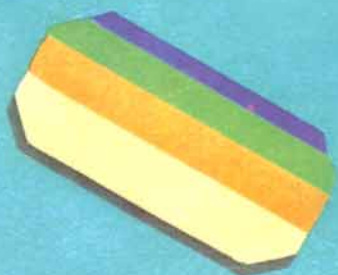




Colloques et Séminaires



RELATIONS INTERETHNIQUES ET CULTURE MATÉRIELLE DANS LE BASSIN DU LAC TCHAD

Actes du IIIème Colloque MEGA-TCHAD
Paris : ORSTOM
11 - 12 septembre 1986



Éditions de l'ORSTOM

INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE
POUR LE DÉVELOPPEMENT EN COOPÉRATION

RELATIONS INTERETHNIQUES ET CULTURE MATÉRIELLE DANS LE BASSIN DU LAC TCHAD

**Actes du IIIème Colloque MEGA-TCHAD
Paris : ORSTOM
11 - 12 septembre 1986**

Textes réunis par Daniel BARRETEAU et Henry TOURNEUX

Editions de l'ORSTOM

INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE POUR LE DÉVELOPPEMENT EN COOPÉRATION

Collection **COLLOQUES** et **SÉMINAIRES**

PARIS 1990

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les «copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective» et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, «toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ayants cause, est illicite» (alinéa 1er de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

**RELATIONS INTERETHNIQUES
ET CULTURE MATÉRIELLE
DANS LE BASSIN DU LAC TCHAD**

**Actes du IIIème Colloque MEGA-TCHAD
Paris : ORSTOM
11 - 12 septembre 1986**

SOMMAIRE

	Pages
Daniel BARRETEAU, Henry TOURNEUX Avant-propos	7
Alain MARLIAC Discours d'ouverture	9
Augustin HOLL Variabilité mortuaire et transformations culturelles dans la plaine péritchadienne	13
Werner VYCICHL Les langues tchadiques et l'origine chamitique de leur vocabulaire	33
Herrmann JUNGRAITHMAYR Différents héritages culturels et non culturels à l'ouest et à l'est du bassin du Tchad selon les données linguistiques	43
Sergio BALDI Premier essai d'évaluation des emprunts arabes en haoussa	53
Pierre NOUGAYROL Langues et populations du nord-est centrafricain	65
John P. HUTCHISON Classement des dialectes kanuri-kanembu à partir des verbes de la troisième classe	81
Catherine BAROIN Pourquoi les Daza assimilent-ils leurs voisins ?	95
Mette BOVIN Relations interethniques au Borno (Nigeria et Niger) : Culture matérielle et dichotomie homme/femme	103

Daniel BARRETEAU, Michèle DELNEUF

La céramique traditionnelle giziga et mofu
(Nord-Cameroun) : Etude comparée des techniques,
des formes et du vocabulaire 121

Christian SEIGNOBOS

Note sur les poteries faïtières du Nord-Cameroun 157

Louis PERROIS, Michel DIEU

Culture matérielle chez les Koma-Gimbe des monts
Alantika (Nord-Cameroun) : les gens de la bière de mil 175

Véronique de COLOMBEL

Instruments de musique et relations interethniques
dans les monts du Mandara 183

Olivier NYSSSENS

Tradition orale et pouvoir rituel chez les Vamé
du Nord-Cameroun 213

Bernard LANNE

Scolarisation, fonction publique et
relations interethniques au Tchad 235

AVANT-PROPOS

Daniel BARRETEAU
ORSTOM-LATAH

Henry TOURNEUX
CNRS-LACITO

"Relations interethniques et culture matérielle", tel était le thème du 3ème colloque du Réseau international de recherches comparatives et historiques dans le bassin du lac Tchad (Méga-Tchad) qui s'est tenu à Paris (ORSTOM) les 11 et 12 Septembre 1986.

Il a reçu le soutien financier du Laboratoire d'Archéologie Tropicale et d'Anthropologie Historique (LATAH) et de la Direction de l'Information et de la Valorisation (DIVA) de l'ORSTOM.

Les deux premiers colloques du réseau Méga-Tchad ont déjà donné lieu à des publications dans la même collection : *Langues et cultures dans le bassin du lac Tchad* (1987) et *Le milieu et les hommes : Recherches comparatives et historiques dans le bassin du lac Tchad* (1988).

Dans le présent ouvrage, on trouvera des études d'archéologie, de linguistique, d'ethnographie et d'histoire. Elles portent sur les cinq pays du bassin du lac Tchad : Niger, Nigeria, Cameroun, Tchad et RCA.

Nous reprendrons ici quelques propos tenus par des auteurs pour situer très succinctement le sujet du colloque et la variété des thèmes abordés.

Augustin HOLL : "Les variations des modes d'inhumation sont-elles aléatoires ou structurées ? En d'autres termes, ces particularités sont-elles porteuses d'informations culturelles archéologiquement détectables ? Si oui, sous quelles formes matérielles se manifestent-elles le mieux ? C'est l'étude systématique de ces variations dans les modes d'inhumation que

nous appelons variabilité mortuaire. L'analyse visera à mettre en évidence des covariations stables à plusieurs échelles ; nous rechercherons par la suite les significations potentielles des tendances les plus marquées en termes de dynamique socioculturelle. Les inférences ainsi construites nous serviront à mesurer l'importance des découvertes de Houlouf dans une perspective d'interaction interrégionale".

Werner VYICHL : "Les langues tchadiques, dont le représentant le plus connu est le haoussa, offrent le curieux aspect d'un ensemble combinant une structure essentiellement chamitique avec un vocabulaire en grande partie soudanais".

Herrmann JUNGRAITHMAYR : "Diverses populations se sont rencontrées et influencées mutuellement au cours de plusieurs millénaires ; cela a abouti à des superpositions et des croisements de cultures et de langues".

Mette BOVIN : "Des calebasses sont *cultivées* à Damaturu par les paysans kanuri, *distribuées* et vendues au marché par des Peuls semi-sédentaires, *décorées* et *utilisées* par des individus appartenant à différents groupes ethniques ; quand les calebasses sont fêlées, elles sont *réparées* par des Peuls nomades *wodaabe*. C'est comme si chaque groupe ethnique participait à ce système de circulation des calebasses".

Daniel BARRETEAU, Michèle DELNEUF : "La même technique de montage par martelage au tampon, les instruments de montage et de traitement de finition [...] se retrouvent chez les populations *kapsiki*, *jimi*, *gudɔ* et *mafa* au cœur des monts Mandara. On peut étendre le champ géographique de ce procédé jusqu'à Sokoto, au Nigeria oriental, pour la fabrication des poteries *hausa* [...]. Ce détail technico-culturel appliqué à une partie de la culture matérielle permet d'établir un certain rapprochement entre différents groupes ethniques de langue tchadique des monts Mandara, tous situés à l'est et au sud de Gudur, tous concernés par les mêmes phénomènes de migrations, d'échanges mais aussi d'acculturation".

Bernard LANNE : "Apporter des données chiffrées aussi avérées que possible et des éléments historiques sur le système scolaire et la fonction publique, et la place qu'y tiennent les différentes populations du Tchad".

DISCOURS D'OUVERTURE

Alain MARLIAC
ORSTOM-LATAH

Au nom du Département B de l'ORSTOM et plus spécialement du LATAH, je vous souhaite la bienvenue avec une attention plus particulière pour nos collègues étrangers et provinciaux.

Remercions la DIVA de l'ORSTOM qui nous a consenti cette année encore une aide financière permettant la sonorisation de cette salle et l'installation d'un équipement vidéo adéquat. Nous pourrons aussi, grâce à elle, couvrir en partie les frais de certains participants étrangers ou provinciaux.

Aujourd'hui s'ouvre la 3ème réunion du réseau que nous sommes convenus d'appeler "MEGA-TCHAD". Depuis la 1ère réunion tenue à l'ORSTOM presque dans l'intimité, linguistes et ethnologues, géographes et historiens se sont joints à nous et de nouvelles questions communes ont émergé.

Ceci souligne combien l'initiative de D. BARRETEAU et H. TOURNEUX fut heureuse et mérite d'être soutenue. Le LATAH a, dès sa création, appuyé cette idée, car elle correspondait à l'un de ses thèmes premiers : établir l'histoire des ethnies par des recherches pluridisciplinaires. Cette idée concernait en outre une région où les recherches anthropologiques sont nombreuses et anciennes.

Dans la mesure de ses moyens, le LATAH a pris part d'abord à l'organisation des 2ème et 3ème réunions, à l'organisation de l'exposition au CEDID, à la préparation et à la diffusion du bulletin n°1 Méga-Tchad. Il sert donc de cadre administratif et scientifique pour nos réunions auxquelles certains de ses membres participent directement d'ailleurs par des communications.

Compte tenu du développement de notre réseau et du désir du LATAH d'approfondir les problèmes théoriques et méthodologiques impliqués par l'objectif choisi - *Recherches conjointes sur l'histoire dans le bassin du lac Tchad* - je souhaite prendre le risque, avant même les communications et discussions, d'ouvrir cette réunion par un appel pressant.

Promouvoir des recherches pluridisciplinaires sur l'histoire des ethnies semble devoir être autre chose que le simple alignement ou la juxtaposition de connaissances. Je ne nierai pas, bien sûr, l'importance des échanges qui ont eu lieu par le passé et auront lieu durant cette 3ème session. Je ne pense pas cependant que notre réseau puisse se contenter de monologues croisés. Si nous nous accordons sur l'objectif, il doit en découler une définition de l'objet commun à étudier et une mise au clair d'axes de recherches conjoints. Je ne m'étendrai pas sur ce que j'ai déjà dit lors de notre 2ème réunion à propos de cet objet commun : *la culture matérielle*. Faut-il rappeler que c'est le seul champ commun aux disciplines présentes, et qui autorise une ampleur chronologique dépassant les quelques siècles où sont confinés beaucoup d'entre nous ?

Cet objet est susceptible d'autres approches, bien sûr, car il est dans la dépendance de la totalité culturelle et socio-économique ; mais je pense que nous ne sommes pas encore à ce niveau d'étude pour l'ensemble de la région. Nous manquent les descriptifs et un langage commun.

A ce jour, ce sont surtout les archéologues qui ont engagé, soit sur le versant archéologique, soit sur le versant ethnologique, le processus de constitution de corpus de la culture matérielle et de définition d'un langage commun. C'est un domaine pour eux familier. Se sont joints à cet effort - si j'en crois le titre de certaines communications prévues - des linguistes, des ethnologues et des géographes.

Nous nous en félicitons, et si ce mouvement s'amplifie - ce que nous souhaitons -, il présuppose, pour être fructueux, l'accord sur le langage descriptif commun. A ce sujet, nous sommes plusieurs fautifs et ce *nous* est inclusif. Nous n'avons fait depuis la 2ème réunion aucune proposition en ce sens. Il nous revient désormais, si l'ensemble des membres du réseau en est d'accord, d'élaborer un premier code descriptif utilisable par ceux qui le souhaitent, à l'exemple de ce qui a été fait pour la poterie.

Ma conclusion sera que je persiste dans l'espoir de voir plusieurs disciplines participer à cet effort commun qui, sans nul doute, ouvrira aux ethnologues, géographes, historiens et linguistes, des perspectives chronologiques nouvelles.

VARIABILITE MORTUAIRE ET TRANSFORMATIONS CULTURELLES DANS LA PLAINE PERITCHADIENNE

Augustin HOLL

Département d'Ethnologie et de Préhistoire
Université de Paris X - Nanterre

OBJECTIFS

Depuis 1982, nous avons entrepris un programme d'archéologie régionale centré sur le site de Houlouf, à quelque quinze kilomètres au sud-ouest de Kousseri, et les sites avoisinants, dont le nombre s'élève à sept dans un espace de l'ordre de quatre cents kilomètres carrés. Nous avons trouvé, dans la fouille de Houlouf (LEBEUF et HOLL 1985), un centre d'inhumation très spécifique. Dans la totalité des cas mis à jour, une trentaine, les morts sont enterrés en position assise sur une banquette de terre tassée, les jambes pendantes, les pieds enfoncés dans un récipient de terre cuite, la face tournée vers le sud-ouest, et l'ensemble est coiffé d'une ou plusieurs jarres de morphologies variables. L'un des éléments les plus intéressants est que ce petit cimetière est organisé en cercles grossièrement concentriques autour d'un petit "monument" formé par une jarre portant la représentation d'un visage humain tournée vers le sud-ouest. Nos multiples discussions avec Annie et Jean-Paul LEBEUF, au cours desquelles ils nous ont informé des différents modes d'inhumation trouvés dans les autres sites qu'ils avaient fouillés, nous ont poussé à nous poser un certain nombre de questions.

Les variations des modes d'inhumation sont-elles aléatoires ou structurées ? En d'autres termes, ces particularités sont-elles porteuses d'informations culturelles archéologiquement détectables ? Si oui, sous quelles formes matérielles se manifestent-elles le mieux ? C'est l'étude systématique de ces variations dans les modes d'inhumation que nous appelons variabilité mortuaire.

L'analyse visera à mettre en évidence des covariations stables à plusieurs échelles ; nous rechercherons par la suite les significations potentielles des tendances les plus marquées en termes de dynamique socioculturelle. Les inférences ainsi construites nous serviront à mesurer l'importance des découvertes de Houlouf dans une perspective d'interaction interrégionale.

ANALYSE DE LA VARIABILITE MORTUAIRE : PERSPECTIVES ET LIMITES

La mort est un phénomène biologique incontournable dans le monde vivant ; face à cette réalité, les sociétés humaines adoptent de multiples attitudes (HUMPHREY et KING 1981). Dans la majorité des cas, la nature des réactions dépend des facteurs sociaux, économiques, psychologiques, etc., en quelque sorte de l'intensité du traumatisme subi par un corps social.

"Le décès d'un individu ne se limite pas à un accident biologique irréparable. Il met l'idéologie sociale en crise et la provoque à se défendre et à se structurer. Les funérailles constituent donc un poste d'observation privilégié de l'organisation de la personne et de sa dynamique de destruction-restructuration dans la mort. Elles soulignent à leur manière les inscriptions, insertions et participations diverses vécues par la personne humaine pour les remodeler dans l'au-delà". (ESCHLIMAN 1985 : 10)

On peut distinguer deux principaux aspects qu'induit toute mort, qui tentent de répondre au problème suivant : que faire du corps quand il n'y a plus vie ? Le premier aspect se compose de tous les faits gestuels et symboliques qui se manifestent lors des funérailles. Le second aspect comporte toutes les manifestations matérielles qui ne sont pas toutes susceptibles de laisser des traces durables. Entre l'endocannibalisme rituel des Yanoama (BIOCA 1968) et la construction des dolmens et des pyramides, il y a une très large gamme de comportements. Si le but ultime de la science n'est pas tant d'amasser indistinctement des données empiriques, mais d'organiser ces données en structures plus ou moins formalisées qui les subsument et les expliquent, l'étude de la variabilité mortuaire se doit de partir de schémas généraux ou modèles afin de tester leurs validités locales ou globales sur les données empiriques disponibles. Ce sont ces types d'approches qui caractérisent les recherches actuelles sur l'archéologie de la mort (BINFORD 1971, CHAPMAN *et al.* 1983, HODSON 1917, SHEPARD 1979, ORTON et HODSON 1981, TAINTER 1978, O'SHEA 1984, BROWN 1983). Actuellement, les efforts tendent

beaucoup plus vers des considérations archéologiquement testables (O'SHEA 1981, 1984), après une période extrêmement riche d'enseignements au cours de laquelle les études se focalisent sur l'utilisation des données ethnographiques en vue de tester les corrélations entre complexités des structures socio-économiques et politiques et les degrés d'élaboration des rites funéraires.

En d'autres termes, on porte une attention accrue à ce que l'on pourrait appeler l'itinéraire des vestiges en analysant plusieurs stades d'associations. En partant d'un univers potentiel des comportements humains qui engloberaient toutes les actions possibles et imaginables, on peut distinguer des associations intentionnelles, fortuites ou accidentelles. La conservation différentielle intervient et efface une partie des données. Enfin, l'archéologie se manifeste et procède par échantillonnage implicite ou explicite pour constituer sa base de données. L'idéal dans l'étude de la variabilité mortuaire serait de remonter cette chaîne analytique en tenant compte des potentialités et des limites imposées par chacune des étapes. Selon la problématique choisie, les moyens disponibles et le moment où s'est effectuée la fouille, certains types d'informations sont privilégiés par rapport à d'autres. C'est la logique même de l'histoire des sciences ; il semble donc inutile de nous lamenter ou de formuler des réserves *a posteriori* car la science, dans la plupart des cas, n'a que l'âge de ses instruments.

Dans cette perspective, il est évident qu'il manquera toujours des bribes d'informations ; la construction d'entités analytiques à utiliser n'en est que plus stimulante ; le choix des critères d'observation devra s'effectuer dans un dialogue permanent avec les données empiriques. Nous aborderons des questions relatives à la permanence ou la discontinuité des modes d'inhumation ; on tentera de savoir s'il y a corrélation entre les étapes des transformations technologiques et les techniques particulières d'inhumation. Les niveaux de différenciations sociales (horizontale et verticale) se manifestent-ils dans les techniques d'inhumation ? L'hypothèse générale à tester peut se formuler de la façon suivante : l'intensité des interactions intercommunautaires conduit à une forte différenciation horizontale et verticale intra et intercommunautaire et à des stratégies de manipulations symboliques à l'échelle des communautés idéologiquement dominées. Pour tester cette hypothèse, nous allons nous servir d'un certain nombre de critères d'observation pour constituer notre échantillon : le nombre d'inhumations, leur fréquence par site, les

principales formes d'inhumation, les positions des corps, la présence ou l'absence de mobilier funéraire, l'orientation des corps, l'âge et le sexe, la nature et la distribution des sites, les séquences chronologiques attestées et l'apparition des espaces d'inhumation spécialisés : les cimetières.

ETUDE DES CAS : VARIABILITE MORTUAIRE DANS LA PLAINE PERITCHADIENNE

Les données empiriques sur les inhumations rassemblées dans cette étude ont été collectées dans les publications couvrant les années 1937 à 1984 (PALES 1937, HARTWEG 1942, GRIAULE et LEBEUF 1948, 1950, 1951, LEBEUF *et al.* 1980, CONNAH 1981, RAPP 1984). Ces informations proviennent de onze sites (fig. 1) : Bornu 38, Daima, Gilgil, Kréné, Fort-Lamy, Goulfeil, Kursakata, Mdaga, Midigue, Sao, Sou Blame, dont les périodes d'occupation sont comprises entre 3830 ± 250 BP (N 793), date des niveaux néolithiques les plus anciens de Bornu 38 (CONNAH 1981 : 85-86) et 150 ± 80 BP (Gif 4150), date des niveaux les plus récents de Sou (LEBEUF 1981 : 11) : soit une tranche chronologique de l'ordre de 3500 ans. Il va de soi que tous ces sites n'ont pas fait l'objet de recherches de même intensité : Daima, Kursakata, Mdaga et Midigue ont été étudiés beaucoup plus intensément que Gilgil, Kréné et Goulfeil. Le nombre d'inhumations varie ainsi de 96 à Mdaga à 1 à Gilgil. L'échantillon global se compose de 254 inhumations, l'essentiel provenant de trois sites : Mdaga (96), Midigue (55) et Daima (53), suivi de très loin par Sao (11) et Kursakata (10), les sites restants comptant chacun cinq tombes (Sou Blame et Fort-Lamy), quatre tombes (Bornu 38), trois (Goulfeil), deux (Kréné) et une (Gilgil). Ces déséquilibres dans la distribution posent de sérieuses difficultés d'analyse, mais au fond c'est la situation la plus courante en archéologie. Nous tenterons d'en inférer des informations significatives.

Afin d'éviter d'entrer dans beaucoup de détails, certes intéressants pour l'archéologie mais quelque peu fastidieux pour un public très varié, nous discuterons des caractères dominants des différents types d'inhumation à l'échelle de l'échantillon global.

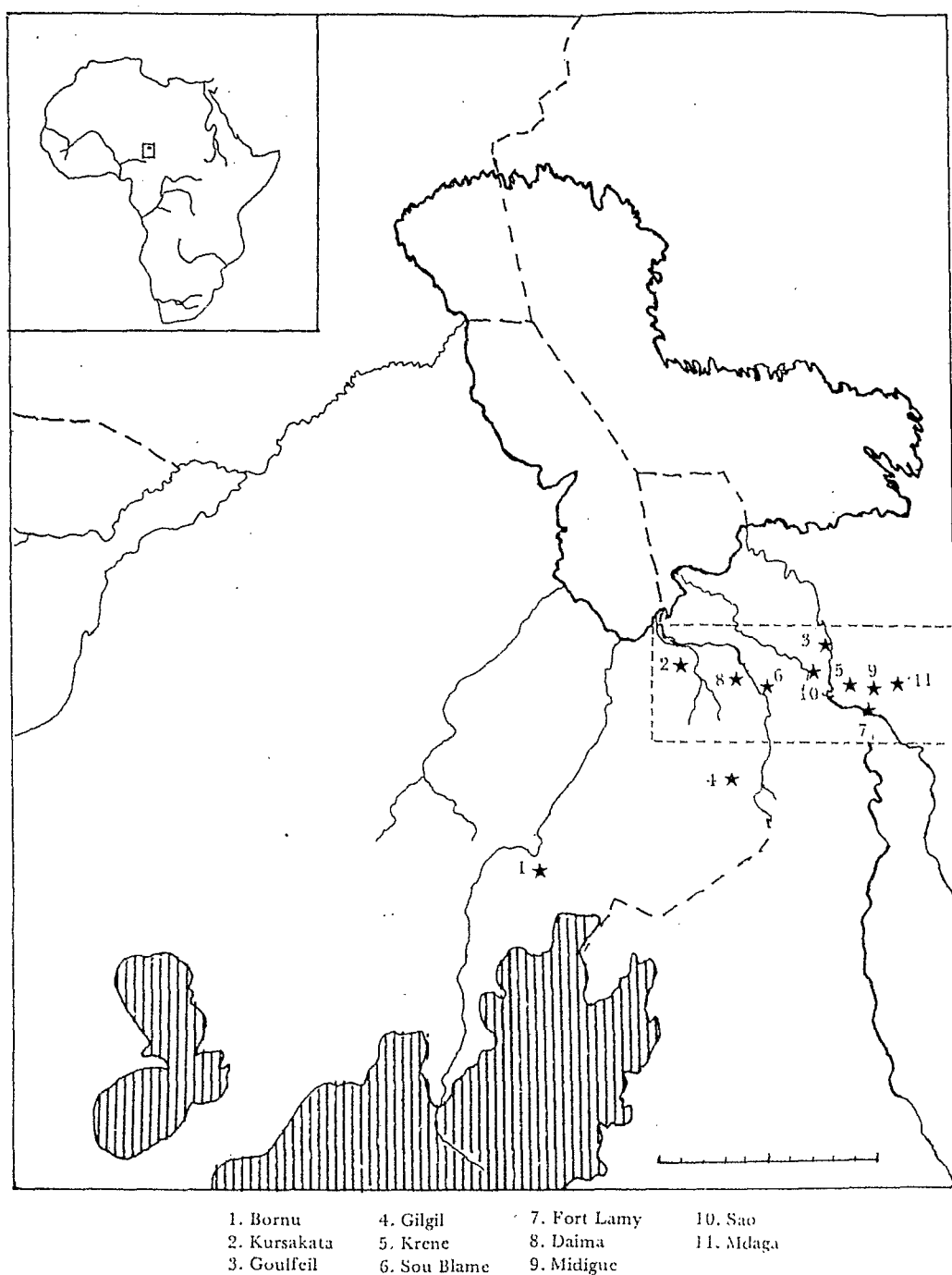


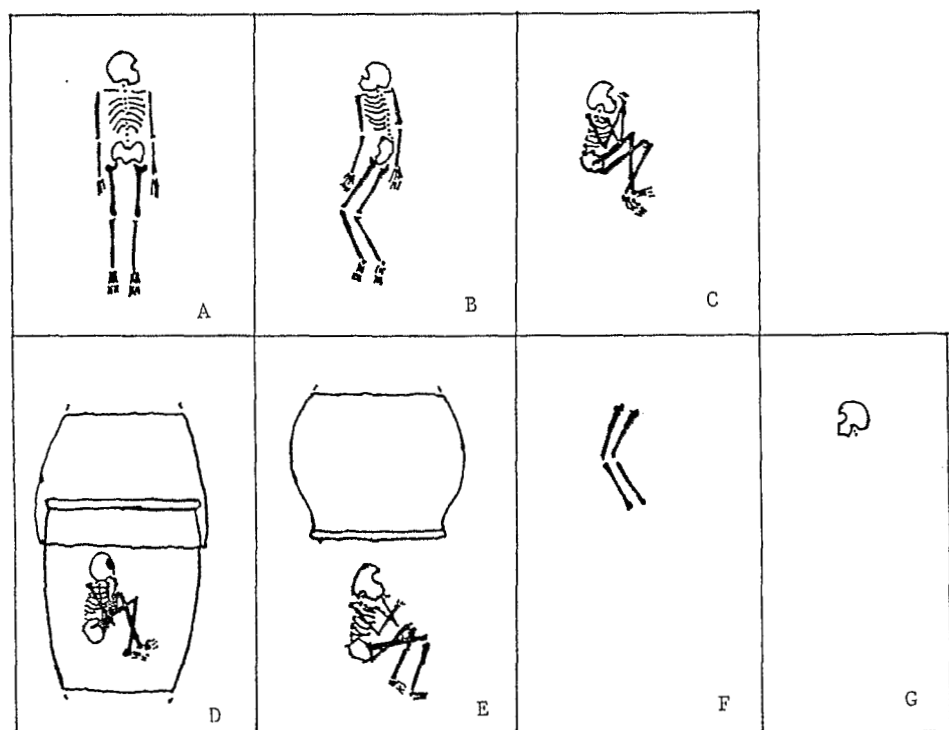
Fig. 1 – Répartition des sites mentionnés dans le texte

PRINCIPAUX CARACTERES DES INHUMATIONS

On distingue deux principales catégories d'inhumations : les tombes en pleine terre, qui sont les plus nombreuses (163) et les inhumations en jarres (82). En termes chronologiques, les jarres-cercueils apparaissent autour du XVe-XVIe siècle de notre ère et se retrouvent toujours associés à des grands sites avec muraille d'enceinte. Cet ensemble se compose de deux modes d'inhumation : 222 tombes primaires, ainsi désignées parce que les morts ont été enterrés intégralement, les éléments du squelette étant complets et en connexion anatomique malgré les aléas de la conservation différentielle : 217 sont des tombes simples dans lesquelles il n'y a qu'un corps et 5 sont des tombes multiples comportant deux ou trois corps, cette pratique ne se retrouvant qu'à Mdaga ; 28 tombes sont dites secondaires parce que seules quelques parties du squelette ont été enterrées, dans 14 cas il s'agit de crânes et dans les 14 autres des membres inférieurs et/ou supérieurs. Il est à noter que tous les cas d'inhumations secondaires se retrouvent dans les confins est de la zone non étudiée, dans un espace relativement restreint. Si cette occurrence n'est pas fortuite, comme nous sommes enclin à le croire, ce rituel particulier pourrait s'expliquer par l'intensité des interactions et s'appliquerait probablement à des portions de squelette de personnes décédées au loin, ramenées pour être enterrées.

On note quatre positions dans la disposition des corps (fig. 2) : 33 sont contractés, 33 fléchis, 55 allongés et 82 inhumés dans des jarres. Mais il y a tout de même 124 cas dans lesquels les positions sont indéterminées. Les axes d'orientation préférentiels des corps sont nord-sud/sud-nord (29 cas), sud-ouest/nord-est, nord-est/sud-ouest (28 cas). Ces différentes caractéristiques montrent une assez large gamme de variations des styles d'inhumation qui ne peuvent pas faire l'objet d'une explication univoque ; d'autres critères doivent être introduits dans l'analyse pour saisir les sens de ces variations macroscopiques.

Fig. 2 – Formes d'inhumation et positions des corps



A = allongé B = fléchi C = contracté
 D = double jarre E = simple jarre
 F et G = inhumations secondaires

LE MOBILIER FUNERAIRE

Dans notre échantillon, 108 tombes possèdent du mobilier funéraire et 137 en sont dépourvues. La population des biens funéraires se compose de vingt-neuf classes d'objets répartis en six catégories : perles, bracelets, autres parures, armes/outils, céramiques et objets divers. La répartition de ce mobilier est très inégale entre les sites et entre les tombes. 34 tombes possèdent une seule classe d'objets, 17 en possèdent deux, 21 trois, 13 quatre, 6 six, 5 sept et une tombe de Mdaga dix. Ces inégalités sont probablement liées aux statuts des individus enterrés. Leur âge et leur sexe ayant été assez peu étudiés, nous manquons de données pour aborder les rapports entre biens funéraires et ces aspects démographiques. On notera cependant que six enfants en bas âge possèdent du mobilier funéraire (4 à Daima, 1 à Midigue et 1 à Gilgil), ainsi que quatre adolescents et soixante-neuf adultes avec trente-quatre cas indéterminés. Dans l'ensemble, neuf cas sont de sexe masculin et huit de sexe féminin. Les biens funéraires appartiennent en majorité à des tombes en jarre (41) et aux morts inhumés en position allongée ; il y a tout de même trente cas indéterminés ; neuf des individus inhumés en position fléchie et trois en position contractée sont dotés de biens funéraires.

Cette étude sommaire de la répartition des biens funéraires montre tout de même que c'est au cours des périodes récentes (XVe-XIXe siècle) que se mettent en place des éléments d'inégalités sociales entre les individus. Il n'est donc pas du tout surprenant que l'apparition des cimetières prenne, dans ce contexte, une signification particulière.

INHUMATIONS ET DIFFERENCIATIONS SOCIALES

La distribution des formes d'inhumation, les fréquences relatives des biens funéraires, la spécialisation des espaces (c'est-à-dire la constitution de zones exclusives d'inhumation que sont les cimetières) suggèrent quelques enseignements intéressants à plusieurs titres (BROWN 1983, HODSON 1977, ORTON et HODSON 1981, PEARSON 1984).

Sur le plan chronologique, les inhumations en pleine terre dans des espaces indifférenciés (au sein ou à proximité de l'espace domestique) sont les pratiques les plus communes du Néolithique jusqu'au XVe-XVIe siècle, époque au cours de laquelle les tombes en jarres et les cimetières font leur apparition. La pratique de dépôt de biens funéraires apparaît timidement au cours du Néolithique (2 cas à Kursakata et Daima), se renforce légèrement au cours de l'Age du Fer ancien (3 cas : 2 à Daima et 1 à Mdaga) pour se généraliser à partir du début du VIIIe siècle AD avec l'apparition de matériaux nouveaux tels que la cornaline et le bronze (700-1450 AD), et plus tard du verre (1500-1800 AD). On note aussi l'entrée progressive de la zone péritchadienne dans des réseaux d'échanges à longue distance. Il paraît donc légitime de penser que la possibilité d'acquérir certains biens exotiques devait dépendre de la position sociale des individus. Cependant, le transfert de ces biens acquis dans les inhumations n'a de signification plus ou moins directe que pour les adultes qui auraient eu la possibilité de participer aux courants d'échanges de quelque manière que ce soit. Le problème est plus délicat pour les adolescents et les enfants en bas âge qui, n'ayant pas encore pu participer directement aux échanges, ont certainement bénéficié du transfert des biens de leurs parents proches, une sorte d'attribution symbolique de statuts.

Autrement dit, un changement idéologique important se manifeste au cours de l'Age du Fer récent : de statuts généralement acquis, on glisse progressivement vers une forme de transmission des statuts acquis. D'une société très ouverte, on passe graduellement à une société relativement fermée dans laquelle des formes héréditaires de transmission des positions sociales se mettent en place. D'un autre point de vue, cet argument est renforcé par l'apparition des cimetières entre le XVe et le XIXe siècle.

La structuration de l'espace communautaire reflète elle aussi le degré de différenciation sociale que connaît une entité sociale donnée. Plusieurs éléments entrent en ligne de compte : l'espace d'inhumation, l'organisation de ces espaces d'inhumation, la quantité nécessaire pour la constitution des inhumations et les rapports intersites. Nous n'examinerons pas tous ces points en détail dans ce bref exposé, nous nous contenterons de discuter la cooccurrence la plus remarquable de notre étude, en suggérant des modèles explicatifs. Elle se présente sous l'aspect de l'association récurrente entre tombes à jarres, cimetières, sites à muraille d'enceinte, seuil minimum de superficie et concentration des sites en question dans une mosaïque écologique spécifique.

Si toutes les tombes à jarres ne se trouvent pas dans des cimetières (3 cas seulement), tous les cimetières sont composés essentiellement de tombes à jarres. Quatre sites disposent de cimetières : Goulfeil, Midigue, Mdaga et Sao, et ce sont aussi les seuls à avoir des inhumations secondaires. Ils ont tous la même morphologie : de forme ellipsoïdale et entourés d'un puissant mur d'enceinte en terre ; leurs superficies varient de 3,5 ha (Mdaga et Midigue) à 10,15 ha (Sao) et 10,68 ha (Goulfeil). Tous ces sites sont regroupés à l'est de la zone étudiée, dans un rayon de 20 kilomètres ; les distances d'un site à l'autre varient d'un minimum de 11 kilomètres entre Mdaga et Midigue à un maximum de 22 kilomètres entre Mdaga et Sao, soit une moyenne de 17,17 kilomètres et un écart-type de 4,14. Ils se localisent à proximité du principal axe hydrographique qu'est le Chari, dont les ressources et la permanence en toute saison garantissent la vie des communautés. Les distances par rapport au Chari varient de quelques centaines de mètres (0,5 km) pour Goulfeil à 5 kilomètres pour Midigue, 7 kilomètres pour Sao et 14 kilomètres pour Mdaga. Ces deux derniers sites sont situés à proximité d'un cours d'eau saisonnier, la Linia, un diverticule du Chari pour Mdaga et le Serbewel pour Sao, ce qui pourrait expliquer leur relatif éloignement du Chari qui reste cependant à distance raisonnable en cas de nécessité. Cette compétition pour l'accès aux ressources du fleuve et l'interaction souvent conflictuelle avec l'empire bornouan pourraient expliquer en partie l'émergence de ces petites "cités-Etats" souvent autonomes mais en butte à des conflits intercommunautaires et "internationaux". Ces derniers dus à la pression des communautés musulmanes (ZELTNER 1980). C'est dans ce contexte que l'on peut s'expliquer l'émergence des cimetières dans lesquels les éléments d'inégalités sociales sont fortement attestés.

En effet, ce contexte compétitif et conflictuel est favorable à l'apparition de fortes individualités. Pendant sa vie active, un individu peut avoir un nombre variable de statuts (frère, père, fils, guerrier, chef, etc.) qui lui permettent alors d'avoir des réseaux de relations avec d'autres individus impliquant des droits et des devoirs réciproques. Par conséquent, plus le statut social d'un individu est élevé, plus nombreuses sont ses relations directes et indirectes. A sa mort, seuls les statuts les plus significatifs seront retenus et manifestés dans des rites funéraires. La complexité des rites, la qualité et la quantité des biens funéraires et l'énergie consacrée à l'édification de la tombe refléteraient ainsi la prégnance des statuts d'un individu sur sa communauté. Selon TAINTER

(1975 : 2) : "... higher social rank of a deceased individual will correspond to greater amounts of corporate involvement and activity disruption and hence should result in the expenditure of greater amount of energy in the interment burial. Energy expenditure should in turn be reflected in such features of burial as size and elaborateness of the interment facility, method of handling and disposal of the corpse and the nature of the grave associations".

Une argumentation similaire se dégage des recherches récentes de ESCHLIMAN (1985) chez les Agni. Si, en outre, l'accès aux ressources est conditionné par les rapports de parenté réels ou fictifs, comme c'est le cas dans la plupart des économies pas totalement "médiatisées" par des symboles monétaires, les communautés manifestent leurs droits d'exploitation et de contrôle des ressources indispensables et plus ou moins restreintes dans leur distribution, par la mise en place de zones d'inhumation spécialisées généralement réservées à un nombre plus ou moins restreint d'individus. En d'autres termes, la création des cimetières peut se concevoir comme un bornage symbolique d'un espace socio-économique vital.

"To the degree that corporate groups rights to use and/or control crucial but restricted resources are attained and/or legitimised by means of lineal descent from the dead, that is lineal ties to the ancestors, such group will maintain formal disposal areas for the exclusive disposal of their dead". (SAXE 1970 *in* CHAMPION 1977 : 22).

Cette argumentation est renforcée par de multiples recherches dont nous ne citerons que quelques exemples : GOODY (1962), à propos des Lo Daga, BLOCH (1971) sur les Merina de Madagascar, ESCHLIMAN (1985) sur les Agni de Côte-d'Ivoire, et HUMPHREY et KING (1981).

Dans la plaine tchadienne, au cours des XVe-XIXe siècles, les principaux centres politiques à la périphérie de l'empire du Bornou se protègent par l'édification de murailles. La construction et l'entretien de telles structures supposent l'existence de mécanismes socio-politiques susceptibles de mobiliser et d'organiser la force de travail disponible, comme le suggère cette observation de GRIAULE et LEBEUF (1951 : 11-12) : "Goulfeil est la seule ville assez peuplée pour que sa muraille d'enceinte soit périodiquement réparée. Cette entreprise se poursuit aux hautes eaux, quand la crue atteint le rempart. Elle est présidée par le sultan, qui pendant toute sa durée nourrit les travailleurs... Le Mayo [troisième personnalité de la hiérarchie politique du sultanat de Goulfeil] répartit le travail... Chaque quartier ayant son chef à sa tête reçoit sa part de muraille".

L'exécution des diverses tâches de production, de gestion des affaires communautaires s'effectue généralement selon des seuils de complexité ; il en découle de multiples formes de spécialisations incluses dans une échelle hiérarchique dont la nature est cependant très variable. Les différents niveaux des structures socio-politiques peuvent être conçus comme des nœuds de régulation des systèmes sociaux. La position des individus dans cette hiérarchie peut donc se manifester par l'intensité et la qualité des soins apportés à leur corps après le décès. Dans l'échantillon analysé, les sépultures à plusieurs jarres comportent plusieurs classes d'objets funéraires, parmi lesquels des biens tels que les parures en bronze (qui nécessitent un important travail), des bijoux en cornaline, qui seraient des indices de statuts élevés. L'organisation interne des cimetières, d'après l'indice de proximité des tombes les unes par rapport aux autres, suggère l'existence de groupes significatifs dont la nature est difficile à déterminer, compte tenu de l'état de l'échantillon analysé.

ORGANISATION SPATIALE DES CIMETIERES

L'échantillon de tombes en jarres localisées dans des cimetières compte 76 cas : 11 à Sao, 22 à Mdaga, 30 dans le cimetière intra-muros de Midigue et 13 dans le cimetière extérieur. Leurs superficies respectives varient de 69 m² à Sao, à 108 m² à Mdaga, puis 180 m² et 47,50 m² à Midigue. La densité de tombe varie quant à elle de 0,15/m² à Sao, 0,16/m² à Midigue intra-muros, 0,20/m² à Mdaga, à 0,27/m² à Midigue extra-muros.

Les distances entre les tombes dans chaque cimetière révèlent d'intéressantes informations. A Sao, les écarts entre tombes varient d'un minimum de 1,25 m à un maximum de 9 m, soit une distance moyenne de 3,88 m, une étendue de 7,75 m et un écart-type de 2,03 m. A Mdaga, on note un écart minimum de 1 m et maximum de 12,75 m, pour une distance moyenne de 5,52 m, une étendue de 11,75 m et un écart-type de 7,17 m. A Midigue intra-muros, l'écart minimum est de 1 m et le maximum de 14,50 m, pour une distance moyenne de 5,73 m, une étendue de 13,50 m et un écart-type de 2,95 m. Et enfin à Midigue extra-muros, les distances varient de 1,25 m à 7,75 m, pour une moyenne de 3,41 m, une étendue de 6,50 m et un écart de 1,75 m. Ces données brutes suggèrent qu'il a existé un seuil minimum de distance de l'ordre de 1 m dans tous les cimetières étudiés. Les variations des moyennes sont assez

restreintes entre 3,41 m et 5,73 m. Les étendues et les écarts-types en revanche varient considérablement ; les distributions les plus régulières se trouvent à Sao et à Midigue extra-muros, ce qui suggère un faible degré d'organisation. Cette argumentation est mieux démontrée avec l'indice de plus proche voisinage que nous appellerons indice de proximité (HAGGET 1973 : 261) : cette méthode d'analyse se fonde sur la mesure de la distance réelle, en ligne droite, séparant un point du point voisin le plus proche, puis sur la comparaison de valeurs notées avec celles qu'on trouverait théoriquement si les points avaient une distribution totalement aléatoire à l'intérieur d'une même surface. Les valeurs de cet indice varient de zéro, quand tous les points sont agglomérés en un seul endroit, à 2,15, quand ils sont plutôt organisés en hexagones réguliers, la valeur 1 indiquant une distribution totalement aléatoire des points. Les indices de proximité calculés pour les quatre cimetières sont de 0,20 pour Midigue intra-muros, 0,21 pour Mdaga, 0,25 pour Sao et 0,91 pour Midigue extra-muros. Il apparaît ainsi que la distribution des tombes est presque aléatoire dans le cimetière extra-muros, qui se particularise par l'absence de tout bien funéraire accompagnant les morts. En outre, sa localisation au-delà de la muraille est un indice supplémentaire de sa spécificité dont la nature nous échappe encore ; ce pourrait être l'aire d'inhumation d'individus ordinaires. A l'autre extrême se trouve le cimetière de Midigue intra-muros qui comporte des pôles relatifs autour desquels s'organisent les tombes. En l'absence des données d'anthropologie physique, il est hasardeux de préciser leur nature exacte ; cependant, c'est dans cette aire que la totalité des biens funéraires a été trouvée, allant jusqu'à trente bracelets de bronze dans une des tombes. Les cimetières de Mdaga et Sao comportent chacun deux groupes relativement distincts de tombes.

L'organisation et le nombre relativement modeste de tombes dans chacun des cimetières étudiés suggèrent que l'accès y était probablement restreint, ne concernant que certaines catégories d'individus vraisemblablement de statut social assez élevé. L'accès réservé à certaines personnes dans des cimetières est assez bien documenté dans la littérature ethnographique (THOMAS 1978, 1980, ESCHLIMAN 1985, GOODY 1962, BLOCH 1971, etc.). Comme le précise ESCHLIMAN (1985 : 198) : "Il est remarquable de noter que la mort ne nivelle pas les hiérarchies et les dépendances qui sont à la base du système social, elle les fige plutôt. C'est le pouvoir qui se protège de la sorte, en se servant de la mort comme consécration suprême de son ordre".

LA MANIPULATION DES SYMBOLES

Cette notion vague ne peut se préciser que si l'on présente sommairement le contexte historique global dans lequel se trouve le bassin du lac Tchad entre le VI^e et le XVIII^e siècle, au moment où les inhumations en jarres et les cimetières apparaissent dans la zone étudiée. Tous les sites à murailles participent plus ou moins activement aux réseaux d'échanges qui parcourent toute cette partie de l'Afrique. C'est aussi au cours de cette période que les rivalités entre les royaumes du Kanem et du Bornou instaurent une sorte d'insécurité permanente, auxquelles s'ajoutent les ardeurs hégémoniques des monarques bornouans et surtout d'Idris Alawma qui régna de 1564 à 1596. La plupart des cités kotoko se soumit sans résistance (ZELTNER 1980 : 121) Idris Alawma porta ainsi les frontières du Bornou sur le Chari et le Logone et devint maître des deux rives de ces fleuves, s'assurant ainsi le contrôle de positions stratégiques.

"Les villages kotoko, dont les murs dominent les rives [...] du Chari et du Logone, forment une ligne de défense que toute armée venant de l'est doit d'abord forcer pour pénétrer au Bornou. Cette situation devait faire, par la suite, la fortune de ces cités minuscules qui, prises entre le Bornou d'un côté, le Baguirmi, le Waday et le Kanem de l'autre, n'avaient en elles-mêmes aucune chance de prospérité ni même de survie. C'est en pratiquant un habile jeu de balance entre leurs puissants voisins qu'elles préserveront leur indépendance de fait et leur culture originale". (ZELTNER 1980 : 122)

Certaines parties de la population de la région étudiée ont dû se convertir à l'islam, comme l'attestent quatre coupes trouvées à Mdaga portant des inscriptions coraniques en caractères arabes ; il s'agit précisément de verset des sourates 91 et 106. En d'autres termes, l'islam avait été adopté par une partie de la population, probablement de statut social élevé, qui renforçait ainsi sa participation aux courants d'échanges. Or on n'a pas trouvé de traces incontestables des rites d'inhumation islamiques ; ce rite est suffisamment précis et simple pour qu'on puisse le reconnaître sans difficulté.

"The grave pit should have a precise orientation, facing the Mahrab of the mosque, and a distinctive shape ; the deepest part of the pit is strictly narrower to receive only the corpse lying on its side with its face to the Mahrab. The corpse is wrapped in special cloths but is otherwise without objects". (ALEXANDER 1977 : 217).

L'idéal islamique dans l'inhumation, c'est le dépouillement, le nivellement dans la mort. Les pratiques d'inhumation détectées dans les cimetières de Sao, Mdaga et Midigue sont créées et articulées en vue de maintenir et de perpétuer les inégalités dans la mort. C'est à ce niveau que réside la manipulation des symboles, car ce qui égalise est dangereux pour le pouvoir ; celui-ci s'arrange donc pour nier la mort et réintroduire l'inégalité avant, pendant et après la mort (THOMAS 1978 : 54). Cette manipulation s'effectue par des restrictions à l'accès à certaines aires d'inhumation, par l'accompagnement du mort avec des quantités variables de biens funéraires et par la confection de tombes en jarres.

CONCLUSION

L'hypothèse selon laquelle l'intensité de l'interaction intercommunautaire conduit à une forte différenciation horizontale et verticale intra et intercommunautaire et aboutit à des stratégies de manipulations symboliques des communautés idéologiquement dominées montre tout simplement qu'il n'est plus concevable d'accéder à la connaissance de la dynamique des sociétés du passé par la seule taxinomie des vestiges matériels. On se doit de concevoir les données archéologiques comme des éléments manipulés faisant partie intégrante des stratégies sociales des individus et des groupes qui constituent les sociétés du passé.

