient invoquer pour en refuser le paiement à un chef doté seulement du pouvoir politique. Le « *lâmido* » *mbororo* Babba Haram, qui ne devait son investiture qu'à l'administration française et non à l'émir de Yola, allait en faire l'épreuve. Dès son installation à Lomta (près de Galim) en 1922, Babba Haram voulut prélever de force la *djakka* (87) : « Je crois aussi qu'il est allé un peu fort en 1923; sa cavalerie, sans être encore bien importante, et sa cour de griots ont beaucoup augmenté en un an », devait noter le chef de circonscription de Ngaoundéré en 1924 (88). Les ardo (chefs *mbororo*) qui dépendaient de lui allèrent se plaindre à l'administration (89) et le chef de circonscription écrivit au chef de subdivision de Banyo dont dépendait alors Lomta :

« Je ne crois pas qu'il dépende de nous d'accorder au chef de Lomta le droit de perception de la Djaka. Cet impôt est essentiellement religieux; les délégations de pouvoir de cet ordre ne nous appartiennent pas; seuls les anciens chefs ayant reçu l'investiture de Sokoto, ou mieux, tenant leurs privilèges de chefs temporels et religieux de la tradition reconnus et acceptés par les ressortissants (90), peuvent régulièrement et sans notre intervention percevoir la Djakka » (91).

Trois ans après, Babba Haram se plaignait encore « de la désaffection de ses Bororo qui ne lui payent plus la *zacca* prévue par la coutume musulmane. Aussi ses ressources sont-elles fortement diminuées, et son troupeau, autrefois important se réduit-il à presque rien » (92).

A partir de 1936, tout en continuant d'alimenter le *baïtal*, la perception de la *djakka* fut contrôlée par les chefs de subdivision, lassés d'enregistrer les

(86) Il existait aussi le *sofal*, ou droit de pacage. D'après une lettre du CDC de Ngaoundéré au CDR, du 8-6-23 (An), cet impôt avait été créé par le *lâmido* Mohaman Yadjji (Mayi) de Ngaoundéré lorsque, « après la conquête allemande, privé de tout au moins en apparence de sa meilleure source de revenus, la traite, ... il résolut de remédier à ce nouvel état de choses ... Chaque Peul, selon sa fortune, donnerait un ou plusieurs bœufs ». Bien que supprimé comme « injustifié », dans la subdivision de Ngaoundéré, en 1922 (Lettre du CDR, Marchand, au CDC de Ngaoundéré, 29-6-23, An), il continua d'être perçu uniquement sur les *Mbororo* à Banyo jusqu'en 1936, et en 1940, était encore perçu au même titre que la *djakka* par les chefs *mbororo* installés dans la région de Meiganga.

(87) Rapport de tournée du CDS de Banyo, 24-12-26. ASPB.

(88) Rapport de tournée du CDC de Ngaoundéré, 21-2-25, An.

(89) Lettre du CDC de Ngaoundéré au CDS de Banyo, 19-8-23, ASPB.

(90) L'administrateur fait allusion au *môdibbo* Adama, de qui les premiers *lâmidos* de l'Adamaoua et du Nord-Cameroun, Kalfou excepté, avaient reçu leur investiture.

(91) Lettre du CDC de Ngaoundéré au CDS de Banyo, 4-9-23, ASPB.

(92) Cf. note 87.

(84) Lettre du CDR, Bonnecarrère, au CDC de Ngaoundéré, 16-2-21, An.

(85) Avec les remises sur les impôts administratifs, de 5 à 20 %, dont le *lâmido* était le fermier : capitation, taxe de pacage, rachat de prestation, assistance médicale indigène.

plaintes continues des assujettis. Quant à la djakka des récoltes et au *jomorgol*, leur taux fut uniformisé à raison de 1 panier de mil ou de maïs par *saare* (93). L'administration escomptait bien retirer de ce contrôle une estimation plus précise du cheptel et un rendement meilleur de la taxe de pacage. Les collecteurs de la djakka en profitèrent pour exiger des remises de bétail d'autant plus importantes qu'ils pouvaient se prévaloir maintenant de l'appui de l'administration.