Dans cet ordre d'idées, les données de la plaine tchadienne montrent quelques aspects de modifications sociales intervenues au cours des trois millénaires que couvre cette étude. Pendant la période néolithique (1800 à 200 bc), les morts sont préférentiellement inhumés en position contractée dans une fosse, sans biens funéraires, exception faite d'un cas à Kursaka où le mort avait quelques "perles" en terre cuite. L'inhumation s'effectuait alors uniquement dans les contextes domestiques. Avec l'apparition de la métallurgie du fer (200 bc - 700 ad), la pratique des biens funéraires devient plus fréquente, l'inhumation se fait toujours dans l'aire domestique, la position contractée du corps décroît et est remplacée par les positions fléchies et allongées. La métallurgie du fer introduit un premier élément de spécialisation artisanale à côté des différentes tâches de subsistance et de production de la céramique. Cette différenciation horizontale n'est pas nécessairement liée à une hiérarchisation sociale, mais elle porte en elle des germes de différenciation verticale. Au cours de l'Age du Fer

récent (700-1500 ad), les mêmes pratiques funéraires se perpétuent et c'est la quantité et la qualité des biens funéraires qui s'accroissent considérablement. On trouve désormais des biens exotiques comme la cornaline, des objets en fer et surtout en bronze. On peut considérer que dès cette période la plaine tchadienne participe intensément aux échanges à longue distance et que ceci stimule non seulement la spécialisation artisanale (poteries, fer, bronze), mais aussi l'émergence des nouveaux statuts sociaux. Ces statuts étaient probablement liés au contrôle des courants d'échanges, à l'accès à des biens rares et à l'affirmation des positions acquises par des signes de prestige qu'ont dû être les colliers de perles de cornaline et les parures en bronze. Déjà aux XIIe et XIIIe siècles, le royaume du Kanem monte des expéditions militaires contre les habitants de la rive sud du lac Tchad (ZELTNER 1980). Il nous paraît donc logique que cet aspect des relations internationales a pu jouer le rôle de catalyseur dans l'émergence des hiérarchies politico-militaires et de groupes affiliés au statut social particulier. Ces tendances évolutives se manifestent matériellement au cours de la période dite "islamique" (XVe-XIXe siècle) sous la pression soutenue de puissants voisins comme le Bornou, le Wadday, le Baguirmi et le Kanem. Les principales cités se fortifient derrière de puissantes murailles, l'inhumation en jarres fait son apparition, des cimetières à accès réservé sont créés, alors que l'islam est progressivement adopté. Les inhumations sont relativement beaucoup plus élaborées et "consomment" une grande quantité d'énergie. Les petites cités relativement autonomes sont en compétition les unes avec les autres mais sont aussi confrontées aux mêmes pressions militaires des royaumes voisins. Les rites d'inhumation, tels qu'on les perçoit à travers les données archéologiques, montrent une volonté de démarcation des conceptions d'inhumations islamiques, en maintenant et renforçant les statuts dans la mort : on pourrait dire, dans ce dernier cas de figure, qu'il s'agit beaucoup plus de tombeaux pour les vivants que pour les morts.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALEXANDER John A. - 1979 - "The archaeological recognition of religion : the examples of Islam in Africa and 'urnfields' in Europe". *Space, Hierarchy and Society* (R.C. Burnham & J. Kingsbury eds), Oxford : BAR, pp. 215-228.
- BINFORD Lewis R. - 1972 - "Mortuary practices : their study and their potential". *An Archaeological Perspective* (L.R. Binford ed.), New-York : Seminar Press, pp. 208-243.
- BIOCCA Ettore - 1968 - *Yanaoma*. Paris : Plon (Coll. Terre humaine).
- BLOCH Maurice - 1971 - *Placing the Dead*. London : Seminar Press.
- BROWN J.A. - 1981 - "The search for rank in prehistoric burials". *The Archaeology of death* (R. Chapman, I. Kinnes, K. Randsborg eds), New-York/London : Cambridge University Press, pp. 25-37.
- CHAPMAN Robert W. - 1977 - "Burial practices : an area of mutual interest". *Archaeology and Anthropology*, Oxford : BAR, pp. 19-33.
- CHAPMAN R.W., I. KINNES, K. RANDSBORG (eds) - 1981 - *The Archaeology of Death*. New-York/London : Cambridge University Press.
- CONNAH Graham - 1981 - *Three thousands years in Africa*. New-York : Cambridge University Press.
- ESCHLIMAN J.-P. - 1985 - *Les Agni devant la mort (Côte-d'Ivoire)*. Paris : Karthala.
- GOODY Jack - 1962 - *Death, Property and the Ancestors*. London : Tavistok.
- GRIAULE M. , J.-P. LEBEUF - 1948 - "Fouilles dans la région du Tchad (1)". *Journal de la Société des Africanistes*, 19.
- GRIAULE M., J.-P. LEBEUF - 1950 - "Fouilles dans la région du Tchad (2)". *Journal de la Société des Africanistes*, 20.

- GRIAULE M., J.-P. LEBEUF - 1951 - "Fouilles dans la région du Tchad (3)". *Journal de la Société des Africanistes*, 21 (1), pp. 1-95.
- HAGGET Peter - 1973 - *L'analyse spatiale en géographie humaine*. Paris : A. Colin (Coll. U).
- HARTWEG Raoul - 1942 - "Les squelettes humains anciens du village de Sao". *Journal de la Société des Africanistes*, 12, pp. 1-7.
- HODSON F.R. - 1979 - "Inferring status from burials in Iron Age Europe : some recent attempts". *Space, Hierarchy and Society* (B.C. Burnham, J. Kingsbury eds), Oxford : BAR, pp. 23-30.
- HUMPHREYS S.C., H. KINGS (eds) - 1981 - *Mortality and Immortality : The Anthropology and Archaeology of Death*. London/ New-York : Academic Press.
- LEBEUF Jean-Paul - 1981 - *Carte archéologique des abords du lac Tchad, Supplément*. Paris : Ed. du CNRS.
- LEBEUF J.-P., A.M.D. LEBEUF, F. TREINEN-CLAUSTRE, J. COURTIN - 1980 - *Le gisement sao de Mdaga (Tchad) : Fouilles 1960-1968*. Paris : Société d'ethnographie.
- LEBEUF A.M.D., A. HOLL - 1985 - "Fouilles archéologiques de Houlouf (Nord-Cameroun)". *Nyame Akuma*, 26, pp. 5-7.
- ORTON C.R., F.R. HODSON - 1981 - "Rank and class : interpreting the evidence from prehistoric cemeteries". *Mortality and Immortality : The Anthropology and Archaeology of Death*, London/New-York : Academic Press, pp. 103-115.
- O'SHEA John - 1981 - "Social configurations and the archaeological study of mortuary practices : a case study". *The Archaeology of Death* (R. Chapman, I. Kinnes, K. Randsborg eds) - London/New-York : Cambridge University Press, pp. 39-52.
- O'SHEA John - 1984 - *Mortuary variability : An archaeological investigation*. New-York/London : Academic Press.

- PALES Léon - 1937 - "Découverte d'un important gisement préhistorique à Fort-Lamy (Tchad)". *Journal de la Société des Africanistes*, 7 (2), pp. 125-172.
- PEARSON Michael P. - 1984 - "Social change, ideology and the archaeological record". *Marxist perspectives in Archaeology*, (M. Spriggs ed.), London/New-York : Cambridge University Press, pp. 59-71.
- RAPP Jean - 1984 - *Quelques aspects des civilisations néolithiques et post-néolithiques à l'extrême nord du Cameroun. Etude des décors céramiques et essai de chronologie*. Thèse de doctorat, Univ. de Bordeaux I.
- SHEPHARD J.F. - 1979 - "The social identity of the individual in isolated barrows and barrow cemeteries in Anglo-Saxon England". *Space, Hierarchy and Society*, (B.C. Burnham, J. Kingsbury eds), Oxford : BAR, pp. 47-79.
- TAINTER J.A. - 1978 - "Mortuary practices and the study of prehistoric social systems". *Advances in archaeological method and theory*, (M.B. Schiffer ed.), London/New-York : Academic Press, Vol. I.
- THOMAS L.V. - 1978 - *Mort et pouvoir*. Paris : Payot.
- THOMAS L.V. - 1980 - *Anthropologie de la mort*. Paris : Payot.
- ZELTNER J.-C. - 1980 - *Pages d'histoire du Kanem*. Paris : L'Harmattan.

LES LANGUES TCHADIQUES ET L'ORIGINE CHAMITIQUE DE LEUR VOCABULAIRE

Werner VYICHL
Université de Fribourg

1. LES LANGUES TCHADIQUES

Les langues tchadiques, dont le représentant le plus connu est le haoussa, offrent le curieux aspect d'un ensemble combinant une structure essentiellement chamitique avec un vocabulaire en grande partie soudanais. Dans les limites de cet article, nous essaierons de trouver les raisons de cette combinaison.

Mais avant d'entrer dans le détail, nous jetons un coup d'œil sur trois théories dont la plus ancienne remonte à l'an 1887. Elle avait donc exactement 100 ans en 1987.

1.1. Friedrich MÜLLER (1887)

Ce fut Friedrich MÜLLER, professeur à l'Université de Vienne et auteur d'un *Grundriss der Sprachwissenschaft*, qui définit pour la première fois le rapport entre les langues sémitiques d'Asie ou d'origine asiatique et les langues chamitiques d'Afrique.

Ces deux ensembles, possédant une structure grammaticale presque identique, diffèrent cependant selon F. MÜLLER en deux points :

- les langues chamitiques possèdent *des verbes bilittères* (= à deux consonnes radicales), tandis que dans les langues sémitiques tous les verbes ont en principe *trois ou plusieurs consonnes radicales* ;

- les langues sémitiques possèdent un *vocabulaire uniforme*, tandis que les langues chamitiques ont des vocabulaires très différents les uns des autres.

D'après F. MÜLLER, les langues chamitiques comprennent trois groupes : (1) l'égyptien, (2) le berbère, (3) le couchitique. De plus, il note que le haoussa, seule langue tchadique connue à l'époque, présentait des concordances remarquables avec le chamito-sémitique.

1.2. Carl MEINHOF (1912)

Une autre optique apparaît dans l'ouvrage de Carl MEINHOF sur les langues des Chamites. Ce linguiste, d'abord pasteur, puis professeur à l'Université de Hambourg, est encore aujourd'hui une autorité incontestée dans le domaine des langues bantoues, mais ses théories sur les langues des Chamites ne correspondent plus à l'état de nos connaissances actuelles. Dans ses *Sprachen der Hamiten* (1912), il analyse sept langues parlées d'après lui par des populations chamitiques : (1) le bedja, (2) la chelha du Maroc comme représentante du berbère, (3) le haoussa, (4) le peulh, (5) le masaï, (6) le somali (langue couchitique), (7) le hottentote.

Nous remarquons que trois d'entre ces langues ne sont pas du tout chamitiques : (a) le peulh, langue à classes nominales, (b) le masaï qui distingue pourtant le masculin du féminin, (c) le hottentote, langue à intonation et à clicks.

Les caractéristiques des langues chamitiques sont d'après C. MEINHOF entre autres : (1) *le genre grammatical* qui manque pourtant au peulh, (2) *le changement des voyelles* : haoussa *fuskā* "figure", pl. *fuskē*, (3) *la "polarité"* ou réversibilité des oppositions : si en chelha *agdiḍ* "oiseau" forme un pluriel *igdaḍ* (sg. *a-* et pl. *i-*), *iles* "langue" forme le pluriel *alsiun* (sg. *i-* et pl. *-a*).

Nous connaissons aujourd'hui les raisons de ces changements et n'avons plus besoin de la "polarité" pour les expliquer (W. VYČIHL, "L'article défini du berbère", *Mémorial André Basset*, Paris, 1957).

D'après C. MEINHOF, les Chamites, guerriers et éleveurs de bœufs à l'instar des Peulhs et des Masaïs, dominaient des populations noires.

1.3. Joseph GREENBERG (1952)

En 1952, Joseph H. GREENBERG publie son article sur le "présent afroasiatique". Il y distingue cinq groupes de langues : (1) sémitique, (2) égyptien, (3) berbère, (4) tchadique, (5) couchitique. Il rejette le terme de "chamitique" parce qu'il ne voyait pas les différences fondamentales qui séparent le sémitique du chamitique.

Ce nouveau point de vue a eu un *énorme succès*, notamment en Amérique et en Angleterre, mais aussi ailleurs où tout le monde se prosterne devant le grand savant américain, auteur de théories fantaisistes. J'ai moi-même publié un article "Farewell Afroasiatic" in *Chadic News*, et I. FODOR a critiqué le travail de GREENBERG dans d'autres domaines (*A fallacy in contemporary linguistics: J. GREENBERG's classification of the African languages and his "Comparative method"*, Hamburg, 1966).

2. LES LANGUES CHAMITOSEMITIQUES

Nous maintenons donc la subdivision du chamitosémitique en deux branches, comme l'a déjà fait Friedrich MÜLLER (1887).

I. Le sémitique, dont nous mentionnons ici cinq langues importantes :

(1) l'accadien en Mésopotamie avec deux dialectes : assyrien au nord, babylonien au sud. Ecriture cunéiforme. Un texte important : *Le code d'Hammurabi*, premier recueil juridique du monde ;

(2) l'hébreu, langue de la Bible ;

(3) l'araméen, langue de Jésus-Christ ;

(4) l'arabe, langue du Coran ;

(5) l'éthiopien en Abyssinie, langue de Ménélik, fils légendaire du roi Salomon et de la reine de Saba.

II. Les langues chamitiques :

(a) l'égyptien : premier roi Ménès, vers 3000 avant J.-C., unificateur du pays, et fondateur de la capitale Memphis. Ecriture hiéroglyphique ;

(b) le berbère en Afrique du Nord, comprenant plusieurs langues et dialectes : siwi (Egypte), nefousi et ghadamsi (Libye), djerbi (Tunisie), chaoui, kabyle, mozabite (Algérie), rifi, tamazight, chelha (Maroc), touareg (Sahara), zénaga (Mauritanie), etc. La plus ancienne inscription datée en caractères libyques date de 136 avant J.-C. (Mausolée de Masinissa, Dougga en Tunisie). On parlait également berbère aux îles Canaries.

(c) couchitique : bedja, biline, Cafar, galla ou ométo, somali, etc.

(d) le tchadique, environ 150 langues et dialectes : haoussa (25 millions de sujets parlants), bolé, angas, ron, badé, Biu-Mandara, somrai, dangla, masa, etc.

3. LES DIFFERENCES ENTRE LE CHAMITIQUE ET LE SEMITIQUE

(1) Les langues chamitiques possèdent *des verbes bilittères*, par ex. kabyle *de l* "ouvrir", *ge n* "dormir", *zed* "moudre". Les langues sémitiques n'ont que des verbes à trois ou à plusieurs radicales (arabe *ka ta b* "il a écrit").

(2) Les *formes verbales à gémiation* sont en chamitique des *duratifs* ou expriment le *temps présent* (kabyle *ike rrez* "il a l'habitude de labourer"). Cette forme *n'est jamais causative*. En revanche, cette même forme est en sémitique, *dans la plupart des cas*, causative (arabe *ca li m* "il a su", *ca lli m* "il a fait savoir").

(3) Toutes les langues sémitiques possèdent ou ont possédé une déclinaison (arabe *al-bayt-u* "la maison" nominatif, *al-bayt-i* "de la maison" génétif, *al-bayt-a* "la maison" accusatif). *Aucune langue chamitique* ne possède une déclinaison de ce type (trois cas : *-u, -i, -a* au singulier, *-ū, -ī, -ī* au pluriel).

(4) Les noms de nombres de 3 à 10 se construisent en sémitique de façon particulière : *formes masculines* pour les noms *féminins* et *vice-versa*. En revanche, les langues chamitiques *font l'accord* quand ils distinguent le genre grammatical des numéraux.

4. LA PREHISTOIRE DE L'AFRIQUE DU NORD

A la fin du paléolithique, l'Afrique du Nord était occupée par une population cromagnoïde, *les hommes de Mechta el-Arbi* : de grande taille (1,74 m en moyenne pour les hommes), à forte capacité crânienne (1650 cc), à face large et basse, aux orbites de forme rectangulaire et à ossature robuste (G. CAMPS, *Civilisations*, pp. 82-89). L'angle de la mâchoire était souvent rejeté vers l'extérieur. Avulsion des incisives du maxillaire supérieur pour les hommes et les femmes. L'homme de Mechta el-Arbi était l'auteur d'une civilisation particulière, celle de *l'ibéro-maurusien*, appartenant au paléolithique final.

Les descendants de l'homme de Mechta el-Arbi constituent aujourd'hui environ 3% de la population de Maghreb. Le nom de cette population dérive d'un site préhistorique en Algérie orientale fouillé pour la première fois par J. de MORGAN en 1907.

Les Protoméditerranéens

A l'époque suivante, un nouvel élément ethnique fait son apparition en Afrique du Nord avec les Protoméditerranéens, pratiquement identiques avec la majorité de la population actuelle. Environ 70% des Kabyles appartiennent à ce type. Egalement de taille élevée (1,75 m pour les hommes), ils présentent un rapport crânio-facial plus harmonieux que le type de Mechta el-Arbi. Le nez est plus étroit, l'angle de la mâchoire n'est plus rejeté vers l'extérieur et l'ossature est plus gracile.

Les Protoméditerranéens sont porteurs d'une civilisation nouvelle, celle du *Capsien*, nommée ainsi d'après la ville de Capsa, aujourd'hui Gafsa (en Tunisie méridionale), caractérisée par des microlithes géométriques (triangles, trapèzes, segments de cercle), des grattoirs denticulés, des burins, des perçoirs, des lamelles aigües à bord abattu rectiligne et à base tronquée.

Les Protoméditerranéens pratiquaient également l'*avulsion dentaire* mais contrairement aux Mechtoïdes, l'avulsion des incisives n'est pratiquement jamais observée sur les hommes -il n'y a qu'une seule exception- tandis que les femmes, peut-être toutes, avaient les incisives arrachées, le plus souvent aux deux mâchoires (G. CAMPS, *Civilisations*, p. 174).

Le Natoufien

Le Capsien de l'Afrique du Nord dérive du Natoufien du Proche-Orient. Cette civilisation, nommée d'après le Wadi en-Natouf en Syrie, fut découverte en 1928 par D. GARROD.

Les Natoufiens, physiquement identiques aux Protoméditerranéens de l'Afrique du Nord, vivaient dans des grottes et, en partie, déjà dans des villages. Leur principale occupation était la chasse et la cueillette. Ils ne possédaient qu'un seul animal domestique, le chien. Leur industrie lithique ressemble à celle du Capsien. Ignorant l'agriculture, ils recueillaient des céréales sauvages qu'ils pilaient dans des mortiers en pierre, et possédaient des faucilles en silex insérées dans des manches d'os.

Leur civilisation, mésolithique comme le Capsien, constitue la transition entre le paléolithique et le néolithique. Le niveau le plus ancien du tell de Jéricho a livré, avec une importante industrie natoufienne, les restes d'un bâtiment que l'analyse du carbone 14 date de 7800 avant J.-C. Par la suite, au 7ème millénaire, des civilisations néolithiques succèdent au Natoufien.

Les Protoméditerranéens ont apporté du Proche-Orient non seulement leurs squelettes, *mais aussi leur langue*, non encore sémitique, mais *proto-sémitique*, dans laquelle certaines particularités propres aux langues sémitiques, comme par ex. l'emploi de la forme verbale à gémination comme causatif (arabe *kabur* "être grand", *kabbar* "rendre grand"), n'étaient pas encore développées.

Le Capsien est également attesté en Egypte, à plusieurs endroits. Le site le plus connu est celui d'es-Sébil (près de Kom Ombo, Haute-Egypte), le Sébilien III.

En Egypte, le Capsien s'est divisé en deux branches. L'une s'est dirigée vers l'Afrique du Nord et, de là, vers le bassin du Tchad ; l'autre, vers la Nubie, le Soudan et le Kenya.

En Afrique du Nord, le Capsien est attesté au Sahara. Nous y mentionnons les sites de Ngouça près de Ouargla, de Merdjouma dans le Tademaït, de Reggan dans le Tanezrouft, dont l'outillage correspond à celui du Sébilien III d'Egypte. C'est par ces régions que le Capsien a dû pénétrer dans la région du Tchad, en y apportant un protosémitique archaïque.

D'autres éléments ethniques de l'Afrique du Nord

Les Mechtoïdes et les Protoméditerranéens ne sont pas les seuls éléments ethniques de l'Afrique du Nord. Nous en mentionnons ici trois autres qui ont contribué à constituer l'ensemble des Berbères : (1) le type de Djerba, brachycéphale, plutôt de petite taille, (2) les Berbères blonds, aux yeux bleus et à teint clair, pour la première fois représentés en couleurs dans le tombeau de Sethos 1er (Vallée des Rois, vers 1250 avant J.-C.), (3) les mélanodermes des oasis du Sahara. Tous ces éléments ont contribué à la formation de ce qu'on appelle le berbère, mais seuls les Protoméditerranéens lui ont fourni l'essentiel de la phonétique et de la grammaire.

Les éléments chamitiques du tchadique

Des recherches ultérieures préciseront la date d'arrivée au bassin tchadique des porteurs de la civilisation capsienne. Nous savons pourtant à quelle époque le Capsien s'est détaché du Natoufien. En Afrique du Nord, le Capsien d'Aïn Naga se situe entre 7350 et 7220 avant J.-C. Nous pouvons donc affirmer sans grands risques d'erreur que les éléments chamitiques des langues tchadiques ont environ 9000 ans (= 7000 ans environ avant J.-C. et 2000 ans après J.-C.).

Ce laps de temps explique l'absence d'un vocabulaire commun tchado-sémitique plus important :

- les Protoméditerranéens ont quitté le tronc commun à une époque où les techniques et les vocabulaires de certaines activités n'étaient pas encore développées (agriculture, élevage, céramique, tissage, etc.) ;
- chaque langue perd dans un temps déterminé un certain pourcentage de son vocabulaire (75-85 pour cent par millénaire selon Morris SWADESH) ;
- l'érosion phonétique a pu rendre méconnaissable nombre de mots apparentés (comp. français "deux", arménien "erkon") ;
- la forte influence de langues du Soudan, notamment dans le domaine de la zoologie et de la botanique.

Quant au vocabulaire, il faut noter deux faits : (1) seuls les mots qui ont un rapport avec le sémitique sont réellement sémitiques, par ex. égyptien *s-m-y* "annoncer", bedja *sim* "nom", berbère *isem* "nom" (ancien *a-simi*), tchadique *them i* "nom" en logoné (ancien *semi*). En revanche, les mots qui n'ont pas de rapport avec le sémitique ne peuvent être chamitiques même s'ils se trouvent dans plusieurs groupes chamitiques, par ex. égyptien *qisi* "os" (reconstruction d'après le copte *kas*, pl. *kees*), berbère *ighes* "os" (ancien *a-qisi*), tchadique *k'ashi* "os" (ancien *qasi* ou *qisi*) ; (2) en parlant de mots chamitiques, il faut exclure les mots se référant à des activités purement néolithiques : bœuf, blé, tissu, etc. Si des concordances existent dans ces domaines, elles doivent être attribuées à des emprunts effectués à des périodes ultérieures.

La grammaire tchadique

Il semble que les traits chamitiques de la grammaire des langues tchadiques soient plus archaïques que ceux des autres groupes chamitiques.

Nous notons en haoussa une terminaison du nom féminin *-ā* (souvent élargie : *-iyā*, *-yā*, *-niyā*, *-nyā*) tandis que les autres groupes possèdent une terminaison *-a.t* à l'instar du sémitique. On peut se poser la question si *-ā* n'était pas plus ancien que *-a.t*, terminaison apparemment composite.

Les éléments pronominaux (**ka** "toi" m. et **ki** "toi" f., comme **ya** "lui" et **ta** "elle") ne peuvent figurer dans les autres groupes tchadiques comme des membres indépendants d'une phrase.

Les participes passifs à répétition de la dernière radicale forte du haoussa (**sanannē** "su" provenant de **sananni-i**) se retrouvent en égyptien (**d-d-d-y** "dit" de **d-d** "dire") et en arabe (forme **qatlūl** de **q-t-l**).

Le haoussa possède plusieurs formations du pluriel très anciennes :

(1) **yatsa** "doigt", pl. **yats-u** ; (2) **ɗaki** "hutte", pl. **ɗak-una** ; (3) **hanya** "chemin", pl. **hany-oy-i** ; (4) **zuciya** "cœur" (ancien **zuktiya**), pl. **zük-a-t-a** (insertion de -a- pluralisateur).

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BECKERATH Jürgen von - 1971 - *Abriss der Geschichte des alten Ägypten*. München.
- CAMPS Gabriel - 1974 - *Les civilisations préhistoriques de l'Afrique du Nord et du Sahara*. Paris.
- GOUFFE Claude - "Les problèmes de l'aspect en haoussa". *Groupe linguistique d'études chamito-sémitiques* I-III, Paris.
- GREENBERG Joseph H. - 1952 - "The Afro-Asiatic (Hamito-Semitic) present". *Journal of the Oriental Society* 72, pp. 1-9.
- JUNGRAITHMAYR H., W.J.G. MÖHLIG - 1976 - *Einführung in die Hausa-Sprache*. Berlin : Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde (A7).
- LUKAS Johannes - 1963-64 - "Der II. Stamm des Verbums im Hausa". *Afrika und Übersee* 47, pp. 162-186.
- MASSOULARD Emile - 1949 - *Préhistoire et protohistoire de l'Égypte*. Paris.
- MEINHOF Carl - 1912 - *Die Sprachen der Hamiten*. Hamburg.

MENGHIN Oswald -1940 - *Weltgeschichte der Steinzeit*. Wien.

MÜLLER Friedrich - 1876-87 - *Grundriss der Sprachwissenschaft*.
4 vol., Wien.

TUCKER A.N., M.A. BRYAN - 1974 - "The 'Mbugu' anomaly". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 37 (London), pp. 188-207.

VYCICHL Werner - 1984 - *Dictionnaire étymologique de la langue copte*. Louvain.

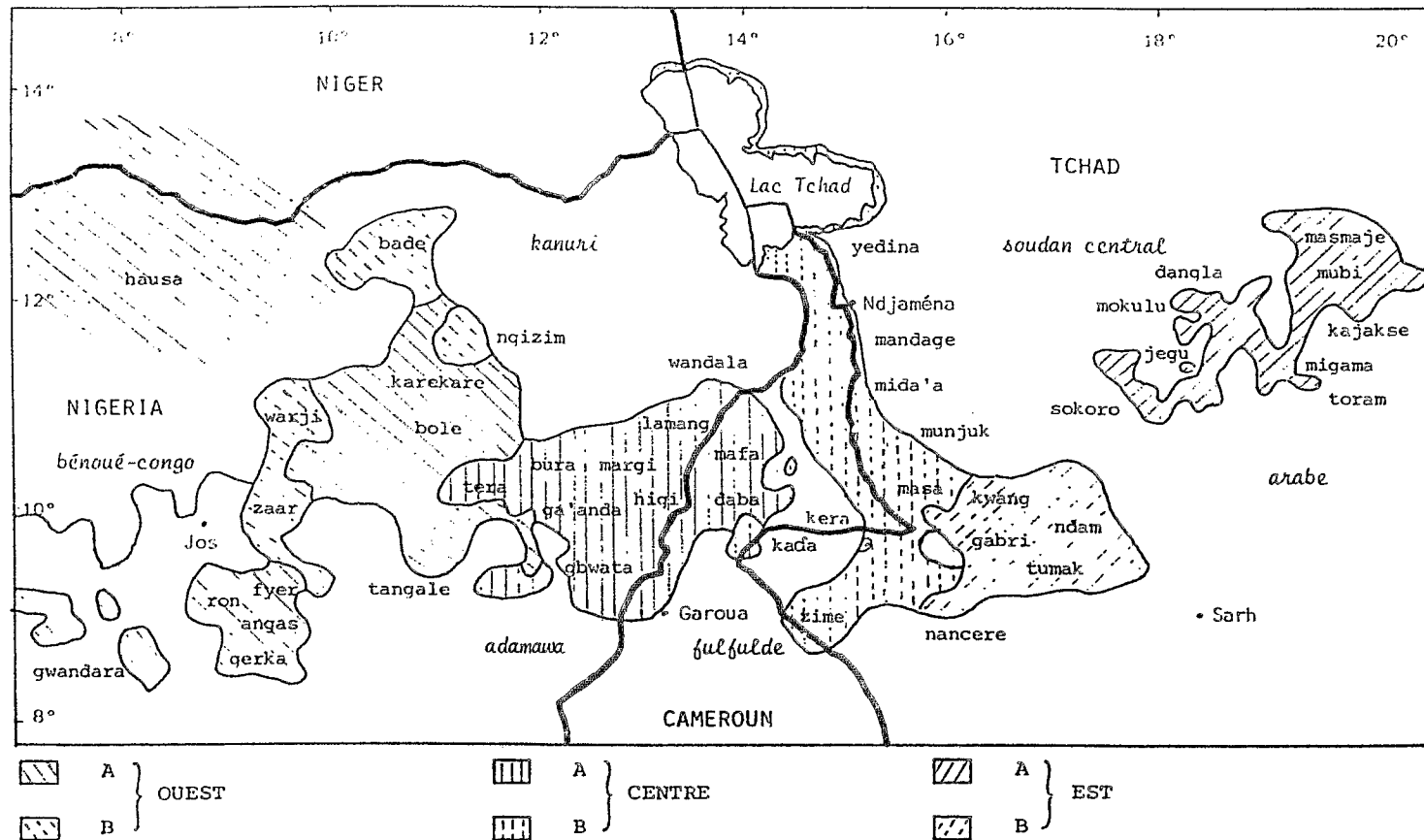
ZABORSKI Andrzej - 1975 - *Studies in Hamito-Semitic*. I. The Verb in Cushitic. Krakow.

DIFFERENTS HERITAGES CULTURELS ET NON CULTURELS A L'OUËST ET A L'EST DU BASSIN DU TCHAD SELON LES DONNEES LINGUISTIQUES

Herrmann JUNGRAITHMAYR
Université de Frankfurt

1. Lorsqu'on examine une carte des langues tchadiques, on constate qu'elles sont géographiquement réparties d'une manière très dispersée. Nous observons plusieurs "îlots" ou "presqu'îles" tchadiques entourés soit par des langues bénoué-congo, soit par des langues adamawa-oubanguiennes - abstraction faite de l'arabe et du fulfulde. Prenons le cas du plateau du Nigeria septentrional : ici, les groupes sura-gerka et ron sont séparés des autres langues tchadiques par des langues bénoué-congo comme le birom, l'irigwe, le tarok (yergam), le pyem et beaucoup d'autres petites langues récemment décrites par K. SHIMIZU, le djar ou djarawa et le djukun les disjoignent du groupe tchadique situé le plus proche au nord-est : le groupe bole-tangale. Les langues de ce groupe sont séparées entre elles, à leur tour, par plusieurs langues adamawa, par exemple les langues waja, tula, cham, dadiya, etc. Au Tchad se sont interposés deux groupes linguistiques distincts, non-tchadiques (soudan-central et oubanguien), entre les langues tchadiques centrales (branche est) et orientales (branche sud - langues parlées entre le Chari et le Logone - d'un côté, et branche nord de l'autre).

On peut supposer que cette situation linguistique complexe est le reflet historique de migrations ; diverses populations se sont rencontrées et influencées mutuellement au cours de plusieurs millénaires ; cela a abouti à des superpositions et des croisements de cultures et de langues. Le laal en est un exemple typique : cette langue, parlée par une centaine d'hommes sur les rives du moyen Chari, a été étudiée par P. BOYELDIEU (1982). Il conclut son étude "en demandant aux spécialistes du domaine [...] s'il leur paraît licite d'envisager l'existence de langues 'plus ou moins tchadiques'" (pp. 92-93).



1. SITUATION GENERALE DES LANGUES DE LA FAMILLE TCHADIQUE

Dans un premier stade, il y aurait une certaine correspondance entre la langue et la culture d'un peuple donné. Par la suite, de nombreux contacts et échanges s'effectuent entre les différentes communautés au cours de leurs migrations, si bien que ce rapport d'identité se perd au profit d'adaptations et de processus d'assimilation produisant des similitudes locales sans pour autant tenir compte des différences généalogiques originales. Cela pourrait expliquer la grande diversité entre certaines langues tchadiques : après avoir migré dans une zone de langues bénoué-congo ou adamawa-oubanguiennes, les populations se sont assimilées de plus en plus à leur nouveau milieu ; finalement, leurs langues ressemblent (en plusieurs points) davantage aux langues voisines - génétiquement non-apparentées - qu'aux langues génétiquement apparentées mais géographiquement éloignées. C'est le cas par exemple entre le tangale, langue tchadique parlée au sud de Gombe (nord-est du Nigeria), et son voisin, le waja, langue adamawa. Les deux langues possèdent le même système de voyelles à neuf ou dix phonèmes et la même loi d'harmonie vocalique, où le trait de l'ATR (+ ou -) selon STEWART sépare les deux groupes de voyelles mutuellement incompatibles. Le fait que le kanakuru (dera), le kwami, le pero et le kupto - ce sont les langues les plus étroitement apparentées au tangale - ne possèdent que cinq ou sept phonèmes vocaliques - nous conduit à l'hypothèse que le tangale et le waja se sont rapprochés de sorte que ces langues forment une nouvelle communauté de parenté par contact qui, en surface, semble être plus importante que la parenté génétique, pas toujours facile à identifier.

2. Ces contacts interethniques au cours de milliers d'années - le mouvement des ethnies du Sahara vers le sud doit avoir commencé au moins au 3ème millénaire av. J.-C. - ont donc laissé des traces importantes dans les langues concernées. Les remarques qui vont suivre seront limitées aux langues tchadiques où apparaissent des variations lexicales aussi bien dans le vocabulaire fondamental que dans le vocabulaire culturel : on peut en dégager deux régions principales avec des héritages culturels distincts, à savoir l'une au Nigeria du nord (langues tchadiques occidentales) et l'autre au centre et à l'est du Tchad (langues tchadiques orientales). Il importe de noter que le domaine de l'ouest manque d'unité en ce qui concerne le rapport entre le hausa et les autres langues occidentales. Parfois, le hausa présente un vocabulaire tout à fait unique vis-à-vis des autres langues tchadiques, des lexèmes dont l'origine pourrait se situer dans le domaine mande-songhay. La

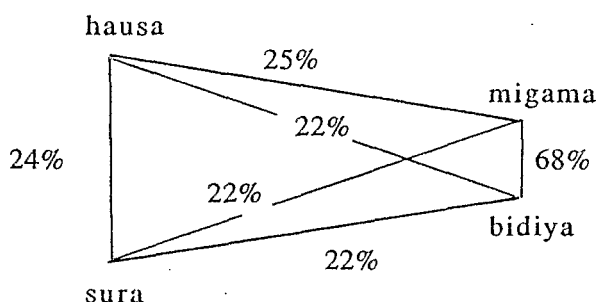
branche des langues tchadiques centrales - parlées surtout au Nord-Cameroun - rejoint souvent le côté occidental, mais quelquefois aussi les langues de l'est. Le réseau des rapports et influences réciproques dans le Soudan central est si complexe qu'on ne peut encore fournir une description tout à fait précise des faits. On ne peut que tenter de cerner des réalités historiques peu connues.

3. Dans une étude précédente (H. JUNGRAITHMAYR, 1988, "Etymologie tchadique"), nous avons déjà pu suggérer une telle dichotomie selon laquelle les lexèmes "éléphant", "lièvre", "poisson", "deux", "femme" et "graisse"¹ aurait une distribution ouest-est complémentaire. Par exemple :

	<i>ouest</i>	<i>est</i>
"poisson"	*k l p	*b g s
"femme"	*m k s ₂	*d - t

¹ Il est problématique d'inclure les quatre derniers lexèmes dans la liste des cent mots fondamentaux établie par M. SWADESH. Il paraît probable qu'un terme comme "femme" peut être emprunté par des immigrants à la langue des autochtones avec lesquels ils arrivent à établir une symbiose culturelle. Cela pourrait expliquer pourquoi nous comptons au moins six racines différentes pour le concept "femme" dans l'ensemble de la famille tchadique. Dans une telle perspective, le concept "femme" n'appartiendrait plus au vocabulaire fondamental mais deviendrait un concept culturel, plus susceptible d'être remplacé au cours des événements historiques et culturels qu'un lexème fondamental. Parmi les autres concepts "pseudo-fondamentaux", il y a "chien", "poisson", "viande", "œuf", "eau", "feu", "cendres", "fumée", "soleil", "lune", "tuer", "mordre", "se lever", etc. Je propose d'appeler cette catégorie de mots "lexèmes mous" parce qu'ils sont susceptibles d'être modifiés et d'être remplacés par d'autres lexèmes empruntés aux langues de contact ayant un prestige et une actualité plus grande que ceux de la langue de départ. D'un autre côté, les lexèmes qui résistent à toute sorte de pression extérieure pourraient être désignés comme des "lexèmes durs" ou comme "vocabulaire nucléaire" ("Kernvokabular" comme les appelle le Prof. O. RÖSSLER). Parmi ces derniers on compte les termes "qui", "quoi", "racine", "os", "langue", "manger", "mourir" et "nom".

On peut ajouter ici les résultats plus récents dérivés d'une comparaison des cent mots de la liste SWADESH entre le hausa et le sura (mwaghavul), comme représentants de l'ouest, et le bidiya et le migama, comme représentants de l'est (voir la sélection dans l'annexe). Les chiffres suivants corroborent l'hypothèse d'une distinction profonde entre les langues tchadiques de l'ouest et celles de l'est :



Aucune langue choisie ne partage plus de 25% de vocabulaire commun avec le hausa ; même le sura, langue occidentale, ne présente que 24%. Cela souligne une fois de plus - C. HOFFMANN nous avait déjà indiqué ce fait en 1973 (Marburg) - la position particulière du hausa. Bien que le sura d'une part, le bidiya et le migama d'autre part, se trouvent beaucoup plus éloignés que le hausa et le sura, leur taux de vocabulaire fondamental commun est sensiblement égal à celui entre le hausa et le sura. (Il importe de noter que la situation en Europe entre par exemple l'anglais et l'allemand d'un côté, l'allemand et le russe de l'autre, correspond à peu près à celle indiquée plus haut : alors que l'anglais et l'allemand ont au moins 73% de vocabulaire commun, l'allemand et le russe n'ont en commun que 26%, selon R.G. ARMSTRONG).

4. En ce qui concerne le vocabulaire purement culturel, nous avons recensé les lexèmes suivants qui ont une distribution plus ou moins complémentaire entre l'ouest et l'est :

(1) La répartition des racines pour le lexème "moudre" est très diversifiée. Nous avons relevé six racines différentes, parmi lesquelles *nɛ et *ɗ-s se trouvent exclusivement à l'ouest et *kɾɗ au centre et à l'est tandis que *yɔ est attesté uniquement à l'est. Voici quelques réflexes :

"moudre"

<i>ouest</i>	<i>centre</i>	<i>est</i>
* nk hausa : níkàà fyer : nik bokos : nuk kulere : nyiŋ		* yg mubi : yágè birgit : 'àygí migama : 'áyáw bidiya : eyèg tumak : yūg lele : yīr sibine : yō
* d-s sura : diyees chip : 'éēs		
	* krd glavda : kərd	kwang : 'èrdē bidiya : 'orōdy

(2) Pour le lexème hausa **gàaṛíi** "farine" qui ne se trouve nulle part ailleurs - sauf en tangale où, cependant, il n'est pas encore sûr que la forme kutu soit de même origine que **gàaṛíi** -, les réflexes de la racine ***-pt** n'apparaissent pas seulement à l'est mais aussi à l'ouest et dans la partie centre-est. Voici quelques exemples de réflexes :

"farine"

<i>ouest</i>	<i>centre</i>	<i>est</i>
* -pt hausa : gàaṛíi diri : áfètà zaar : yàpti ngizim : áptā bacama : 'àmbótō	musgu : áfdi zime : fút	lele : kū-brā sokoro : bítā mubi : būt

(3) De même, la forme **hàifāa** "accoucher" du hausa ne semble pas avoir de réflexe correspondant dans toute la famille tchadique. En dehors de ce réflexe isolé, l'ouest présente deux racines pour le même concept, à savoir ***lw** et ***brd**. La racine la plus répandue - à l'est ainsi qu'au centre-est ***wy**, souvent réduite à une seule radicale, par exemple :

"accoucher"

<i>ouest</i>	<i>centre</i>	<i>est</i>
* lw sura : lāa tangale : laye bole : lew-	* wy glavda : y- yedina : wuy	* wy mubi : w- migama : wūy birgit : wāay-
* brd warji : vurd- siri : vūd-		

(4) Tout comme **hàifáa** le réflexe **káshèe** "tuer" en hausa n'a d'autres réflexes correspondants dans la famille entière. La racine la plus répandue à l'ouest est ***tk/*dk** attestée pour les groupes suragerka, bole-tangale, nord-bauchi, sud-bauchi, bade-ngizim. D'autre part, la racine représentative pour l'est (branche nord) est ***dy**. Exemples :

"tuer"

<i>ouest</i>	<i>est</i>
*tk/*dk karekare : dukwa	sokoro : da
bole : duw-	migama : díyáw
tangale : togę	mokilko : t-ídè
bade : tákà	birgit : dáay-
	bidiya : d-
	mubi : dìyá

Il convient de signaler que la racine de l'ouest ***tk/*dk** se présente dans plusieurs langues dans des réflexes du concept "frapper, taper, battre" ; cela s'applique surtout au hausa où **dòokàa** signifie "frapper", **dákàa** "piler" et "taper" ; on note également que le lexème **pum** signifie "tuer" en daba, mais "frapper" en zime ! En fonction de cela, la question de l'origine du mot isolé **káshèe** en hausa peut nous conduire à l'hypothèse d'un emprunt au mande, où, par exemple en bambara, **goshi** signifie "battre". Sur ce point, il convient de noter que les rapports linguistiques interfamiliaux entre le mande et le tchadique mériteraient une étude approfondie ; cf. aussi bambara **bugo** et hausa **bugaa** "battre, frapper" ; bambara **kare** et hausa **káryee** tous les deux signifiant "rompre (bâton, etc.)".

(5) "Oeuf", hausa **kwái**. Alors qu'il existe partout des réflexes de la racine de l'est, à savoir ***drl**, c'est-à-dire à l'est, au centre et à l'ouest, on ne rencontre pas de réflexes apparentés au hausa **kwái** à l'est. Exemples :

"oeuf"

<i>ouest</i>	<i>centre</i>	<i>est</i>
hausa : kwái		
sura : as-kwei		
yiwom : ṣkíe		
*drl goemai : haas	bacama : dùlè	migama : déèssè
karekare : 'insa	mafa : ɬaɬay	mubi : díssó
bole : dinsa	daba : ndèḡi	sokoro : dèssé

En examinant cette petite liste de lexèmes relevant du vocabulaire culturel, on se demande s'ils proviennent d'un même ensemble culturel, celui du domaine de la femme - rappelons que le mot "femme" lui-même fait partie de cet ensemble à l'ouest et au centre, à savoir *mks₂, par exemple haussa m̩a t̩a, boghom m̩a s̩, wandala m̩k s̩ é, mofu ngw̩ s̩ -. Peut-on supposer que cet ensemble de mots culturels reflète une partie essentielle de la culture des autochtones que des immigrants ont rencontré à leur arrivée ? Les "lexèmes orientaux" sont-ils représentatifs du vocabulaire des immigrants, tandis que les "lexèmes occidentaux" appartiendraient au vocabulaire de la population établie ? Peut-on dire que le vocabulaire de la culture qui est surtout marquée par des activités et des objets féminins - comme "femme", "accoucher", "moudre", "farine", "œuf" (?), "tuer" (?), peut-être aussi "danser" (*s₂wl), "laver" (*bn) et "feu" (*wt) - était particulièrement "résistant" contre toute sorte d'influences modernes ?

Le fait que les vocabulaires des langues tchadiques sont composés de différents héritages nous amène à poser de telles questions. Nous pourrions ainsi toujours mieux répondre à la question historique de l'origine des composantes ethniques et culturelles formant l'inventaire des quelques 130 communautés tchadophones.

* Je remercie sincèrement M. Khalil ALIO (Marburg) pour son aide dans la rédaction française de cet article.

ANNEXE : Sélection de lexèmes tchadiques comparés

	<i>hausa</i>	<i>sura</i>	<i>bidiya</i>	<i>migama</i>	
qui	wāa (1)	wē (1)	wā (1)	wē (1)	1
quoi	mēe (1)	mē (1)	mā (1)	īnīmē (1)	1
deux	bīyū (1)	vūl (1)	sīdī (2)	sēērā (2)	2
femme	māatāa (1)	māt (1)	dāatē (2)	dāatē (2)	2
poisson	kīifīi (1)	pūpwāp (1)	bōosā (3)	būūsū (3)	3
oiseau	tsūntsūu (1)	yēr (1)	dīidō (1)	dīidū (1)	1?
chien	kārēe (1)	'ās (2)	'ūsū (2)	kānnyā (1)	2
racine	sāywāa (1)	sēen (1)	cāarā (1)	cāārū (1)	1
viande	nāamāa (1)	lūwāa (2)	sūudō (3)	sūudū (3)	3
sang	jīnīi (1)	tōyom (2)	būskī (3)	bāarā (3)	3
os	kāshīi (1)	dīyēs (1)	kāskō (1)	'āssū (1)	1
graisse	kītsēe (1)	mūdur (2)	sēwēŋ (3)	sēwēn (3)	3
œuf	kwaī (1)	'āas (2)	dīisō (2)	dēēsē (2)	2
langue	hārshēe (1)	līis (1)	līisē (1)	līit (1)	1
pied	kāfāa (1)	shīi (2)	'ēsēenō (3)	'āsīn (3)	3
boire	shāa (1)	shwāa (1)	'āad- (2)	'āaŋ- (2)	2
manger	cī (1)	sē (1)	tē- (1)	tīy- (1)	1
mordre	cīizāa (1)	āt (2)	'ōm- (3)	'ōom- (3)	3
mourir	mūtū (1)	mūut (1)	māat (1)	māat- (1)	1
tuer	kāshēe (1)	tū (2)	dē- (3)	dīy- (3)	3
soleil	ṛāanāa (1)	pūs (2)	pāatō (2)	pāatō (2)	2
lune	wātāa (1)	zār (2)	kōyā (3)	kōoyō (3)	3
feu	wūtāa (1)	wūs (1)	'ākō (2)	'ōkkō (2)	2
cendres	hābdīi (1)	fwāt (1)	būtō (1)	bīttī (1)	1

Les chiffres de la colonne de droite indiquent le nombre de racines représentées dans la ligne correspondante. Les chiffres dans les autres colonnes permettent de regrouper les lexèmes d'une même ligne par racines.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ARMSTRONG R.G. - s.d. - "The Swadesh list German and Russian glosses". Ibadan, 4 p. (manuscrit ind.).
- BOYELDIEU P. - 1982 - *Deux études laal (Moyen-Chari, Tchad)*. Berlin : D. Reimer (Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde A29), 233 p.
- HOFFMANN C. - 1982 - "Ancient Benue-Congo loans in Chadic ? ". *Africana Marburgensia* 3, pp. 3-23.
- JUNGRAITHMAYR H. - 1981 - "Les langues tchadiques". *Les langues dans le monde ancien et moderne* (J. PERROT éd.), Paris : CNRS.
- JUNGRAITHMAYR H. (éd.) - 1982 - *The Chad languages in the Hamitosemitic-Nigritic border area*. Berlin : D. Reimer (Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde 27), 268 p.
- JUNGRAITHMAYR H. - 1983 - "Zur frühen Geschichte des Zentralsudan im Lichte der neueren Sprachforschung". Marburg, 17 p. (manuscrit).
- JUNGRAITHMAYR H. - en préparation - *Chadic lexical roots* 1. Berlin.
- JUNGRAITHMAYR H. - 1988 - "Etymologie tchadique : vocabulaire fondamental et anciens emprunts". *Le milieu et les hommes : Recherches comparatives et historiques dans le bassin du lac Tchad* (D. BARRETEAU et H. TOURNEUX éd.). Paris : ORSTOM (Colloques et Séminaires), pp. 241-251.
- RÖSSLER O. - 1971 - "Berberisch - Tchadisches Kernvokabular". *Africana Marburgensia* 12 (1/2), pp. 20-32.

PREMIER ESSAI D'EVALUATION DES EMPRUNTS ARABES EN HAOUSSA*

Sergio BALDI
Université de Naples

Le haoussa a, parmi les langues africaines, le grand avantage d'avoir été l'objet d'une étude assez approfondie en ce qui concerne son lexique¹. La publication de dictionnaires haoussa, en particulier ceux de BARGERY [4] et d'ABRAHAM [1], montre qu'une très large part du patrimoine lexical a été recueillie. Cependant un aspect fondamental du lexique, les emprunts, n'a pas encore été étudié systématiquement. En réalité un certain nombre de travaux ont déjà été publiés sur ce sujet, quelques-uns de grande valeur², mais pas de manière systématique. Tout cela se reflète dans les dictionnaires existants qui ne présentent pas, sous cet aspect, des données suffisantes. Pourtant, je voudrais faire ici certaines remarques sur le dictionnaire d'ABRAHAM, le dernier dictionnaire haoussa à donner les étymologies des mots, en espérant qu'elles pourront être utiles dans l'éventualité de la publication d'un nouveau dictionnaire ou de la révision du dictionnaire de BARGERY³.