Le contrôle administratif eut des résultats opposés à ceux qui étaient attendus. Dans la subdivision de Ngaoundéré, les « exactions » du fait de la djakka du bétail atteignirent une telle ampleur qu'en 1939, le lāmido Mohammadou Abbo fut destitué (94). Simultanément, la djakka du bétail se muait en une taxe exigible de tout propriétaire de bovins, musulman ou non, riche ou pauvre et fixée à 2 francs par tête de bétail. Son produit était versé au *baïtal* « mais sa perception en était faite, en même temps que celle de l'impôt de capitation, entre les mains de l'Agent Spécial qui tenait comptabilité des recettes et des dépenses afin d'éviter que ces ressources ne soient dilapidées » (95). Les versements de la djakka des récoltes et du *jomorgol* continuèrent d'être perçus en nature mais le mil était maintenant entreposé dans les silos de la subdivision, pour n'être reversé au lāmido qu'au fur et à mesure de ses besoins. Cependant, le contresens d'une sécularisation totale de la djakka n'avait pas échappé au chef de région de l'Adamaoua :

« J'estime que cette organisation présente certains inconvénients : la zakkât est une aumône religieuse qui n'est imposée qu'aux riches musulmans. Or, dans le système actuel, elle frappe indistinctement les riches et les pauvres, les musulmans et les non musulmans. Elle est destinée à soulager les malheureux, et d'après la loi coranique, doit leur être versée directement par le vrai croyant fortuné. Or, dans le système actuel, elle tombe dans le « Baïtal », c'est-à-dire qu'elle sert aux dépenses d'entretien du lamido, une très faible partie est versée aux malheureux » (96).

Aussi ce régime anormal fut-il supprimé en 1946, et la djakka restaurée dans ses modalités antérieures : perception directe par les agents du *baïtal*, avec toutefois cette menace : « Les lamidos et les dignitaires ont été avertis que les tribunaux compétents seraient saisis de toute plainte pour exaction » (97).

Il revenait à la République du Cameroun, Etat laïque, de supprimer la perception de la djakka, laissant à chaque musulman le soin de pratiquer l'aumône comme il l'entendrait. Cependant que les lāmidos depuis 1949, touchaient une allocation an-

nuelle fixe qui faisait d'eux des fonctionnaires, avec cette seule différence qu'ils n'étaient pas nommés mais simplement « homologués », sur désignation par l'assemblée des dignitaires (98).

L'Etat peul, réduit par la présence européenne à trouver dans son sein les ressources nécessaires à son fonctionnement, a vidé la djakka de son contenu religieux et charitable pour la réduire à n'être qu'une prestation versée aux fins d'entretien de la chefferie. Celle-ci justifiait son droit à sa perception, tantôt par le pouvoir religieux qu'elle tenait de son investiture par Yola (le cas des lāmidos), tantôt par le pouvoir politique qu'elle tenait de l'administrateur en place (le cas des chefs mbororo : appui négatif pour Lomta, et positif pour d'autres régions, comme Meiganga). Dans un Etat où l'Islam passe pour tolérant, le caractère politique de cette perception ressort des pressions auxquelles furent soumis les assujettis. La plupart de ces derniers, conscients de ce que cette redevance manquait à sa fonction première, veillaient à pratiquer une aumône privée.

Des Peul de brousse aux Peul villageois, le contenu de la djakka me semble évoluer de la façon suivante :

1) Groupes isolés à la recherche de nouveaux pâturages, Islam recouvert par les préoccupations pastorales :

– abandon en brousse d'une tête de bétail.

2) Les groupes s'intègrent peu à peu dans un ensemble plus vaste qui peut conduire à l'éclatement ou à la sédentarisation. « Personnalisation » de la djakka qui devient un don :

- à un « besogneux » appartenant au groupe (formation d'une allégeance);
- à un personnage influent pour se concilier ses faveurs.

3) Avec le passage à la hiérarchisation en pyramide (pour des raisons historiques contingentes), on retrouve cette diversification de la djakka épurée par une reviviscence de l'Islam.

– A) Les assujettis :

- continuent de faire l'aumône personnellement;
- concurremment, versent la djakka au lāmido.

– B) Celui-ci se sert du produit de la djakka pour asseoir sa puissance :

- il en consacre une part relativement faible à des pauvres choisis, ce qui constitue la djakka communautaire;
- le reste va aux personnages qui servent ses intérêts, et qui reçoivent des symboles du pouvoir : vêtements brodés, chevaux, épées d'apparat, etc.

(93) Cf. note 70.

(94) Cf. note 70. Mohammadou Abbo devait revenir sur le trône de Ngaoundéré en 1948.

(95) Cf. note 70.

(96) Cf. note 70.

(97) Cf. note 70.

(98) Arrêté du CDR, en date du 1-4-49, « fixant le statut des Chefs africains ». En 1952, le lāmido de Banyo percevait une allocation de 300 000 francs.

Bibliographie

- BRACKENBURY E.A. — The Bororo Fulbe or Nomad Cattle Fulani, *J.A.S.*, 23, 91-92, 1924.
- CARLIN J. — Gulla, the tramp. An ethnological indiscretion, Londres : Jonathan Cape, 1937.
- Coran (Le)*. — Traduction de R. Blachère, Paris : Maisonneuve et Cie, 1951.
- DELAFOSSÉ M. — *Haut-Sénégal-Niger*, Paris : G.P. Maisonneuve et Larose, 1972.
- Dictionnaire élémentaire fulfulde-français-english*, Niamey : C.R.D.T.O., 1971.
- DOGNIN R. — Sur trois ressorts du comportement peul, in *Pastoralism in Tropical Africa*, Londres : Oxford University Press, 298-321, 1975.
- DUPIRE M. — *Peuls nomades*, Paris : Institut d'Ethnologie, 1962.
- DUPIRE M. — *Organisation sociale des Peul*, Paris : Plon, 1970.
- FROELICH J.-C. — Le commandement et l'organisation sociale chez les Foulbé de l'Adamaoua, *E.C.*, 45-46, 1954 : 33-91.
- GAUDEFROY-DEMOMBYNES M. — *Les institutions musulmanes*, Paris : Flammarion, 1946.
- HAMPATE BA A. et DIETERLEN G. — Koumen, Paris - La Haye : Mouton et Cie, 1961.
- HAMPATE BA A. — Des Foulbé du Mali et de leur culture, *Abbia*, 14-15, 1966.
- HOPEN C.E. — *The pastoral Fulbe family in Gwandu*, Londres : I.A.I., 1958.
- HURAUULT J. — Antagonisme de l'agriculture et de l'élevage sur les hauts plateaux de l'Adamawa, *Etudes Rurales*, 15, 1964.
- KIRK-GREENE A.H.M. — *Adamawa, past and present*, Londres ; Oxford University Press, 1958.
- LACROIX P.F. — *Poésie peule de l'Adamawa*, Paris : A. Colin, 1965.
39-40, 1953, 5-82.
- LACROIX P.-F. — Matériaux pour servir à l'histoire des Peul de l'Adamawa, *E.C.*, 37-38, 1952, 5-6 et *E.C.*,
- MAL ISSA DEMBO, ms. — *Deux poèmes peuls de Mal Issa Dembo*, transcription et traduction de Abdoulaye Iya, Mohamadou Aliou et Youssoufa Babale, sous la direction de Roger Labatut, Garoua, s.d.
- MASSE H. — *L'Islam*, Paris : A. Colin, 1948.
- MOHAMMADOU E. — L'histoire de Tibati, *Abbia*, 1965.
- MOHAMMADOU E. — *Les Ferro'be du Diamaré, Marouou et Petté, Les traditions historiques des Peuls de l'Adamawa*, Niamey : C.R.D.T.O., et Yaoundé : C.F.L.C., 1970.
- NJEUMA M.Z., ms. — *The rise and fall of Fulani rule in Adamawa 1809-1901*, Université de Londres, 1969.
- PFEFFER G. — Die Djafun-Bororo, ihre Gesellschaft, Wirtschaft und Setzhaftwerdung auf dem Hochland von Ngaundere, *Z.F.E.*, LXVIII, Heft 1-3, 1936.
- SANTERRE R. — L'école coranique de la savane camerounaise, Paris : E.P.H.E., 1968.
- STENNING D.J. — *Savannah Nomads*, Londres : I.A.I., 1959.
- TRESSAN (de LA VERGNE de). — Au sujet des Peuls, *B.I.*, XIV, 4, 1952.

COLLOQUES INTERNATIONAUX
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

N° 551

CONTRIBUTION
DE LA RECHERCHE ETHNOLOGIQUE
A L'HISTOIRE DES CIVILISATIONS
DU CAMEROUN

*THE CONTRIBUTION
OF ETHNOLOGICAL RESEARCH
TO THE HISTORY
OF CAMEROON CULTURES*

publié sous la direction de
Claude TARDITS

Volume I

PARIS
24-28 septembre 1973

C.E.D.I.D. - ORSTOM

ÉDITIONS DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
15, Quai Anatole-France - 75700 PARIS
1981

INVENT: 1474

FK10-124
TAR

40 11
B 21182