La préparation de ma thèse de doctorat [3] sur les emprunts arabes en haoussa m'a obligé à dépouiller systématiquement les principaux dictionnaires haoussa et à travailler en particulier sur le dictionnaire d'ABRAHAM. L'économie générale du travail et surtout le temps très limité dont j'ai pu disposer pour la rédaction de ma

* Les références bibliographiques sont données dans le corps du texte entre crochets droits : le premier chiffre renvoie à la bibliographie, le second indique la page de la publication citée.

¹ Voir les travaux de GREENBERG [10 et 11], HISKETT [12], GOUFFE [5, 6, 7, 8 et 9], etc.

² Voir la note précédente.

³ A ce sujet, il y avait un projet, annoncé dans le *Chadic Newsletter*, qui a abouti exclusivement à la publication d'un *Supplement* au dictionnaire de BARGERY, voir SKINNER [18].

thèse, m'ont empêché de faire certaines considérations sur la façon de marquer les emprunts à l'arabe dans le susdit dictionnaire : c'est ce que je voudrais faire ici avant d'essayer de donner des chiffres sur le pourcentage des emprunts et surtout avant de commencer à esquisser une évaluation des pourcentages des emprunts arabes dans différentes sources haoussa, c'est-à-dire dans des textes anciens, des textes littéraires et journalistiques, ainsi que dans divers autres textes, surtout ceux produits dans la campagne pour l'alphabétisation (*Yaki da Jahilci*). A ma connaissance, de telles recherches lexicales n'ont pas encore été menées sur le haoussa ni sur aucune autre langue africaine, sauf le swahili¹, avec lequel, mais c'est encore une simple hypothèse de travail, il présente beaucoup de points de similarité.

L'usage systématique du dictionnaire d'ABRAHAM nous pousse à faire ces remarques, valables dans une certaine mesure aussi pour les emprunts haoussa aux autres langues, pour lesquels on fera simplement des allusions, puisque ce n'est pas l'objet de ce travail.

On constate que :

1. Les emprunts ne sont pas systématiquement signalés, par exemple :

(a) arabe

attajiri [1, 41] / tajiri [1, 840] "wealthy trader" < ar tājir [20, 91b] "merchant"

bayyana [1, 94] "to explain" < ar bayyana "to make clear" 2ème forme de bāna [20, 87a]

casa'in² [1, 134] < ar tis^cīn acc. de tis^cūn [20, 94b] "ninety"

daftari [1, 166] < ar daftar [20, 285a] "registrar"

kullum [1, 550] "always" < ar kull [20, 835a] "all"

laifi [1, 608] < ar ʿaib [20, 660b] "fault"

mu'ujiza [1, 691] < ar mu^cjiza [20, 592b] "miracle" (esp. done by a prophet)

na'am [1, 694] < ar na^cam [20, 980a] "yes"

¹ Voir les travaux d'Eléna ZÚBKOVÁ BERTONCINI [22 et 23].

² Sur l'origine de ce mot, voir GREENBERG [10, 87 et 94].

numfashi¹ [1, 707] "breathing" < ar *nafs* [20, 985a] "soul"
sadaki [1, 758] < ar *ṣadāk* [20, 509a] "(bridal) dower"
sahibi [1, 760] "close friend" < ar *ṣāhib* [20, 504a] "companion"
tasa [1, 855] "metal bowl" < ar *ṭās* [20, 572b] "drinking cup"
za'ida [1, 961] "exaggeration" < ar *azwida* pl. de *zād* [20, 385b]
 "provisions"
zamani [1, 965] "period" < ar *zamān* [20, 382a] "time"

(b) kanuri

balaguro [1, 68] "going for a walk ; any journey of about a year" <
 ka *bəlǝguro* [15, 188] "travel"
galadima [1, 289] "an official position" < ka *galtimǝ* [15, 200]
 "high official, following the Shehu in rank. In former times he
 was district-head of Nguru"
ganga [1, 296] "type of drum" < ka *gǝŋgǝ* [15, 200] "big round drum
 hanging at the shoulder"
garu [1, 307] "wall round town or compound" < ka *gǝrú* [15, 201]
 "wall"
goro [1, 333] < ka *gǝrǝ* [15, 202] "kolanut"
karuwa [1, 491] "thief ; profligate man ; harlot" < ka *kǝrǝ* [15, 210]
 "harlot"
kasuwa [1, 501] < ka *kǝsǝgǝ* [15, 211] < ar *sūq* [20, 443a] "market"²
rafani [1, 713] "maternal-uncle ; lobe of ear" < ka *rǝvǝ* [15, 235]
 "mother's brother".
soro [1, 821] "rectangular flat-topped house" < ka *sǝro* [15, 240]
 "rectangular mud house" < ar *sūr* [20, 441a] "wall"³.

¹ ABRAHAM donne aussi *lumfashi* [1, 623]. Il faudrait voir si les deux variantes haoussa correspondent à un terme apparenté en chamito-sémitique ou à un emprunt à l'arabe.

² C'est l'hypothèse de GREENBERG [11, 210] : "The Kanuri *kasǝgǝ* is from Arabic *sūq* 'market', with the Kanuri noun-forming prefix *ka-*. The treatment of Arabic *q* in non initial position as *g* is normal in Kanuri". Mais je pense que la vraie source est au contraire l'arabe parlé, voir ZELTNER et TOURNEUX [21, 136] qui donnent *sū:g* "marché".

³ C'est l'hypothèse de ROBINSON [17, 380], mais sans doute un autre cas d'un mot dérivé par l'arabe parlé ; voir ZELTNER et TOURNEUX [21, 144] qui donnent *soro:ya* (t) "édifice en briques", où il y a aussi la même signification en haoussa et en kanuri mais non en arabe classique.

(c) fulfulde

- bappa/bappanyo** [1, 77] / **baffa** [1, 56] < fu **bappa** [19, 11] "paternal uncle"
dattako [1, 198] "being respectable and of sound judgment" < fu **ndottāku** [19, 40] "prowess ; prime of life"
dattijo [1, 198] "a true gentleman" < fu **ndottijo** [19, 40] "full-grown man ; important man, elder"
kado [1, 444] "original inhabitant of a country, as Hausas from the point of view of the Fulani ; stupid" < fu **kādo** [19, 106] "a non-Fulani negro ; slave ; member of a subject race"
nagge (Sk.) [1, 695] < fu **nagge** [19, 145] "cow"

(d) anglais

- cifjoji** [1, 14] "chief judge"
en'e [1, 239] "Native Administration"
garmaho [1, 307] "gramophone"
kirista [1, 524] "a Christian"

(e) yoruba

- agogo** [1, 10] < **yo agogo**, **aago** [2, 31].

2. Parmi les mots signalés, la plus grande partie est simplement marquée par le sigle ar (arabe).

3. Quelquefois l'auteur signale l'emprunt dans la forme de base haoussa et non pas dans les formes dérivées, par exemple :

- bahili** [1, 58] "miser" et non pas **bahilanci/bahilci** [1, 58] "miserliness"
bawali [1, 92] "urine" et non pas **bawalce** [1, 92] "to urinate t. out" ou **bawalta** [1, 92]
fahari [1, 245] "ostentation" et non pas **faharta** [1, 245] "to behave boastfully"
fahimta [1, 245] "to understand" et non pas **fahimtacce** [1, 245] "intelligent" ou **fahimtadda** [1, 245] "to cause P. to understand T." ou **fahimto** [1, 245] "to understand one T. on analogy of another"

hakimi [1, 363] "District Head" et non pas **hakimci** [1, 363] "being a *hakimi* " ou **hakimce** [1, 363] "to give oneself airs" ou **hakimta** [1, 363] "being a *hakimi*".

4. Quelquefois l'emprunt est signalé dans la forme dérivée et non pas dans la forme originale qui, évidemment, était le véritable emprunt en haoussa, par exemple :

darakanci [1, 192] "blustering cuteness" et non pas **daraki** [1, 192] "cute blusterer"
fajirci [1, 245] "depravity" et non pas **fajiri** [1, 245] "depraved".

5. Parfois toutes les formes haoussa, les formes de base et les dérivées, sont marquées, par exemple :

balidi [1, 69] "backward in study" et **balidanci** [1, 69] "being backward in study"
hatsabibi [1, 381] "sorcerer, diviner" et **hatsabibanci** [1, 381] "sorcery".

6. Une partie des mots signalés comme étant arabes, moins d'un tiers, comporte l'étymon arabe présumé (donné dans une transcription dont on ignore l'origine, l'auteur ne faisant aucune allusion à ce sujet) et/ou la signification du mot arabe en anglais, par exemple :

(a) étymon arabe plus sa signification en anglais

harsashi [1, 379] (ar **ar rasāsu** "lead") "bullet"
hatsabibi [1, 381] (ar **attabibu** "doctor") "sorcerer, diviner"
laushi [1, 616] (ar **lauth** "flabby") "softness"
muhalīya [1, 681] (ar **muhāl** "impossible") "superstition"
muharrama [1, 681] (ar **hammara** "dyed red") "any thin, patterned, reddish cotton fabric"
muharrami [1, 681] (ar **muharram** "ritually forbidden") "P. forbidden to one in marriage through closeness of blood-ties"
rauhani [1, 727] (ar **rūh** "soul") "one of an order of supranatural beings"

(b) emprunts signalés seulement avec l'étymon arabe

hatsari [1, 381] (ar **khatarī**) "danger"

hatsi [1, 381] (ar **hintā**) "corn".

(c) emprunts signalés seulement avec la signification anglaise

duniya [1, 235] (ar "the lower place") "the world"

fallala [1, 247] (ar "to broaden") "increased opportunities of P."

hakimi [1, 363] (ar "ruler") "District Head"

harija [1, 378] (ar "goer-out") "nymphomaniac"

hunsa mishkil [1, 391] (ar "female-like") "hermaphrodite"

jarida [1, 418] (ar "palm-leaf") "newspaper"

jazam [1, 420] (ar "lopping") "mutilating and modular leprosy"

karahiya [1, 479] (ar "thing loathed") "T. not actually forbidden, but disrecommended"

launi [1, 616] (ar "colour") "colour".

7. Les étymologies arabes sont souvent fausses ou imaginaires ; malheureusement on n'a pas de renseignements précis sur le niveau qu'ABRAHAM avait atteint dans l'étude et la connaissance de l'arabe. En effet on constate dans le dictionnaire d'ABRAHAM certaines fautes assez grossières, par exemple :

iyali [1, 409] "man's wife or wives and children" rattaché à l'arabe

ahālī [20, 33a] "relatives" à la place de **ʿiyāl** [20, 658a]

"dependents", pl. de **ʿayyil**

halitta [1, 366] "to create" rattaché fautivement à l'arabe **yālīd**

prés. de **walada** [20, 1097a] "to bear" à la place de **kalāqa** [20, 258b] "to create".

Souvent ABRAHAM se lance dans certaines hypothèses sans aucun fondement, par exemple :

barasa [1, 79] (derived from reversing ar **sharāba**) "European intoxicating drinks"

tanderu [1, 849] (ar from assyrian) "oven for baking the foods"¹.

¹ Ici ABRAHAM donne toute sa mesure. Cette étymologie par l'arabe n'a aucune vraisemblance.

Tout ce que nous avons dit jusqu'ici nous porte à l'identification de deux points faibles dans l'ouvrage d'ABRAHAM : d'une part, des fautes d'identification des emprunts arabes et, d'autre part, le manque de rigueur dans la signalisation des emprunts dont on a déjà donné, je crois, des exemples satisfaisants aux points 3, 4, 5 et 6. Mais ce dictionnaire compte encore un autre point faible, qui représente un obstacle lorsque l'on tente d'évaluer le pourcentage des emprunts en haoussa. En effet l'auteur met sous la même entrée des homonymes qui contiennent souvent des emprunts : **banki** [1, 75] "bank" signalé comme emprunt à l'anglais sous **banki** [1, 74] "patch of material" ; NEWMAN [16, 10-11] les donne à raison sous deux entrées différentes. Il y a même un cas où ces deux emprunts qui proviennent de sources différentes, sont donnés ensemble :

burushi [1, 125] (1) engl. "brush" (2) ar "gunpowder" (< ar **bārūd** [20, 39a]).

En conséquence, les tableaux I et II que j'ai dressés ci-après exclusivement sur la base des données d'ABRAHAM ont une valeur limitée. A la lumière de mon travail de thèse [2], je pense que le pourcentage des emprunts à l'arabe dans un corpus comme le dictionnaire d'ABRAHAM est sans doute supérieur à 12%, c'est-à-dire qu'il faudrait doubler au moins le pourcentage du tableau III. J'espère pouvoir entreprendre un travail systématique - encore impossible à envisager dans l'état actuel de la recherche - afin de pouvoir rendre compte des données concernant ce problème.

Tableau I. Origine des emprunts en haoussa d'après le Dictionnaire d'ABRAHAM (1977, 2nd édition)

69

	Items	Ar	Ar-Ha	Hs-Ar	Ar-Assy-rien	GK-Ar	La-Ar	Ar-It	Ang-Ar	Ang	Ar-Ful	Ful	Asb	Kr	Yor	Nu	Fr	It
'a	1278	214	2	3						18		1			10	2		
'e	15									5		1						
'i	245	38				1	1			4			1		1			
'o	16									4								
'u	131	11								2								
b	1752	58						1		34		14						
b	318	2										1						
c	614	1								6		1					1	
d	1312	31					1			18								
d'	497	7										2						
f	867	55								37		5						
g	1759	31								9		5						
h	785	106								10	1	4						
j	585	53		1					1	7		5						
k	2270	63								42		6		4	3	1	2	
k'	1083	10										1						
l	616	56								19		3		1		1	1	1
m	1816	134		2		2				17								
n	335	27								2		1						
p	1																	
r	926	37								10		1						
s	1208	76						1		27		1		2				
š	566	43								6		1						
s'	571	6																
t	1565	67			1		1			18		2			1			
w	622	35								7		1			2	1		
y	318	7								3		1						
'y	24																	
z	655	26					1											
Tot.	22750	1194	2	6	1	3	4	2	1	305	1	57	1	7	16	6	4	1

Tableau II. Pourcentage des emprunts arabes

'a	16,74	(0,94)
'i	15,51	(0,16)
'u	8,39	(0,04)
b	3,31	(0,25)
ḃ	0,62	(0,008)
c	0,16	(0,004)
d	2,36	(0,13)
ḏ	1,40	(0,03)
f	6,34	(0,24)
g	1,76	(0,13)
h	13,50	(0,46)
j	9,05	(0,23)
k	2,77	(0,27)
ḵ	0,92	(0,04)
l	9,09	(0,24)
m	7,37	(0,58)
n	8,05	(0,11)
r	3,99	(0,16)
s	6,29	(3,34)
š	7,59	(0,18)
s'	1,05	(0,02)
t	4,28	(0,29)
w	5,62	(0,15)
y	2,20	(0,03)
z	3,96	(0,11)

Tableau III. Pourcentage global des emprunts

arabe	5,24
arabe-autres	0,8
anglais	1,34
fulfuldé	0,25
autres langues africaines	0,13
autres langues européennes	0,02
Total	7,78

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- [1] ABRAHAM R.C. - 1962 - *Dictionary of the Hausa language*.
London : Crown Agents for the Colonies, XXVII-992 p.
- [2] — 1970 - *Dictionary of modern Yoruba*. Londres.
- [3] BALDI S. - 1982 - *Les emprunts arabes en swahili et haoussa*.
Thèse pour le doctorat de 3ème cycle, Univ. Paris III,
INALCO.
- [4] BARGER G.P. - 1934 - *A Hausa-English dictionary and English-Hausa vocabulary with some notes on the Hausa people and their language* (par D. Westermann). London : Oxford University Press, H. Milford, LIV-1226 p.
- [5] GOUFFE C. - 1969-70 - "Compléments et précisions concernant le haoussa dans le cadre de l'Essai comparatif de M. Marcel Cohen" - *Comptes-rendus du GLECS XIV*, pp. 27-43.
- [6] GOUFFE C. - 1971-72 - "La position du haoussa : quelques orientations de recherche" - *Comptes rendus du GLECS XVI* - pp. 13-22.
- [7] — 1971-72 - "Notes de lexicologie et d'étymologie soudanaises. II. Quelques cas de métathèse consonantique dans la comparaison des langues tchadiennes". *Comptes-rendus du GLECS XVI*, pp. 101-119.
- [8] — "Notes de lexicologie et d'étymologie soudanaises. III Contacts de vocabulaire entre le haoussa et le berbère". *Comptes-rendus du GLECS XVI*, pp. 155-173.
- [9] — "Contacts de vocabulaire entre le haoussa et le touareg". *Actes du premier congrès international de linguistique sémitique et chamito-sémitique* (Paris, 16-19 Juillet 1969), 5ème section, The Hague-Paris.
- [10] GREENBERG J.H. - 1947 - "Arabic loan-words in Hausa". *Word* III (1/2), pp. 85-97.

- [11] — "Linguistic evidence of the influence of the Kanuri on the Hausa". *Journal of African History* I (2), pp. 205-212.
- [12] HISKETT M. - 1965 - "The historical background to the naturalization of Arabic loan-words in Hausa". *African Language Studies* VI, pp. 18-26.
- [13] JUNGRAITHMAYR H., K. SHIMIZU - 1981- *Chadic lexical roots*. Part II : Reconstruction, grading and distribution. Berlin : Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde (A26).
- [14] KRAFT Ch. H. - 1981 - *Chadic wordlists*. Berlin : Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde (A23-25).
- [15] LUKAS J. - 1937 - *A study of the Kanuri language : grammar and vocabulary*. London : Oxford University Press, XVII-223 p.
- [16] NEWMAN P., R. MA-NEWMAN - 1977 - *Modern Hausa-English dictionary*. Ibadan-Zaria : Oxford University Press, 153 p..
- [17] ROBINSON Ch. H. - 1925 - *Dictionary of the Hausa language*. I. *Hausa-English*. Cambridge : University Press, 2 vol.
- [18] SKINNER A.N. - 1985 - *Hausa lexical expansion since 1980 : a supplement to Bargery's dictionary*. Madison, WI : African Studies Program, University of Wisconsin.
- [19] TAYLOR F.W. - 1932 - *A Fulani-English dictionary*. Oxford : Clarendon Press, 136 p.
- [20] WEHR H. - 1966 - *A dictionary of modern written Arabic*. Wiesbaden-Londres : J. Milton Cowen.
- [21] ZELTNER J.-C., H. TOURNEUX - 1986 - *L'arabe dans le bassin du Tchad. Le parler des Ulâl Eli*, Paris : Karthala.
- [22] ZÚBKOVÁ BERTONCINI E. - 1973 - "A tentative frequency list of Swahili words". *Annali dell'Istituto Orientale* (Sezione Orientale) XXXIII (3), pp. 297-363.
- [23] — 1984 - "Quantitative analysis of Swahili vocabulary" - *15th Conference on African Linguistics* (U.C.L.A., 29-31 March 1984, Los-Angeles).

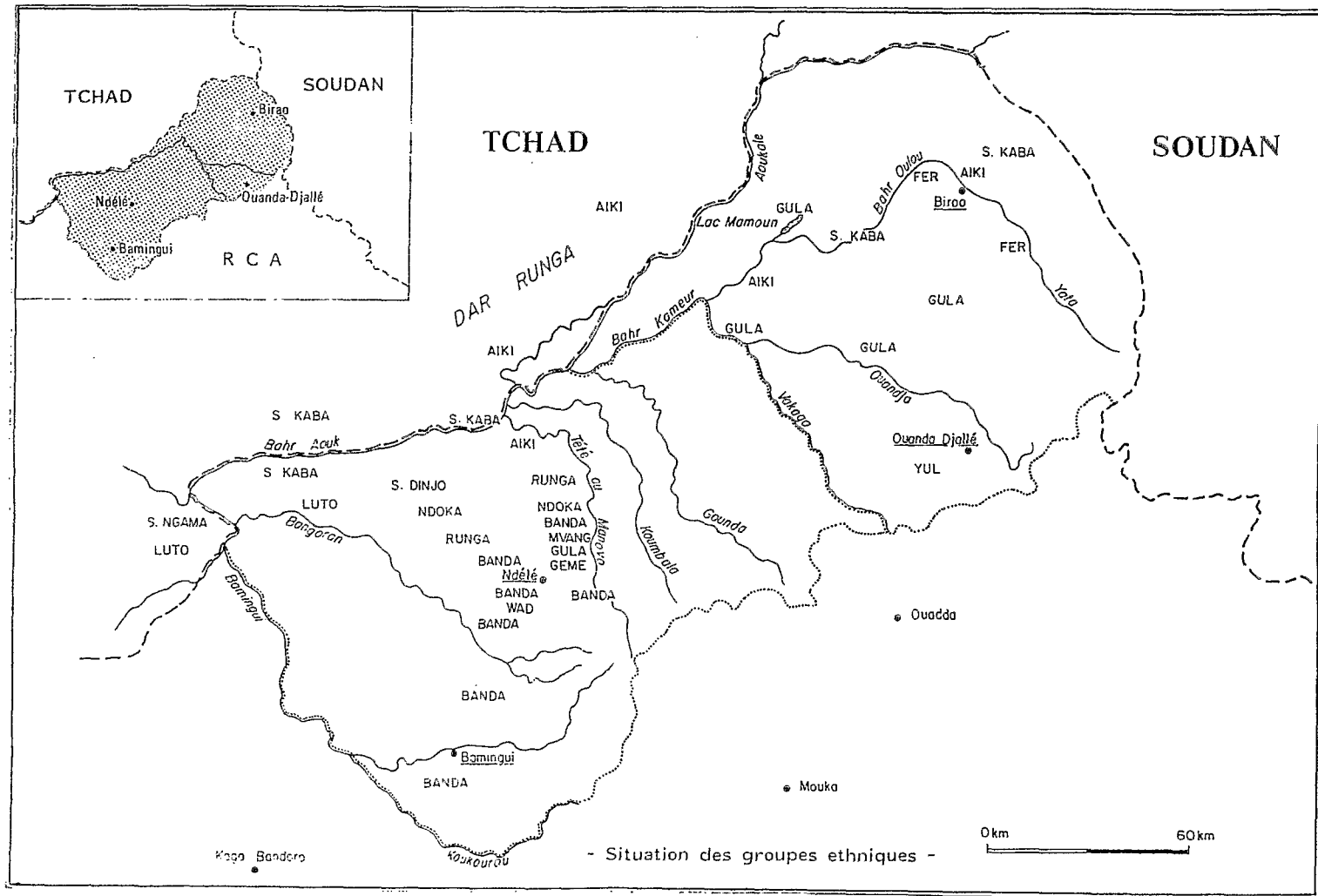
LANGUES ET POPULATIONS DU NORD-EST CENTRAFRICAIN

Pierre NOUGAYROL
CNRS-LACITO

Par nord-est centrafricain, on entend la lisière sud-est du bassin du Tchad située en République Centrafricaine, et particulièrement l'espace circonscrit au nord par le Bahr Aouk et l'Aoukalé, qui marquent la frontière avec le Tchad, et au sud par le Bamingui, le Koukourou et la ligne de partage des eaux entre le bassin secondaire de l'Aouk et celui de la Kotto.

Cette région qui bénéficia longtemps de l'autonomie administrative du fait de son isolement, est à tous égards méconnue. D'une superficie de 104700 km² pour 52000 habitants¹, elle est actuellement divisée en deux préfectures, le Bamingui-Bangoran au sud-ouest (52200 km², 25000 hab.) et la Vakaga au nord-est (46500 km², 27000 hab.). La première - notée BB - se subdivise à son tour en deux sous-préfectures, Ndélé (20700 hab. et deux communes : commune de plein-exercice du Dar el Kuti, 17900 hab., et commune rurale de Mbolo-Kpata, 2800 hab.) et Bamingui (4300 hab.), et la seconde (VK) comporte les sous-préfectures de Birao (2500 hab.) et de Ouanda-Djallé (2000 hab.).

¹ Les renseignements dont il est fait état dans ce texte ont été recueillis au cours de trois missions de terrain financées par le LACITO pour les premières et par l'ATP du CNRS intitulée "Distances et limites dialectales dans l'aire banda (Afrique Centrale : RCA, Soudan) : Réalités linguistiques et perceptions socio-culturelles", pour la troisième. Elles eurent successivement pour cadre le Dar el Kuti (janvier-février 1983), la préfecture de la Vakaga (novembre-décembre 1984 ; de conserve avec Pascal BOYELDIEU) et le Dar Banda (commune de Mbolo-Kpata et sous-préfecture de Bamingui ; mars 1986). Les chiffres de population cités ont été établis sur la base des données fournies par les autorités administratives locales.



La population se répartit dans les centres urbains (les agglomérations de Ndélé et Birao comptent respectivement 7000 hab. et 4400 hab.) et le long des principaux axes de communication : routes de Ndélé à Ouadda via Kpata, à Bangoran, à Bangui, à Golongoso et Haraz ; routes de Birao à Am Dafok, à Ndélé via le lac Mamoun, et à Ouadda. La majeure partie de l'espace reste non seulement inhabitée mais inexploitée ; de nombreux et vastes réserves de faune et parcs nationaux y sont implantés, où, selon la doctrine en vigueur, toute activité humaine est bannie (parc national du BB, parc national Saint-Floris, domaine de vision de la Koumbela, pour le BB ; réserves de faune de l'Aouk-Aoukalé, de la Ouandja-Vakaga et de la Yata-Ngaya, pour la VK), sans parler des concessions de chasse. Certaines zones sont saisonnièrement parcourues par les troupeaux des Arabes semi-nomades (vallées du Bahr Kameur-Bahr Oulou-Yata et de la Ouandja), tandis que l'ensemble de la Vakaga est la proie de bandes organisées de "braconniers" d'origine soudanaise qui viennent s'approvisionner en ivoire et en viande.

Les trois grandes familles établies par GREENBERG (1971) sont représentées :

- la famille nilo-saharienne, la plus importante par le nombre de locuteurs, par le sà r ā d ì n j ò (750 locuteurs), le s à r ā k ā b ā (7000 loc.), le n d ò k ā (2500 loc.), le w ā d (1350 loc.), le ṛ ú t ò (600 loc.), le m v ā ŋ (300 loc.), les parlers ḡ ù l á (9500 loc.), le f è r (3500 loc.) et le y ú l (2000 loc.), qui relèvent tous de l'ensemble sara-bongo-baguirmien (Chari-Nile, Central Sudanic) et par l' à ì k í (6600 loc.) qui se rattache à la branche maba ;
- la famille niger-kordofan, par plusieurs parlers b ā n d ā (8000 loc.), par le ḡ è m é et le sango véhiculaire (Niger-Congo, Adamawa-Eastern, Eastern). Les parlers b ā n d ā en usage dans la région de Ndélé se rangent dans ce que CLOAREC-HEISS (1985 : 23) appelle le banda central (ṅ ā ò , m ù r ù b ā , t ā ŋ b ā ḡ ò , ṅ b ā l á , b ā n d ā - n d ē l ē , d ā b ù r ù , ḡ b ā y ā , etc.), à l'exception du ḡ b ā ḡ ā (1500 loc.) qui appartient au banda périphérique central-ouest. Le ḡ è m é est une langue zandé-nzakara et compte environ 400 locuteurs. Quant au sango véhiculaire, il est l'apanage des jeunes citadins scolarisés, surtout à Ndélé ;

- la famille afro-asiatique, par l'arabe dialectal, (branche sémitique et le hausa (branche tchadique). L'arabe dialectal - les arabes faudrait-il dire - n'est pas seulement la langue des Arabes, Arabes citadins et commerçants d'origines diverses, Arabes sédentaires (Salamat, 500 personnes ?) ou Bakkara (Heymat, Missiria, Ta'aisha, Rizaykat), c'est également celle des rûḡà (3400 p.). Il est par ailleurs à la base de l'arabe véhiculaire (avec des influences, tchadienne dans le BB et soudanaise dans la VK), qui connaît une grande extension contrairement au banda-Ndélé ou au sango, et tend même, par endroits, à se substituer à la langue première, selon le modèle rounga. Le hausa (2000 loc.) enfin, est pratiqué par les communautés hausa de Ndélé et Birao notamment.

Chaque population citée sera examinée plus attentivement dans l'inventaire qui suit¹.

On remarquera que, sauf dans les aires banda (sous-préfecture de Bamingui et commune de Mbolo-Kpata) et yulu (sous-préfecture de Ouanda-Djallé), l'Islam et les valeurs qu'il véhicule jouent un rôle de premier plan.

On ne saurait parler de cette région sans rappeler à grands traits les bouleversements qui l'ensanglantèrent pendant la seconde moitié du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle, et dont le souvenir hante la mémoire collective. L'augmentation considérable des besoins en esclaves de toute nature ("bazingir" ou esclaves soldats, "abid dar" ou esclaves de terre, ou simple monnaie d'échange), que provoquèrent la pénétration égyptienne au Soudan et le développement du commerce caravanier entre le Ouadai et la Méditerranée, fit en effet du Dar Fertit, comme on l'appelait alors, le champ clos de toutes les convoitises. Les états musulmans du nord, Ouadai, Darfour et, dans une moindre mesure, Sila, qui y avaient déjà leurs habitudes², les zéribas esclavagistes des "seigneurs

¹ Ndélé et Birao ayant été très partiellement explorés, cet inventaire n'est exhaustif que pour ce qui concerne les populations *extra-muros*.

² "[...] de mémoire d'homme, écrit le capitaine TOURENQ (1913 : 65-6), les jeunes Karas, Bingas, Youlous, etc. étaient dès l'âge de 10 à 12 ans envoyés à El Fascher ; là ils étaient répartis entre divers aguids auprès desquels mi-boys d'anciens bazinguers, mi-palefreniers, ils apprenaient à porter un fusil et à figurer dans un tabour. Après une période plus ou moins longue, ils étaient mariés et retournaient chez eux souvent avec un fusil. Le sultan [du Darfour] avait-il besoin de troupes sur un point de ses états, il faisait appel à ces sortes de réserves dans les régions environnantes, et les aguids

marchands", qui proliféraient dans le Bahr el Ghazal, et les sultanats du Mbomou s'employèrent à le mettre en coupe réglée. L'appât du gain aidant, des cités intermédiaires et pourvoyeuses d'esclaves, telles Jagara (Banda Ngao), Mbele (Kreich) ou Jala (= Ouanda-Djallé, Yulu), se constituèrent au sein même des populations razzées, cependant que les luttes fratricides se multipliaient entre fractions et entre voisins¹. Mais c'est avec le séjour de Rabeh dans le Fertit (1879-1890) que la violence et les ravages atteignirent leur point culminant : l'ex-lieutenant de Zubayr "mangea tout le pays". Senoussi prit la suite et paracheva l'œuvre de destruction (1891-1911), razziant ce qu'il restait à razzier, regroupant à Ndélé les tribus qui lui étaient soumises, fondant au cœur du Dar el Kuti le dernier grand état esclavagiste².

Ces innombrables dévastations eurent sur la démographie un effet désastreux et explique en grande partie le dépeuplement que l'on constate aujourd'hui. Quelques ethnies, alliées ou protégées du maître du moment, furent relativement épargnées, comme les Ndoka ou les Aiki à l'époque sénoussiste. Mais la plupart payèrent à la traite un lourd tribut, en particulier les Banda, les Gula et les Kreich. Comme le notait CHEVALIER en 1903 à propos du Dar el Kuti pris au sens large :

"Maintenant c'est le vide (et quel vide!) dans tout le Dar Banda où, pour ses razzias annuelles, Senoussi est obligé d'envoyer dorénavant ses lieutenants à huit jours au moins de Ndellé; c'est la dépopulation chez les Saras, chez les Moroubas, chez les peuplades du Mamoun [que CHEVALIER crut atteindre] ou chez les Ouaddas, ou chez les Kreichs de Said Baldas" (1907 : 158).

Certains groupes furent anéantis, comme les Banda Wanga de Ouanda-Djallé que les Yulu soumirent puis phagocytèrent (TOURENQ, 1913 : 78). D'autres ne durent leur salut qu'à la fuite : ce fut le cas des Binga de la Ngaya qui se réfugièrent définitivement au Soudan dans les dernières années du XIXe siècle.

désignés pour prendre le commandement venaient les approvisionner sur place en munitions ; en cas de guerre grave tout le monde était appelé."

¹ Les hommes, au nombre desquels on peut citer les Banda Wanga (v. ci-dessous) et les Gula, souffrirent parfois davantage de ces luttes intestines que de la voracité des sultans. Selon l'administrateur BOUCHER (1934 : 33), "les attaques les plus vigoureuses qu'eurent jamais à subir les Goula, devaient venir des Kara, leurs frères et voisins, mis en appétit par l'exemple des autres conquérants et la quasi-passivité dont faisait preuve cette paisible tribu".

² Pour tout ce qui a trait à cette période, voir l'analyse éclairante de CORDELL (1985).

La mort de Sénoussi et la mise en place de l'administration coloniale n'apportèrent pas aussitôt le calme et la paix. L'abolition de l'esclavage, l'interdiction de la traite - bien des gens en tiraient profit de manière directe ou indirecte -, la confiscation des fusils (et parfois des armes blanches), la capitation, les réquisitions, corvées et exactions diverses, la création des routes auprès desquelles les villages étaient contraints de s'établir, celle des réserves de faune d'où ils étaient chassés, en bref la reprise en main souvent brutale des populations suscita de nombreux remous et de nouveaux exodes. En 1921, les Yulu s'enfuirent massivement au Bahr el Ghazal (ils ne reviendront que vingt ans plus tard), suivis en 1925-26 des derniers Kreich présents dans la région, tandis qu'entre 1927 et 1929 la majeure partie des Gula se réfugiait au Tchad.

INVENTAIRE

à ì k í : (dits Runga, mais voir ce terme ; 6600 personnes, parlent à ì k í nd á ŋ). Extension du Dar Rounga voisin, les Aiki de Centrafrique se rencontrent d'abord au nord du Dar el Kuti (1600 p. ; 9 villages : Akur-sulbak, Ambasatna, Anjammena, Bulkinya I, II et III, Dil [IGN Déli], Dum et Musamma) ; puis, de part et d'autre du Bahr Kameur-Bahr Oulou, entre les Gula du Mamoun et les Gula Mele, où ils forment 12 villages regroupant 3000 personnes : Alodeng, Ardep, Masabio et Sammasin, sur la rive droite du Bahr Kameur, Sikikede, Mandakam, Amar Jadid, Aifa I, II et III, sur la rive gauche du Bahr Oulou, et Amar Jadid et Jenzie III au bord du lac Mamoun ; enfin, en Dar Kara, au nord de Birao (1700 p. ; 8 villages : Andaga I, II, III et IV [agglomération communément appelée Ireja], Arped Safara I et II et Jiref al Amar).

La migration par "petits paquets" des Aiki, de la rive droite de l'Aouk-Aoukalé vers la rive gauche, qui se serait amorcée au commencement du XIX^e siècle, ne s'est jamais arrêtée. Entre la fin des années 1960 et le début des années 1970, elle a pris l'ampleur d'un véritable exode : on voit alors la communauté aiki de la Vakaga passer de quelques centaines d'individus (VIDAL, 1973 : 3) à plusieurs milliers. Chassés peut-être par la sécheresse et/ou l'isolement et/ou les brimades dont ils furent de tout temps victimes de la part des nomades, des villages entiers ont brusquement quitté le Dar Rounga (régions de

Masmbany, d'Haraz, de Mangeiny) pour s'installer, certains dans le Kuti (village d'Ambasatna, d'Anjammena, de Musamma), d'autres, les plus nombreux, à proximité du Bahr Oulou, d'autres encore près de Birao.

Musulmans et pratiquant peu ou prou l'arabe local, les nouveaux venus dans le Kuti vont, après une phase d'adaptation d'une ou de deux générations, régulièrement grossir les rangs des Runga. C'est apparemment leur mode d'insertion dans la société centrafricaine.

Les Aiki du Dar el Kuti se subdivisent en quatre fractions : Mengele, Aju-tinya, Jambar-tinya et Kullu-tinya (NOUGAYROL 1989 b).

arabes : les pâturages de la Vakaga accueillent dès la fin de la saison des pluies les troupeaux des Bakkara : Heymat du Rounga, Ta'aisha et Rizaykat du Darfour sillonnent traditionnellement les vallées du Bahr Kameur-Bahr Oulou, de la Gounda, de la Vakaga et de la Ouandja ; des pasteurs venant du Tchad central (Missiria notamment) dont les déplacements vers le sud se limitaient autrefois aux régions du Salamat et du Rounga, se joignent à eux maintenant, suivant la progression de la sécheresse.

Entre 1983 et 1986, des Salamat originaires de la région d'Am Timan ont constitué un gros village aux abords de Ndélé. Leur nombre, qui va semble-t-il croissant, peut être estimé à plus de 500 individus.

Ndélé et Birao comprennent, enfin, des communautés composites dont l'activité est orientée vers le commerce.

b à n d à : (8000 p. ; 62 villages et plusieurs quartiers de Ndélé parlent b à n d à, mais voir ci-dessous). Peuplant la partie méridionale du BB (sous-préfecture de Bamingui et commune de Mbolo-Kpata), les Banda se répartissent en une trentaine de groupes distincts au caractère résiduel plus ou moins marqué. Dix groupes, comprenant entre 150 et 1500 individus, possèdent une implantation villageoise nette et ont conservé une organisation clanique ; il s'agit des Dābūrū (430 p.), Gbāgā (1500 p.), Gbāyā (350 p.), Gbōngō (170 p.), Līndā (150 p.), Mūrūbā (800 p.), Ngāō (1400 p.), Ngbālá (370 p.), Tāngbāgō

(450 p.) et Tūlū (420 p.). Quatorze groupes, établis principalement à Ndélé ou dans le Dar el Kuti (villages de Kubu et de Jamsinda), se réduisent à quelques familles, voire à quelques individus isolés : Būrú, Dákpá, Gà i, Júngūrū, Kðnó, Lānghāsī, Mbēlē, Ngàjà, Ngápó, Ngomvo, Sàbāngà, Wádà et Wāsá. Trois groupes rassemblent des populations assimilées ou en cours d'assimilation : Ndòkà Jùlúgū ou Jùngúlù d'Adum-mindu (250 p.), Mānjā de Batele I (agglomération de Ndélé), Kubu et Jamsinda (200 p.) et Sārā Dīnjō de Nyango (130 p.). Quant aux Mbātā (450 p.), particulièrement ceux de Zo-kutu-nyala I, ils sont en passe de s'intégrer aux Runga, tout comme les habitants de Kubu et de Jamsinda.

Les groupes à l'identité ethnique affirmée ont, ou prétendent avoir chacun leur propre parler dont le nom correspond alors à l'ethnonyme, sans que l'on sache toujours très bien si ces distinctions reposent sur une réalité linguistique. Il s'agit des Gbaga, des Ngao, des Muruba, des Tangbago et des Ngbala, et, sous toutes réserves, des Daburu et des Gbaya. Les autres groupes disent pratiquer le banda-Ndélé (à la base duquel se trouve probablement le ngao, parler du groupe localement dominant) qui est à la fois une des langues véhiculaires en usage à Ndélé et dans sa zone d'influence et la langue commune des Banda ou bandaïsés qui y sont établis (NOUGAYROL 1989a).

fèr : (dits Kara ; 3500 p. ; parlent dām fèr). Le Dar Kara ou lāng fèr couvre la région de Birao, chef-lieu de la Vakaga. Outre cinq quartiers de Birao, les Fer y occupent au moins quatorze villages : Maja, Delembe, Kovo, Bulkutu, Imar ou Ta-kur (IGN Dourdour), Kapkun, (IGN Ali Ouidja et Mirni ?), Ndríta, Taradona, Tumu, Kafaw, Ru-kot (IGN Dahal Hadjer et Dahal Azrak ?), Karkanji, Bura et Tisi.

L'organisation sociale repose sur un certain nombre de sous-groupes ou clans : It-mvind, 'Dea, Nda'd-weny, Nda'd-jira, Yuba, It-ngo, It-wira, Kel, Manj et Mvand.

La religion musulmane, comme la langue arabe, jouissent d'une influence prépondérante chez les Fer (BOYELDIEU, 1987).

gɛ̃mɛ̃ : (ou jɛ̃mɛ̃ ; 400 p. ; la langue est appelée ngbā gɛ̃mɛ̃). Ils vivent dans la périphérie de Ndélé, à Aliou (350 p.) et à Goz Amar II (50 p.), et se partagent en Geme d'Aliou, dits parfois Gɛ̃mɛ̃ Tūiū pour avoir habité jadis le Kaga Tulu (comme les Banda Tulu), et Gɛ̃mɛ̃ Kúlágbòlù de Goz Amar.

En dépit de l'opinion commune qui tient ses locuteurs pour une population de langue sara-baguirmienne-bondo étroitement apparentée aux Ndoka, voire pour une fraction ndoka, le ngba geme se rattache de façon évidente au groupe linguistique zandé-nzakara.

Leur présence dans le Dar el Kuti paraît bien antérieure à la période senoussiste, si l'on met à part le cas des Kulagbolu, qui, d'après certaines informations, seraient les descendants d'esclaves nzakara achetés ou raziés par Senoussi (BOYD et NOUGAYROL 1988).

gùlā : (dits parfois Gula du Mamoun par opposition aux "Gula" d'Iro et du Guéra ; 9500 p. ; appellent leur langue tà[r] gùlā, mais voir ci-dessous). L'ensemble gula rassemble six groupes distincts : Molo, Mele, Moto-mar, Sara, Mere et Zura ou Koto, qui comprennent chacun un certain nombre de fractions à base villageoise parfois économiquement spécialisées (mais non hiérarchisées) : chez les Sara de Kete'be, par exemple, les Nju-mas seraient (ou étaient à l'origine) des cultivateurs, les Mvle des chasseurs, les Kaj des pêcheurs et les Ku'bony des cueilleurs.

Les Gùlā Mólō (2800 p.), dits souvent Gula Mamoun, forment onze villages à proximité du lac Mamoun : Kejengenje (IGN Kididji ; avec des Sara Kaba), Vodo-masa, Wulu, Jenzir I et II (IGN Djéziré ; J. III est aiki), Manga-jara, Sajar, Ngede, Boromada, Ta-danji ou Cheva et Keche. Treize fractions ont été recensées : Mava, Vala, Ndenye-ke-'ba, Mvulu, Vo-koyo, Drogenje, Vodo, Wulu, De-ye-ba, Ngedre-ye-ve, Ma-ga-ve, Ta-danji et Da-kichi.

Les Gùlā Mélé sont implantés à Mele (800 p.) avec Moto-mara, au sud-ouest des Aiki du Bahr Oulou.

Les Gùl á M̄t [̄] -m̄r [̄] (1000 p.) habitent Mele (avec les Mele) et, au bord de la Ouandja, Gordil et Manu, ainsi que Tala (avec des Mere et des Zura) sur la route Birao-Ouanda-Djallé. Neuf fractions ont été recensées : Man-ndraha, Ndazi, Molo, Mutu, Kede, Mot-mar, Tijim, Mai et Icha.

Les Gùl á S̄r [̄] (1400 p.) habitent Maka, Ndriva (IGN Ndiffa I), Kava-gulu-'du (ou Ndiffa II), Kabala ou Kava et Kete'be, sur la Ouandja ; Dem-ngonj ou Muray-Vakaga (ou encore Vakaga-Muray) sur la Vakaga. A une époque assez récente, des Sar originaires de Ndiffa se sont installés à Lemmena III près de Ndélé. Neuf fractions recensées : Ku'bony, Nju-mas, Minyo, Pili, Kumai, Mutu, Mvle, Ndim et Kaj.

Les Gùl á M̄r ē (2100 p.) sont implantés à Ki'di-ngul (IGN Tiroungoulou, route Birao-Ndélé) et à Wanja I et II (IGN Ouandja, route Birao-Ouanda-Djallé), le long de la Ouandja, ainsi qu'à Tala (au nord de Wanja) avec des Moto-mar et des Zura. Sept fractions recensées : Dara, Mvra, 'Bongo, Lemve, Miya, Dogo et Mere.

Les Gùl á Z̄r ā ou Gùl á K̄t ̄ (1000 p.) vivent à Kumbal, Tala (avec des Mot-mar et des Mere) et Ser-go'bo, sur la route Birao-Ouanda-Djallé. Six fractions recensées : Koyo, Me'de, Wasa, Nge, Mutu et Tana. Ceux qu'on rencontre à Lemmena I, près de Ndélé, sont établis dans le Dar el Kuti depuis la période sénoussiste (fractions Me'de, Musa et Ngulu).

Chaque groupe semble avoir son propre parler (avec des variations locales), mais seul le gula sar diverge notablement des autres. On remarquera qu'au cours des années 1960, les Gula se sont massivement convertis à l'Islam (NOUGAYROL 1989c).

hausa : (2000 p. ?). Ils sont fortement implantés à Birao (le quartier hausa comptait 1726 hab. en 1981), mais l'on rencontre des communautés plus ou moins restreintes à Ndélé et Ngarba-bord (au bord de l'Aouk, sur la piste Ndélé-Haraz). Le village fer Kafaw comprend un petit groupe de cultivateurs mourides et, en 1984-85, un nouveau village est apparu sur l'Aouk, à l'ouest de Ngarba, ce qui pourrait indiquer une volonté d'essaimage en zone rurale.

mvāng : (dits Bai par les arabophones, ou Vanga ; 300 p. ; la langue est appelée *tà r mvāng*). Ils sont établis dans deux villages, à quelques kilomètres au nord de Ndélé : Lemmena II et Goz Beida. Comme les Wad et les Luto, ils sont très proches des Ndoka avec lesquels on les confond le plus souvent. Ils sont musulmans.

ndòkà : (2500 p. ; leur langue est dite *tà r ndòkà*). Ils habitent douze villages au cœur du Dar el Kuti : Kas-manga I et II, Tiri, Kutu-kale Anur, Kalinya, Manga I et II (ou Manga-kuru), Ustani, Bangbali II, Yangu-ndaradsa, Goz Amar I et Zo-kutu-nyala II. On en trouve également à Ndélé (quartier Nduka) et à Jamsinda (qqns). Ils se rattachent chacun à l'une des neuf fractions (ou clans) suivantes : Dogo, Golo, Kuru, Kutu-'bulu, Kutu-kale, Kutu-kula, Kutu-kovo, Mavle et Wai (ou Koso).

Considérés comme les plus anciens habitants du Dar el Kuti, sinon comme les seuls autochtones, protégés par Sénoussi, ils nourrissent des relations d'alliance traditionnelles avec les Runga auxquels ils donnent des femmes. Certains se sont agrégés aux Runga (Kutu-kula de Nzubo-sinda), d'autres aux Banda (Ndoka dits Julugu ou Jungulu, d'Adum-mindu), qui appartenaient à la fraction Wai). (NOUGAYROL 1989 c).

rúṇà : (3400 p. ; parlent arabe). Ils sont implantés dans huit villages du Dar el Kuti, au contact des Ndoka et des Aiki, et à Ndélé où les deux quartiers runga (Rounga I et Rounga II Sygagne) regroupent environ 2000 hab. Ils ont par ailleurs essaimé dans toute la RCA, notamment dans les centres urbains de l'est (Bria, Bangassou, Mobaye, Zémio, etc.) où ils détiennent une partie du commerce, mais on ignore leur importance numérique.

Ils forment un peuple composite et d'apparition très récente. Si l'on s'en tient au Dar el Kuti, un clivage se fait jour qui sépare ceux qui se disent Runga tout court, de ceux qui se disent Runga Bagrim (ou Bagari) ou Runga Kuti. Les premiers sont pour l'essentiel d'origine aiki et vivent dans les villages de Bangbali I, Bir-batuma et Kasena. Ils se subdivisent en cinq fractions : Tunjur, Mengele, Ajimi, Isa-tinya et Kasima. Les seconds peuplent quatre villages (Kundi, Nzubo-sinda [ING Djjobossinda], Suk-mba et Mia-mete) et sont d'origines très diverses : bornouanne, hausa, baguirmienne, tunjur, banda, manja, aiki,

ndoka, sara, etc. Mais il convient de signaler que la distinction Runga vs Runga Bagrim ou Kuti est surtout le fait des Runga d'origine aiki.

La genèse du groupe en tant qu'entité séparée des Aiki eut pour théâtre, avant la fondation de Ndélé, les établissements commerciaux et cosmopolites du Dar el Kuti, Cha, Kali et Mongo-Kuti, puis l'extraordinaire *melting pot* que fut Ndélé du temps de Sénoussi, lieux où l'arabe véhiculaire était largement utilisé. Selon toute vraisemblance, elle résulta d'un double processus : d'une part l'arabisation complète des Aiki implantés initialement à Cha et Kali, d'autre part la roungaïsation des groupes généralement musulmans qui gravitaient autour d'eux, qu'ils fussent autochtones à l'instar des Ndoka de Mongo-kuti, ou étrangers à la région (Bornouans, Hausa, Baguirmiens, etc.). La dislocation du sultanat en 1911 et la dissolution des bannières amplifièrent probablement ce dernier mouvement que nourrit aujourd'hui le prestige dont jouissent les Runga auprès de ceux qui adhèrent peu à peu aux valeurs de l'Islam. Les habitants de Jamsinda (Banda et Sara-bongo-baguirmiens), de Kubu (Banda), de Zo-kutu-nyala I (Banda Mbata) et II (Ndoka Kutu-kovo), tous partiellement arabisés, sont ainsi appelés à se fondre dans l'ensemble runga.

ɽɽɽ : (dits litos ou lutos ; 600 p. ; la langue est appelée ɽ à ɽɽɽ). Ils occupent sept villages à l'extrémité NO du Dar el Kuti ; Diki, Marinda, Gata-mainda, Bangoran, Chari I et II (avec des Sara Ngama), et, en zone ndoka, Bangbali III. Ils sont proches à tous égards des Ndoka.

On en trouve par ailleurs au nord de Kaga Bandoro et dans les régions limitrophes du Tchad.

sārā dūnjō : (ou sārā dīnjō, sārā 'dūnjō ; 750 p.) Ils habitent neuf villages éparpillés dans le nord du Dar el Kuti : Mainda, Miabolo, Hori, Manyibo-Majo, Mia-mere, Kulakare, Kutubeti et Jangara-Auk. On en trouve aussi à Ndélé, Jamsinda et Ngarba-bord.

Les Dunjo de Nyango, au nord de Bamingui, se sont assimilés aux Banda.

s à r ā k ā b ā : (6000 p.). Ils sont implantés dans le nord du Dar el Kuti, à proximité de l'Aouk, et dans la Vakaga.

Ceux du Dar el Kuti, qui se disent tantôt Kaba Mbanga, tantôt Kaba 'Dem ou Deme, appellent leur langue t à s à r ā. Ils forment dix villages : Gaskay, Maya-luto, Manyro, Kaymanmba, Golongoso, Njoko I et II, Mia-mani, Ngarba et Manybo. On en rencontre également à Ndélé (quartier Sara Zognons), Jamsinda et Ngarba-bord.

La présence de Sara Kaba dans la Vakaga (5000 p.) est récente. Venus les uns de la région de Kyabé (Tchad), les autres du Soudan (et même d'Ethiopie ou d'Erythrée) où ils étaient allés louer leurs services, ils créèrent un premier village près de Birao au cours des années 1920, qui se déplaça par la suite à Am Dafok. La petite colonie qui comptait quatre cents individus à l'époque de BOUCHER (1934 : 55) n'a cessé depuis lors de s'agrandir. VIDAL (1973 : 3), il y a plus de dix ans, l'estimait à 1800 p., et c'est aujourd'hui le groupe le plus nombreux après les Gula. L'aire kaba comprend aujourd'hui deux pôles de regroupement : la vallée du Bahr Oulou entre les Fer et les Gula Mamoun (8 villages : Ta-ngara, Ta-yoyo, Ta-nyanya, Ta-kamala, Ta-ngit, Benges, Ta-kaja et Kijiji) et la zone située entre Birao et la frontière soudanaise (9 villages : Matala I et II, Kafargada, Garday, Nyalinda, Am Dafok I, II III et IV).

w ā d : (dits Wada, 1350 p. ; la langue est appelée t à w ā d). Leur territoire actuel, qui regroupe les villages de Dakpa-mindu, Koti-dsako, Ele et Digba, au sud de Ndélé, forme une enclave sara-bongo-baguirmiennne en pays banda. Originaires du Vassako, affluent de droite du Bamingui, ils sont proches à tous points de vue des Ndoka dont ils furent autrefois les plus sûrs alliés avec les Luto.

Sept fractions ont été recensées : Dog, Ndoka, Gumli, Njulugu, Ndolo, Ngwezenge et Mongo.

y ū l : (dits Yulu ; 2000 p. ; la langue est appelée t ā y ū l). Ils habitent la sous-préfecture de Ouanda-Djallé qui se réduit au chef-lieu (Jal dit Ouanda-Djallé) et au village de Sule-maka.

Quinze fractions ont été recensées : Kpal, Ndak, Guny, Lo'b, Wang, Ngul, Kup, Nyamb, Ngod, Jamp, Ma'j, Cal, Yam, Vor et Ngid (BOYELDIEU, 1987).

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BOYD Raymond, Pierre NOUGAYROL - 1988 - "Le gêmé ou jêmé, une nouvelle langue du groupe zande". *Lexique comparatif des langues oubanguiennes* (Yves MONINO éd.), Paris : Geuthner, pp. 67-85.
- BOYELDIEU Pascal - 1987 - *Les langues fer ("kara") et yulu du nord centrafricain. Esquisses descriptives et lexiques*. Paris : Geuthner.
- CHEVALIER Auguste - 1907 - *Mission Chari-Lac Tchad (1902-1904). L'Afrique centrale française, récit du voyage de la mission*. Paris : Challamel.
- CLOAREC-HEISS France - 1986 - *Dynamique et équilibre d'une syntaxe : le banda-linda de Centrafrique*. Paris : SELAF.
- CORDEL Dennis Dale - 1985- *Dar el-Kuti and the last years of the trans-saharan slave trade*. Madison : The University of Wisconsin Press.
- MODAT Cne - 1912 - *Une tournée en pays Fertyt*. Paris : Comité de l'Afrique Française.
- NACHTIGAL Gustav - 1971 - *Sahara and Sudan. Wadai and Darfur*. (traduction Allan G. B. et Humphrey J. FISHER). London : Hurst.
- NOUGAYROL Pierre - 1989a - "Note sur les groupes banda du Bamingui-Bangoran (RCA)". *Cahiers du LACITO* 4. Paris : LACITO/CNRS, (à paraître).
- 1989b - *La langue des Aiki (Tchad, RCA). Esquisse descriptive et lexique*. Paris : Geuthner, (à paraître).
- 1989c - *Le ndoka et les parlers gula (RCA). Esquisses descriptives et lexiques*. Paris : Geuthner, (à paraître).

Documents d'archives et inédits :

BOUCHER - 1934 - [*Monographie de Birao*] - Service Historique de l'Armée de Terre (Fonds AEF).

TOURENQ Cne - [1913] - *Reconnaissance de février et mars 1913 et de mai, juin, juillet 1913 dans le sud-est de la circonscription du Salamat et la zone frontière de l'Oubangui-Chari-Tchad et du Soudan anglo-égyptien*. Service Historique de l'Armée de Terre (Fonds AEF).

VIDAL Pierre - [1973] - *La région de Birao et l'éclipse de soleil du 30 juin 1973*. - s. 1.

CLASSEMENT DES DIALECTES KANURI-KANEMBU A PARTIR DES VERBES DE LA TROISIEME CLASSE

John P. HUTCHISON
Boston University

1. INTRODUCTION

Dans le bassin du lac Tchad, les populations kanuri et kanembu occupent une région qui entoure l'ancien lit du lac et qui se situe au Niger, au Tchad, au Cameroun et au Nigeria. Leurs langues présentent une grande variété de formes dialectales dans ces quatre pays. Le but du présent article est d'examiner les différences dialectales au niveau des verbes de la troisième classe (on distingue trois classes de verbes dans les langues sahariennes) en vue d'un classement préliminaire des dialectes de ces deux langues, qui se présentent comme un continuum. Le classement sera fait uniquement sur la base des différences au niveau des formes verbales d'imparfait pour cette classe, étant donné que c'est la seule classe productive et donc la plus importante dans tous les dialectes.

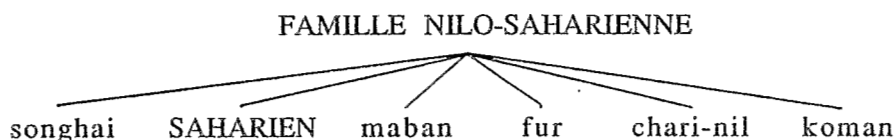
Les dialectes du kanuri pris en considération sont les dialectes manga, dagara, mobar, dilma, yerwa (Maiduguri) et fachi ; les dialectes du kanembu relevés ici sont les dialectes tumari, suwurti, kuburi et le dialecte de Bol.

Les verbes de la troisième classe sont tous conjugués à l'aide d'un verbe défectif de la deuxième classe (comme c'est le cas dans certaines langues éthiopiennes). Ce verbe a comme radical *n+* et veut dire, dans son emploi libre, "dire" ou "penser". Il est défectif dans son emploi indépendant, étant donné qu'il ne se conjugue qu'à certains aspects. Comme formatif des verbes de la troisième classe, il se conjugue à tous les temps-aspects possibles.

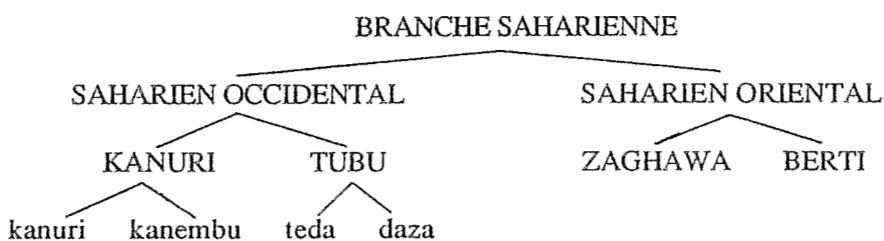
Les résultats de cette étude - un classement d'une sorte de chaîne dialectale - devrait contribuer à la reconstruction de l'histoire des langues sahariennes et à la standardisation orthographique du kanuri et du kanembu.

2. LE CLASSEMENT DES LANGUES KANURI ET KANEMBU

Selon la classification génétique des langues africaines de Joseph GREENBERG (1959), le kanuri appartient à la branche saharienne, l'une des six branches de la famille nilo-saharienne.



Les langues sahariennes se divisent en deux groupes que l'on peut appeler saharien occidental et saharien oriental. Le kanuri et le kanembu d'une part, le teda et le daza (tubu) d'autre part, se trouvent dans le groupe occidental, ainsi que le montre l'arbre de classification ci-dessous.



Les langues kanuri et kanembu sont presque parfaitement interintelligibles. Elles sont parlées sous plusieurs formes dialectales par des locuteurs qui faisaient partie historiquement du royaume du Kanem-Bornu, qui couvrait toute la région autour du lac Tchad. Aujourd'hui les populations kanuri et kanembu se trouvent dans la région du lac dans les quatre pays déjà indiqués.

3. LES DIALECTES DES LANGUES KANURI ET KANEMBU

Compte tenu de l'intercompréhension, le kanuri et le kanembu constituent une seule langue qu'on appelle ici KANURI. Les Kanuri proprement dits sont concentrés au Niger et au Nigeria ; on les rencontre également au Cameroun. Les Kanembu sont concentrés au Tchad et dans une toute petite partie du Niger et du Nigeria.

On peut établir l'existence de deux groupes de dialectes que l'on distingue comme kanuri et kanembu : "kanuri" et "kanembu" représentent donc des groupes de dialectes d'une seule langue, le KANURI. L'intercompréhension est difficile, mais possible, entre les dialectes situés aux extrémités de la vaste zone couverte par cette langue.

Certains noms de dialectes proposés ici sont basés sur la dénomination historique des populations. D'autres sont basés sur le nom de la ville ou du village où se trouve la population en question.

Le dialecte manga est sans doute le dialecte majoritaire au Niger, suivi en importance par le dagara et le mobar. La population manga semblerait être plus de deux fois plus importante que les deux autres. La situation dialectale du kanuri au Nigeria est à peu près l'inverse de celle au Niger. Au Nigeria, le dialecte de Maiduguri (yerwa) est devenu le dialecte le plus important étant donné l'importance géographique, historique et politique de Maiduguri. Ce dialecte ressemble au dialecte mobar du Niger. Il est suivi, de loin en importance au Nigeria, par le manga et le dagara (très minoritaire). Au Tchad, le dialecte qui se parle dans le village de Bol, siège d'une préfecture, au nord du lac Tchad, est devenu le plus important pour les mêmes raisons géographiques et politiques.

Les dialectes les plus importants du kanuri et du kanembu sont les suivants :

LANGUE KANURI

Dialectes kanuri

bilma
dagara
fachi
manga
mobar
yerwa

Dialectes kanembu

bol
kuburi
suwurti
tumari

4. LA STRUCTURE DU VERBE SAHARIEN OCCIDENTAL

La morphologie du verbe dans les langues du groupe saharien occidental est de type agglutinant : les morphèmes sont collés au radical verbal et liés par assimilation phonologique ; l'ensemble forme un seul mot dans lequel les morphèmes sont quasiment toujours distincts et segmentables. Les morphèmes qui peuvent être contenus dans le verbe kanuri sont les suivants : sujet, racine du verbe, objet direct, objet indirect, temps-mode-aspect, dérivation.

4.1. Les trois classes de verbes

Pour des raisons diachroniques, les langues sahariennes occidentales ont trois classes de verbes. Les verbes des trois classes se distinguent d'après l'ordre et la quantité de morphèmes qui peuvent être liés au verbe. La première classe est très limitée en quantité de verbes ; la deuxième classe a moins de deux cent verbes : elle est donc restreinte également ; la troisième classe est la plus importante. C'est la seule à laquelle de nouveaux verbes peuvent toujours s'ajouter.

Les trois classes existent à l'état complet dans les langues teda et daza mais en kanuri et kanembu, on constate que la première classe n'a laissé que quelques traces : ces verbes sont aujourd'hui intégrés dans la deuxième classe. En teda et daza, la caractéristique morphologique essentielle des verbes de la première classe est la préfixation des morphèmes de personnes au radical (ABDOULAYE 1985 : 10). Pour la deuxième classe, dans toutes les langues sahariennes occidentales, les morphèmes de sujet à la première et à la deuxième personne sont suffixés directement au radical du verbe, tandis qu'à la troisième personne, les morphèmes de sujet sont préfixés.

2ème classe

(sujet pronominal) + radical + sujet pronominal + aspect

lad + k + (1S) + na	>	ladəkəna "j'ai vendu"
lad + m + (2S) + na	>	ladəmma "tu as vendu"
S + (3P) + lad + + na	>	səladəna "il/elle a vendu"

En kanuri et en kanembu, les verbes de la deuxième classe qui ne portent jamais de morphème sujet préfixé à la troisième personne sont des verbes qui proviennent de la première classe. En kanuri et kanembu, les verbes de la deuxième classe comprennent donc ceux de la première et de la deuxième classe du système verbal originel des langues sahariennes occidentales. Ce sous-groupe ne prend jamais de préfixe à la forme 3S ; à la 3P, le verbe est conjugué avec redoublement du radical (beaucoup de variations dialectales sont relevées). La plupart des verbes de ce sous-groupe relèvent de la première classe de verbes en tubu, sans préfixe à la forme 3S. Les verbes kanuri en question sont les suivants :

bawo "mûrir"	bawî/n "il mûrit"
dôga "demeurer"	dôgâi/n "il/elle demeure"
gəlawo "passer une année"	gəlayî/n "il/elle passe une année"
iso "venir"	îsi/n "il/elle vient"
ngawo "entrer"	(n)gâyî/n "il/elle entre"

On peut dire que la troisième classe est infinie, étant donné qu'elle est toujours productive : on peut continuer à créer et ajouter des verbes dans cette classe. En fait les verbes de la troisième classe sont tous conjugués à l'aide d'un verbe défectif de la deuxième classe.

Ce verbe en quelque sorte "auxiliaire", a comme radical n+ et veut dire, dans son emploi libre, "dire" ou "penser". Comme nous l'avons déjà signalé, il est défectif dans son emploi libre parce qu'il ne se conjugue pas à tous les temps, aspects et modes. Néanmoins, dans son emploi comme "formatif" des verbes de la troisième classe, il se conjugue à toutes les formes possibles. Donc pour cette classe, un lexème, portant le sens propre du verbe, précède la forme conjuguée du verbe n+ qui, dans cette fonction, perd son sens original. Ainsi donc, toutes les formes verbales de la troisième classe ont un morphème de plus par rapport à leurs homologues de la deuxième classe : en plus du "radical" n+, elles présentent un lexème que l'on peut appeler synchroniquement une "racine", qui porte le sens de l'action verbale.

3ème classe

"racine" + radical + sujet pronominal + aspect

lan + n + k + na	>	lannəkōna "j'ai insulté"
lan + n + m + na	>	lannōmma "ta as insulté"
lan + s + n/Ø + na	>	lanzōna "il/elle a insulté"

En ce qui concerne l'ordre des morphèmes pour les verbes de la deuxième et de la troisième classe, en général, tout ce qui est préfixe pour la deuxième classe devient infixé pour la troisième classe, puisque le lexème porteur du sens du verbe précède tous les autres éléments dans la dérivation des verbes de cette dernière classe.

4.2. Les verbes de la troisième classe

Evidemment, la troisième classe de verbes est la plus importante dans toutes ces langues, et elle est la seule des trois qui peut s'augmenter par la création de nouveaux verbes. C'est donc par la voie de cette classe que l'inventaire des verbes peut s'enrichir.

Etant donné que tous les verbes de la troisième classe partagent historiquement le même radical (qui est le verbe n+ "dire, penser" de la deuxième classe), la racine porteuse du sens du verbe précède toujours la forme conjuguée du verbe n+. Donc tous les morphèmes affixés de sujet, de temps, etc., s'appliquent au vrai radical n+, et aucun préfixe ne s'applique à la racine porteuse de sens pour cette classe. Ces observations sont valables pour les formes conjuguées et pour les formes non-conjuguées des verbes, comme le nom verbal et aussi le participe passé qui est unique à cette classe.

4.3. Les bases des verbes de la deuxième classe

La troisième classe de verbes est infinie en ce sens qu'elle peut produire de nouveaux verbes à partir d'autres catégories lexicales.

Néanmoins, il existe dans cette classe un groupe de verbes assez important avec un radical porteur de sens qui ne provient pas d'une autre catégorie lexicale. Les membres de ce groupe sont des

morphèmes liés, dépendants, qui fonctionnent uniquement dans ce rôle de radical de la troisième classe. C'est peut-être ce groupe qui constitue le groupe des membres originaux de la classe. C'est dans ce groupe seulement que l'on trouve des radicaux à ton haut, comme par exemple :

l á t + "dormir"	l á + "toucher"
m á + "chercher"	f á l + "traverser"
b á k + "taper, battre"	g ó + "prendre"

Pour les verbes dérivés de la deuxième classe, les bases sont des noms, des adjectifs et des idéophones. Tous les verbes qui sont dérivés par ce processus deviennent des verbes de la deuxième classe à ton bas. C'est-à-dire que tous les tons du mot original deviennent bas lorsqu'il se transforme en racine verbale. La plupart de ces verbes dérivés décrivent un processus ou un changement ; ce sont des verbes intransitifs avec le sens de "devenir x". Par exemple, on obtient les verbes suivants à partir de noms et adjectifs :

nom :

k á m ú "femme" > k u j á n a "elle est devenue femme"

adjectif :

d ó n d i "malade" > d o n d i j á n a "il/elle est devenu(e) malade"

k ú r a "grand" > k u r a j á n a "il/elle est devenu(e) grand(e)"

5. LES VERBES DE LA TROISIEME CLASSE A L'ASPECT IMPARFAIT

Dans son emploi indépendant, le verbe n+, "conjugateur" de tous les verbes de la troisième classe, se conjugue (entre autres) aux aspects imparfait et parfait, et au temps passé. Ici, on se basera sur l'aspect imparfait pour avoir une idée des différences dialectales qui existent entre le kanuri et le kanembu. Les dialectes sont présentés dans l'ordre suivant :

kanuri :

1. bilma (Niger)
2. dagara (Niger)
3. fachi (Niger)
4. manga (Niger/Nigeria)
5. mobar (Niger/Nigeria)
6. yerwa (Niger/Nigeria)

kanembu :

7. bol (Tchad)
8. kuburi (Niger/Nigeria)
9. sugurti (Niger/Nigeria)
10. tumari (Niger/Tchad)

Dans le tableau de conjugaison qui suit, on observera le verbe "dire" de la deuxième classe dans sa forme indépendante à l'aspect imparfait. On note qu'en bilma et en manga cette conjugaison prend deux formes différentes (1a et 4a). La deuxième forme, dans laquelle n'apparaît plus le radical *n+*, ressemble au dialecte kanembu de Bol. Le ton est bas pour toutes les formes indiquées dans ce tableau.

Pour les formes marquées d'un astérisque, il se peut qu'elles fassent exception en ce qui concerne la préfixation du morphème de la troisième personne puisque, apparemment, le *n+* du radical précède les morphèmes personnels. Ce phénomène pourrait suggérer qu'il y a un rapport particulier entre les dialectes mobar, kuburi et tumari, mais on y verra plutôt le résultat d'une proximité géographique.

On remarquera aussi qu'à presque toutes les personnes, c'est le dialecte de Fachi qui garde toujours une forme plus intacte, plus originelle que les autres dialectes. Le dialecte de Fachi est suivi de près à cet égard par le dialecte de Bilma. Comme cause probable de cela, on soulignera le fait que ces deux dialectes kanuri sont les plus septentrionaux et les plus isolés de tous les dialectes kanuri et kanembu du point de vue du contact avec les autres groupes linguistiques.

On observe un autre trait dans le dialecte de Fachi, mais aussi en dagara et en manga, en ce qui concerne les formes de la troisième personne. En préfixant les morphèmes personnels de sujet aux formes 3S et 3P, la consonne *n+*, qui est le radical du verbe, ne tombe pas, tandis que dans tous les autres dialectes elle disparaît. La chute de la consonne du radical résulte de la préfixation dans les autres dialectes. Ce cas est très clair pour les dialectes dagara et manga qui n'ont pas de marque suffixée de temps-aspect à l'imparfait ; mais pour le dialecte de Fachi, on ne peut pas dire si la

terminaison +ni des formes de la troisième personne (səni, sani) est en fait la terminaison de l'aspectuel +ni, ou bien si elle contient la consonne du radical n+.

Verbe de la 2ème classe : n+ "dire, penser"

kanuri :

	1S	2S	3S	1P	2P	3P
1	nəskən	nəmin	cin	niyen	nuwi	cei/cai
1a	yiskin	yimin	cin	yiyen	yuwi	cai
2	nəkki	nəmi	cini	niye	nuyi	cani
3	nəskəni	nəməni	səni	niini	nuuni	seni/sani
4	nəkki	nəmi	cəni	nəye	nəwi	cani
4a	yikki	yimi	cəni	yie	ywi	cani
5	nəkin/	nəmin/	*njin	nen	non/	*njain
5a	kin	min			nuwi	
6	ɲin	nəmin	shin	nyen	nuwi	sai

kanembu :

	1S	2S	3S	1P	2P	3P
7	ki	mi	ci/yi	yei	uwi	cai/yai
8	nəkke	nənge	*njic/ziye	niye	noye	*njeye/zaye
9	nəkiye	nəmiye	ciye	niye	nyoye	caye
10	aniin	anuun	*njin	nen/	non/	*njeyin
				nven	nvon	

En découpant ces formes verbales en morphèmes, on constate que les morphèmes personnels sujet prennent plusieurs formes, selon les dialectes. On émettra l'hypothèse que les formes originelles pour ces morphèmes sont comme représentées dans le tableau suivant :

1S	RADICAL + sk +	1P	RADICAL + y +
2S	RADICAL + m +	2P	RADICAL + w +
3S	s(ə) + / c(ə) + RADICAL	3P	sa + / ca + RADICAL

Les allomorphes qui apparaissent dans ce tableau seront reproduits dans le tableau ci-après.

kanuri :

	1S	2S	3S	1P	2P	3P
1	sk	m	c	y	w	cə/ca
1a	sk	m	c	y	w	ca
2	kk	m	c	y	uy	ca
3	sk	m	s	ii	uu	se/sa
4	kk	m	c	y	w	ca
4a	kk	m	c	y	w	ca
5	k	m	j	e	o/w	ja
6	ŋ	m	s	y	w	sa

kanembu :

	1S	2S	3S	1P	2P	3P
7	k	m	c/y	e	w	ca/ya
8	kk	ŋg	j/z	y	oy	je/za
9	k	m	c	y	yo	ca
10	i	u	j	e/ye	o/yo	je

Dans son rôle de conjugateur des verbes de la troisième classe, ce verbe de la deuxième classe prend les formes présentées dans le tableau de conjugaison suivant pour les dialectes que l'on considère.

kanuri :

	1S	2S	3S	1P	2P	3P
1	+ŋən	+nəmin	+yin	+nen	+nuwi	+yci
2	+nəkki	+nəmi	+zi	+niye	+nuyi	+zai
3	+nəskəni	+nəməni	+səni	+niini	+nuuni	+seni/sani
4	+nəkki	+nəmi	+yi	+niye	+nuwi	+yai
5	+ŋin	+nəmin	+yin	+nen	+nowon	+yein
5a					+yen	+nyon
6	+ŋin	+nəmin	+jin	+nyen	+nuwi	+jai

kanembu :

	1S	2S	3S	1P	2P	3P
7	+nii	+nui	+ci/ +ji/+yi	+niye	+noi	+cei/ +jei/+yei
8	+nəkke	+nəŋge	+ziye	+niye	+nəye	+zaye/njeye
9	+nəkiye	+nəmiye	+yiye	+niye	+nyoy	+yaye
10	+niin	+nuun	+yin	+nyen	+nyon	+yein

Dans cette étude on considère uniquement les verbes de la troisième classe dont le radical se termine par une voyelle. Comme exemple, le tableau suivant montre "savoir, connaître", dont la racine "porteuse de sens" est *no+*. C'est une racine à ton bas, suivi d'un contrastif haut et ensuite du ton bas du morphème de l'aspect imparfait, que ce dernier soit manifeste ou non.

A l'aspect imparfait, si le morphème de temps-aspect est manifeste, il est suffixé à la forme verbale. Pour les dialectes bilma, mobar, yerwa et tumari, le suffixe *+n* joue ce rôle ; pour le dialecte de Fachi, c'est le suffixe *+ni*. Quant aux autres dialectes (dagara, manga, bol, kuburi et sugurti), aucune marque segmentale n'apparaît : il ne reste que le ton bas comme marque de l'aspect imparfait. La présence ou l'absence de cette marque segmentale nous semble être un trait assez important comme critère de classement de ces dialectes. C'est un trait assez typique des dialectes du kanuri ; il se trouve uniquement dans le dialecte tumari parmi les dialectes du kanembu étudiés ici. Il est clair que les dialectes kuburi et sugurti du kanembu se séparent des autres : à l'imparfait, ils présentent un suffixe *+(iy)e* tout à fait unique.

kanuri :

	1S	2S	3S	1P	2P	3P
1	noŋên	noŋêmin	noyîn	nonên	nonúwi	noyêi
2	noŋêkki	noŋêmi	nožî	noníye	nonúyi	nožâi
3	noŋêskëni	noŋêməni	nosêni	noníini	nonúuni	nosêni/sáni
4	noŋêkki	noŋêmi	noyî	noníye	nonúwi	noyâi
5	noŋîn	noŋêmin	noyîn	nonên	nonôwon	noyêin
5a				noyên	nonyôn	
6	noŋîn	noŋêmin	nojîn	nonyên	nonúwi	nozâi

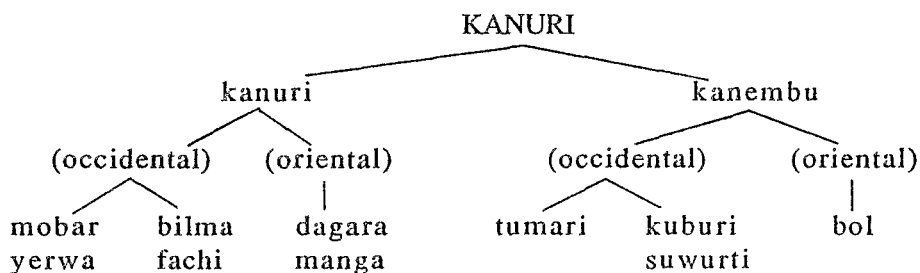
kanembu :

	1S	2S	3S	1P	2P	3P
7	nonîi	nonûi	noyî	nonêi	nonôi	noyêi
8	noŋêkke	noŋênge	nozíye	noníye	nonôye	nozâye/njéye
9	noŋêkiye	noŋêmiye	noyíye	noníye	nonyôy	noyâye
10	nonîin	nonûun	noyîn	nonyên	nonyôn	noyêin

6. LE CLASSEMENT DES DIALECTES KANURI ET KANEMBU

Les données présentées ci-dessus suggèrent le classement suivant des dialectes kanuri et kanembu qui font l'objet de cette analyse. L'ordre dans lequel les dialectes sont présentés a son importance. On fera les observations suivantes sur cet arbre classificatoire :

1. les quatre dialectes du kanuri (dilam, fachi, mobar et yerwa) sont apparentés ;
2. les dialectes dagara et manga se regroupent et ont des traits qui suggèrent une relation avec certains dialectes du kanembu ;
3. le dialecte tumari a certaines caractéristiques qui indiqueraient une relation avec des dialectes du kanuri mais ce rapprochement pourrait être le résultat de la proximité géographique pendant une longue durée ;
4. les dialectes kuburi et sugurti représentent un sous-groupe du kanembu tout à fait à part et distinct par rapport au dialecte tumari et au dialecte de Bol qui a été choisi dans cette étude comme représentant des dialectes du kanembu oriental.



ABREVIATIONS

1S, 2S, 3S = 1ère, 2ème, 3ème personne du singulier

1P, 2P, 3P = 1ère, 2ème, 3ème personne du pluriel

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABDOULAYE Mahamane Laoualy - 1985 - *Morphophonologie des formes aspectuelles, temporelles et modales affirmatives et non-dérivées du verbe en tubu*. Université de Niamey : Mémoire de maîtrise.
- HUTCHINSON J.-P. - 1981 - *The Kanuri language : A reference grammar*. Madison : African Studies Program.
- LUKAS J. - 1937 - *A study of the Kanuri language*. Oxford University Press.

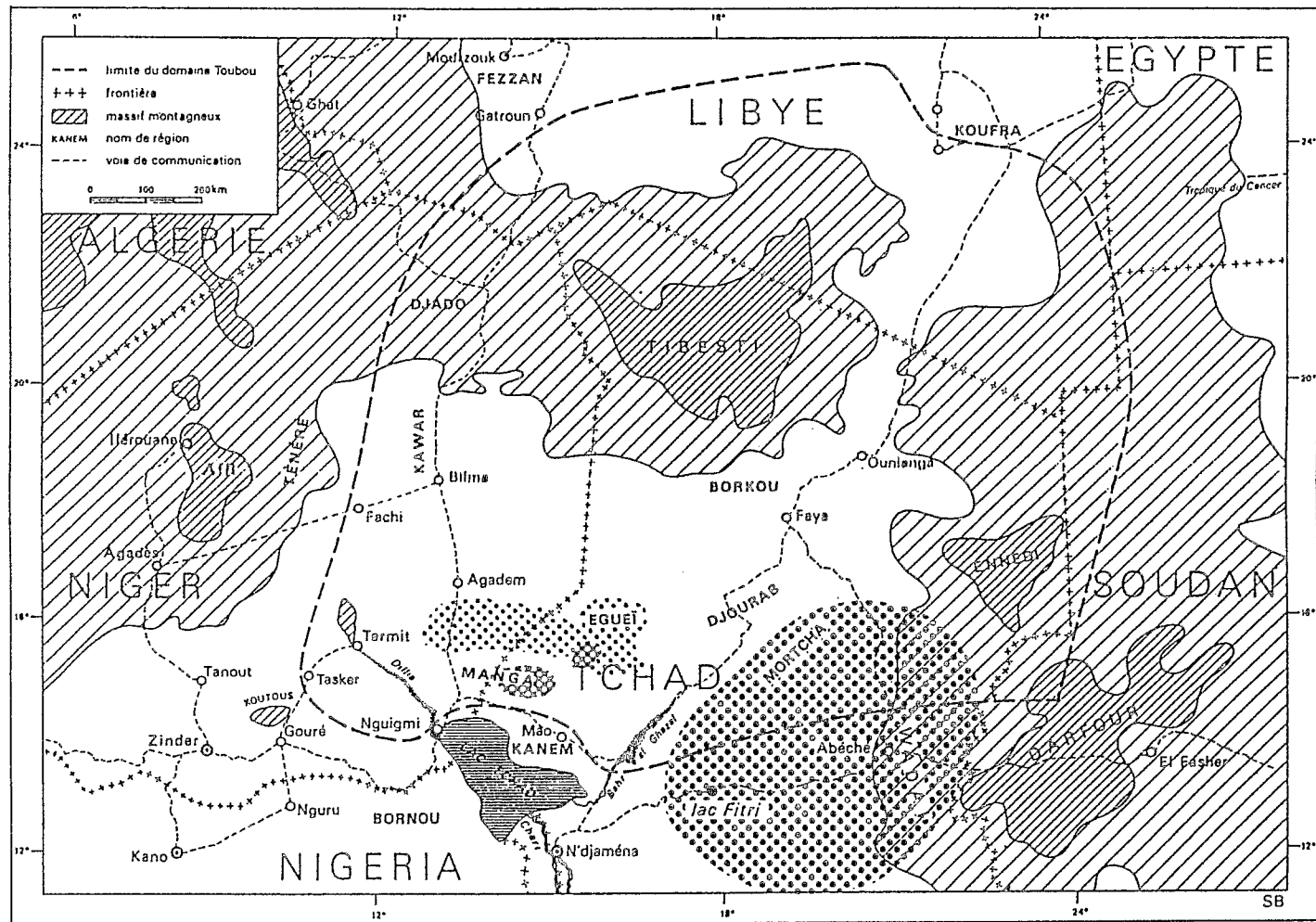
POURQUOI LES DAZA ASSIMILENT-ILS LEURS VOISINS ?

Catherine BAROIN
CNRS

Les Daza, pasteurs saharo-sahéliens du nord du Tchad (élément méridional du groupe des Toubou ou Tédà-Daza), assimilent progressivement les divers groupes arabes qu'ils côtoient. Quelle est exactement la situation et comment s'explique-t-elle ? Je ne chercherai pas ici à traiter ce sujet dans toute son ampleur, mais je voudrais simplement attirer l'attention sur cette question jusqu'à présent laissée de côté mais qui pourtant mérite intérêt, car elle relève du vaste problème du rapport entre les cultures.

Il n'existe actuellement sur ce thème, à ma connaissance, que des données écrites éparses et pour la plupart anciennes. Les sources qui peuvent être utilisées sont nombreuses mais partielles. En faire l'inventaire serait déjà un long travail. Je n'ai pour ma part basé la documentation ponctuelle que je présente ici que sur la consultation d'un petit nombre d'ouvrages (LE ROUVREUR 1962, ZELTNER 1980, CARBOU 1912, CHAPPELLE 1957). Ces livres fournissent avant tout des détails historiques sur les combats livrés et peu d'indications sur les mœurs, à l'exception de celui de LE ROUVREUR dont les descriptions restent cependant très succinctes. Mes enquêtes de terrain, quant à elles, n'apportent rien sur la question, car les Daza du Niger que j'ai connus n'avaient pas de voisins arabes proches, hormis des Ouled Sliman avec lesquels ils avaient très peu de contacts. C'est au Tchad qu'il aurait fallu se rendre pour observer les faits.

Les Daza, avons-nous dit, assimilent progressivement les divers groupes arabes qu'ils côtoient. Ces groupes arabes sont nombreux et disséminés, et ils ont été jusqu'ici, dans l'ensemble, fort peu étudiés. Ils sont arrivés dans le bassin du Tchad à des



Enclaves arabes dans le domaine toubou, d'après LE ROUVREUR 1962. cartes 12, 13, 14, 22.

époques différentes. On distingue les Arabes "noirs" des Arabes "blancs" en fonction de la couleur de leur peau, conséquence de mélanges plus ou moins accentués.

Les Arabes Noirs sont appelés Choa ou Shuwa par les Kanouri et les Kanembou, Araña et Kugu (pl. Kuga) par les Daza du Niger, sans que j'aie réussi à déterminer à quels Arabes précisément renvoient ces deux derniers termes. Les Arabes Noirs se subdivisent en deux groupes, les Hassaouna à l'ouest et les Djoheïna à l'est, beaucoup plus nombreux.

Les Hassaouna sont arrivés dans le bassin du Tchad entre le XIV^e et le XVII^e siècle. Ils se sont implantés au nord du lac Tchad, entre le 13^{ème} et le 16^{ème} méridien. Les campements les plus septentrionaux sont ceux des Am Réar, au sud de l'Egueï. Ils sont complètement entourés de Toubou. Leur culture est fortement imprégnée d'influence daza. Ils vivent notamment dans des tentes de nattes comme les Daza et leur marque de bétail, biri, est une marque toubou (BAROIN 1972 : 150). Mais leur assimilation n'est pas totale. Leur teint est resté clair et ils parlent toujours l'arabe, parallèlement au dazaga (langue des Daza). "Ils s'efforcent encore de préserver leur caractère arabe", écrit à leur propos LE ROUVREUR (1962 : 195). Les Hassaouna du sud, au contraire, installés au Chitati, sont complètement intégrés aux Daza :

"Cette intégration s'exprime de toutes les manières, par la langue, les coutumes, le genre de vie ; il n'y a guère que le type physique qui, dans une certaine mesure, ait été épargné". (LE ROUVREUR 1962 : 295)

Les marques de bétail des Hassaouna du sud sont presque toutes identiques à celles des Toubou, auxquels ils les ont très probablement empruntées. Un tel emprunt traduit, rappelons-le, un lien d'allégeance puisque imposer la marque d'un individu ou d'un clan sur son bétail revient à mettre ce bétail (comme soi-même) sous la protection de cet individu ou de ce clan, qui doit réparer les torts subis en cas de vol notamment. Mais il faut souligner que ces données rassemblées par LE ROUVREUR sont basées sur des enquêtes datant de trente ans (1957-1958). Il ne serait pas surprenant que l'histoire ait accentué cette acculturation des Arabes Hassaouna, et que les troubles politiques du Tchad aient bouleversé cette géographie déjà ancienne.

Les Arabes Noirs de l'est, les Djoheïna, sont arrivés par lente infiltration dans le bassin du Tchad à partir du XV^e, et surtout du XVII^e siècle. Leur installation progressive dans cette région s'est

prolongée jusqu'au début du XXe siècle. Les Djoheïna se répartissent en de très nombreuses tribus (LE ROUVREUR 1962 : 313) dont une partie seulement vit d'élevage transhumant et se trouve en contact avec les Daza. Ces Arabes nomades font paître leurs chameaux entre le Mortcha au nord et le 13ème parallèle au sud, et leurs bovins entre le Mortcha et le 11ème parallèle au sud. Ils croisent donc leurs terrains de parcours avec ceux des Daza au nord, tandis qu'ils débordent le domaine toubou vers le sud. D'ouest en est, les zones de parcours des six tribus principales s'échelonnent ainsi sur des couloirs parallèles depuis les environs du lac Fitri jusqu'à la frontière du Soudan. Ce sont les Ouled Himet, les Diaatné, les Khozam (qui, contrairement aux autres, n'appartiennent pas au groupe Djoheïna), les Ouled Rachid, les Missirié (la plus importante tribu arabe du Tchad), et les Mahamid. L'ensemble de ces tribus arabes totalise un nombre d'individus plus de vingt fois supérieur à celui des Arabes Hassaouna à l'ouest, puisque LE ROUVREUR il y a trente ans les estimait à 128500 (dont 60000 pour les seuls Missirié) alors que, selon lui, les Hassaouna n'étaient que 5600 et les Ouled Sliman 3400 (LE ROUVREUR 1962 : 312, 295, 300).

Ceci peut expliquer que les Djoheïna soient beaucoup moins acculturés au monde daza que les Hassaouna. En effet, s'ils habitent des tentes en nattes de doum comme les Toubou et les Hassaouna, ils se marient beaucoup plus rarement avec des femmes téda ou daza et pratiquent toujours l'excision des filles, abandonnée par leurs confrères hassaouna sous l'influence des Toubou. De plus, ils ne parlent que l'arabe (LE ROUVREUR 1962 : 328). Néanmoins ils ont perdu au fil de leur migration africaine certains traits de leur culture arabe d'origine. Par exemple, les Missirié ne portent pas le turban et leurs femmes vont le buste nu (LE ROUVREUR 1962 : 341).

Les Arabes Blancs, pour leur part, sont appelés Wahila par les Daza du Niger. Ce sont les Arabes Ouled Sliman, qui se subdivisent en deux grands groupes : les Ouled Sliman "anciens" et les Ouled Sliman "nouveaux", selon la date de leur arrivée dans le pays. Les Ouled Sliman anciens sont arrivés au Tchad, chassés de Tripolitaine par les Turcs, après 1842. Leurs coutumes arabes sont bien préservées, en dépit de l'apport culturel consécutif à de nombreux mariages avec des femmes hassaouna et toubou. L'habitat est la tente de nattes comme chez les Toubou, mais plus spacieuse (LE ROUVREUR 1962 : 298). Les Ouled Sliman nouveaux sont arrivés au Tchad plus tard, vers 1930. Ils se sont installés pour l'essentiel en Egueï, et ils ont gardé intactes leurs coutumes d'origine. Ils sont les seuls à habiter une tente en étoffe, à se nourrir

de blé et non de mil, à utiliser la meule tournante, et les seuls dont les femmes vêtues de rouge, et non de noir ou de bleu sombre comme celles des autres groupes, restent attachées au port du voile (LE ROUVREUR 1962 : 439-411). Mais depuis les observations de LE ROUVREUR, la situation a probablement changé. Les Ouled Sliman anciens sont-ils maintenant davantage acculturés, les Ouled Sliman nouveaux cherchent-ils toujours à préserver leur identité arabe ? L'influence libyenne proche peut les y avoir incités. L'enquête de terrain serait nécessaire pour faire le point.

Les différences d'assimilation de ces divers groupes arabes à la culture toubou ont des causes historiques et politiques. Ces groupes sont arrivés dans le bassin du Tchad à des époques et dans des conditions différentes. Il se trouvent en contact avec les Daza depuis un temps plus ou moins long.

Les modalités d'insertion dans le pays n'ont pas été les mêmes pour les uns et pour les autres. Pour tous assurément l'antériorité des Daza sur le terrain conférait à ces derniers un avantage certain, de même que leur supériorité numérique. Cet avantage était renforcé par l'insécurité des Arabes arrivés par petits groupes. L'inévitable conséquence en a été la domination politique exercée par les Toubou sur les groupes arabes les plus anciennement venus. Par contre, ces conditions favorables aux Toubou n'ont pas empêché que la situation soit inverse dans le cas des Ouled Sliman. Ces derniers, dont le caractère belliqueux tranche sur le pacifisme des Hassaouna (CARBOU 1912 : 101), ont pu se poser en conquérants grâce à la supériorité que leur conférait la possession d'armes à feu, face à des guerriers qui ne connaissaient que l'arme blanche. L'atout considérable que constituait cette arme leur permit, plus que leur courage semble-t-il (CARBOU 1912 : 103), de dominer et de ravager à leur guise le pays jusqu'à la pacification coloniale.

En ce qui concerne les Ouled Sliman donc, la position dominante qu'ils acquirent d'emblée dans le monde nouveau qu'ils pénétraient et la faible profondeur historique de leurs relations avec les Toubou expliquent qu'ils aient, moins que les autres groupes arabes, subi l'influence culturelle téda-daza. Cette position dominante les portèrent à se juger supérieurs aux autres et, de ce fait, à refuser d'accorder leurs filles à des gens qui à leurs yeux leur étaient inférieurs. Leurs bandes guerrières envahisseuses de toute façon manquaient de femmes, et c'est peut-être pour cette raison uniquement qu'ils acceptèrent des épouses de ces groupes dominés.

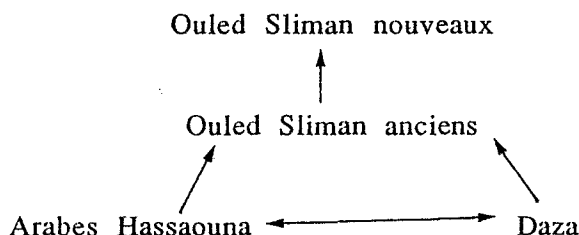
Car les mariages interethniques ne sont pas le fruit du hasard : ils se font toujours (ou presque) en suivant la règle de prohibition de l'hypogamie féminine, c'est-à-dire l'interdiction faite à la femme de se marier en-dessous de sa condition. Pourquoi cette règle ? Parce que les hommes sont, dans ces régions comme tant d'autres, considérés comme supérieurs aux femmes, et qu'ils peuvent de ce fait se permettre d'épouser des femmes d'un rang ou d'une ethnie inférieure sans remettre en cause leur propre statut, tandis qu'une femme qui épouse un homme d'un rang inférieur désavoue ses origines. Une telle mésalliance est toujours soigneusement évitée non seulement par les femmes, mais aussi par leurs parents qui les guident dans le choix de leur conjoint quand ils ne font pas ce choix eux-mêmes, car le statut de l'allié n'est pas sans répercussion sur le leur propre. Aussi les mariages interethniques pratiqués traduisent-ils toujours la position respective des donneurs et des preneurs de femmes dans une hiérarchie sociale admise par tous. Ces mariages sont le révélateur assuré de cette hiérarchie des ethnies lorsqu'aucune autre manifestation n'en transparaît.

Dans la région considérée, la hiérarchie implicite que traduisent les mariages interethniques est corrélative d'une échelle inverse d'assimilation culturelle au monde toubou. En d'autres termes, ce sont les groupes les moins assimilés qui se situent (ou se situaient) le plus haut dans l'échelle sociale. Car cette situation bien entendu n'a rien d'immuable, des faits historiques nouveaux étant toujours susceptibles de remettre en cause un tel ordre des choses. Il est même vraisemblable qu'il ait déjà changé, car les données sur lesquelles je me fonde remontent à plus de vingt ans, et les troubles politiques connus par le Tchad ont sans doute bouleversé ce panorama. Il va sans dire également que la hiérarchie des ethnies dont je fais état ne correspond nullement à un jugement de valeur de ma part sur celles-ci. Un tel jugement serait contraire aux principes mêmes de l'anthropologie. Ce que je cherche simplement à établir, c'est la façon dont les autochtones se considèrent (ou se considéraient) eux-mêmes les uns par rapport aux autres, la façon dont ils se définissent dans un mode de relation aux autres groupes qui apparaît avant tout comme hiérarchique. Mais ces rapports hiérarchiques ne font pas nécessairement l'objet d'un consensus, car les uns peuvent se juger supérieurs aux autres sans que ces derniers leur reconnaissent une quelconque supériorité.

Ces réserves étant faites, voici les faits qui se dégagent des ouvrages consultés. Les Ouled Sliman nouveaux, qui occupent le sommet de l'échelle de hiérarchie ethnique régionale et qui ont bien

préservé leurs coutumes d'origine, gardent leurs femmes pour eux-mêmes et n'acceptent d'épouses, en principe, que des Ouled Sliman anciens. Ceux-ci, qui occupent la position sociale immédiatement inférieure, donnent des femmes aux Ouled Sliman nouveaux et en reçoivent des Toubou et des Hassaouna. Ces Arabes Noirs se situent en-dessous d'eux dans l'échelle hiérarchique et sont davantage marqués par la culture daza. Ils échangent d'ailleurs leurs femmes avec les Daza, et occupent avec eux le bas de la hiérarchie ethnique.

Ceci peut se traduire par le schéma suivant, où le don d'épouses est représenté par une flèche, et la hiérarchie sociale par la position des groupes de bas en haut, les plus hauts placés étant ceux qui se trouvent au sommet de la hiérarchie sociale :



Bien sûr, il ne s'agit là que d'un schéma partiel, d'une part parce qu'il n'inclut pas tous les groupes dont il a été question, et d'autre part parce qu'il ne représente qu'une partie des mariages, ceux qui sont théoriquement admis, ce qui n'exclut pas la pratique effective d'autres mariages.

Or dans ces sociétés pastorales guerrières, ce sont les femmes avant tout qui transmettent leur culture à leurs enfants. L'acceptation d'une femme étrangère entraîne donc inévitablement non seulement le métissage du sang, mais l'influence culturelle. Ainsi les groupes hiérarchiquement supérieurs, les Ouled Sliman en l'occurrence, sont-ils menacés à terme, du simple fait qu'ils acceptent des épouses de groupes inférieurs, d'être phagocytés par les populations qu'ils dominent, surtout s'ils sont inférieurs en nombre. La domination qu'ils ont exercée, basée sur la possession du fusil, relève d'ailleurs maintenant du passé, l'usage des armes à feu s'étant depuis longtemps généralisé.

Au Tchad au cours des siècles passés, la domination politique et numérique des Toubou leur a permis d'assimiler peu à peu les divers petits groupes arabes venus à leur contact. Puis l'invasion des Ouled Sliman, favorisés par la possession de fusils, a bouleversé les cartes du jeu. Ceux-ci, se jugeant supérieurs, ont refusé l'assimilation. Mais peut-être la situation est-elle aujourd'hui à nouveau différente en raison de la position politique nouvelle acquise par les Toubou dans le conflit tchadien.

De manière générale, ce sont souvent les groupes qui sont en situation de domination politique qui assimilent leurs voisins. Ils exercent sur les autres un attrait psychologique indéniable, qui porte à les imiter le plus possible. La faveur que connaissent auprès des jeunes Français aussi bien la musique moderne américaine que les fast foods n'en est-elle pas le signe ?

Du point de vue purement anthropologique, on peut se poser la question suivante : l'organisation sociale d'un groupe donné peut-elle le prédisposer, plus qu'un autre, à la domination politique et à l'assimilation culturelle des voisins ? Peut-être la réponse est-elle négative, mais la question mérite qu'on y réfléchisse.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BAROIN C. - 1972 - *Les marques de bétail chez les Daza et les Azza du Niger*. Niamey : Centre Nigérien de Recherches en Sciences Humaines, "Etudes nigériennes" n°29.
- CARBOU H. - 1912 - *La région du Tchad et du Ouadai. Etudes ethnologiques : dialecte toubou*. Paris : E. LEROUX.
- CHAPELLE J. - 1957 - *Nomades noirs du Sahara*. Paris : Plon.
[Rééd. 1982, Paris : L'Harmattan].
- LE ROUVREUR A. - 1962 - *Sahariens et sahéliens du Tchad*. Paris : Berger-Levrault.
- ZELTNER J.-C. - 1980 - *Pages d'histoires du Kanem*. Paris : L'Harmattan.

RELATIONS INTERETHNIQUES AU BORNO (NIGERIA ET NIGER) : CULTURE MATERIELLE ET DICHOTOMIE HOMME/FEMME

Mette BOVIN
Université de Copenhague

1. LA CULTURE MATERIELLE PARLE

Les objets nous parlent, et pas seulement sur leur époque et les chemins des influences, mais sur le contact et les échanges culturels entre sociétés éloignées les unes des autres. Les objets ethnographiques nous parlent aussi de la dimension d'ethnicité. Pour donner un exemple, il me suffira de rapporter une histoire sur les Calebasses du bassin du lac Tchad qui, pendant des années, m'ont beaucoup parlé sur l'ethnicité. Comme on le voit dans le film *Ethnic mosaic of Borno*, des Calebasses sont *cultivées* à Damaturu par des paysans kanuri, *distribuées* et vendues au marché par des Peuls semi-sédentaires, *décorées* et *utilisées* par des individus appartenant à différents groupes ethniques ; quand les Calebasses sont fêlées, elles sont *réparées* par des Peuls nomades woɗaaɓe. C'est comme si chaque groupe ethnique participait à ce système de circulation des Calebasses. Chacun dépend des autres ethnies quand il s'agit de la culture matérielle. De même, les ornements des Calebasses sont très typés selon chaque ethnie (voir planches 1-2)*.

* Les illustrations du présent article ont été réalisées par Danièle MOLEZ, d'après des photographies de l'auteur.

PLANCHE 1



Grande calebasse décorée par un artiste kanuri (Maiduguri)

En haut : chevaux, hommes, soldats. A droite : deux femmes kanuri à la coiffure stylisée. A gauche : un porteur d'eau (non kanuri) avec ses bidons. Au centre, dans le fond : soldats et scorpions. L'ensemble regroupe toute la hiérarchie du Borno.

(Collection Mette BOVIN 1975, Musée Moesgaard, Université d'Aarhus, Danemark)

2. L'EMPIRE DU BORNO : HISTOIRE ET STRUCTURE SOCIALE

L'Empire du Borno, à l'ouest du lac Tchad, a offert pendant des siècles le spectacle d'une véritable mosaïque ethnique, à laquelle un grand nombre de groupes ethniques ont participé, et participent toujours aujourd'hui. La société est extrêmement hétérogène : j'ai compté plus de trente termes ethniques pendant les dix-huit dernières années, depuis la première fois que j'ai travaillé au Borno en 1968¹. Le vieil Empire du Kanem-Borno ne suivait naturellement pas les frontières coloniales entre les pays du Nigeria, du Niger, du Tchad et du Cameroun. La plus grande partie du Borno récent est situé au Nigeria, mais j'inclus dans mon analyse du "Borno" la région qui s'appelle "Mangari" (c'est-à-dire "pays des Manga"), parce que les Manga se définissent comme un des sous-groupes des Kanuri et que le Mangari est lié au Borno et à sa capitale, Maiduguri.

L'histoire de l'empire du Borno est une longue histoire d'incorporation. Je ne parlerai pas des anciens peuples Sau, ni des Boulala, ni comment ils furent conquis et absorbés dans l'Empire du Borno.

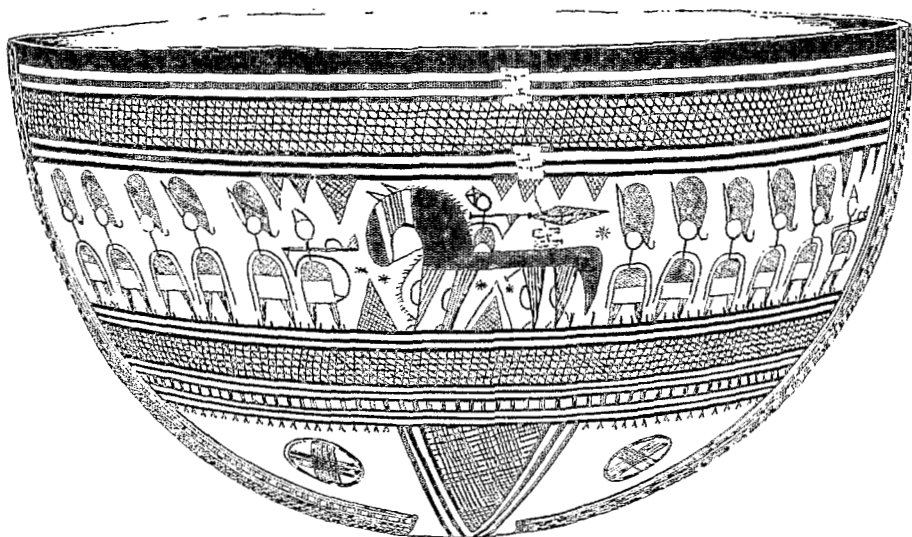
Y. URVOY dans son livre *Histoire de l'Empire du Bornou* a bien compris le processus d'incorporation des diverses ethnies :

"L'afflux progressif de colons kanembous à l'ouest du Tchad à partir du XIIe siècle, mais surtout la conquête politique effective au XIVE et l'installation de la dynastie et de ses fidèles modifia profondément la répartition des peuples au Bornou. L'introduction massive d'un gros noyau kanembou appuyé sur la dynastie, transplanta de ce côté le phénomène d'assimilation si avancé à l'est du lac. Le nouveau peuple formé autour de ce centre, fut le peuple kanouri, qui est maintenant le peuple bornouan par excellence, simple rejet par conséquent du peuple kanembou et comme lui d'origine disparate.

L'histoire ethnique des siècles suivants - jusqu'au XXe - est faite de l'assimilation progressive des tribus déjà installées et de l'apport d'éléments nouveaux surtout nomades. Le schéma en est simple :

¹ Recherches sur le terrain au Borno : Niger : 1968, Nigéria et Tchad : 1973-75, Cameroun : 1984, Niger : 1985-86. Mes profonds remerciements au Conseil national pour la recherche en sciences humaines (Statens Humanistiske Forskningsrad), Danemark, pour le financement de la plupart de mes études sur le terrain. Je remercie aussi l'Institut scandinave pour la recherche en Afrique (Nordiska Afrikainstitutet) à Uppsala, Suède. Je dois rendre hommage à M. Klaus FERDINAND, professeur à l'Université d'Aarhus, Danemark, pour ses conseils pendant des années. Merci à Mme Suzanne BERNUS et M. Pierre BAUDRY pour leur aide quant à la rédaction en français de cet article.

PLANCHE 2



Grande calebasse décorée par un Kanuri (Maiduguri, 1975)

Au milieu, un guerrier kanuri à cheval, entouré de quelques soldats (non kanuri) à pied, et de femmes mariées kanuri à la coiffure stylisée de dimension exagérée.

(Collection Mette BOVIN 1975, Musée Moesgaard, Université d'Aarhus, Danemark)

extension surtout par contamination, par tache d'huile vers le sud aux dépens des Noirs purs, enrichissement par le nord et l'est d'éléments d'origine blanche plus ou moins ancienne". (URVOY 1949 : 61)

L'unité "kanuri" a réalisé son expansion grâce au système de *chima gura* et *chima gana* - des vassaux, suzerains de fiefs. Et le processus de "kanurification" a aussi eu lieu à cause de l'expansion et des guerres contre les "Kirdi" (comme disent les Kanuri) au sud du Borno, des captifs des Bura, Babur, Marghi, Mandara, etc. L'armée du Borno était une armée composée d'esclaves ou captifs, le leader, *kaigama*, étant un esclave noble, ayant lui-même des esclaves, *karlia*.

L'islamisation venait avec la "kanurification" dans les provinces du Borno et en dehors du Borno : les "païens" se convertissaient à l'Islam pour être acceptés dans l'Etat du Borno. Les deux groupes ethniques nomades : les Arabes Shuwa et les Peuls étaient des musulmans et leur prestige plus grand que celui des "Kirdi".

Il y beaucoup de mariages interethniques entre hommes kanuri et femmes shuwa ou peuls mais pas le contraire. Les mariages interethniques sont asymétriques.

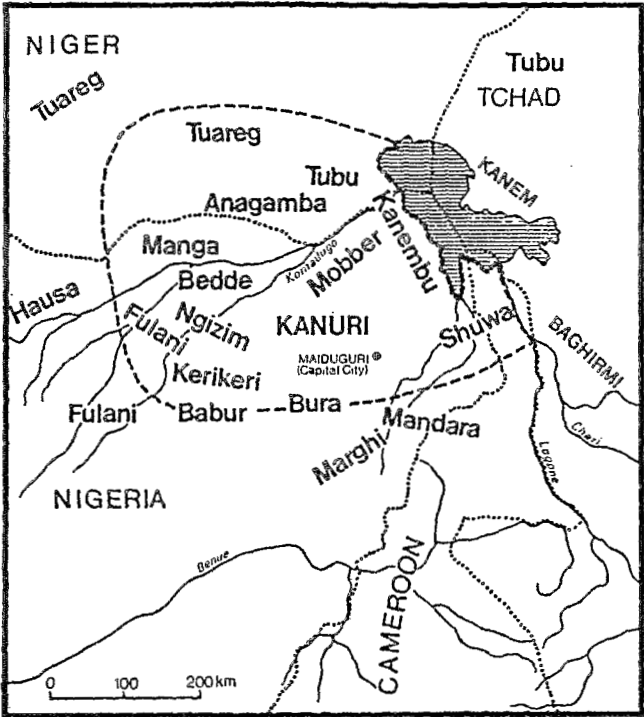
3. GROUPES ETHNIQUES AU BORNO

Les "Kanuri" ne forment pas "une tribu". Il n'y a pas de structure tribale dans le sens classique (comme chez les Nuer du Soudan, par exemple) avec des tribus, lignages, clans, familles et descendance commune (réelle ou imaginaire). Les "Kanuri" sont un peuple ou un état africain, avec beaucoup d'ethnies, conglomérat d'anciennes tribus.

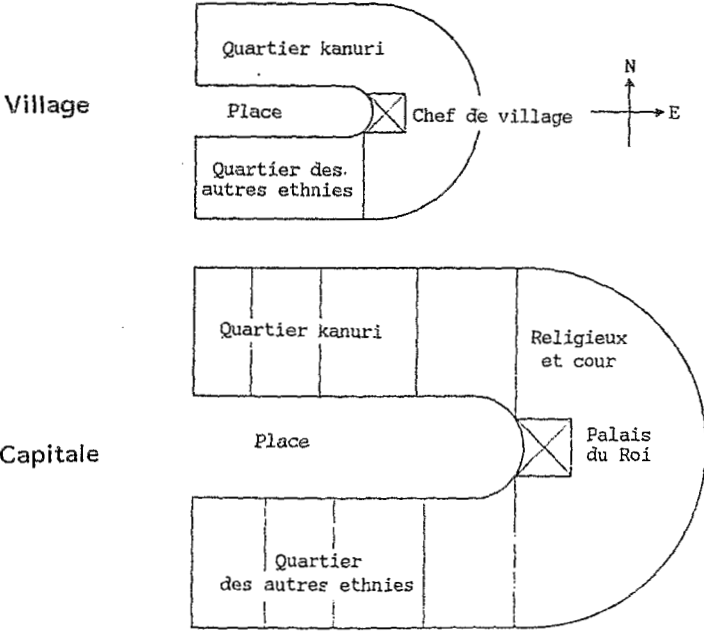
Pour la définition de "groupe ethnique", je préfère celle de F. BARTH :

"... a population which :

1. is largely biologically self-perpetuating ;
2. shares fundamental cultural values, realized in overt unity in cultural forms ;
3. makes up a field of communication and interaction ;
4. has a membership which identifies itself, and is identified by others, as constituting a category distinguishable from other categories of the same order." (BARTH 1969 : 10-11).



Carte du BORNO, avec les groupes ethniques les plus importants (Bovin 1979)



Dans une ville comme Damaturu dans l'actuel "Borno State", Nigeria, j'ai observé et compté plus de vingt groupes ethniques différents. Ce qui est plus surprenant encore, c'est que dans des petites villes (comme Maïné-Soroa) et des villages (comme Garawa, au Niger), dans le Mangari (République du Niger), j'ai aussi observé et compté environ vingt groupes différents (BOVIN 1972).

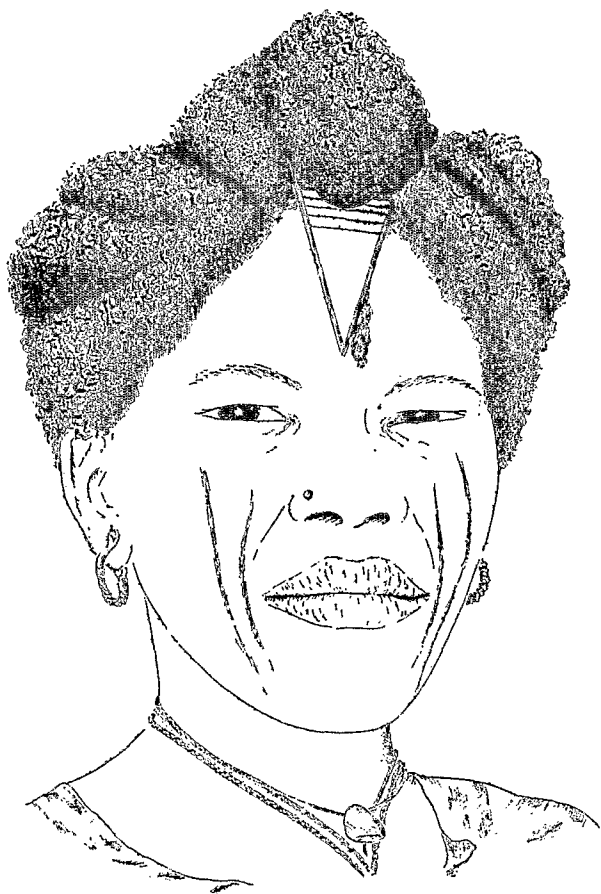
Les termes ethniques au Borno et dans le Mangari sont : Kanuri, Manga, Kanembu, Mobber, Bedde, Bodewei, Koyam, Peuls, Fellata, Bornobe, Wodaabe, Shuwa (ou Arabe Shuwa), Hausa, Tuareg, Buzu, Yoruba, Ibo, Gwoza, Bura, Babur, Marghi, Kerikeri, Bachama, Ngizim, Mandara, Banana, Zerma, Dagara, Nazara (Blancs, Européens) et autres.

Evidemment les linguistes, les anthropologues, les historiens, ont différentes manières de catégoriser ces peuples ou groupes ethniques. Beaucoup de questions ne sont pas résolues ; par exemple la catégorie de "Kanuri" en soi est de temps en temps synonyme de "Beri-Beri", ethnonyme du type terme-ethnique-de-référence (cf. BOVIN 1972) pour un autre groupe, utilisé par les Hausa et d'autres ethnies extérieures au Borno, qui disent "Beri-Beri" au lieu de "Kanuri". "Kanuri" est le terme-ethnique-autodésignation utilisé par les Kanuri eux-mêmes. Les mots "Kanuri" et "Beri-Beri" désignent tantôt uniquement les gens du Kanuri central, tantôt aussi les Manga, Mobber, Djetko, Sugurti, Bedde, Koyam, Bodewei, Dagara, etc., selon le contexte social. Le terme n'englobe pas toujours les mêmes gens.

Le terme "Peuls" est aussi problématique que le terme "Beri-Beri". Des gens qui parlent fulfulde sont des Fulbe de différents groupes : Tuntumanko'en, Udda'en, Fellata Borno, Wodaabe, etc., gens que les Anglais appellent "Fulani" (terme hausa) et que les Français appellent "Peuls" (de Pullo, singulier de Fulbe).

Dans les villes et villages au Borno, la structure ou le plan des villes est formé en "U", ouvert vers l'ouest, fermé à l'est. Les Kanuri vivent dans le quartier à l'est et au nord, et les non-Kanuri souvent vers le sud. Au fond de la "lettre U" on trouve toujours la maison, ou le palais, du chef ou du roi. Les castes méprisées, comme les bouchers, les tanneurs, les forgerons, les porteurs d'eau (tous des non-Kanuri) vivent dans les quartiers plus vers l'ouest et le sud. Les nomades vivent dans la brousse, en dehors des villes et villages.

PLANCHE 3



Femme manga (kanuri du nord)



Femme shuwa

PLANCHE 4



Femme bodewei



Femme bodaado (wodaabe)

4. HYPOTHESE SUR L'ETHNICITE ET LES SEXES DANS L'ETAT OUEST-AFRICAIN

Mon hypothèse est la suivante :

Les représentations ethniques des femmes sont plus distinctes, plus élaborées, plus continues et persistantes que les représentations ethniques des hommes dans la même société - dans l'état ouest-africain - à cause des structures sociales dans les états expansifs et centralisés. Par "représentations ethniques" je pense aux vêtements, coiffures, scarifications, bijoux, types de comportements, etc. (cf. BOVIN dans le *Journal des Africanistes*), voir planches 3-4.

Mais pourquoi les représentations ethniques des femmes sont-elles plus distinctes que celles des hommes ?

Il n'y rien d'étrange dans le fait que des êtres humains dans toutes les sociétés du monde expriment leur statut social par des décorations corporelles et vestimentaires - les "objets" que chaque personne porte toujours avec soi et dont on peut facilement établir le code. Par ailleurs, il n'est pas du tout évident que dans certaines sociétés c'est un sexe, plus que l'autre, qui exhibe l'ethnicité dans des éléments visibles. En 1971-73, avec une collègue norvégienne, Lisbet HOLTEDAHN, nous avons effectué une étude sur les femmes manga du Borno du nord. Pendant ce travail, petit à petit, il est devenu évident pour nous que les femmes manga étaient "plus ethniques" que les hommes (cf. BOVIN & HOLTEDAHN 1975 pour l'analyse de la vie familiale).

Si on fait des comparaisons avec d'autres sociétés ouest-africaines, on voit qu'il existe des parallèles. P.A. BENTON par exemple écrit en 1912 sur les Buduma du lac Tchad :

"The women are distinguishable from those of the neighbouring tribes by the different style in which they wear their hair, which they do up in two separate coils, one of which on the front part, and the other on the back of the head joins to its correspondent parting, and which are increased in size still further by means of a 'chignon'." (BENTON 1912/1968 : 61).

PLANCHE 5



Femmes kanuri vendant des "têtes kanuri" au marché
(Damaturu, Nigeria)

Coiffures de femmes mariées kanuri en terre glaise
que l'on pose sur des encensoirs.
(Représentation à la fois ethnique (kanuri) et sexuelle)

Ronald COHEN écrit sur les femmes shuwa qui ont été mariées dans la société kanuri au Borno que :

"Such women generally maintain contacts with their own kin as often as they can. However, over a period of time in Kanuri society they drop many of their non-Kanuri ethnic traits. Interestingly, *the last thing to change seems to be the hair style*, which is an ethnically distinct trait in this area". (Passage en italiques soulignés par moi) (COHEN 1970 : 173).

A première vue, il semble que les coiffures ne peuvent pas jouer un rôle important dans l'analyse ethnologique générale d'une société. Mais, dans l'Empire du Borno, la signification et le symbolisme autour des coiffures féminines sont extrêmement élaborés, avec des tresses compliquées ornées de bijoux d'agate ou d'argent. Les coiffures féminines sont presque des représentations ethniques sacrales. Il y a aussi de nombreuses décorations sur les calebasses kanuri, etc., montrant des coiffures féminines stylisées. (Non, ce ne sont pas des soldats sur les calebasses, comme tout le monde pense ! (planche 2). En plus, il y a des coiffures féminines (sans visage !) modelées en glaise (planche 5) sur des encensoirs : représentation ethnique et représentation sexuelle en même temps. Les gens du Borno eux-mêmes ne peuvent pas parler de l'ethnicité sans parler des coiffures féminines ; cf. Ali MONGUNO caractérisant son propre groupe ethnique, les Kanuri (MONGUNO 1962). Quand les gens du Borno vont expliquer les uns aux autres comment reconnaître les différents groupes ethniques du Borno, ils disent souvent : "Ce sont les gens chez qui les femmes se coiffent comme ça..."

La signification des coiffures féminines ne semble pas être un phénomène nouveau. Dans l'époque précoloniale aussi, les coiffures étaient distinctes et remarquables (cf. DENHAM, CLAPPERTON & OUDNEY 1826), et également dans l'époque coloniale (cf. PALMER 1936), jusqu'à aujourd'hui.

5. LA "TETE" FEMININE, MARQUE D'ETHNICITE

Quand on essaie d'expliquer le véritable "culte" des coiffures au Borno - et l'argent et le temps que les gens y consacrent -, on peut commencer par dire que la tête, kela en kanuri, est certainement la partie du corps qui *porte l'ethnicité*, aussi bien que toute la personnalité. Nombreux sont les expressions et les proverbes avec le mot kela. "Porter sa propre tête", en kanuri, veut dire avoir du

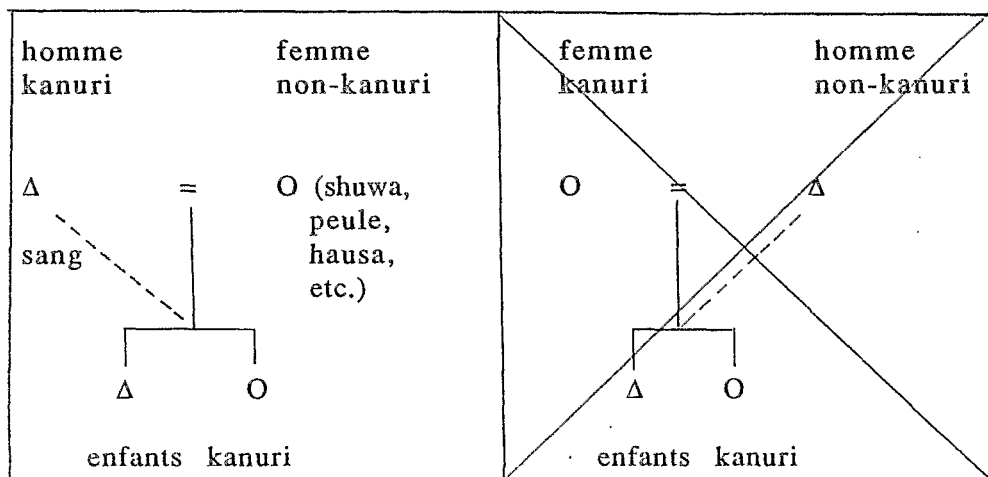
respect pour soi-même dans la vie sociale. Des coiffeuses professionnelles kanuri, shuwa, hausa, etc., sont très expertes dans leur métier.

La coiffure de l'homme au Borno - ou, plus précisément le *manque* de coiffure masculine - signale l'*identité religieuse*, musulmane, plus qu'une spécificité ethnique. La plupart des hommes au Borno ont le crâne rasé. Une coiffure féminine, au contraire, est toujours ethnique et irrévocablement ethnique dans son caractère. Par sa coiffure elle est catégorisée comme : soit kela-kanuri (tête kanuri), soit kela-manga (tête manga), kela-shuwa (tête arabe-shuwa) ou encore une autre "tête".

La femme au Borno porte toujours une représentation ethnique. En plus, elle porte toujours d'autres représentations comme les scarifications sur la peau du visage, les vêtements, les bijoux, etc. (cf. BOVIN 1986). En tout, cela veut dire que la femme est plus "liée à la culture" locale de son groupe ethnique. C'est *elle* qui représente son groupe dans des situations interethniques. Elle rappelle toujours son appartenance ethnique. Pas l'homme. Cette différence entre les deux sexes a beaucoup d'influence sur la femme - aussi quand elle est obligée de changer de rôle ethnique. C'est plus compliqué pour sa personnalité que pour un homme qui va "changer d'ethnie" et de culture. En même temps les espoirs de voir une femme changer de comportement sont plus sévères que pour un homme, à cause de la virilocalité et du système de "dominance and defiance" entre homme et femme (cf. R. COHEN 1971 et BOVIN & HOLTEDAHN 1975), spécialement entre homme et femme mariés.

La plupart des peuples du Borno sont des sociétés musulmanes et patrilinéaires (ou bilatérales avec plus d'importance donnée à la lignée paternelle, BOVIN 1983). Leurs enfants vont suivre l'identité ethnique du père, selon la "loi" kanuri, l'enfant reçoit le *sang* (linéarité) de son père et des parents de celui-ci, et le *lait* de sa mère et de ses parents.

Les Kanuri se reproduisent selon un système ouvert mais asymétrique :



Les Kanuri (groupe "supérieur") ne donnent pas leurs femmes aux autres ethnies - surtout pas aux nomades de brousse, ni aux hommes de castes inférieures. De temps en temps, il y a des alliances matrimoniales/politiques avec des chefs non-kanuri (et ils donnent des femmes kanuri). La langue hausa est la *lingua franca* dans les familles polyethniques. Les hommes musulmans au Borno actuel sont identifiés par leurs objets d'environnement (armes, etc.) et par leurs parents féminins avec leurs coiffures, vêtements et bijoux. Depuis que disparaît en partie la coutume des scarifications faciales, les différences sont encore plus claires. Il y a des sous-groupes de Kanuri où l'on fait des scarifications sur le visage de la fille bébé, mais pas sur le garçon.

Céline BADUEL et Claude MEILLASSOUX ont écrit en 1975 un article sur les "Modes et codes de la coiffure ouest-africaine" où ils constatent que :

"Il existe/existait en Afrique occidentale des coiffures conventionnelles, caractérisant l'ethnie ou désignant un état, permanent ou provisoire. Ce fait est surtout remarquable pour les femmes chez qui l'on ne peut confondre une jeune fille nubile avec une jeune mariée. On reconnaît à sa coiffure la femme enceinte [...] C'est, sans conteste, la plus grande variété de styles..." (BADUEL & MEILLASSOUX 1975 : 21).

Malheureusement, si BADUEL et MEILLASSOUX ont bien mentionné le fait que c'est spécialement parmi les femmes qu'on trouve des coiffures ethniques, ils n'expliquent pas *pourquoi* il en est ainsi.

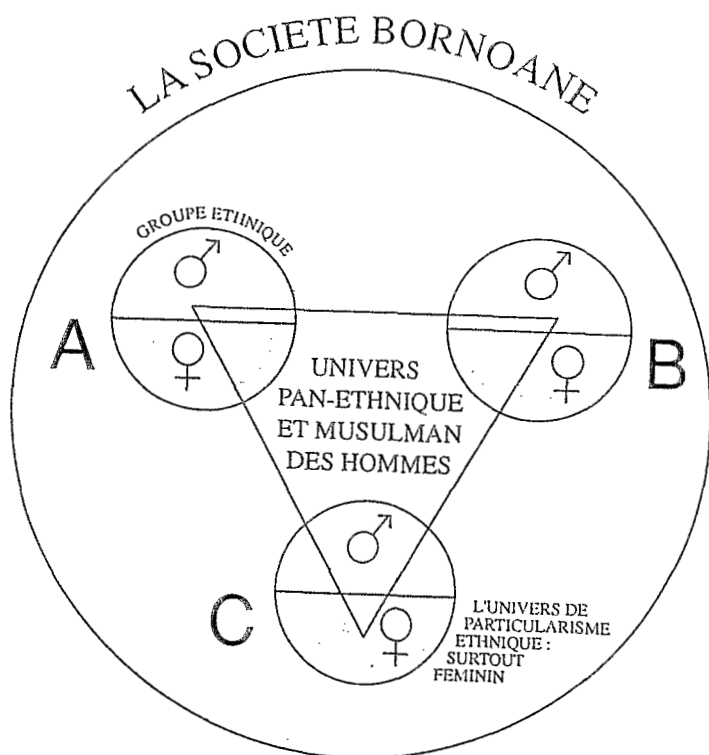
J'ai observé que les coiffures masculines n'existent que chez les "païens" du Borno., chez les "Kirdi du sud du Borno" et chez les Wodaabe les moins islamisés. Le crâne rasé - qu'on voit chez la plupart des hommes du Borno - est un trait religieux. Avec l'Islam, les hommes de différentes origines ethniques ont, petit à petit, abandonné les signes de différenciation, vêtement et coiffure, etc. - pour prendre le style pan-ethnique. Pour un homme du Borno, partir chez le barbier et se laisser raser tout le crâne est un processus religieux de purification. Les hommes kanuri, fulani, hausa, bura, shuwa, etc., se ressemblent tous dans le Borno en ce qui concerne la "coiffure" et souvent aussi l'ensemble "bonnet, boubou, grands pantalons et chapelet".

Et tous ces hommes vont à la mosquée le vendredi ensemble. Tout cela est collectif, étatique et musulman - appartient à un niveau au-dessus de celui de l'ethnicité. Malgré cela, on voit dans les villages quelques petites différences dans les vêtements masculins.

Je peux imaginer trois modèles pour expliquer la différence :

- (1) la femme kanuri (etc.) est plus "conservatrice" que l'homme kanuri.
- (2) il est plus important pour la femme de marquer son statut matrimonial et sexuel.
- (3) comme les femmes kanuri sont données en mariage aux hommes kanuri et qu'elles doivent rester dans l'Empire du Borno et dans la société kanuri, leur "marquage" ethnique s'impose.

Parmi ces trois types d'explication, je voudrais écarter la première car elle n'est pas juste. La deuxième explication est nécessaire mais non suffisante. La troisième est importante et je la choisis comme hypothèse, considérant le processus historique d'intégration de groupes ethniques dans l'Empire du Borno. Et ce sont les hommes du Borno qui dominent la vie politique, militaire et diplomatique - un univers pan-ethnique, musulman et cosmopolite.



5. CONCLUSION

Les représentations ethniques, comme par exemple lesalebasses décorées et les coiffures féminines, dans le bassin du lac Tchad, ne sont pas uniquement de la "culture matérielle". Elles reproduisent des relations, des rapports entre des individus et des groupes. Ces symbolisations sont des éléments dans la vie socio-économique, politique et hiérarchique de l'Etat du Borno - comme partout ailleurs dans le monde où des groupes ethniques cohabitent dans une même société polyethnique.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BADUEL Céline, Claude MEILLASSOUX - 1975 - "Modes et codes de la coiffure ouest-africaine". *L'ethnographie*, Revue de la Société d'ethnographie de Paris, Nouvelle série n°69, pp. 11-59.
- BARTH Fredrik (ed.) - 1969 - *Ethnic groups and boundaries : the social organization of culture difference*. Boston : Little, Brown, 153 p.
- BENTON P.A. - 1912/1968 - *The languages and peoples of Bornu*. Being a collection of the writings of P.A. Benton.
2nd ed. London : F. Cass 1 Co 1968, vol. 1, *Notes on some languages of the Western Sudan*, 304 p.
- BOVIN Mette - 1972 - "Ethno-terms for ethnic groups : examples from Azande and Kanuri". *Zande themes*; Essays presented to Sir Edward Evans-Prichard Oxford : A. Singer & B.V. Street, pp. 64-81.
- 1974/75 - "Ethnic performance in rural Niger : an aspect of ethnic boundary maintenance". *Folk*. Dansk Etnografisk Tidsskrif, vol. 16-17 (Copenhagen), pp. 459-474.
- 1979 - "Etniske symboler i et afrikansk kongedømme, Borno". *HIKUIN* 5 (Moesgård, Højbjerg, Danemark), pp. 49-78, 123-124.
- 1983-84 - "Muslim women in the periphery : The west african Sahel". *Women in Islamic societies* (ed. by Bo Utas), London : Curzon Press, pp. 66-103.
- 1985 - "Nomades 'sauvages' et paysans 'civilisés' : Wod'aabe et Kanuri au Borno". *Journal des Africanistes*, Tome 55(1-2), Le Worso, Mélanges offerts à Marguerite Dupire (textes réunis par S. Bernus et C. Tardits), pp. 53-73.
- 1986 - *Ethnic mosaic of Borno (Nigeria)*. Film super-8 couleur, Mette BOVIN Film (Piskesmaeldet 8, DK-3000 Helsingør, Danemark).

- BOVIN Mette, Lisbet HOLTEDAHL - 1975 - *Frie piger i Mangalang. Kønssroller, ægteskab og prostitution i Vestafrika* (Femmes libres dans le pays manga). Copenhagen : Ed. Musée National.
- COHEN Ronald - 1970 - "Incorporation in Borno". *From tribe to nation in Africa : Studies in incorporation processes* (R. Cohen, J. Middleton eds.), Scranton (Pennsylvania) : Chandler publishing Co.
- DENHAM D. (Major), H. CLAPERTON (Captain), OUDNEY (Dr.) - 1826 - *Narrative of travels and discoveries in Northern and Central Africa in the years 1822, 1823 and 1824*. London : John Murray.
- MONGUNO M. Ali - 1962 - "The Kanuri". *The peoples of Nigeria* (E. Spicer ed.), Longmans of Nigeria, pp. 23-33.
- PALMER H.R - 1928/1967 - *Sudanese Memoirs*. Being mainly translations of a number of Arabic manuscripts relating to the Central and Western Sudan, London.
2nd ed. Lagos : The government printer.
- 1936 - *The Bornu, Sahara and Sudan*. London.
- URVOY Yves - 1949 - *Histoire de l'Empire du Bornou*. Paris : Larose (Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire n°7).

LA CERAMIQUE TRADITIONNELLE GIZIGA ET MOFU (NORD-CAMEROUN) : ETUDE COMPAREE DES TECHNIQUES, DES FORMES ET DU VOCABULAIRE

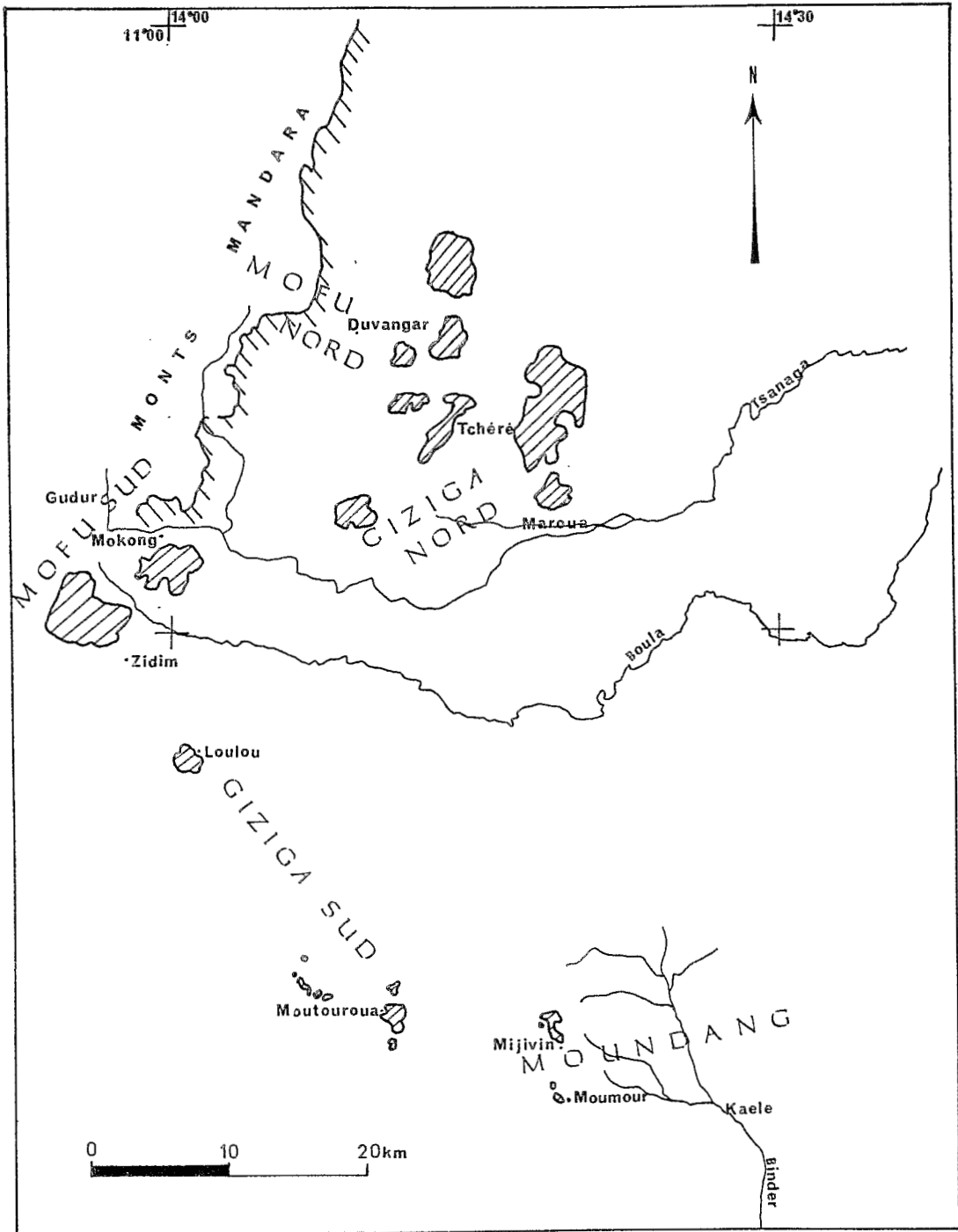
Daniel BARRETEAU et Michèle DELNEUF
ORSTOM - MESIRES

1. SITUATION DES GROUPES

L'étude porte, d'une part, sur les groupes giziga : Giziga-Nord de Maroua, Kaliao et Tchéré, Giziga-Sud de Lulu (ou *Sywa* selon l'appellation locale) et de Muturua, sur les Mundang de la région de Mijivin dont la langue est également le giziga et, d'autre part, sur deux groupes mofu distincts : Mofu-Sud de Mokong, Gudur et Zidim, et Mofu de Duvangar. Les "Tchéré" se classent dans les "Mofu" bien qu'ils parlent le giziga-nord.

L'ensemble des groupes ethniques du Nord-Cameroun a été l'objet de migrations aux cheminements complexes, à des époques mal situées dans le temps, mais pour la plupart antérieures au XVIIe siècle.

En ce qui concerne les *Giziga de Muturua*, le premier processus de migrations a son origine au Bagirmi et s'arrête aux premières hauteurs des Mandara à Gudur. Ce site a été le point de départ d'un second processus migratoire, vers le sud-est cette fois, mené par Bildinguer, héros mythique. Différents itinéraires ont été suivis (PONTIE 1973). Il semble que la trajectoire des migrants va de Gudur à Muturua en s'arrêtant un certain temps au sud des massifs-îles intermédiaires (Pilim, Baroua et surtout Lulu). Querelles internes ? Défi aux autorités locales ? Surpopulation et ses conséquences dans ces régions montagneuses où la terre est rare ? Les causes de cette seconde migration sont aussi confuses que celles de la première.



Carte 1 - LOCALISATION DES GROUPES ETHNIQUES

Pour leur part, les *Giziga Lulu* assurent que leur ancêtre fondateur provient du sommet de la montagne, au village de Marbay. Les pouvoirs se sont ensuite dispersés : le chef est resté sur cette montagne tandis que les deux chefs de terre (masay) descendirent fonder les quartiers de Zamala et Jikaka. C'est à ce moment que serait passé Bildinguer en provenance de Gudur. Puis les migrants de diverses origines (Muzgoy ou Mofu forgerons, Giziga de Muturua, Mafa de Mokolo, Derdew Mundang de la région de Kaélé) se sont installés plus ou moins longuement (PONTIE 1973).

Du fait de la conquête peule, les *Giziga-Nord* ou *Bi Marva* ("Chef de Maroua") ont perdu une grande partie de leurs traditions orales. Issus du même courant migratoire faisant éclater ces micro-groupes fuyant le Bagirmi vers les Mandara, il semble qu'ils se seraient mêlés aux groupes mbazla ("baldamu") et zumaya et, à l'extrême ouest de leur parcours, aux Mofu (PONTIE 1973). Il est fort probable que la longue cohabitation des Giziga Bi Marva et des Mofu-Nord, au nord de Maroua, eut une influence sur leur identité respective. Enfin, il semblerait y avoir eu une certaine contemporanéité entre l'installation des groupes giziga-sud dans la région de Muturua et giziga-nord dans celle de Maroua. Peu avant le djihad et la domination peule, il se produisit un éclatement de la chefferie Bi Marva et celle-ci se retrancha à Kaliao, à quelques kilomètres au nord-ouest de Maroua.

Des migrants *mundang* venus de Léré (berceau des Mundang au Tchad) se sont installés dans la région de *Mijivin* et y ont créé les villages de Mumur, Bololo, Mahay et Jagara. Des rivalités éclatèrent entre Mundang et Giziga Muturua, dont la zone d'influence n'est distante que d'une petite quinzaine de kilomètres. Après plusieurs guerres, la bataille de Bajava mit fin aux dissensions au profit des Giziga. Des relations pacifiques et matrimoniales se développèrent, ce qui eut pour conséquence l'abandon de la langue mundang par ce groupe et l'adoption du giziga, sous l'influence des épouses giziga venues en mariage à Mijivin (PONTIE 1973).

Concernant l'histoire très complexe des groupes *mofu-nord* (ou *mofu-Diamaré*), quelques clans autochtones ont été rejoints par des immigrants provenant essentiellement des massifs-îles voisins. La "micro-histoire des massifs mofu est close sur elle-même. L'impression générale est celle de 'migrations d'échange' entre massifs voisins, portant ou non aujourd'hui la même étiquette ethnique". (VINCENT 1981 : 286)

De même, le peuplement des Mofu-Sud (ou Mofu-Gudur) "s'est constitué à partir d'un vieux fonds autochtone, sans souvenir de migrations, principalement à Dəməw (Diméo) où les premiers migrants, venus de l'ouest (de Mozogo ou de Kapsiki) et du sud (Lulu) remontent à 22 générations, datant ces premières migrations au XIVe ou XVe siècle.

Par la suite, de nombreux groupes, porteurs d'éléments de civilisations, sont venus de la plaine, par le nord ou l'est (du 'Wandala', de 'Suwa'...), par vagues successives, entre les XVIe et XVIIe siècles. Un de ces groupes, Gudal ou Biyá de son nom de louange, a fondé la puissante chefferie de Gudal, point de départ de nombreuses autres migrations, les ressortissants se rattachant toujours à cette confédération, actuellement en décadence..." (BARRETEAU 1988 : 5)

2. POTERIE ET POTIERES DANS LA SOCIETE

La fabrication et l'usage de poteries dans les sociétés traditionnelles du nord du Cameroun sont encore de nos jours suffisamment importants pour que cette activité ait un avenir durable. Si les matériaux modernes font concurrence, il est des préparations culinaires ou des usages domestiques qu'on ne leur confiera pas : par exemple, on n'acceptera pas de préparer de la bière de mil dans l'aluminium ou de l'émail, même joliment décoré.

La fabrication de la poterie est une activité de saison sèche pratiquée, dans le contexte qui nous occupe, en atelier individuel ou ne regroupant que des potières d'une même famille (co-épouses, mères, filles, belles-filles). C'est un art difficile, contraignant. Les produits sont soumis aux aléas des saisons : il est impossible de le pratiquer en saison des pluies en raison de la cuisson. Ces contraintes sont souvent difficiles à comprendre par les jeunes générations.

Le cadre social dans lequel travaillent les potières giziga et mofu n'est pas indifférent à la survie de la pratique.

Le tableau 1 montre nettement la distinction entre potières appartenant à des clans forgerons ou non. La pratique de la forge par le mari ou les parents masculins de la potière n'implique pas, dans certains groupes l'appartenance à un clan forgeron. Tel est le cas pour les Giziga de Muturua, les Mundang, les Giziga-Nord et les Mofu-Nord. Cette absence de contrainte signifie que les potières ne se marient pas nécessairement avec des forgerons bien qu'elles participent toutefois à des activités particulières en fabriquant des poteries rituelles, en fonction de leur âge ou de leur compétence dans la profession.

Etre de clan forgeron implique une endogamie stricte. N'est pas potière qui veut à Lulu ou à Mokong. Un forgeron ne peut épouser qu'une potière (ou bien elle le deviendra par le mariage). Le rôle du forgeron dans les pratiques rituelles est renforcé du fait que les poteries sont spécialement fabriquées (vase pour les jumeaux, vase tripode funéraire, bols spéciaux pour la bière de sacrifice...) par son épouse potière. La potière participe ainsi entièrement et de très près à la vie rituelle de la société.

Associer ces deux arts du feu dans un statut social contraignant n'est certainement pas indifférent à l'ancienneté et au maintien de leur pratique.

Deux groupes se dégagent ainsi : les Giziga Lulu et les Mofu-Sud d'une part, où l'on distingue les clans forgerons ; les Mofu-Nord, les Giziga Bi Marva, les Mundang et les Giziga Muturua, d'autre part, indifférents à ce statut. Ce regroupement sociologique se reflète-t-il dans les techniques, les formes et le vocabulaire de la poterie ? La suite de cette étude montrera que la réponse n'est pas aussi catégorique.

<i>NON-FORGERON :</i>	Giziga Bi Marva
	Mofu-Nord : Tchéré, Duvangar
	Mundang de Mijivin
	Giziga-Sud : Muturua
<i>FORGERON :</i>	Giziga-Sud : Lulu
	Mofu-Sud : Mokong, Zidim, Gudur

Tableau 1 : Répartition ethnique du statut du forgeron

Si le statut social peut conditionner l'évolution de la profession, le cheminement de la transmission technique par l'apprentissage en est aussi un facteur important. Dans la très grande majorité des groupes envisagés, c'est la mère qui enseigne la poterie à sa ou ses fille(s). La co-épouse de la potière ou la mère de son mari intervient plus rarement dans ce rôle d'enseignant. De ce fait, il est important de considérer dans quelle langue cet enseignement est fait. La langue est un facteur structurant dans la diffusion des procédés. Le meilleur exemple en est Mijivin où le giziga a supplanté le mundang sous l'influence des femmes giziga de Muturua venues en mariage et éduquant leurs enfants dans leur langue. La qualité technique des poteries faites par les femmes de Mijivin s'est largement diffusée au-delà du pays mundang, grâce à la langue giziga. Le croisement des cultures matérielles et des langues est ici manifeste.

3. TECHNIQUES DE FABRICATION

3.1. Rappel des procédés techniques

En matière de technologie appliquée à l'étude des cultures matérielles, il convient de respecter le principe descriptif de la chaîne opératoire qui va de l'économie de la matière première au produit fini. Cette chaîne opératoire se décompose, pour la poterie, en quatre épisodes principaux :

- économie des matières premières,
- techniques de montage des vases,
- traitements de finition,
- cuisson de la production.

(a) *Economie des matières premières*

Elles comprennent l'argile, le ou les dégraissant(s) et le matériau d'engobe.

L'argile de montage, recueillie en carrière, en fond de mare ou en termitière, est la matière principale. Le choix du ou des type(s) d'argile dont les qualités sont appréciées empiriquement par la potière, va rendre l'emploi de dégraissant indispensable ou aléatoire.

Destinés à réduire la plasticité de l'argile, les dégraissants de diverses natures (minérale ou organique) y sont ajoutés au moment du malaxage de l'argile qui va devenir pâte. Il faut les distinguer des "anti-adhésifs" ajoutés pendant le montage pour que la pré-forme ne colle pas aux doigts. Tel est souvent le rôle de la chamotte. Ces "anti-adhésifs" constituent toutefois des dégraissants à titre secondaire. Enfin, il est souvent difficile de faire la différence entre dégraissant volontaire, apporté, et dégraissant involontaire déjà contenu, sous la forme de matières minérales diverses, dans les argiles brutes.

Dans l'engobage interviennent aussi des matières premières. L'action consiste à appliquer sur les parois sèches mais non cuites un matériau argileux ou non, mais de couleur strictement différente de l'argile de la base (BALFET *et al.* 1984). Dilué dans l'eau, parfois additionné d'un corps gras, l'engobe a une fonction esthétique tout autant que technique dans la mesure où il étanche plus ou moins les parties de vase où il est appliqué.

(b) *Techniques de montage*

Dans le cadre ethnique envisagé, on observe trois techniques différentes de montage du corps. Le montage du col ou du bord est commun à l'ensemble des groupes : il consiste en l'empilement de colombins.

Le *montage au moule* est le plus simple et le plus long à réaliser. Il s'agit de plaquer une galette de pâte épaisse sur un fond de vase terminé et d'étaler la pâte sur ce vase-calibre en l'amincissant régulièrement jusqu'à mi-hauteur du corps. On termine ensuite le corps aux colombins ce qui allonge considérablement le travail.

Le *montage par martelage au tampon* semble le plus difficile mais c'est le plus rapide à réaliser. Une galette de pâte préalablement chamottée, posée dans le creux d'une bille de bois lisse, est martelée à l'aide d'un tampon d'argile d'une main, tandis que l'autre main retient la paroi externe de la pré-forme. Celle-ci prend progressivement un profil convexe et s'affirme très régulièrement. Il faut 20 minutes pour terminer ainsi le corps d'un vase moyen, telles les jarres à eau.

Le montage au colombin, puis au moule, enfin aux colombins consiste tout d'abord à enrouler un colombin court dans le creux de la main. Puis on le plaque sur le fond d'un vase-calibre et on étale les parois sur quelques centimètres de hauteur. On démoule et on termine le corps du vase aux colombins. C'est un procédé long et qui ne donne pas toujours des profils réguliers.

(c) *Traitements de finition*

Le lissage tout comme l'engobe font partie des traitements de finition. Le lissage intervient tout au long du montage pour affiner les parois, renforcer les jonctions entre les parties du vase. Il utilise toute une série d'instruments appropriés au degré de finesse voulu : du tesson de calebasse au croissant d'argile cuite, en passant par l'épi de maïs décortiqué et la feuille de *Ficus*.

Il en est de même de l'engobe appliqué le plus souvent à la main ou avec un galet et parfois rehaussé de polissage après séchage des parois. Là aussi les outils utilisés sont de dureté et de finesse progressives.

(d) *Cuisson*

La cuisson de l'ensemble de ces productions ne se fait jamais en four fermé (procédé réservé à l'Afrique du Nord) mais dans une aire de cuisson non-construite, plane ou légèrement concave, aménagée directement dans le sol sableux. Elle est correctement ventilée pour contrôler les écarts de température. Le combustible est de nature organique : bouses animales, paille de mil, brindilles et bois sec. La température de cuisson ne dépasse pas 500/600°. Du fait du contact direct avec le combustible, la cuisson est de tendance réductrice.

3.2. Répartition des technologies

Dans le tableau 2, nous avons sélectionné parmi les épisodes de la chaîne opératoire ceux qui étaient pertinents pour permettre la comparaison : techniques de montage, instruments et matières premières. Le procédé de cuisson et le montage des cols et des bords étant communs à l'ensemble des groupes de potières étudiés, ils n'ont pas été retenus.

Globalement, les trois techniques de montage enregistrées et leurs instruments permettent de rapprocher :

- Mofu-Sud et Giziga Lulu
- Giziga Muturua et Mundang de Mijivin
- Mofu-Nord de Duvangar et Giziga Bi Marva.

Le même procédé de montage par martelage au tampon se retrouve tant chez les potières Giziga Lulu que chez certaines Giziga Muturua, mais le reste de leur technologie diffère.

De même les matières premières et le procédé de montage sont identiques chez les Mofu-Nord de Duvangar et les Giziga de Tchéré ; comme entre Giziga Muturua et Mundang de Mijivin. Enfin Giziga Lulu et Mofu-Sud, de Mokong à Zidim, présentent une technique de montage identique mais n'emploient pas les mêmes matériaux. Il n'y a pas de dégraissant chez les Mofu-Sud du fait du mélange de deux argiles complémentaires.

<i>GROUPE ETHNIQUE</i>	<i>GIZIGA NORD</i>	<i>MOFU NORD</i>	<i>MUNDANG MIJIVIN</i>	<i>GIZIGA MUTURUA</i>	<i>GIZIGA LULU</i>	<i>MOFU SUD</i>
<i>TECHNIQUE DE MONTAGE</i>						
col.+moule+col.	+	+	-	-	-	-
moule+col.	-	-	+	+	-	-
tampon	-	-	-	-	+	+
<i>MATIERE PREMIERE</i>						
nombre d'argile	2	2	1	1	1	2
dégraissant	-	-	+	+	+	-
engobe :						
- ocre	-	+	-	-	-	-
- argile	-	-	-	-	+	+
- argile ou ocre	+	-	+	+	-	-
<i>INSTRUMENT DE FABRICATION</i>						
tampon	-	-	-	-	+	+
support de montage:						
- cuvette d'argile fabriquée	+	+	-	-	-	-
- cuvette d'argile récupérée	-	-	+	+	-	-
- bille de bois	-	-	-	-	+	+
lisseur principal :						
- tesson de calbasse	+	-	+	+	-	-
- croissant d'argile	-	+	-	-	+	+
polissoir :						
- galet	-	+	+	+	+	+
- graines de baobab	-	-	+	+	+	+

Tableau 2 : Répartition de la technologie de chaque groupe

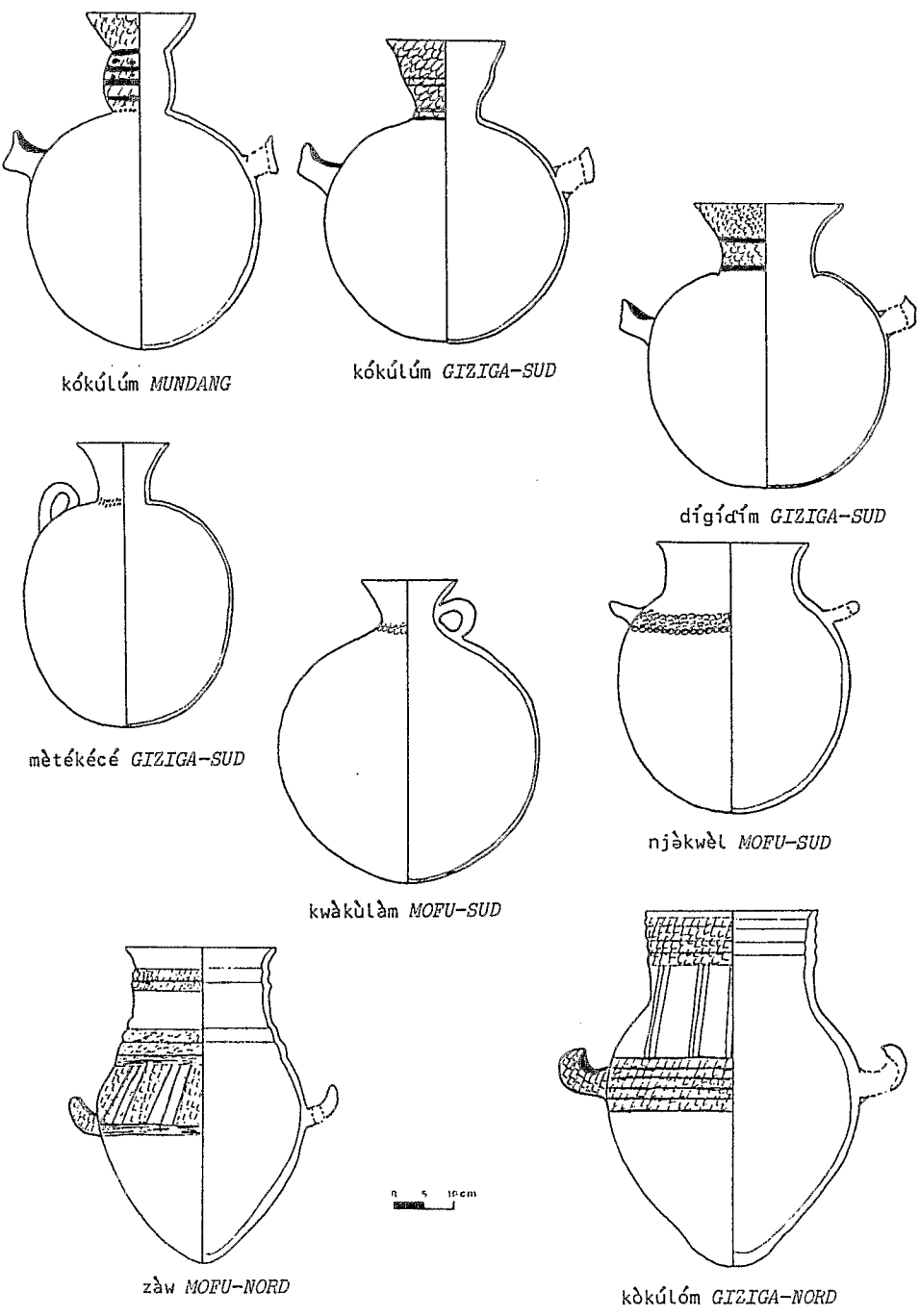


FIGURE 1. VASES POUR LE TRANSPORT DE L'EAU OU DE LA BIÈRE

Comme on le verra également dans la comparaison linguistique, les rapprochements technologiques sont corroborés dans une certaine mesure par les termes qui désignent les matières premières ou les instruments.

Sur la base d'une liste type pour chaque domaine mettant en œuvre des instruments ou des matériaux jouant un rôle identique dans la fabrication (tableau 3), la comparaison de groupe à groupe de potières fait ressortir les associations suivantes :

- Mofu-Sud et Giziga Lulu : proches par les instruments et les procédés techniques, plus que par les matériaux ;
- Giziga-Muturua et Mundang de Mijivin : identiques en tous points ;
- Giziga Muturua et Giziga Lulu : proches dans la technique de montage au tampon et des instruments qui en découlent, mais pas par les matériaux ;
- potières mundang de Mijivin et certaines potières giziga de Muturua : les techniques de montage diffèrent mais les instruments et les matériaux de base sont identiques ;
- on constatera qu'il y a peu de termes communs entre les potières mofu de Duvangar et giziga de Tchéré, bien qu'elles utilisent une technique de montage identique.

La spécificité des termes désignant les matières premières entre groupes techniquement semblables peut s'expliquer par le fait que chaque atelier possède, en fonction des ressources naturelles offertes par leur environnement, sa panoplie propre de matériaux adéquats. C'est ainsi que, en dehors de produits très spécifiques, comme les matières d'engobe, tous les matériaux de fabrication sont recherchés dans les environs immédiats des ateliers. Les disparités techniques rencontrées à l'intérieur du groupe de potières Giziga Muturua s'expliquent peut-être par des réactions différentes face à l'influence des Mijivin en matière technique, comme le laisse entendre la tradition orale. Si, entre ces deux groupes, les techniques sont à la fois semblables et différentes, nous verrons que les rapprochements sont plus nets en matière de formes de vases.

Parallèlement, l'écart terminologique entre Mofu-Nord et Giziga-Nord quant à la technologie semble témoigner en faveur d'une influence des premiers sur les seconds, ainsi que le suggèrent quelques enquêtes effectuées chez les Mofu-Nord. A la différence des groupes parlant giziga, les langues sont restées autonomes dans chacun des deux centres de production.

Tableau 3 : Comparaison des termes désignant les matières premières et les instruments de fabrication des poteries

MATIERES PREMIERES

	<i>argile(s)</i>	<i>dégraissant</i>
Mofu-Nord	háhây	-
Giziga-Nord	hâhây	-
Mundang Mijivin	hòhòy	zây zùṅgù "crottin d'âne"
Giziga Muturua	hòhòy	zay zungu
Giziga Lulu	hòhòy	zây zùṅgù/mìyâw "sable"
Mofu-Sud	háhây	

chamotte

Mofu-Nord	-
Giziga-Nord	hólíyóm
Mundang Mijivin	hólíyóm
Giziga Muturua	hólíyóm
Giziga Lulu	hólíyóm
Mofu-Sud	màṅgâyàm

engobe : argile

ocre

Mofu-Nord	-	mbəsàk
Giziga-Nord	zómây/gwà jây	mbəsak
Mundang Mijivin	bâmàs	bórém
Giziga Muturua	mó jòbòṅ	bórém
Giziga Lulu	mó jòbòṅ	-
Mofu-Sud	má jàbáṅ(w)	-

INSTRUMENTS

tampon

support

Mofu-Nord	-	gàdzàlâh
Giziga-Nord	-	gàdzàlâ/pâlây
Mundang Mijivin	-	gá'ây "tesson"
Giziga Muturua	mòtùtùṅ	fúćú "cendre"
Giziga Lulu	mùtùtùṅ	dùbòk
Mofu-Sud	màatâm	tàkwéd

lissoir

galet

Mofu-Nord	sagala (?)	dàrkèkésì
Giziga-Nord	gə'ây	kékòrzlèṅ
Mundang Mijivin	kúrkwaslà	kékìrzlèṅ
Giziga Muturua	kúrkwáslà	kèkìrzlèṅ
Giziga Lulu	múndúhùrùm	kékòrzlè
Mofu-Sud	mándəhwràm	tétèkwéd

*collier de graines**cordelette à décor*

Mofu-Nord	-	mēmēr
Giziga-Nord	-	mbēr-mbēr
Mundang Mijivin	zəŋgá ngí múlúgwày	vərslé
Giziga Mutorua	zìŋgá ngó múlúgwày	ngwèdèk
Giziga Lulu	matakacaway	méfórésliè
Mofu-Sud	màtākācāwáy	māvərsliá

aire de cuisson

Mofu-Nord	burzom
Giziga-Nord	būròm
Mundang Mijivin	li ŋgu wur/múhúrkú
Giziga Mutorua	lì ŋgú wūr/hūrùk
Giziga Lulu	lì ŋgú wūrək
Mofu-Sud	wūrāk

4. FORMES ET FONCTIONS

Les procédés techniques sont destinés à donner aux formes fabriquées une relative solidité et une certaine efficacité dans l'usage qui en sera fait.

4.1. Classification morphologique

Les formes des vases comportent plusieurs parties qui sont appréhendées différemment lors des étapes de fabrication, du montage aux traitements de finition :

- le fond et le corps
- le bord et éventuellement le col
- les attributs fonctionnels : pieds, anses...

C'est pourquoi nous avons choisi de classer les formes fabriquées, dans l'ensemble de l'échantillon étudié, en fonction de la présence ou de l'absence de ces parties et de ces attributs.

4.2. Relations formes/fonctions

Les formes, comportant l'adjonction éventuelle d'attributs spécifiques, répondent à des fonctions : transport, préparation de la nourriture et cuisson, stockage, service de la nourriture, usages rituels. Nous n'insisterons pas sur ce dernier point, les données

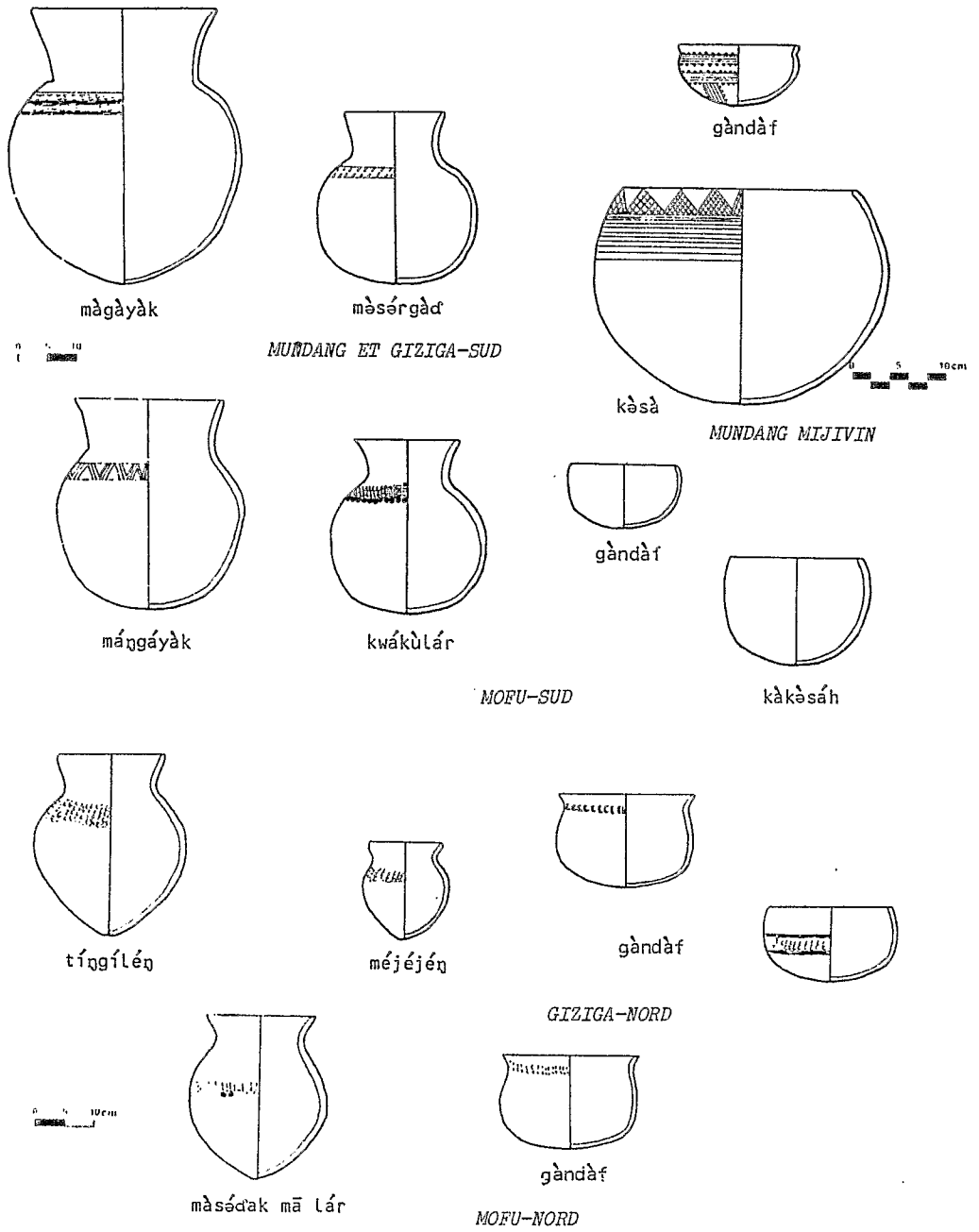


FIGURE 2. VASES POUR LA CUISINE ET LE SERVICE DES REPAS

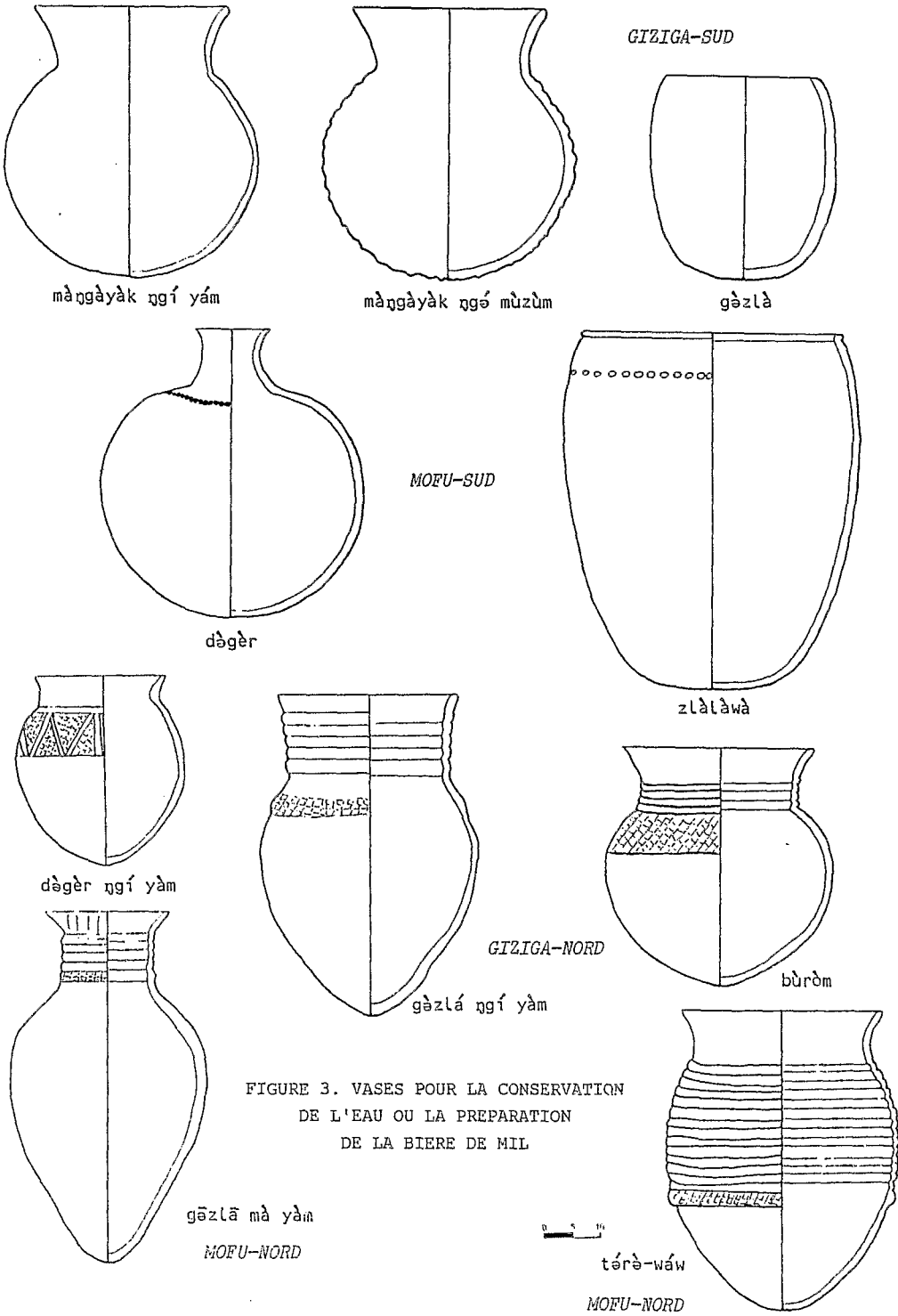
n'étant pas complètes pour l'ensemble des centres étudiés. Signalons cependant que nombre de vases aujourd'hui considérés comme rituels sont en fait d'anciennes formes usuelles. Tel est le cas de toutes les poteries tripodes des groupes méridionaux de notre échantillon.

Pour le transport des liquides, eau ou bière de mil, on se trouve toujours en présence de vases à col étroit et haut avec anses(s) : kókúlúm, njèkwèl, dígídím, mètèkécé (fig. 1). Pour la préparation et la cuisson de la nourriture, on emploie des formes moyennes à col haut et large sans anse : màgàyàk, mèsòrgàd, tíngílén, kwákùlár, méjéjén (fig. 2). Les vases de stockage affichent le plus souvent de grandes dimensions qu'ils soient ou non pourvus de col. Ce sont des vases fixes, enterrés le plus souvent dans le sol des cases pour conserver toute sa fraîcheur au contenu : màngàyàk, gəzɪlɑ̃, dɛgɛr (fig. 3). Ou bien ce sont des vases destinés à préparer de grandes quantités, de bière de mil notamment (fig. 3). Enfin, les vases de service sont le plus souvent sans col et sans anse, se résumant à des bols de différents formats : gāndāf, kākəsáh, kəsà (fig. 2).

A ces données morphologico-fonctionnelles, nous pourrions ajouter des précisions techniques qui contribuent à l'usage des poteries. Les vases de transport des liquides et les vases de service sont très fréquemment polis et engobés intégralement et, à Mijivin notamment, très finement décorés (fig. 2). Ce sont des vases que l'on voit, que l'on sort de la concession familiale ou que l'on présente aux étrangers et qui doivent être le plus possible étanches. En revanche, les vases destinés à la cuisine ne sont pas polis, quelquefois simplement engobés et peu décorés. Les parois de leur corps sont moins soignées du fait de leur contact quasi permanent avec le feu. Il arrive même, comme à Lulu, que l'on double l'épaisseur du corps d'une pellicule d'argile non lissée pour en renforcer la résistance. Cette pratique est d'autant plus indispensable pour les grandes jarres de cuisson ou de fermentation de la bière de mil (fig. 3).

Ces données morphologiques fondamentales énoncées, l'examen des formes générales, des attributs fonctionnels et de certains décors ou traitements de finition permet de rapprocher :

- Giziga-Sud (Muturua et Lulu) et Mundang de Mijivin ;
- Mofu-Nord de Duvangar et Giziga-Nord ;
- Mofu-Sud (Mokong, Zidim).



Il est important de noter que les particularités les plus nettes s'observent dans les vases de transport de l'eau ou de préparation de la bière. En revanche, les vases destinés à la cuisine suivent un profil, des proportions et quasiment des décors communs à l'ensemble des groupes. Cela est-il dû à des habitudes alimentaires voisines et inchangées depuis des générations ? Une étude systématique et diachronique devrait permettre de répondre à cette question. Les vases de service sont également très comparables mais là, les décors jouent un rôle discriminant (voir par exemple les bols mundang de Mijivin, fig. 2).

5. COMPARAISON LINGUISTIQUE

Il n'est peut-être pas inutile de rappeler brièvement quelle est la situation linguistique dans cette région (voir carte 2).

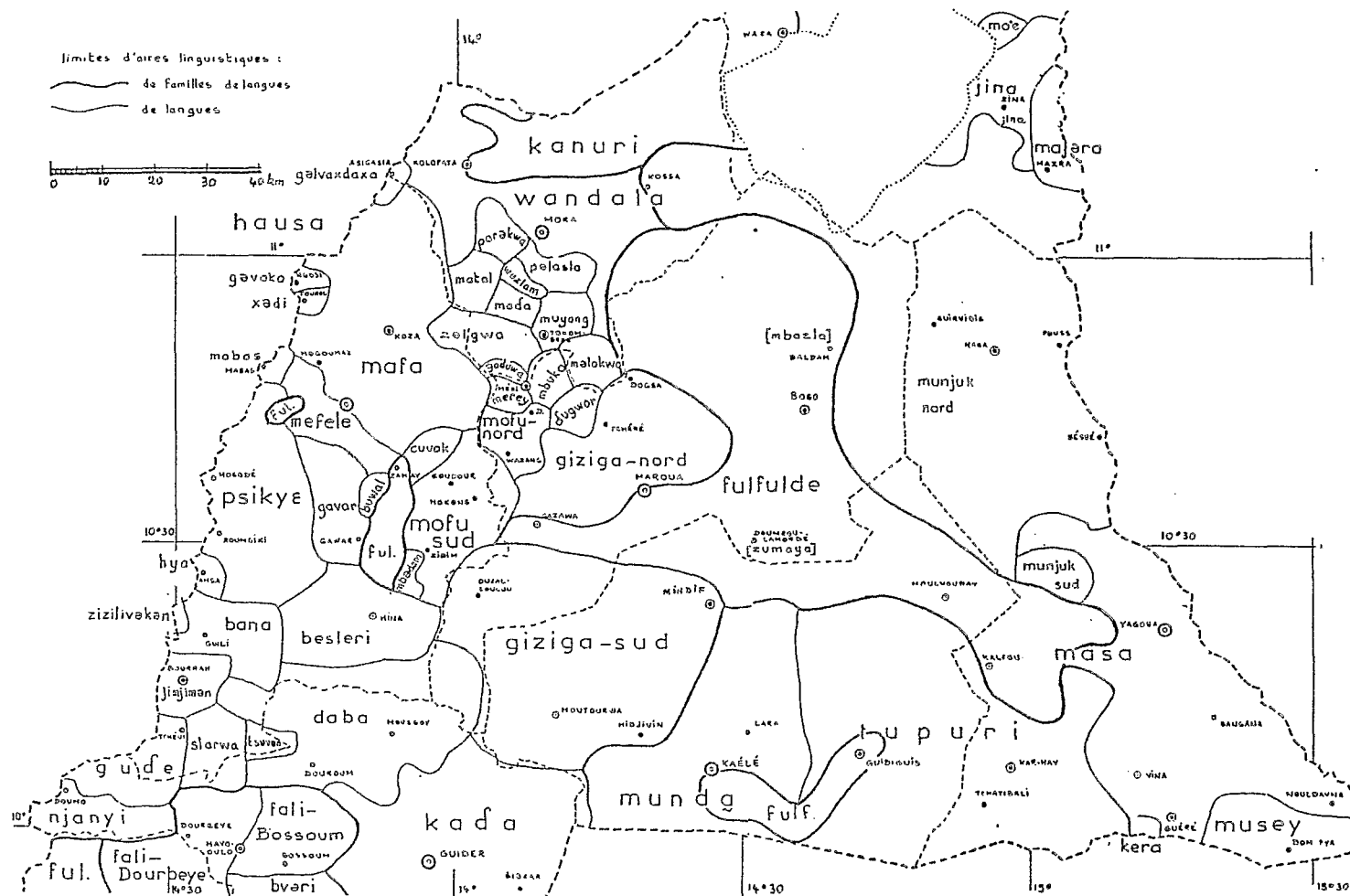
La comparaison porte sur cinq langues (le mbazla ou "baldamu" étant secondaire dans cette étude) :

- le mofu-nord (M-N) parlé à Duvangar, Durum, Wazang ;
- le mofu-sud (M-S) ou "mofu-gudur" parlé à Mokong, Gudur, Diméo, Zidim ;
- le giziga-nord (G-N) ou "mi-marva" parlé à l'ouest de Maroua ;
- le giziga-sud (G-S) parlé à Lulu, Muturua, Mijivin ;
- le mbazla parlé par quelques personnes à Girvidig (où notre enquête est restée très superficielle).

Chacune de ces langues présente des variantes dialectales. Nous avons enquêté dans les localités suivantes :

- mofu-nord : Duvangar (Duv.)
- mofu-sud : Mokong (Mok.)
- giziga-nord : Tchéré (Tch.) et Kaliao (Kal.)
- giziga-sud : Lulu (Lul.), Muturua (Mut.), Mijivin (Mij.)
- mbazla (Mba.) : Girvidig.

On notera que les Tchéré, qui parlaient probablement autrefois un dialecte proche du *dugwor*, ont complètement adopté le giziga-nord. De même, les Mundang ont adopté le giziga-sud à Mijivin. Malheureusement, nous n'avons pas eu l'occasion de poursuivre les enquêtes chez les deux populations voisines (*Dugwor* et *Mundang*) afin de détecter les cas de rétention.



Carte 2 - LES LANGUES DANS L'EXTREME-NORD DU CAMEROUN

Selon des calculs lexicostatistiques et glottochronologiques, basés sur le vocabulaire fondamental, ces cinq langues constituent, à l'intérieur du groupe mafa, un sous-groupe de langues très proches : entre 94 et 72% de ressemblance, soit une estimation d'écart chronologique dans la séparation des langues situé entre 160 et 1000 ans (voir tableaux 4 et 5).

	M-S	M-N	G-S	G-N	Mba
M-S	-	88	82	84	77
M-N	88	-	75	74	72
G-S	82	75	-	94	77
G-N	84	74	94	-	76
Mbazla	77	72	77	76	-

Tableau 4 : *Matrice de similarité du vocabulaire fondamental (en %)*

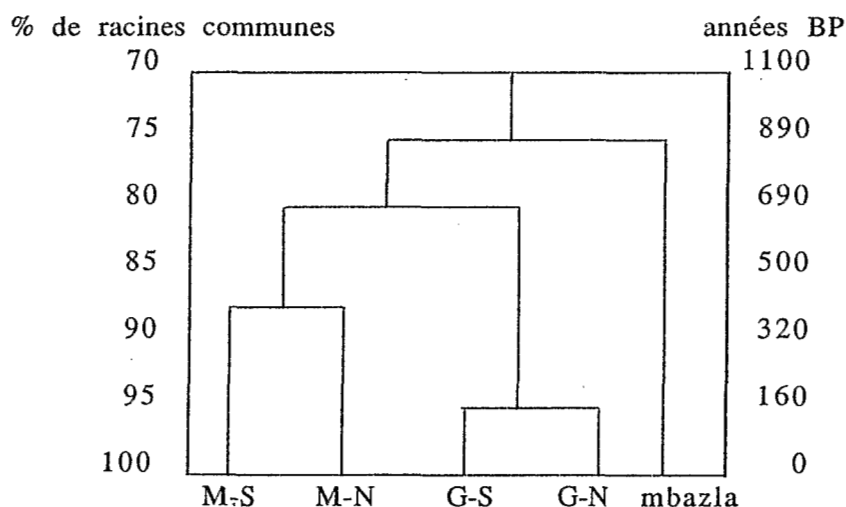


Tableau 5 : *Arbre classificatoire selon la méthode de la distance moyenne*

La comparaison du vocabulaire de la poterie, comme de tout vocabulaire technique ou spécialisé, se heurte à de nombreuses difficultés. L'un des problèmes est que l'inventaire des termes à comparer ne peut être limité à une liste fermée de "termes de base". En conséquence, selon le degré de conservation ou de développement d'une technique et/ou d'une langue, le stock lexical sera d'importance variable. Ainsi, dans cette étude sur le vocabulaire de la poterie, nous avons effectué des calculs sur des données variables selon les langues : Mokong (31 termes simples), Lulu (26), Muturua (26), Mijivin (19), Kaliao (20), Tchéré (24), Duvangar (23), Mbazla (8).

En règle générale, on remarquera que là où le statut des potières est clairement défini, dans la zone sud, l'art et le vocabulaire de la poterie ont une plus grande importance. Les données recueillies chez les Mbazla sont très fragmentaires, cette langue étant en voie de complète disparition.

Les différences linguistiques peuvent être de deux sortes : formelles (phonétiques, morphologiques) ou sémantiques (le même terme désignant des réalités différentes).

Par exemple, on relève deux racines différentes pour la même "cordelette à décor" : *me-mber dans le nord, *ma-vərsɿa dans le sud.

Un exemple de glissement sémantique peut être donné avec Duv. dzəgəlɛŋ "jarre trouée, renversée, employée comme poulailler" et Mok. jágálà "cloche en vannerie employée comme poulailler".

De telles différences par changements de racines, spécifications de sens, glissements sémantiques, sont très fréquentes et demanderaient des commentaires particuliers sur chaque item.

A défaut d'étude comparative approfondie, il est difficile d'établir des rapprochements certains. Ainsi, par exemple, des rapprochements comme *digidi(m) pour dígídím, dègèr, dógóyóm, dádáŋ, doivent être considérés comme hypothétiques.

On peut dégager plusieurs hypothèses historiques à partir des ressemblances et différences observées (voir tableaux 6 et 7).

1. Il se peut que l'objet (ou la technique) désigné(e) par un terme de même racine existait dans un stade très ancien - stade du proto-mofu-giziga (qui pourrait remonter à huit ou dix siècles) -, à condition qu'il n'ait pas fait l'objet d'un emprunt plus récent.

L'objet et le mot ont été conservés dans toutes les langues. Tel semble être le cas pour un ensemble déjà assez complet de notions relatives à la poterie :

*ga-ga 'ay "tesson de poterie"

*gandaf "bol pour la sauce"

*gujuvur "filtre pour le sel de cendre"

*ka-kəsa "grand bol utilisé pour contenir un liquide"

*ko-kulom "jarre pour transporter de l'eau ou de la bière"

*ma-(ŋ)gayak "marmite"

*ḡerem "ocre"

*hahay "argile".

Ou bien l'objet et le mot ont été conservés dans certains points répartis sur toute la zone mais non pas partout. Voir dans la liste comparative ci-après : *digidi(m), *ma-sərɗak, *me-jejeŋ, *mo-dodokw, *ba-mbəsa(k).

2. On observe des particularités dans le sud (mofu-sud, giziga-sud) : *ma-tatam, *wurak, *ma-vərsɿla, qui se distingue du nord (mofu-nord et giziga-nord) : *gādzālā(h), *zukur, *burom, *dingiley, *hū-zəməy, *me-mber ; puis des particularités dans les sous-groupes Mok./Lul. : gādūrē(k), gélèvēr, tāpāɗām, ma-jabaŋ(w), ma-ndəhwram, ma-takacaway ; Mut./Mij. : būrkōɗōkw, liwis, gərgak ; Duv. : dzəgēɗōkw, dzəgəlélēŋ, hūɗgwām, tōrə-wāw, hūzākw, zāw ; Kal./Tch. : tīŋgilen, gwādzāy.

3. Les innovations lexicales, liées ou non à des innovations techniques, peuvent se manifester par :

- des emprunts, très difficiles à détecter étant donné que les langues sont extrêmement proches ;
- des dérivés : Mok. gūzlām est probablement dérivé de gəzɿlā, *mo-dodokw vient probablement d'une racine *d-kw signifiant "être au bout" (on trouve guère de récipients à farine encastés dans la table meulière actuellement) ;
- des analogies : Duv. hūɗgwām "poterie faîtière" vient probablement du nom d'un "gros pigeon".

Les composés ne comportant aucun élément spécifique au domaine de la poterie ne seront pas considérés dans la comparaison.

4. Les termes désignant des matériaux ou ustensiles utilisés non exclusivement pour la poterie ne seront pas considérés non plus dans la comparaison : "tesson de calabasse", "galet", "cendre", "épi de maïs", "peau", etc.

5. De manière générale, les termes désignant des poteries sacrificielles ont été écartés.

Les conclusions s'imposent lorsque l'on compare les arbres classificatoires, totalement différents, du vocabulaire fondamental (tableaux 4 et 5) et du vocabulaire de la poterie (tableaux 8 et 9).

Tableau 6 : *Vocabulaire commun*

TYPES DE POTERIES	MOK.	LUL.	MUT.	MIJ.	KAL.	TCH.	DUV.	MBA.
*digidí (m)	+	+				+		+
dzègèdèkw							+	
dzègàléŋ							+	
*gàdùré (k)	+	+						
*gàdzàlà (h)						+	+	
*ga-ga'ay	+	+	+	+		+	+	?
*gandaf	+	+	+	+	+	+	+	
*gelcver	+	+						
*gərgar		+	+	+				
*gəzla	+	+	+	+	+	+	+	
gídíléŋ								+
*gujuvur	+	+	+	+	+	+		
guzlam	+							
*homo					+			+
húdgwām							+	
hùzàkw							+	
kwàjákwām	+							
*ka-kəsa	+	+	+	+	+	+		
*ko-kulom	+	+	+	+	+	+	+	
kwá-kùlár	+							
*ma-lalaw		+	+		+	+		
*ma-(ŋ)gayak	+	+	+	+		+	+	
*ma-sərɗak		+	+	+	+		+	

	MOK.	LUL.	MUT.	MIJ.	KAL.	TCH.	DUV.	MBA.
*me-jejeŋ	+		+		+	+	+	
me-tekece		+	+					
*mo-dodokw		+	+	+	+	+		
mō-ftōtōr						+		
njəkwəl	+							
ságám					+			
*tāpādām	+	+				+		
tōrə-wāw							+	
tiŋgileŋ					+	+		
wūlāy								+
zāw	(+)						+	
*zukut					+		+	+
*zlālāw	+		+					

*Matériaux et
instruments*

	MOK.	LUL.	MUT.	MIJ.	KAL.	TCH.	DUV.	MBA.
*burom					+	+	+	
*ba-mbəsə(k)	+		+	+			+	
*būrkdōdōkw			+	+				
*berem	(+)	(+)	+	+	(+)	(+)		+
*diŋgiley						+	+	
duḅokw		+	+					
gwàdzāy					+	+		
*hahay	+	+	+	+	+	+	+	
*hólíyóm		+	+	+				
*hú-zómáy						+	+	
liwis			+	+				
*ma-jabaŋ(w)	+	+						
*ma-ndəhwram	+	+						
*ma-ŋgayam	+							
ma-səmda	+							
*ma-takacaway	+	+						
*mā-tātām	+	+	+					
*ma-vərsła	+	+		+				
*me-mber					+	+	+	
*ndeleb	(+)						+	+
*ŋgwēdēk		+						
*palay	(+)					+		
təkwéd	+							
*wurak	+	+	+	+				
zābókò				+				

Termes
génériques

MOK. LUL. MUT. MIJ. KAL. TCH. DUV. MBA.

*ləm	+						
*ndər		+		+		+	
*ko-kulum	+	+					
*tingilen				+	+		
àbāyín							+

Mok./Lul.	Mut./Mij.	Duv.	Kal./Tch.
gàdùré(k) gelever tâpâdâm ma-jabaŋ(w) ma-ndəhwram ma-takacaway	bûrkôďòkw liwis gərgar	dzègèďèkw dzègèlén húďgwām ndəleḅ térə-wáw hūzàkw zàw	tingilen gwàdzây
M-S/G-S mà-tâtâm wurak ko-kulom ma-vərsła		M-N/G-N gàdzàlà(h) zukur burom dingiley hú-zómáy me-mber	
MOFU/GIZIGA			
REPARTITION GENERALE ga-ga'ay gandaf gəzla gujuvur ka-kəsa ko-kulom ma-(ŋ)gayam berem hahay		REPARTITION IRREGULIERE digiďi(m) ma-sərdak me-jejeŋ mo-dodokw ba-mbəsa(k)	

Tableau 7 : *Eléments en commun par groupes*

	MOK.	LUL.	MUT.	MIJ.	KAL.	TCH.	DUV.	MBA.
MOK.	-	19	15	10	8	12	8	2
LUL.	19	-	18	15	10	13	7	2
MUT.	15	18	-	17	12	12	10	1
MIJ.	10	15	17	-	9	10	8	1
KAL.	8	10	12	9	-	15	10	3
TCH.	12	12	12	10	15	-	12	2
DUV.	8	7	10	8	10	12	-	2

Tableau 8 : *Matrice de similarité : Poterie* (chiffres absolus)

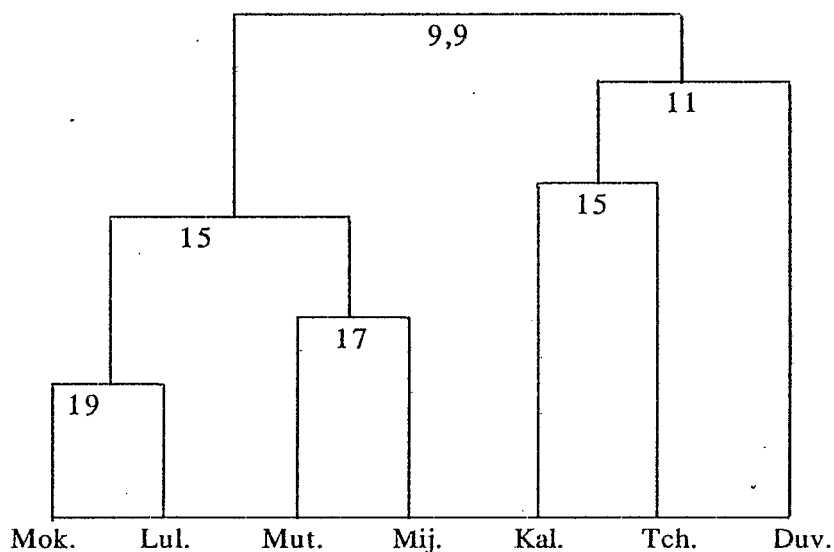


Tableau 9 : *Arbre classificatoire selon la méthode de la distance moyenne*

Il y a dans le domaine de la poterie, et probablement dans beaucoup d'autres, une division majeure entre le nord (mofu-nord, giziga-nord) et le sud (mofu-sud, giziga-sud), le Mayo Tsanaga, la présence de Fulbe intercalés entre les deux groupes, la constitution de chefferies et de zones d'influence différentes, ont pu créer une certaine barrière culturelle.

Des contacts évidents se sont établis entre le mofu-sud et le giziga-sud (particulièrement avec Lulu), si bien que ces deux langues sont très proches dans certains domaines.

Le vocabulaire de Mijivin est quasi identique à celui de Muturua. Duvangar s'est diversifié par rapport aux autres groupes, gardant toutefois certains rapports avec Tchéré.

Nous avons trop peu de données pour interpréter la position, très particulière, du mbazla où l'influence du munjuk resterait à démontrer.

CONCLUSIONS

Les données linguistiques rejoignent en grande partie les conclusions précédentes sur le statut des potières, les techniques de fabrication, les formes et fonctions, tout en apportant des précisions (voir tableau 10).

	MOK.	LUL.	MUT.	MIJ.	KAL.	TCH.	DUV.
Statut des potières	1	1	2	2	2	2	2
Techn. fabrication	1	1	2	2	3	3	3
Formes et fonctions	1	2	2	2	3	3	3
Vocabulaire	1.1	1.1	1.2	1.2	2.1	2.2	3

Tableau 10 : *Comparaison générale*

En schématisant, on peut dégager deux grands ensembles : NORD et SUD, puis dans le SUD, un sous-groupe occidental et un sous-groupe oriental :

NORD: Mofu-Nord, Giziga-Nord

SUD: Mofu-Sud, Lulu
Muturua, Mijivin

Ainsi, trois "pôles culturels" se dégagent que l'on pourrait désigner comme "Mofu" (NORD), "Gudur" (SUD-OUEST) et "Mundang" (SUD-EST).

Ce regroupement (stade récent) est très différent de ce qui ressort d'une classification linguistique basée sur le vocabulaire fondamental (stade ancien) où la différence mofu/giziga prévaut.

Ces regroupements trouvent une certaine explication si l'on ouvre un peu le champ des observations.

Les relations technico-morphologiques entre Mofu-Nord et Giziga-Nord se retrouvent dans l'ensemble du pays "mofu-Diamaré", aux alentours de Méri, et même au-delà, dans une certaine mesure, vers Mora (données orales communiquées par V. de COLOMBEL pour le groupe ouldémé, et O. NYSENS pour les groupes vamé-mbrémé et mora). Il semblerait que les Mofu situés entre Méri et Gemzek soient à l'origine de l'extension des procédés vers la plaine. Les données historiques connues à ce jour témoignent en faveur de cette hypothèse (VINCENT 1981).

Parallèlement, en plaine, de récentes enquêtes sur le groupe giziga de Muturua ainsi que des fouilles archéologiques dans la même région, indiquent que la qualité et les formes des poteries fabriquées dans l'ensemble du pays giziga méridional ont changé sous l'inspiration de potières originaires de Mijivin. Ceci semble s'être produit après que les relations entre Giziga et Mundang se soient apaisées. En effet, nous avons pu examiner des vieilles jarres funéraires et des jarres de stockage aux profils plus lourds et aux parois peu soignées. Les premiers traitements du mobilier céramique ancien recueilli dans les environs de Muturua révèlent des formes et des qualités bien différentes de celles observées aujourd'hui dans les villages modernes. Ainsi, aux échanges d'épouses entre Giziga Muturua et Mundang de Mijivin s'est ajouté un transfert de technologie et de formes de poteries qui s'est étendu à la quasi totalité du pays giziga méridional. Au centre de ce phénomène, Mijivin a été et est encore un centre commercial de grande importance en ce qui concerne la poterie comme bien d'autres produits.

Mais, disent nos informateurs, si les formes ont changé dans le pays giziga, Lulu a tenu à garder sa technique de fabrication. Le maintien d'anciennes traditions à Lulu peut s'expliquer par des relations d'échanges entre Mofu-Sud et Giziga Şw̃a, matérialisées entre autres par la commercialisation sur de longues distances des vases fabriqués à Lulu vers Zidim et au-delà, par des échanges matrimoniaux et des contacts linguistiques. Ces relations dans le

domaine de la céramique vont au-delà de ces deux groupes et relie un bon nombre de groupes ethniques de langue tchadique dans les monts Mandara.

Ainsi la même technique de montage par martelage au tampon, les instruments de montage et de traitements de finition (notamment avec le croissant d'argile ou le collier de graines de baobab) se retrouvent chez les populations kapsiki, jimi, gude et mafa au cœur des monts Mandara. On peut étendre le champ géographique de ce procédé jusqu'à Sokoto, au Nigeria oriental, pour la fabrication des poteries hausa (DROST 1967).

Ce détail technico-culturel appliqué à une partie de la culture matérielle permet d'établir un certain rapprochement entre différents groupes ethniques de langue tchadique des Mandara, tous situés à l'est et au sud de Gudur, tous concernés par les mêmes phénomènes de migrations, d'échanges mais aussi d'acculturation.

L'extension à une zone plus large de ce type d'étude approfondie et concomitante de la culture matérielle actuelle et ancienne, de la tradition orale et des langues, devrait encore apporter des éléments nouveaux sur les évolutions et la datation des diverses cultures de cette région.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BALFET H. - 1966 - "La céramique comme document archéologique".
Bull. S.P.F. 53, crsm, pp. 279-310.
- BALFET H., M.-F. FAUVET-BERTHELOT, S. MONZON - 1984 - *Pour la normalisation de la description de la poterie*. Paris : CNRS, 135 p.
- BARRETEAU D. - 1988 - *Description du mofu-gudur (langue de la famille tchadique parlée au Cameroun) : 1. Phonologie 2. Lexique*. ORSTOM/MESRES, Trav. et Doc. n°206, Paris, 551 p. + 481 p.
- BARRETEAU D. (avec coll. M. DELNEUF et E. MOREAU) - 1989 - *Argile*. Bondy : ORSTOM, Unité Audio-Visuelle, Film-vidéo de 10 min.

- BARRETEAU D., L. SORIN-BARRETEAU (avec coll. A. BAYO MANA) - 1988 - "La poterie chez les Mofu-Gudur : Des gestes, des formes et des mots". *Le milieu et les hommes : Recherches comparatives et historiques dans le bassin du lac Tchad*, ORSTOM, Colloques et Séminaires, Paris, pp. 287-339.
- DELNEUF M. - 1987 - "Histoire du peuplement et cultures matérielles : la poterie giziga du Diamaré (Nord Cameroun)". *Langues et cultures dans le bassin du lac Tchad*, Paris : ORSTOM (Colloques et Séminaires), pp. 89-103.
- DROST D. - 1967 - *Töpferei in Afrika : Technologie*. Berlin Akademie Verlag, Veröffentlichungen des Museums f. Völkerkunde, Leipzig, tome 15.
- PONTIE G. - 1973 - *Les Giziga du Cameroun septentrional*. Paris : ORSTOM (Mémoire n°65), 255 p.
- VINCENT J.-F. - 1981 - "Eléments d'histoire des Mofu, montagnards du Nord cameroun". *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, Paris : Colloques Internationaux du CNRS n°551, pp. 273-295.

ANNEXE : LISTE COMPARATIVE

1. SYMBOLES ET ABREVIATIONS

*	regroupement de deux ou plusieurs termes
	suposés de même racine
+	terme isolé dans une langue
-	sépare un préfixe d'un radical
cf.	rapprochement possible (même racine)
voir	(autre racine)
litt.	littéralement
ɔ	voyelle nasale (avec cédille)
sl	latérale fricative sourde
zl	latérale fricative sonore
'	occlusive glottale

Mok.	Mokong
Gud.	Gudur
Kal.	Kaliao
Tch.	Tchére
Lul.	Lulu
Mut.	Muturua
Mij.	Mijivin
Duv.	Duvangar
Mba.	Mbazla
ful.	fulfulde

2. TYPES DE POTERIES

- * burom "foyer pour cuisson de la bière"
Kal., Tch. büròm "foyer ; ensemble de poteries reliées entre elles pour la cuisson de la bière"
Duv. burzom ?
Voir *zlalaw.
- + cèk ngá hàpà (litt. chose-de-farine) Mok.
"récipient sphérique (non scellé dans la table meulière) employé pour recueillir la farine"
Voir *mo-dodokw.
- * digidī(m) "grande jarre pour transporter ou conserver un liquide"
Lul. dígidīm "jarre avec col ouvert court et deux anses, décorée avec cordelette, employée pour porter de la bière au marché ou pour aller chercher de l'eau"
Mok. dǎgǎr "grande jarre pour transporter ou conserver un liquide"
Kal. dǎgǎr "jarre à eau"
Lul. dǎgǎyóm, dǎgǎyóm mbànà mbànà (la forme ressemble à la poterie des Mundang, les "Mbana")
"jarre à col étroit employée pour le transport de liquides"
Tch. duguyam "jarre avec col employée pour activer la fermentation de la bière"
Mba. dǎdǎŋ "grande jarre à eau ou à bière".
- + dǎy zǎtáy Duv. "bol pour recueillir le sel de cendre"
Voir *tápádām.
- + dzǎgǎdǎkw Duv. "jarre à col fermé, avec poignée, fond sphérique, employée comme récipient à farine"
Voir *mo-dodokw.
- + dzǎgǎlǎŋ Duv. "grande jarre à eau ou à bière trouée, renversée, employée comme poulailler ou comme poterie faïtière"

Voir Mok. gǔzlām. On pourrait rapprocher dzǎgǎlǎŋ de Mok. jǎgǎlǎ "cloche en vannerie employée comme poulailler".

- * gǎdǔrǎ(k) (c. gadawri ?)
Lul. gǎdǔrǎk "bol avec petite anse pour faire cuire la sauce"
Mok. gǎrdǎdām, hǎrdǎdām, hǎrjǎjām "grand bol avec anses-oreilles employé par les femmes pour conserver le dessus de la bière"
Voir fulf. jogurde ?
Voir Mok. njǎkwǎl.
- * gǎdzǎlǎ(h) cf. matériaux et ustensiles.
- * ga-ga'ay, gay "tesson de poterie généralement employé comme couvercle de marmite"
Duv. gǎgáy
Lul. gǎgǎ'áy
Mut. gǎgǎ'áy
Mij. gǎ'áy "fond de jarre employé comme cuvette"
Tch. gǎ'áy "tesson de poterie employé comme couvercle (sans poignée) ou comme polissoir"
Mok. gǎy méy wǎdǎd, gǎgǎdǎy méy wǎdǎd "fond de jarre ou grande cuvette construite spécialement, avec une poignée interne, employée comme fermeture de grenier"
Mok. gǎy tǎpǎdām "récipient avec fond incurvé employé pour recueillir le sel de cendre"
Voir Mba. kǎ'áy "bol pour servir la sauce (en bois ?)".

- * gandaf "bol employé pour servir la sauce et comme couvercle de marmite"
Mok., Duv., Mij. gǎndǎf
Tch., Kal., Mut., Lul. gǎndǎf.

- * gelever "poterie faïtière"
Mok. gǎlǎvǎr
Lul. wǎlgǎr

Voir Duv. húđgwām "poterie faïtière ; gros pigeon".

- * gǝrgák "jarre à col long ouvert avec deux anses employée pour puiser de l'eau"

Mut. gǝrgák
Mij., Lul. gǝrgák
Voir *đigidi(m).

- * gǝzla "grande jarre à col ouvert employée pour la conservation de la bière ou de l'eau"

Mok., Mut., Kal., Tch. gǝzlá
Lul., Mij. gǝzlá
Duv. gǝzlā.

- + gǝđlǝg Mba. "marmite pour cuisson de la boule de mil"

Voir *ma-(ŋ)gayak.

- * gujuvur "bol à fond perforé employé comme filtre pour le sel de cendre"

Lul., Mut., Mij. gǝjǝvǝr ŋgǝ wǝŋ
Tch., Kal. gǝjǝvǝr
Mok. cécúwǝr
Voir *zukut.

- + gǝrdǝdám, hǝrdǝdám, hǝrjǝjám cf. *gǝđǝrǝ(k)
Voir Mok. njǝkwǝl.

- + gǝzlám Mok. "vieille jarre à bière trouée dans le fond et renversée pour servir de poulailler"
(dérivé de gǝzlá "grande jarre à bière" ?)
Voir Duv. dzǝgǝlǝg.

- + gwǝđ "fermeture du grenier"

Tch. gwǝđ ŋgǝ mǝđǝrgwǝđ, mǝ đǝrgwǝđ, gwǝđǝ mǝnǝŋ "grande fermeture de grenier" ;
Voir Duv. ték má wǝđǝy mǝy mǝ đǝy "fermeture de grenier"
Voir Mok. gǝy mǝy wǝđǝđ, gǝgǝđǝy mǝy wǝđǝđ "grande cuvette, avec poignée interne, employée comme fermeture du grenier".
Voir Lul., Kal. *ka-kǝsa "grand bol employé comme fermeture de grenier".

- + gwǝđ ŋgǝ gǝcǝ wǝŋ Kal. "récipient employé pour recevoir le sel de cendre"
Voir *tǝpǝđǝm.

- * hómó

Kal. hómó "grande jarre à col ouvert, sans anse, pour puiser de l'eau, pour transporter de la bière"
Mba. hómó "jarre pour puiser de l'eau"
Voir *ko-kulam.

- + húđgwām Duv. "poterie faïtière ; gros pigeon"
Voir *gelever.

- + hǝzǝkw Duv. "foyer avec deux ou trois marmites pour faire cuire de la bière"
Voir *zlǝlǝw.

- + hwǝjǝkwām Mok. "petite jarre à col ouvert employée comme récipient pour garder des objets personnels (ocre, cache-sexe, bracelet...)"
Voir Tch. mǝlǝlǝw.

- * ka-kǝsa "grand bol employé pour transvaser ou contenir temporairement des liquides"

Mok. kǝkǝsǝh "grand bol employé pour faire refroidir la sauce ; pour se laver ou pour donner à boire aux animaux"
Mut. kǝsǝ "grand bol pour servir la sauce"
Lul. kǝsǝ, kǝkǝsǝ ŋgǝ bǝn (id.)
Lul. kǝkǝsǝ ŋgǝ đǝrgwǝđ "fermeture de grenier avec poignée"
Mij. kǝsǝ "grand bol avec divers usages concernant toujours des liquides"
Kal. kǝksǝ "grand bol employé pour fabriquer les poteries ; pour donner de l'eau au bétail ; pour fermer le grenier ; pour préparer de la bouillie"
Tch. kǝksǝ "marmite pour la sauce"
Voir *ma-sǝrdǝk.

- * ko-kulom "jarre avec col étroit ou évasé, avec ou sans anses, pour transporter des liquides"

Mok. kwǝkǝlǝm "jarre à col fermé pour transporter de l'eau, de la bière"
Lul., Mut., Mij. kókǝlǝm "jarre à col étroit et deux anses pour transporter et garder de l'eau"
Kal., Tch. kókǝlǝm "jarre à col large, avec anses, pour transporter de l'eau"
Duv. kǝlǝm "petite jarre sans anses, à col resserré, pour transporter et servir de la bière"
Voir Duv. zǝw.

- + kwǝ-kǝlǝr (peut-être dérivé de kwǝkǝlǝm ; voir lǝr "sauce")

Mok. "marmite à col large, sans anse, employée pour faire cuire des sauces"
Voir *ma-sǝrdǝk.

- * ma-lǝlǝw

Lul., Mut. mǝlǝlǝw
Kal. mǝlǝlǝw "jarre à col droit pour faire fermenter ou pour contenir de la bière"
Tch. mǝlǝlǝw "jarre à col étroit servant à contenir divers objets tels que fuseau de coton ou des objets personnels pour la femme"
Voir *zlǝlǝw
Voir Duv. tǝrǝ-wǝw.

- * ma-(ŋ)gayak "grande marmite à col évasé, sans anse, pour cuisson de la boule ou de la bière"

Mok. máŋgǝyǝk
Lul., Mut., Mij. mǝgǝyǝk
Tch. mǝgǝyǝk "grande marmite pour la cuisson de la bière"
Duv. máŋgǝyǝk "jarre à col ouvert pour conserver la bière (plus petite que zǝw)"
Voir tǝŋgǝŋ.

- * **ma-sərdak / ma-sərgad** "marmite à col large, sans anse, pour préparer des sauces (de format plus petit que mangayak)"
 Duv. māsərdak "marmite pour la cuisson de la boule ou de la sauce (deux tailles différentes)"
 Mafa shidəf "marmite pour la boule ou la sauce"
 Lul., Mut., Mij. māsərgad "marmite pour la sauce"
 Kal. māsərgad (id.)
 Voir Mok. kwā-kulār
 Voir Mba. wulāy.
- * **me-jejen** "petit pot que l'on peut transporter en brousse pour faire réchauffer des aliments"
 Kal., Tch. mējējēj "pot pour recueillir le sel liquide ; pour faire cuire une petite quantité de sauce ; pour faire bouillir l'eau d'un bébé en brousse"
 Duv. mējējēj "marmite tripode employée pour faire cuire de la viande pour l'homme (autrefois pour les jeunes mariés)"
 Mut. mējējēj
 Mok. mējējēj "marmite pour la cuisson d'une petite quantité de sauce".
- * **mè-tékécè**
 Lul. mètékécè "jarre avec col étroit et une anse pour transporter de l'eau"
 Mut. mètékécè, mītīkēcè.
- * **mo-dodokw** (litt. "ce qui vient au bout" ?) "poterie scellée au bout de la table meulière pour recueillir la farine"
 Mut. mōdōdōkw
 Mij. mōdōdōk
 Lul. mōdōdōk ngá hāpà (litt. récipient-de-farine)
 Kal., Tch. mōdōdōk ngó ngúróg (litt. récipient-de-table à moudre)
 Voir Duv. dzègèdèkw
 Voir Mok. cèk ngá hāpà (litt. chose-de-farine).
- + **mò-ftòtòr** Tch. "petite fermeture latérale du grenier, conique (ce terme désigne peut-être plus précisément l'ouverture)"
- + **njàkwèl** Mok. "jarre à col large et deux anses pour garder le dessus de la bière"
 Voir *gàdùré(k).
- * **palay**
 Tch. pālāy "grand vase conique employé comme moule pour monter les poteries, avec de la cendre dedans ; ou comme fermeture de grenier"
 Mok. pālāy "cuvette au bord évasé employée par les femmes pour garder leur part de sauce"
- Mok. pālāy "pierre creusée employée comme abreuvoir ; van, fond de grenier en vannerie".
- + **ságám** Kal. "jarre à eau ou à bière avec anses" (?)
 Voir *tīgīlēj.
- * **tàpádām** (se rapporte à la forme incurvée du fond)
 "bol à col ouvert droit employer pour recevoir le sel de cendre"
 Lul. tàpádām
 Mok. gày tàpádām
 Tch. tàgádǵwām, tǵgǵrgwām (même racine ?)
 Voir Tch. zaŋ ga'ay
 Voir Kal. gwād ngá gècà wòŋ, mējējēj
 Voir Duv. dīy zētáy.
- + **tārè-wāw** Duv. "grande marmite pour faire bouillir la bière ou pour contenir de l'eau"
 Cf. mafa tètè ŋtīy zòm.
 Voir *dīgīdī(m), *ma-lalaw.
- + **tīgīlēj**
 Kal. tīgīlēj "marmite pour la sauce, la boule"
 Tch. tīgīlēj "marmite pour la sauce ; cuvette-calibre renversée"
- + **wulāy** Mba. "marmite à sauce"
 Voir *ma-sərdak.
- + **zaŋ ga'ay** Tch. "bol pour recueillir le sel de cendre"
 Voir *tàpádām.
- + **zāw** Duv. "jarre avec anses pour transporter de l'eau"
 Cf. Gud. zēw-té-zēw, zāw (empr. récent ou rétention, uniquement à Gudur)
 Voir *ko-kulom.
- * **zuket** "bol à fond perforé employé comme filtre pour le sel de cendre"
 Kal. zukutīg (empr. dūgwor ?)
 Duv. zētáy, zūtóy
 Mba. hotok
 Voir *gujuvur.
- * **zlālāw**
 Mut. zlālāw "foyer à trois poteries pour faire cuire la bière"
 Mok. zlālāwà "grande jarre à demi enterrée pour cuisson de la bière" (rare)
 Voir *ma-lalaw.

3. MATERIAUX ET USTENSILES

* burom "foyer"

Kal., Tch. büròm "foyer ; ensemble de poteries reliées entre elles pour la cuisson de la bière"

Duv. burzom ?

Voir *zlaw.

+ bábàzlà "rônier"

Mut. bábàzlà mëndèrà (litt. rônier-tressé)
"cordclette à décor tressé avec des fibres de rônier"

Mij. bábàzlà mäsàráy (id.)

Cf. *ma-vəsla.

+ bamas cf. *ba-mbasa(k).

* ba-mbasa(k)

Duv. mbàsàk "ocre, utilisé mélangé avec de l'huile de caïlcédrat"

Mok. mäsàk "ocre utilisé à des fins rituelles mais non pas en poterie"

Mut. bāmàs, Mij. bāmàsà, bāmàsà "engobe, argile rouge".

+ bürkódòkw "calcaire utilisé pour teinter certaines poteries"

Mut. bürkódòkw

Mij. bürkódòkò

Voir Mok. záy dàrléggé (litt. excrément-hyène)

"concrétion calcaire de surface employée autrefois, détrempée, pour décorer les houes neuves".

* berem "ocre obtenu à partir d'une roche volcanique broyée et réduite en poudre ; utilisé comme engobe uniquement à Mut., Mij., Mba."

Mut., Mij. bérém "ocre qui s'achète à Sywə (Lulu) ; utilisé pour décorer les bols à sauce, gandaf"

Lul. bérém "ocre utilisé surtout pour s'ointre le corps"

Mok. bërém "ocre utilisé uniquement comme onguent ou à des fins rituelles (rare)"

Kal. bérém "ocre utilisé pour décorer les calebasses"

Tch. bérém "ocre" (connu mais non utilisé)

Mba. berem "argile rouge" (?).

+ dāw wāndālā (litt. mil-mandara) Mij. "épi de maïs".

* diggiley "colombin de renforcement pour les grandes jarres"

Duv. dēggəláy

Tch. tiggilèy

Mafa ndèngèlay.

+ duòkw "bille de bois servant de support pour le montage"

Mut. dúòkw

Lul. dàbòk

Voir Mok. tàkwéd, Tch. pàlày.

+ fúcú "cendre"

Mut. fúcú

Tch. áfúcú.

* gādzālā(h) "cuvette cônica"

Tch. gādzālā "cuvette cônica employée comme support dans le montage d'une poterie ; fermeture du grenier"

Duv. gādzālāh "cuvette cônica employée comme tournette avec de la cendre dedans"

Voir Kal. kàksá, *pàlày.

+ gārākā Mij. "peau (employée dans le lissage)".

+ gwādzāy "engobe"

Kal. gwājāy "engobe provenant d'une argile rouge"

Tch. gwādzāy "argile rouge mélangée avec de l'huile de caïlcédrat pour la cicatrisation du cordon ombilical"

Voir *ma-jabə(w).

* gwara *Loudetia togoensis* (POACEES)

Tch. gwara "roulette à décor tressée avec cette herbe"

Voir Mok. gwārā, Mafa gūrā-gūrā : cette herbe très fine utilisée pour tresser des bracelets.

* hahay "argile (nom gén.)"

Lul., Mut. hēhōy

Mij. hòhōy

Kal. hāhāy, Tch., Duv. hūháy, Mok. hāháy.

* hólíyóm "chamotte"

Lul. hólíyóm "chamotte"

Mut. hólíyóm "tesson de poterie", hólíyóm

múskúđò "chamotte (tesson réduit en poudre)"

Mij. hólíyóm mí yá'áq "chamotte (tesson écrasé)"

Voir Mok. mǎngǎyǎm.

+ (h)òndòl "massue en bois employée pour aplatir l'argile"

Tch. hòndòl

Kal. àndòl.

* (hú-)zámáy "argile rouge employée pour teinter les murs"

Duv. húzámáy

Tch. zámáy

Voir *ma-jabə(w), gwādzāy.

* ke-kirzleg "galct, employé pour le polissage"

Mut. kèkírlèḡ

Mij. kékírlèḡ

Lul. kèkírlè

Tch. kékírlèḡ

Duv. dàrkèkèsl

Voir Mok. tètèkwéɗ.

+ kèksá Kal. "grand bol employé pour fabriquer les poteries ou pour contenir des liquides"

Voir *gàdzàlà(h), *ka-kəsa.

* kúrkwasl "tesson de calebasse employé pour lisser l'intérieur des poteries"

Mut., Mij. kúrkwáslà

Tch. kúrkwòsl

Mok. kúrkwásl "tesson de calebasse, non employé pour le montage des poteries".

+ lì ḡḡú wùr (litt. endroit pour brûler) Mut. "foyer"

Voir *wurak.

+ liwis "foyer (nom générique ?)"

Mut. liwis, lì ḡḡú wùr

Mij. líwísí

Mok. liwèc "foyer de cuisson pour la nourriture"

Voir *wurak.

* ma-jabag(w) "engobe, argile rouge diluée dans de l'eau, employée comme teinture"

Lul. mójòbòḡ

Mok. mājābāḡ, mājābāḡw

Voir Duv., Tch. * (hú-)zámáy, Kal., Tch. ḡwàdzàḡ.

+ mà-mál mā háháy (litt. colombin d'argile) Duv. "colombin".

* ma-ndəhwram "croissant en argile employé comme lisseur"

Mok. mándəhwram, méndəhwrem

Lul. mündúhúrùm, mündúurùm.

+ mà-ḡḡàyàm Mok. "chamotte"

Voir *hólíyóm.

* ma-səmda (litt. ce qui lisse) "feuille de *Diospyros mespiliformis* ou de *Ficus*, employée comme polissoir"

Mok. mäsəmda

Mafa váhè ḡsəmbèd-ḡwàzlà

Voir Mij. gàràkà "peau".

* ma-takacaway "chapelet de graines de baobab"

Mok. màtākácàwáy

Lul. matakacaway

Voir Mafa tsàrè ḡyí mbòtò-mbótá

Voir. Mij. zàbókò

Voir Mut., Mij. zìḡḡá ḡḡá múlúḡwáy "graines de maïs".

* mà-tàtàm "tampon en argile utilisé pour marteler la pâte et monter le fond des poteries"

Mok. màatàm, màtātàm

Lul., Mut. mòtùtùḡ.

* ma-vəsla "roulette à décor tressée avec des feuilles de rônier effilées"

Mok. māvəslá

Lul. mēfəréslə

Mij. vərlə

Voir Kal., Duv. *me-mber, Mut. ḡḡwèdèk, Tch. ḡwara.

* me-mber "roulette à décor tressée avec des feuilles de rônier effilées"

Duv. mēmər

Kal. bember

Tch. mbər-mbər

Voir *ma-vəsla.

* méréb, múròók, miyàw "sable employé comme dégraissant"

Lul. méréb "sable fin"

Lul. miyàw "sable grossier"

Kal. múròók "sable fin".

* mòslòkwòr "plante à sève gluante utilisée pour lisser les poteries"

Tch. mòsòkwòr

Mok. māsàlākwār *Abutilon pannosum*

(MALVACEES), non employé en poterie.

+ mbəsàk cf. *ba-mbəsà(k).

* ndeləb(ek)

Duv. ndəlèb "argile noire employée pour

fabriquer le bol à sauce"

Mok. ndəlèb "boue, argile boueuse, non utilisée en poterie"

Mba. dèlèbèk "argile".

+ ḡḡwèdèk, ḡḡwèdè Mut. "cordelette torsadée employée pour décorer les poteries"

Voir *ma-vəsla.

* palay

Tch. pàlày "grand vase cônica employé comme moule pour monter les poteries, avec de la cendre dedans ; ou comme fermeture de grenier"

Cf. Mok. pàsàlày "cuvette au bord évasé employée par les femmes pour garder leur part de sauce"

Cf. Mok. pàlày "pierre creusée employée comme abreuvoir ; van, fond de grenier en vannerie".

* sa-sak "tamis"

Tch. sàsàk "tamis pour l'engobe, composé de

brins de paille réunis"

Mok. sàsàk "tamis (non utilisé dans la poterie)".

+ slāliyā Duv. "kaolin employé pour décorer les maisons".
Voir bûrkóðòkw.

+ tètèkwéǎ Mok. "galet employé pour le polissage"
Voir *ke-kirzleg.

+ tǎkwéǎ Mok. "bille de bois servant de support pour le montage des poteries"
Voir duǎòkw.

* wurak "foyer de cuisson des poteries"
Mok. wûrǎk
Mut. hûrùk, lì ǵǵù wûr (litt. endroit qui brûle)
Lul. wûrǎk, lì ǵǵù wûrǎk
Mij. múhúrkú
Voir liwis.

+ zàbókò Mij. "chapelet de graines de baobab"
Voir *ma-takacaway.

+ zaǵ ga'ay Tch. "bol employé comme récipient pour le sel de cendre"
Voir *tàpádām.

+ zay "crottin (d'âne)"
Lul. zày zùǵǵù, Mij. záy zùǵǵù.
+ zǐǵǵá ǵǵá múlúǵwày (litt. graines de maïs) Mut.
"graines de maïs employées pour lisser les poteries"
Mij. zǎǵǵá ǵǵá múlúǵwày
Voir *ma-takacaway.

4. TERMES GENERIQUES

- POTERIE

Mok. kwakulam, Mut. kókúlúm
Kal. tíǵǵilég
Mba. àðáyíǵ.

- FAÇONNER, CONSTRUIRE

* lǎm : Mok. mèlǎmèy, Mafa ráǵm-, cf. mèlǎmèy
"créer, fabriquer"
* ndǎr : Duv. méndǎrèy "façonner en argile (poterie, mur) ; tresser (un sekko), croiser ; réunir des colombins"
Kal. mǎndǎra
Mut. mǎndǎrà
Cf. Mok. méndǎrèy "tresser", mèndǎlèy "cuire au feu, brûler"
Cf. Mafa ndǎr- "cuire une poterie".
Il y a peut-être une différence sémantique entre

* lǎm "monter une poterie par martelage au tampon" et *ndǎr "monter une poterie en réunissant des colombins".

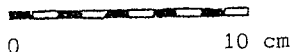
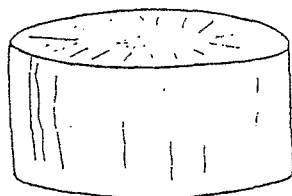
- POTIERE

* femme qui fabrique (des poteries)
Lul. ǵǵwàs mǎndǎr
Mut. ǵǵwàs mǎndǎr (kókúlúmòy)
Mij. ǵǵwàs mǎndǎrà ǵwàtà
Tch. ǵǵwàs mǎndǎrà tíǵǵilég
Duv. ǵǵwàs méndǎrèy
* forgeron qui fabrique une poterie
Kal. ǵùdè mǎndǎrà tíǵǵilég
* femme du forgeron
Mok. ǵǵwàs mbèzǵá.
Lul., Mut. ǵǵwàs ǵùdí.



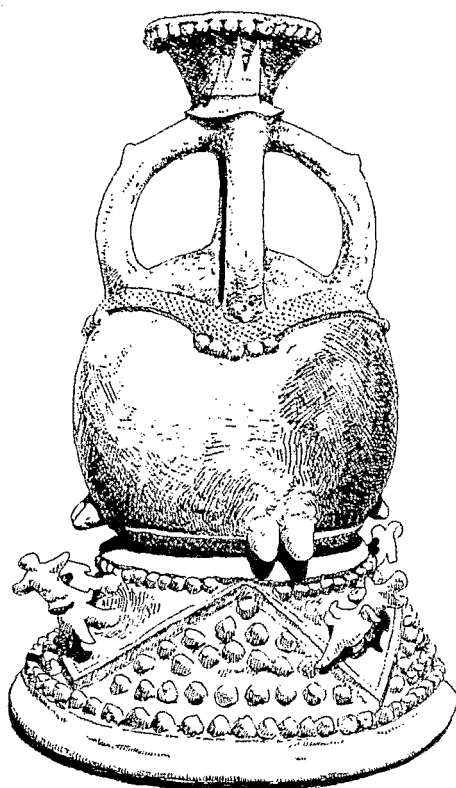
INSTRUMENTS DE MOKONG

1. tampon
2. bille de bois
3. lissoir
4. cordelette à décor



NOTE SUR LES POTERIES FAITIÈRES DU NORD-CAMEROUN

Christian SEIGNOBOS
ORSTOM-CNRS



dessins de l'auteur

Les poteries faïtières sont actuellement très visibles dans les établissements jimi et gude, sensiblement moins chez les Bana. Dans le pays njegn voisin, on les recense encore en relative abondance, mais déposées sur les tombes¹. On peut occasionnellement en observer chez les Daba, Teleki, Kapsiki, Korci et Mofu-Sud. A titre exceptionnel, des poteries faïtières se signalent sur des unités d'architecture de chef des groupes mitoyens.

1. AIRE DE DISPERSION

A la fin du XIX^e siècle, l'aire des poteries faïtières recouvrait de façon très inégale les monts Madara centraux et méridionaux. Au sud, elles s'arrêtaient au niveau de l'influence bata, sur le Faro². A l'est, ces poteries étaient attestées chez les Mambay et Mundang de Lere. Longeant le mayo Luti, elles touchaient néanmoins le groupe composite des Mofu-Sud. Korci et Kapsiki en signalaient la limite septentrionale. En revanche, à l'ouest, au Nigeria, les poteries faïtières étaient présentes au-delà des pays njegn et gude.

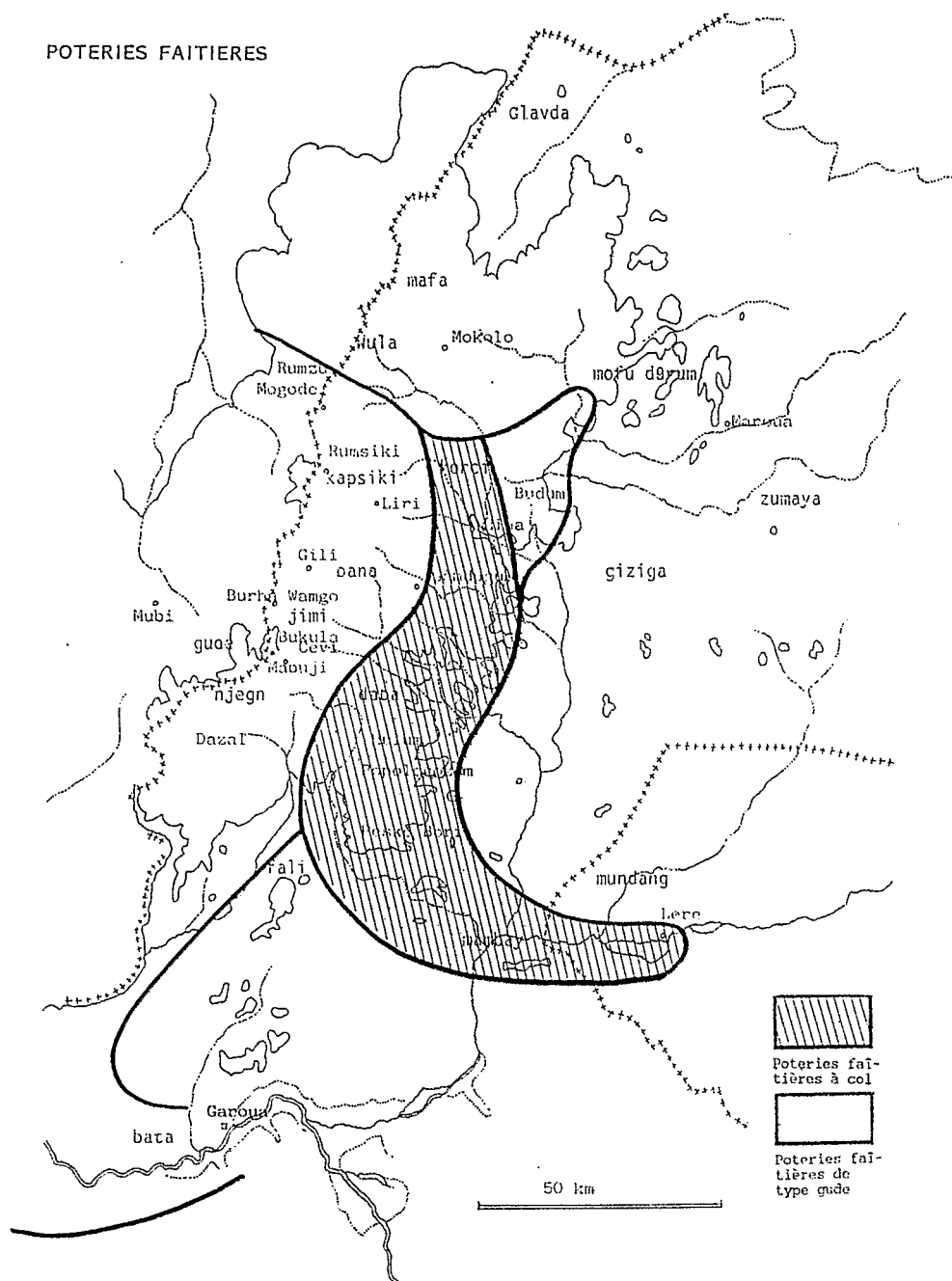
Dans les plaines du nord et de l'est des monts Mandara, d'autres modes de décoration et de blason s'accrochaient aux faîtes des toits ; un œuf d'autruche et des couteaux de jet croisés sur les rives du Chari baguirmien et dans l'interfluve Chari-Logone jusqu'au début du siècle ; de longues quilles de bois bifides, sculptées chez les Glavda et les Vale... ailleurs la note de différenciation ethnique est marquée par la seule manière de terminer la couverture des toits.

L'aire du plus grand développement des poteries faïtières et du plus fort degré de variation typologique est, au Cameroun, la région des monts Mandara centraux. Toutefois, les centres de diffusion doivent-ils être situés sur cette portion des monts Mandara, au sud-ouest, dans la vallée de la Bénoué ; ou a-t-on affaire à un trait culturel qui aurait été porté par l'écheveau de migrations venues du nord-est ? Abandonné à l'est, dans les plaines du Diamaré - la

¹ Ce trait culturel a été brusquement abrogé entre les années 50 et 60 sous les coups de la propagande des mllum. Il a quasiment disparu de l'architecture.

² On relève encore des poteries faïtières à la chefferie de Wangay ; elles épousent la forme de canaris sans fond, mais à col plein. Cloutées de pointes d'argile, elles portent les inévitables chevaux ou cavaliers alternés avec des cloches doubles stylisées... se référant ainsi à une famille de poteries faïtières particulières.

POTERIES FAITIÈRES



chefferie zumaya et celle de Gudur par exemple disposaient de poteries faïtières - il se serait maintenu dans les monts Mandara centraux, principalement sur les versants occidentaux tournés vers la Bénoué.

Dans l'état actuel de nos connaissances, on ne peut encore rien affirmer. Quelques indices permettent toutefois de penser que ce trait architectural a pu être développé, à une époque difficile à déterminer, par la chefferie de Movo, qui précéda celle de Gudur. Movo est située un peu plus en plaine, mais son aire d'influence a dû être assez proche de celle de Gudur. Movo détenait les mêmes grands sacrifices, de la pluie, des criquets, des chenilles du mil... Les chefs qui "suivaient Movo" recevaient d'elle des poteries faïtières qui les confirmaient dans leur pouvoir politico-rituel. Même après son effacement, Movo continua à fournir ces poteries pour ceux restés dans son ancienne obédience. Mangala, chef du Duvangar, aurait encore reçu de Movo, au début du siècle, une poterie faïtière. Sa facture ressemblait à celles trouvées à Mokong (*cf.* M. DELNEUF), à Budum et à Durum. Kaliaw aurait eu également des poteries faïtières de Movo¹. Ces poteries ont dû plutôt servir des architectures à toiture conique peu effilée. Elles reçoivent en général la chapeauterie d'une vannerie spéciale, la poterie faïtière la maintenant sur le sommet, renforçant ainsi une des parties les plus sensibles de la toiture.

2. MODELES ET FACTURES

Il n'existe pas deux poteries faïtières identiques, chaque potière imprimant son style, ses tours de main. A la différence des poteries utilitaires, elles ne sont pas produites en série, mais à la demande. Elles s'inspirent néanmoins de modèles indéfiniment répétés, notamment en ce qui concernait les poteries faïtières des demeures de chef. Ainsi, lorsqu'à Burha Wamgo (Jimi) et à Mabuji (Gude), nous avons demandé que nous soient confectionnées des poteries faïtières de chefferie, chacune des potières est allée spontanément récupérer celles, endommagées, qui se trouvaient sur les tombeaux des chefs, afin de les reproduire le plus exactement possible.

¹ N. DAVID nous a signalé avoir observé une poterie à col chez les Giziga de Salak, en plaine.

Deux grandes familles de poteries faïtières apparaissent avec chacune deux expressions différentes, l'une emblématique qui magnifie le pouvoir, très décorée, parfois surchargée ; et l'autre, plus modeste, accessible à tous dans certaines conditions car elle se présente comme une suite de marqueurs sociaux.

La première famille de poteries faïtières a la forme d'un gros canari renversé, à la panse sub-sphérique, au bord large et très évasé.

Dans sa version qui l'associe au pouvoir, il est coiffé d'un tripode en forme d'anses, ou de quatre voire cinq supports soutenant une sorte de cupule légèrement dentelée.

Ces poteries faïtières de chef sont souvent richement agrémentées de personnages disposés sur le col devenu la base, mais parfois ils escaladent le corps de la poterie et l'occupent entièrement. Une multitude de pointes d'argile peut aussi recouvrir la base et la partie sub-sphérique, et remplacer les personnages (*cf.* WENTELUKAS 1977 : 9). Figurines et pointes d'argile cohabitent le plus souvent.

Les dimensions peuvent atteindre 40 à 50 centimètres pour la base et 60 centimètres pour la hauteur. Les parois sont toujours épaisses.

Le faciès commun concède des dimensions plus réduites. Il n'est plus ainsi couronné, mais il garde la même forme sub-sphérique et ses bords subissent la même inflexion. Toutefois, il reste le plus souvent enjolivé de tétons, de jeux de nervures et le bord est relevé d'un bourrelet externe. Le "chaudron" peut être vernissé.

Une forme intermédiaire particulière existe, plus en hauteur, avec une base non évasée et un col très décoré qui se termine également par une cupule.

Cette aire intéresse essentiellement les ethnies bana, jimi, gude, njegn et sans doute, une partie des Bata.

La deuxième famille est celle des poteries faïtières à col. Longiligne, la base est réduite et non évasée. Le col, hypertrophié, se termine par un petit "chaudron". Des pastilles d'argile décorent ce col. De la base peuvent parfois partir plusieurs tétons ou un seul qui, parfois démesuré, fait penser au bec d'un étrange échassier.

Les poteries faïtières de chefferie sont ici peu décorées, mais elles peuvent dépasser 60 et même 70 centimètres de hauteur.

Ces poteries, à la base trop étroite pour bien épouser le sommet du toit, doivent être amarrées par un système de liens, et ne sont pas simplement posées comme celles précédemment décrites.

Cette aire se situe à l'est de la première famille et recouvre les pays daba, hina, korci et une partie des Kapsiki.

Les poteries faïtières fali (Toro, Duja) sont très réduites, simplement vernissées, rappelant parfois les poteries à ablution des Fulbe.

Sur les marges des deux aires, il semble que les poteries faïtières aient été accidentellement empruntées ou peut-être conservées pour des cas précis, alors que par ailleurs elles subissaient une désaffection. Ainsi, chez les Dimeo et les Budum, les cases-autels portent-elles des poteries de factures très variées et apparentées à la première famille.

Si l'on compare les poteries faïtières aux autres poteries confectionnées par les mêmes potières, on constate que les techniques de fabrication ne sont guère différenciées. Si leur facture est assez éloignée de celles des batteries de poteries servant dans le quotidien, les poteries faïtières en revanche présentent certaines ressemblances avec les poteries sacrificielles, comme celles trouvées sur les tombes chez les Kapsiki et les Bana. Ces poteries à col à trois conduits aboutissant à la même ouverture rappelant le haut des poteries faïtières de chefferie.

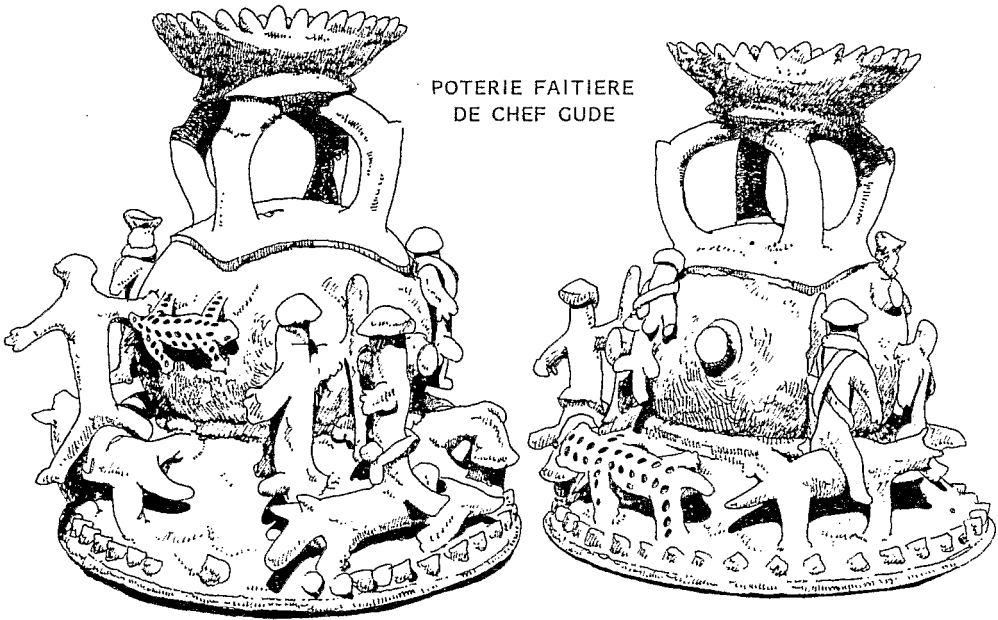
Le cloutage par pointes d'argile les recouvre aussi partiellement, sur le haut de la panse, complété de liserés de tétons.

POTERIE FAITIERE DE CHEF DES FORGÉRONS. GUDE (Mabuji)



10 cm.

POTERIE FAITIERE
DE CHEF GUDE



3. LE SIGNE ET LA FONCTION

Dans certains endroits, la poterie faîtière sert à désigner le détenteur d'autorité. Dans le cas des Mundang de Lere, seul le *jawleru* du *gong* (case-entrée du chef) est marqué d'une poterie faîtière à col.

Chez les Mofu du massif de Durum, deux poteries faîtières surmontent chambre et salle des tambours dans la concession de montagne du chef. Il a fallu adapter les poteries à la facture des toits. Une poterie de type "chaudron" est percée à son sommet pour laisser passer l'effilé de la couverture en pailles. L'autre est une poterie à col ouvert, ponctuée des inévitables pointes d'argile.

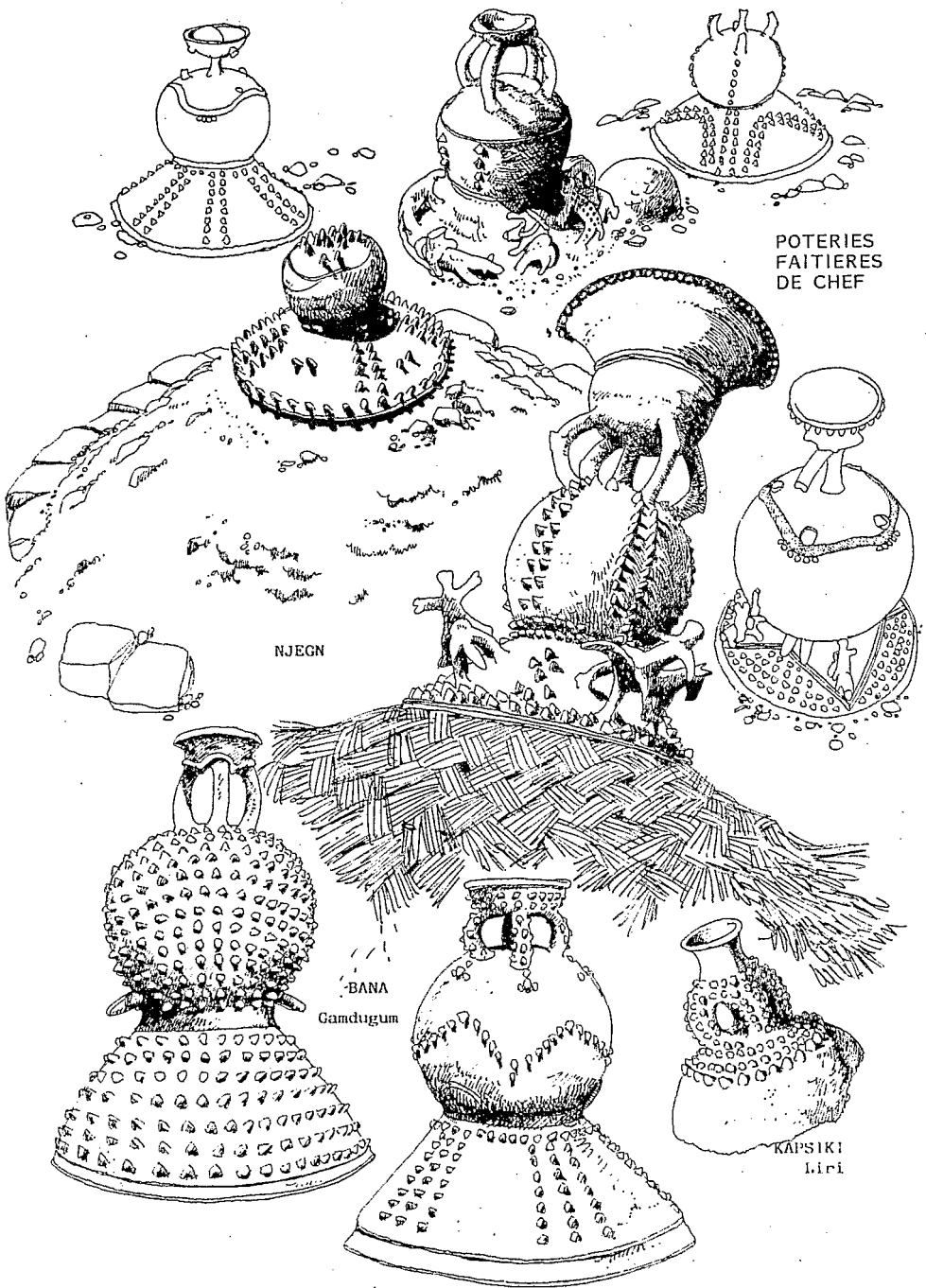
MARCHESSEAU G. (1945) avait déjà remarqué deux poteries faîtières sur ce même sars : chez les Mofu de Durum "l'édifice est couronné d'une calabasse ou d'une vieille poterie sans fond (*djigibey*). Si la case appartient au chef, ces poteries sont hérissées de pointes d'argile qui leur donnent un aspect curieux, elles sont appelées *ugudum* et sont fabriquées spécialement pour lui seul".

Les poteries faîtières ne servent pas uniquement à désigner les habitations des chefs. Chez les Kapsiki, à Rumzu, les Tsarwa indiquent la chambre du jeune homme qui a passé la puberté, passage initiatique sanctionné par une importante fête.

Ailleurs encore, elles coiffent exclusivement case ou silo-autel.

Au cœur de l'aire qui actuellement développe le plus souvent ce trait architectural : pays gude, jimi et bana ; leur représentation est multiple. L'utilisation pour marquer les habitations des chefs est en quasi extinction. Les chefferies de canton, toutes musulmanes, s'interdisent de fabriquer de telles poteries, mais jalouses de leur autorité, elles s'opposent à ce que les "arnado" sous leur juridiction se parent de tels emblèmes.

Ainsi, chez les Gude et les Njegn, nous n'avons pu les observer que dans leur version forgeronne, chez les chefs forgerons. Le chef de canton de Girvidza (Njegn) nous a montré le *dovumogi* de son père, posé sur la tombe.



Certaines, toutefois, ont été conservées près des greniers-autels (à Bukula et à Cevi) où elles continuent à recueillir des "nourritures" sacrificielles.

Il semblerait que la poterie faïtière, achetée obligatoirement chez le chef forgeron et posée sans cérémonie sur le sommet du toit ne se charge qu'ultérieurement d'un pouvoir rituel et en reçoive les hommages liturgiques qu'une fois le chef décédé.

Jadis seuls les chefs et les chefs forgerons avaient accès à de telles poteries. En placer sur le faîte de son toit correspondait à faire acte d'indépendance ou de candidature à la chefferie. C'était perçu comme une action aussi grave que celle de refuser de livrer la peau d'une panthère tuée à la chasse.

PODLEWSKI M. (1966 : 32) signale que "contrairement encore aux autres "païens" de cette région les descendants de chefs coiffent le sommet de leur case d'une pièce de terre cuite, de forme cônica, dont la base est ornée d'une frise circulaire de personnages et d'animaux (homme à cheval, homme soufflant dans une trompe, captif lié, animal ressemblant au pangolin...)"

Ces poteries faïtières, très décorées, portaient en effet, en plus des animaux emblèmes : panthère et crocodile, d'autres figurines zoomorphes mineures et des personnages. A côté du chef à cheval, certains demeurent plus énigmatiques comme cette jeune vierge ou ce kaygama (chef des armées) monté qui poursuit un fuyard. Pour certains informateurs de Bukula, les personnages seraient les représentants des pseudo-lignages co-fondateurs de la "chefferie". Il y aurait ainsi le chef forgeron ritualiste, le ou les notable(s) des plus anciens lignages qui intronisent le chef et le chef lui-même.

Chez les Gude, ce sont les potières appartenant aux lignages de forgerons enterrant les lignages de chefs (*mogozina*) qui avaient la charge de renouveler ces poteries (*kelera kambina*).

Celle du forgeron était encore plus surchargée, avec les outils de la forge, enclumes et marteaux.

La panthère est assimilée au chef et le foie de cet animal était donné brûlant en manducation aux fils de chefs appelés à régner (Bana, Jimi, Gude). Quant au crocodile, il participe de la même essence.

Lorsqu'un de ces petits sauriens, nombreux dans les massifs parsemés de poches d'eau des pays bana et gude, était trouvé mort, le chef et sa famille le pleuraient comme un parent et sa tête revenait au chef forgeron qui la suspendait dans sa forge. La présence de certains autres animaux devait renvoyer à des mythes ou simplement à des fables. Un caméléon est souvent placé sur le crocodile, la hyène affronte la panthère, le varan et le serpent s'excluent sur la même poterie...

La représentation du chef cavalier n'est pas une copie peule, du moins dans les formes restées archaïques. Avant la vulgarisation de l'arc, une partie de ces goupes ont eu en commun l'élevage du poney, parfaitement adapté sur ces hautes terres. Il serait donc plus un trait du passé qu'une preuve d'influence peule. Le chef monté est d'ailleurs porteur de baudriers simulant perles et cordelettes selon une coutume des peuples gude, njegn, fali...

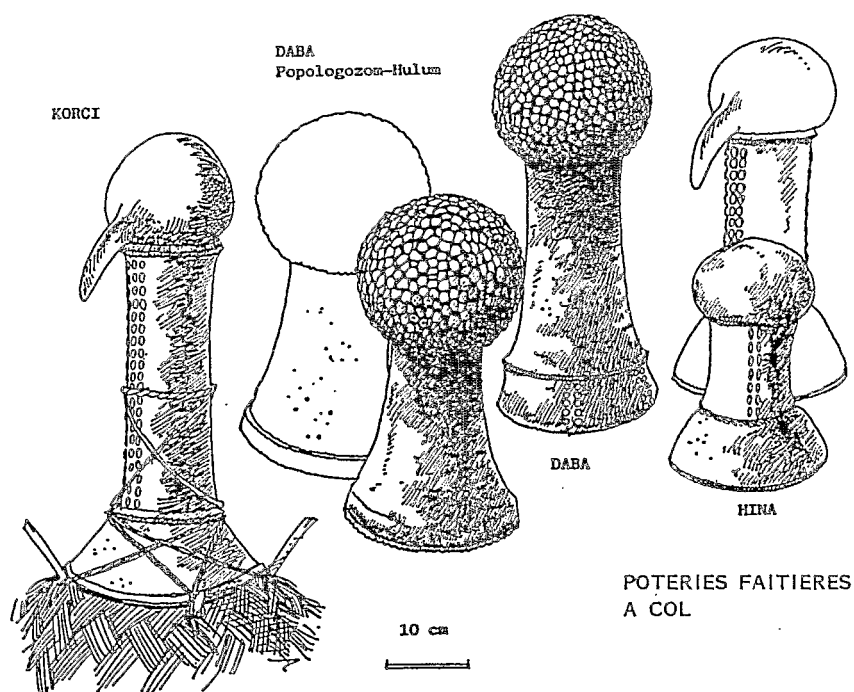
Sur les poteries faïtières plus récentes, destinées au chef, les animaux sans doute trop marqués de paganisme ont tendance à disparaître. Seule, parfois, la panthère est conservée¹. Ils sont remplacés par des cavaliers qui occupent toute la base de la poterie et sont dirigés soit vers le haut, soit vers le bas, avec une note franchement peule.

Il existe des poteries faïtières de chefferies dépourvues de personnages, surtout chez les Bana. Elles sont alors entièrement cloutées de pointes d'argile.

La terminaison en trois, quatre ou cinq supports de la cupule pourrait être rapprochée de certaines regalia, lances toute en fer (trouvées chez les Fali du Tinglin) dont le manche se subdivise en trois ou quatre brins avant d'atteindre la lame.

Quant au cloutage de pointes d'argile, il serait de par sa densité et selon l'avis de la plupart des informateurs, un symbole d'abondance et de fécondité.

¹ Chez certains Fali, on plaçait sur la case du chef une poterie mouchetée qui rappelait la panthère (communication orale de Jean-Paul LEBEUF).



Chez les Daba (Popologozom, Hulum), *mbanaca* est simplement démesurée par rapport aux poteries faïtières du commun. Seule la partie sommitale est entièrement recouverte de grosses pastilles d'argile coalescentes.

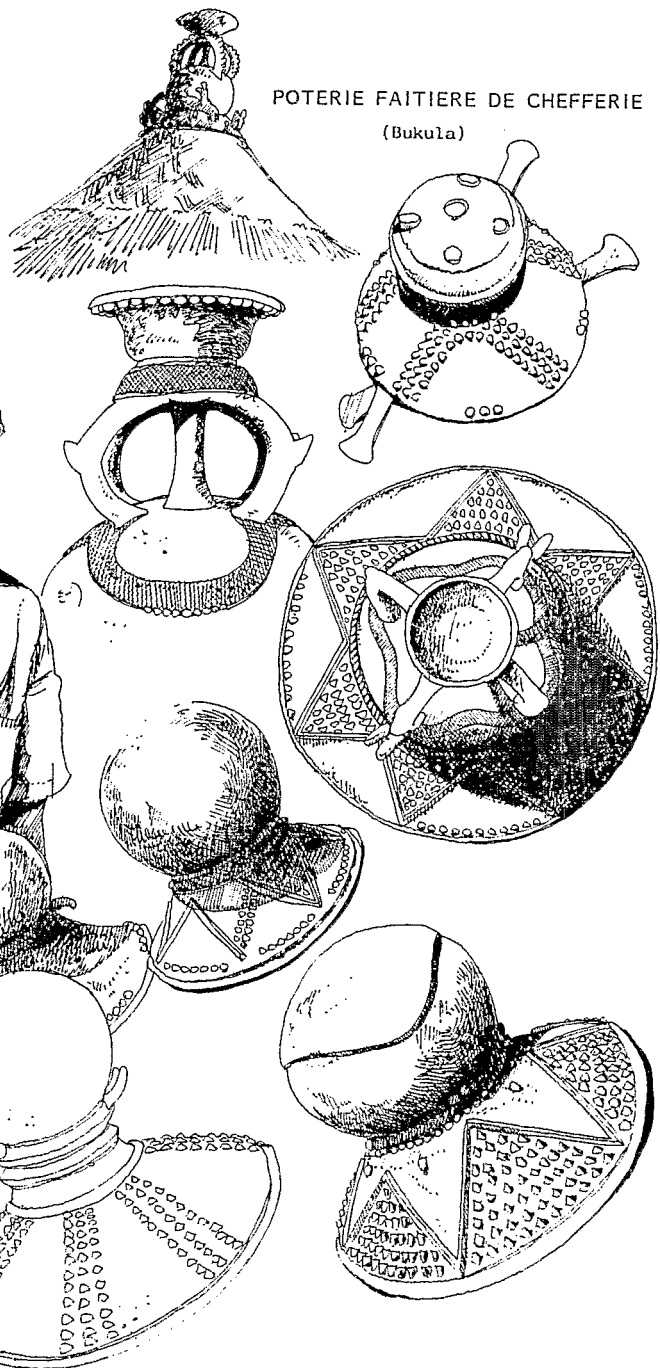
Pourquoi une telle variété de formes - surtout si l'on inclut les poteries faïtières roturières - et qui les déterminait ? Quelle a été l'influence de la seule esthétique, du tour de main des potières, du rôle du devin dans le choix des différents éléments, surtout du code qui permettait de choisir entre plusieurs expressions et, enfin, de l'évolution même de ce code ?

Aujourd'hui, les correspondances symboliques semblent peu rigoureuses. Les poteries faïtières sont liées à des images du pouvoir devenues conventionnelles.

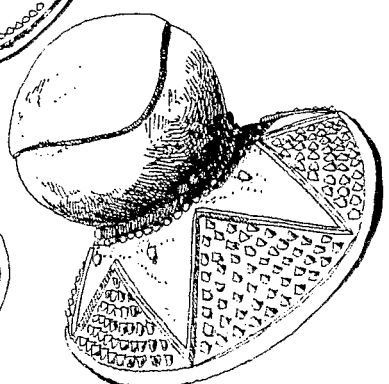
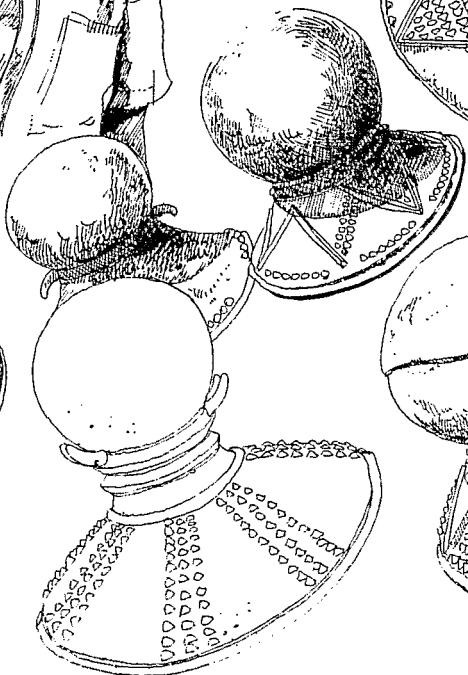
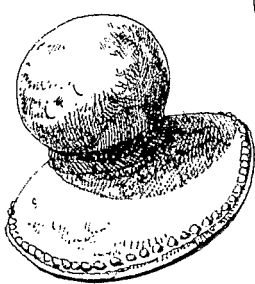
POTERIE FAITIERE
DE CHEFFERIE
Burha Wango



POTERIE FAITIERE DE CHEFFERIE
(Bukula)



Wura guadam
Case-autel
Burha Wango



Nous avons plus particulièrement observé la fonction des poteries faïtières dans le village jimi de Burha Wamgo, à la frontière du Nigeria.

Ce village possède encore, à des titres divers, plusieurs dizaines de poteries faïtières si l'on prend en compte celles déposées sur les tombes.

Les poteries dites de chefferie, *papavədzəməŋ*, qui appartenaient au lignage mavderin, sont maintenant absentes des toits et nous ne disposons que de reproductions. Le chef forgeron aurait eu ici le privilège d'en posséder, mais seulement à titre posthume, sur sa tombe. Cette poterie faïtière réservée aux chefs est sensiblement moins riche que chez les Gude. Seul le motif du cavalier a été retenu, en alternance avec des plages de clous d'argile. En revanche, vernis rouge et couleur blanche sont remarquablement soignés. C'est sans doute ici également la même évolution qui a conduit à supprimer les animaux emblèmes. Le cavalier est très fulbéisé avec selle et chapeau peuls.

Toutefois des *papavədzəməŋ* dérivés ou apparentés à celles du chef sont encore présentes. Le "chaudron" reste couronné de la cupule soutenue par l'équivalent de quatre anses pleines avec, parfois, le rajout d'un support central.

Le rôle de ces *papavədzəməŋ* est de magnifier, non pas la chefferie, mais une éthique, celle des cultivateurs de mil.

Lorsqu'un cultivateur a réussi une récolte record avec l'aide d'une nombreuse maisonnée, il construit un silo spécial dans la partie la plus haute de son habitation, vouée aux rituels. Il le remplit de *zuku diziŋ*, sorgho rouge à long pouvoir de conservation. Il y verse alors deux cuvettes d'eau, puis termine par une bouillie de mil très épaisse qui bouchera hermétiquement le contenu. Ce geste aura pour résultat d'étouffer un début de fermentation qui tuera tous les parasites. Le contenu pourra ainsi être conservé pendant cinq à dix ans.

Il s'agit là d'une manifestation de type ostentatoire, démontrant la réussite d'un chef de concession. Il manifeste ainsi sa richesse, qui d'ailleurs ne peut être composée que de mil et en thésaurisant un mil qui ne sera, en principe, jamais utilisé. Ce silo sera alors couronné d'un *papavədzəməŋ*.

Toute la société jimi, mais aussi ses voisins immédiats, Gude et Bana, offre de pareils comportements. Les Jimi sont entièrement tournés vers cette céréaliculture, les emblavures de mil sont de dimensions exceptionnelles et les Jimi démontrent pour ce faire une force de travail peu commune. La dot de l'épouse est partiellement payée en mil et toute la symbolique jimi est orientée autour de son abondance.

Ces réserves de sorgho seront dilapidées au cours de fêtes somptuaires, véritables prétextes à consommation de mil sous toutes ses formes, qui ponctuent la saison sèche et toucheront tour à tour chaque famille. Celles-ci préparent alors des quantités de paniers de "boules" de mil et de jarres de bière... (cf. BRUNETIERE 1982).

Un des ces **papavədzəməŋ** peut, dans certaines conditions de notabilité, coiffer aussi une case-autel.

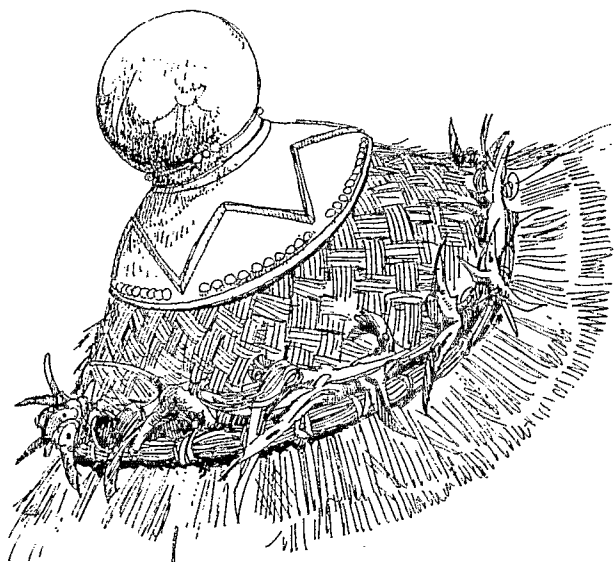
Ces poteries accompagnent également le mort, déposées sur le haut du cône de terre de sa tombe.

La facture de ces **papavədzəməŋ** est multiple (cf. illustrations) et dépend de l'art de la potière. Le sujet est plus libre que pour les poteries faïtières de chefferie, elle a donc pu varier sensiblement dans ses expressions au cours du temps.

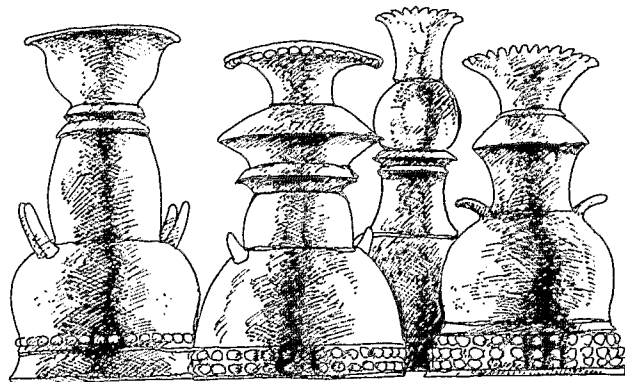
Chez les Bana, les poteries faïtières de la chefferie, les **dəri**, ont pu parfois remplir simultanément tous ces rôles. A Gili et Gamdugum, elles étaient disposées sur la chambre-silo du chef, unité architecturale qui est composée d'un manchon de case supportant un grenier qui s'ouvre à sa partie sommitale. Cette chambre devenait, ensuite, à sa mort, son tombeau.

La deuxième catégorie de poteries faïtières est celle des **wura guudan**.

Certaines servent à signaler, en marquant son importance, la place de la première femme. Elle chapeaute sa chambre dans la suite de cases coalescentes qui lui est réservée.

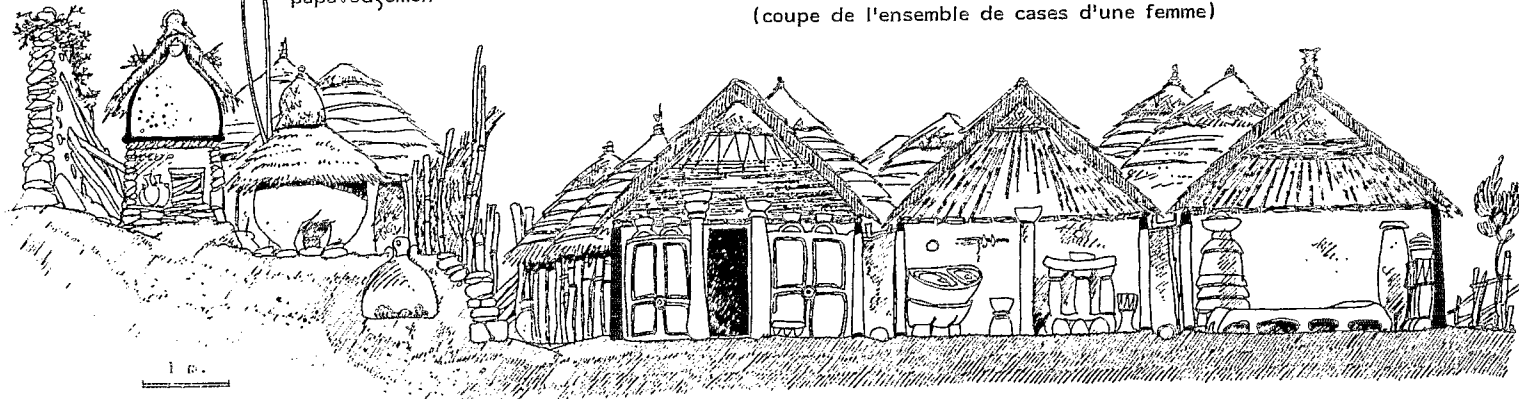


papavədzəməñ



Wura guudan

JIMI. Village de BURHA WANGO
(coupe de l'ensemble de cases d'une femme)



Un **wura guudan** peut également être offert par le gendre pour la mère de sa femme.

Un **wura guudan** sera réservé à la case du jeune garçon (13-14 ans) qui a accompli l'initiation, le **mandi jine**.

On peut aussi observer ce type de poterie sur la case-vestibule d'un forgeron.

Un **wura guudan** se place aussi sur la case-autel d'un chasseur ayant tué beaucoup de gibier ou une panthère.

On verra parfois sur une tombe un **wuruguudan** neuf parmi des cols de canaris qui ont incidemment maintenu le haut des toits, pour celui mort sans descendance mâle.

Les **wura guudan** qui sont voués aux cases-autels et aux initiés sont en fait des **papavədzəməŋ** encore plus simplifiés et sobres : pas de personnages, plus de cupule, pas de débauche de points d'argile...

Les **wura guudan** (cou-canari) disposent comme leur nom l'indique d'un col plus développé entre la base et le "chaudron". Celles destinées aux premières épouses sont très allongées, décorées et terminées par une cupule. La base est très légèrement bombée.

Un recensement exhaustif des poteries dans le Nord-Cameroun permettrait certainement d'entrevoir des sous-aires, mais le corpus actuel serait dans bien des cas insuffisant pour dépasser les hypothèses quant à leur signification. Il s'avère qu'une forme choisie ici pour honorer la première femme pourra ailleurs - dans une autre ethnie, voire un autre ensemble de villages - être retenue pour coiffer les cases-autels.

Symbolisme et sémiologie aujourd'hui brouillés sinon oubliés autorisent une plus grande liberté dans l'exécution des potières, pour une production de plus en plus réduite et attachée à une esthétique qui demeure celle du passé.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BRUNETIERE D. - 1982 - *Les Djimi, montagnards du Cameroun septentrional*. Thèse de doctorat de 3e cycle, Univ. Paris VII - Jussieu, 398 p.
- DROST D. - 1956 - *Tonerne Dachaufsästze in Afrika*. Jahrbuch des Museums für Völkerkunde, bd. XV, Leipzig, pp. 83-105.
- JEST C. - 1956 - "Note sur les poteries kapsiki (pays kirdi)". *Notes africaines de l'IFAN*, 70, pp. 47-52.
- MARCHESSEAU G. - 1945 - "Quelques éléments d'ethnographie sur les Mofu du massif de Durum". *BSEC*, 10, pp. 7-54.
- MARCHESSEAU G. - 1966 - *La dynamique des principales populations du Nord-Cameroun*. Cah. ORSTOM, Sér. Sc. Hum., Vol III, n° 4, 194 p.
- SEIGNOBOS Ch. - 1982 - *Nord-Cameroun, montagnes et hautes terres*. Roquavaire : Ed. Parenthèses (Coll. Architectures traditionnelles), 188 p.
- WENTE LUKAS R. - 1977 - *Die materielle Kultur der nicht-islamischen ethnien von Nordkamerun und Nordostnigeria*. Wiesbaden : F. Steiner, 313 p.

CULTURE MATERIELLE CHEZ LES KOMA-GIMBE DES MONTS ALANTIKA (NORD-CAMEROUN) : LES GENS DE LA BIÈRE DE MIL

Louis PERROIS
ORSTOM

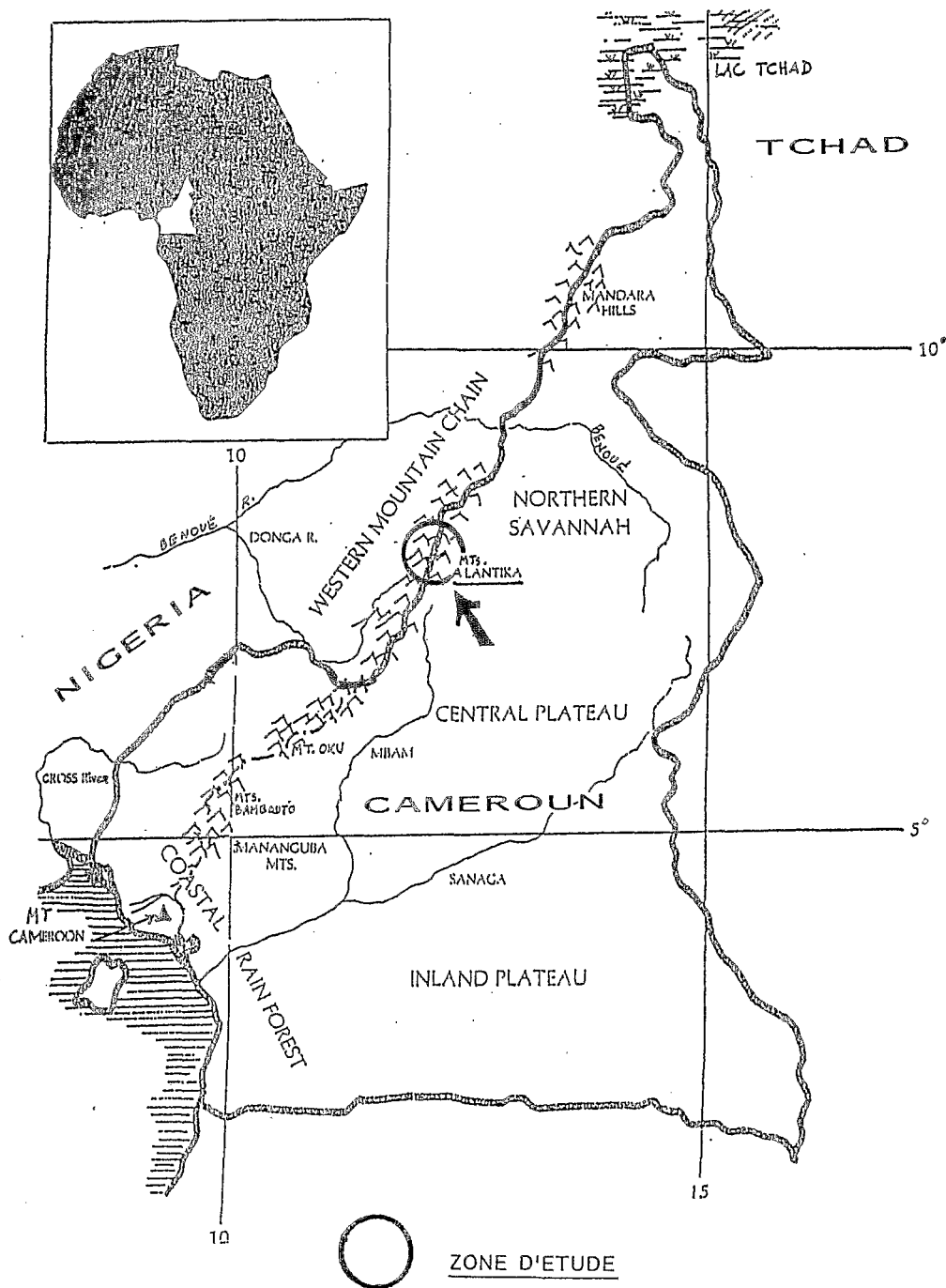
Michel DIEU
CNRS

Le programme "Culture matérielle des Koma-Gĩmbē des Monts Alantika" fait partie d'un ensemble d'opérations de recherche initiées et financées par l'Institut des Sciences Humaines de Yaoundé et menées en coopération avec l'ORSTOM et le CNRS, portant sur l'étude des patrimoines traditionnels, des arts et des techniques du Cameroun.

Ces recherches, poursuivies en parallèle dans le Nord-Cameroun (station ISH de Garoua) et dans l'Ouest/Nord-Ouest (station de Bamenda) sont liées à terme aux projets de musées, le musée national de Yaoundé et certains musées régionaux (Bamenda et Garoua).

Les Koma, découverts par Léo FROBENIUS au début du siècle, ont dès cette époque suscité de l'intérêt mais les difficultés de leur accès, mentionnées par tous ceux qui ont voulu traverser les Monts Alantika, ont découragé aussi bien les missions officielles que scientifiques. A noter les albums photographiques de René GARDI avec de magnifiques clichés des Koma de Wangai et de Bimlérrou-le-Haut pris en 1954 lors d'une tournée qu'il fit avec Henry RELLY.

L'enquête relative aux cultures matérielles et aux langues des peuples de la région de Poli et des Monts Alantika (Faro) a débuté en Février 1979. Dès le début en effet, il est apparu comme indispensable d'associer des approches ethnographiques, linguistiques et écologiques (ethnobotanique, ethnozoologie). C'est ainsi que depuis six ans, les Koma-Gĩmbē de Wangai, Mayo-Niwa, Dopa, Bimlérrou-le-Haut et -le-Bas, Katchala, Nagemalo, tous les villages du cirque de Wangai ont été visités plus ou moins



longuement par des géographes (SEIGNOBOS, PARIS), anthropologues (de GARINE), médecins (Dr FROMENT), écologistes (BAHUCHET), botanistes (HLADIK). Les groupes de Kenguelou et de Pouipa, vallées immédiatement voisines (mais langues différentes), sont étudiés par F. DUMAS-CHAMPION dans le cadre d'un programme CNRS depuis 1982-1983 (organisation sociale, représentations). On peut regretter que cette dernière recherche ne soit pas articulée avec l'ensemble des autres.

L'étude menée par Michel DIEU (langue) et Louis PERROIS (culture matérielle, ethnographie) a abouti à un fichier de quelques 2500 entrées principales et à une documentation photographique importante. Tout en enrichissant ce fichier ethno-linguistique au rythme de plusieurs séjours de terrain par an depuis 1979, nous préparons une mise en forme des données, stockage informatique des informations puis publication d'une petite "encyclopédie" des Koma-Gĩmbē. Chaque entrée donne lieu à tout un commentaire ethnographique, la forme encyclopédique permettant de balayer l'ensemble de la culture de ce groupe. En fait cette monographie précède et introduit l'étude plus spécifique de l'équipe CNRS-ORSTOM de Igor de GARINE qui porte sur l'anthropologie de la nutrition et de la santé dans les milieux contraignants (2ème volet, milieu aride de montagne).

Les Koma des Fulbé et de l'administration se divisent en réalité en plusieurs groupes distincts ayant des langues spécifiques et ne se comprenant pas entre eux. Opposés aux "ethnies" voisines, tous ces groupes de cultures très comparables peuvent être considérés comme directement liés du moins dans l'histoire. En suivant l'orientation sud-ouest/nord-est des Monts Alantika qui séparent le Nigeria du Cameroun, et dont le versant camerounais abrupt est baigné par le Faro, affluent gauche de la Bénoué, nous rencontrons successivement les Gĩmmē (Koma Kompana ou Pambé), les Gĩmbē (Koma Kadam), les Gəwnu (Koma Ndéra ou Dōobe ou Yəru). Le long du Faro, vers Dingtiré, près des Bata pêcheurs, sont établis les Rīitībē et plus au nord, vers le Nigeria, avant les Véré, les Vəmníyāabē et les Mārībē. Il est probable que ceux que nous appelons Véré du Nigeria comportent aussi de nombreux groupes distincts.

Tous ces peuples montagnards dont la plupart sont descendus vers les piedmonts sinon tout-à-fait au bout des vallées, sont essentiellement des cultivateurs de mil et de grands consommateurs de bière.

Pas une manifestation, une réunion, des travaux collectifs, une initiation, une danse de réjouissance, des funérailles, la visite d'étrangers, au village ou parfois même aux champs, sans la généreuse consommation de quelques pots de bière de mil. Les Koma partagent ce trait culturel avec bon nombre d'autres peuples du Nord-Cameroun, il est ici particulièrement frappant.

Chez les Gĩmbē, les villages (g ð l ò) sont disséminés dans les éboulis rocheux de la montagne (villages "du haut", p ā a) et dans la vallée (d ī i) mais toujours en retrait des pistes et du fleuve. Presque toujours, il y a un village ancien en haut (voire un campement sur un site déserté) où restent les vieillards et quelques personnes encore "traditionnalistes" avec souvent des femmes jeunes et des enfants) et un village du bas, plus "progressiste" (quelques cases avec de la tôle ondulée, vélos, transistors, cuvettes, etc.) mais portant le même nom (celui d'un ancien chef fondateur). Beaucoup de rituels ne peuvent être accomplis qu'en haut ainsi que certains traitements thérapeutiques (les plantes médicinales de la tradition sont des plantes d'altitude).

Le mil est de loin la culture la plus importante et il est l'objet de tous les soins des Gĩmbē. Le terme t ó l ē regroupe les sorghos dont de nombreuses variétés sont cultivées - mil blanc (t ó l v ú l l ē), mil rouge (t ó l y ā b l ē ou g ī b ī w ā a y ò), mil sucré dont on suce les tiges (k ð ʔ l ā) - et le petit mil ou mil pénicillaire (t ó l y ē e l ē). Il est cultivé du piedmont aux sommets, dans les éboulis et les cols qui déterminent souvent des prairies d'altitude et même de petites zones de forêt à 1500 m ou plus. Les Koma ignorent les terrasses.

Les champs (b ā n z ē) sont préparés, débroussés et labourés (b ā a t ī), les herbes coupées étant enfouies sur place comme engrais (f ð o). Les champs nouveaux (rotation sur trois années en moyenne) sont préparés en juin, juste au début de la saison des pluies.

Les semis se font en poquets, chaque trou fait au plantoir (z ē ʔ l ā) étant refermé à la houe (g b ī b ò). Les hommes ont une houe particulière, les femmes aussi (en plus de la "houe de parade" qui se garde sur l'épaule lors des fêtes et réunions). C'est la forme et la longueur du manche ainsi que la largeur de la lame qui permettent de les singulariser.

En juillet, quand il a déjà bien plu, on pratique un second labour (l̥k̥ō) et un repiquage pour éclaircir les champs. Plusieurs sarclages (ḡḡrā) seront ensuite nécessaires jusqu'à la récolte qui se fait en décembre.

La période de la récolte, de décembre à janvier - la saison sèche étant déjà entamée -, est aussi la période des festivités, dès que les travaux agricoles sont déjà moins urgents (si les cultures ont bien rendu cette année là). Wāragā est la danse des bonnes récoltes de mil, rythmée par l'orchestre rituel des sifflets tḡb̥l̥or̥p (série de huit à dix flûtes aux sons monotoniques toujours utilisées ensemble, en polyphonie).

En février, c'est le battage (b̥r) du mil qui donne lieu à beaucoup de précautions magico-religieuses. C'est encore une occasion de travail collectif et donc de consommation de bière. Le mil en tiges est stocké dans un enclos fait spécialement à cet effet et protégé magiquement (tḡrgḡol̥). Le battage proprement dit se fait au rythme des chants. L'aire de battage (p̥eg̥ō) avait été préparée dans un endroit plat et dégagé, sur un rocher maçonné d'argile avec un rebord décoré. Le fléau utilisé (ḡḡg̥l̥) est une sorte de bâton de 1,50 m dont la manipulation est tout un art pour être efficace sans blesser les voisins.

Le son est éliminé par vannage en plein vent. Les grains sont ensuite mis dans les greniers (b̥īnā). La récolte familiale devra permettre de subsister et si possible de faire de la bière jusqu'à l'année suivante.

Les greniers koma (tḡrb̥īnā) sont de petits édifices-récipients en argile séchée au soleil, à plusieurs compartiments, ouverts en haut. On y accède par une sorte d'échelle rudimentaire. La fermeture est très soigneusement faite avec de la paille (collerette, fermeture de dessous et auvent supérieur). Le grenier est soit construit sur un rocher soit surélevé sur quatre ou cinq pierres dressées faisant piliers de fondation. Un inventaire des formes de greniers du Nord-Cameroun est en cours.

Les Gĩmbē brassent deux qualités bien différentes de bière de mil : le b̥ālsā, liquide épais et blanchâtre, et le vūmē plus limpide et plus rouge.

Voici les principales étapes de la fabrication du *bāl s ā* (village du Cirque de Wangāi) :

Le mil, rouge ou blanc, est écrasé à la meule pour faire une farine, laquelle est mélangée à de l'eau claire dans un grand récipient de terre cuite (canari). On remue bien puis on laisse reposer pendant deux jours pour la fermentation. Le troisième jour on met ce liquide à cuire dans une jarre spéciale appelée *b ā l ā*. Après des heures d'ébullition pendant lesquelles on remue constamment, l'eau s'évapore peu à peu pour aboutir à une sorte de pâte plus ou moins ferme.

On retire cette "boule de mil" cuite du feu et on la jette dans de l'eau froide. La jarre utilisée pour cette opération s'appelle *d ē l ē*. On mélange bien en ajoutant de la farine crue de mil germé (mil trempé), cette farine servant de ferment de la bière.

On aboutit ainsi à une sorte de bouillie assez liquide, blanchâtre, encore grumeleuse. On recouvre alors soigneusement la jarre avec des feuilles attachées puis on laisse encore reposer et fermenter une journée. Le lendemain, on tamise (plus ou moins selon la consistance qu'on veut obtenir). Le produit est prêt à être consommé. Il se boit tiède.

La fabrication du *v ū m ē* ne diffère guère de celle du *bāl s ā* que sur trois points : la totalité du mil est mise à germer avant mouture, la cuisson plus longue nécessite plusieurs chauffes, le filtrage est plus serré ce qui donne en fin de traitement une bière quasi-limpide, légèrement pétillante, de couleur rouge-orangée plus ou moins soutenue. Le *v ū m ē* s'apprécie lui-aussi tiède, ou à température ambiante.

Il semble que le *v ū m ē* soit plus anciennement connu que le *bāl s ā*. En effet, ce dernier terme est à rapprocher de *m b a z l a* attesté avec la même dénotation dans les langues tchadiques (en mofu par exemple) et même en kanuri. Alors que *v ū m ē* se rattache à la racine **vum* ou **bum* "pourrir, fermenter", qu'on retrouve dans les langues adamawa de la région de Poli. De plus, et surtout, les Gimbē fabriquent encore, en montagne, un *v ū m ē* d'éleusine (*s ē r v ū m ē*) fort prisé, très sucré et alcoolisé, qui atteste de l'ancienneté de la technique.

Ces breuvages sans lesquels les Koma ne pourraient survivre en tant que tels, très appréciés et convoités en toutes circonstances, sont assez vite enivrants surtout bus aux quantités normales soit un pot **dəgɪ sākɪlárā** (sept à huit litres de contenance moyenne) par personne et par soirée. Certains pots à bière de chefs sont plus gros et décorés de motifs spécifiques.

La bière blanche **bàlsā** est surtout consommée lors des entraides de cultures (**səɔlɛ**) et autres travaux collectifs (battage, construction). Elle est moins valorisée que le **vūmē**, bière rouge qui se trouve au centre de toute la vie koma, à la fois boisson (produit d'alimentation) et symbole social et religieux utilisé dans tous les rituels importants : initiation masculine et féminine, danses propitiatoires, actions de grâce aux crânes des ancêtres ou au devin-guérisseur, installations des protections magiques (pierres levées et plants de *Cissus quadrangularis*), etc. Produit de la terre, symbole même de la fécondité nécessaire, le mil (et donc la bière) est présent partout dans l'univers des Koma.

Si nous avons pris le parti, dans le travail que nous menons chez les Koma-Gímbē, de décrire dans le détail tous les éléments techniques identifiables à partir d'objets ou de comportements spécifiques - Michel DIEU et Serge BAHUCHET ont fait un relevé systématique (au niveau régional) des noms de plantes et d'animaux - c'est pour avoir à disposition l'information de base permettant d'étudier pourquoi il semble que les Gímbē sont "bien adaptés", physiquement et mentalement, au milieu pourtant rude dans lequel ils vivent.

La vitalité et l'énergie des Koma, évidentes à tous les observateurs depuis FROBENIUS, COSTE, RELLY et autres voyageurs adeptes d'acrobaties sur les rochers des Alantika, nous a paru mériter outre de magnifiques photos (GARDI), une étude particulière, non pas simplement par curiosité pour un des peuples les plus préservés du Nord-Cameroun mais surtout pour la manière dont ces hommes ont su maîtriser au mieux un milieu difficile. Il y a là un acquis de la tradition camerounaise, un élément du patrimoine culturel qui devait être consigné avant son inéluctable disparition.

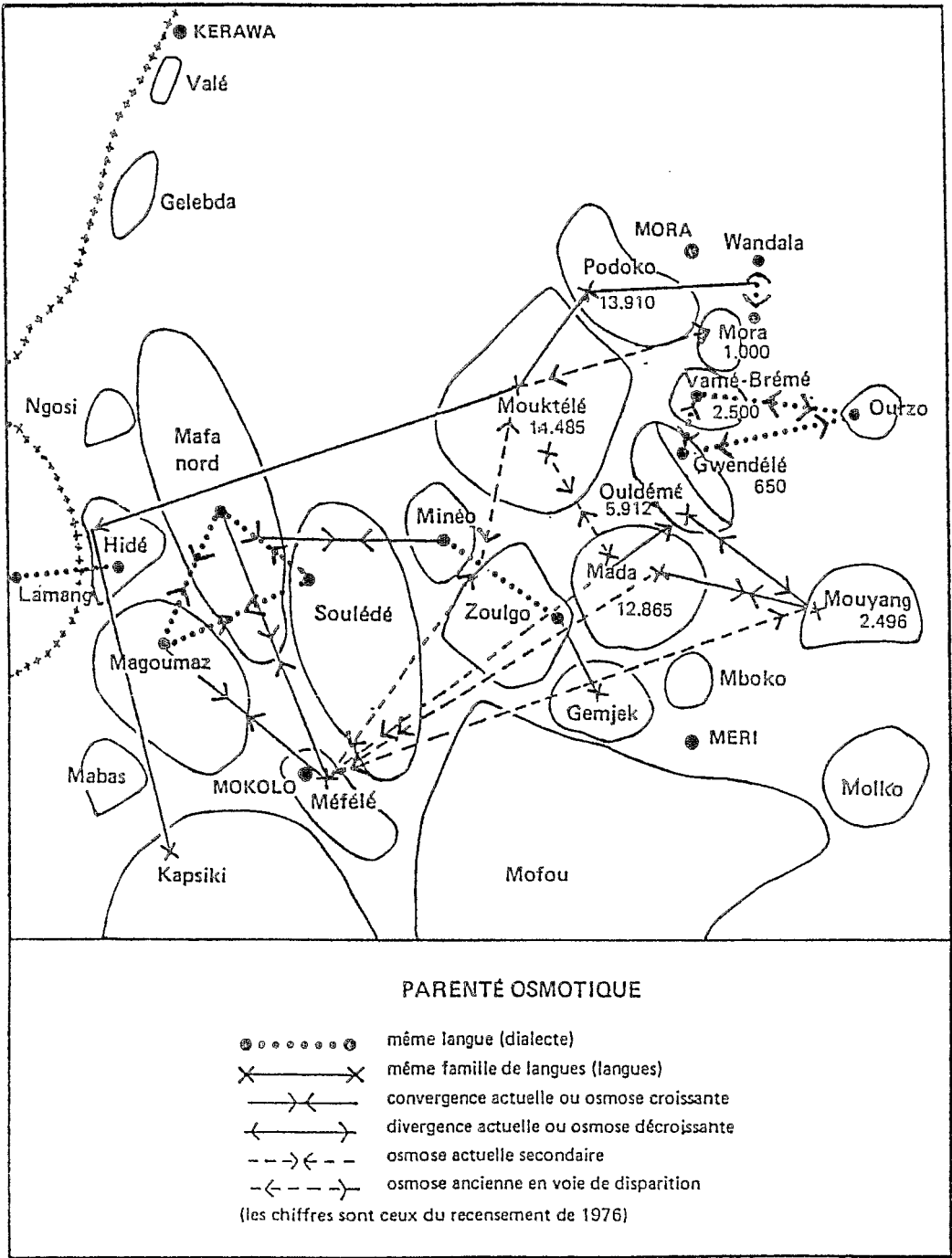
Les limites de cet article ne nous permettent évidemment pas d'évoquer même rapidement toute l'information recueillie depuis 1979 : procédés techniques (architecture, maçonnerie, vannerie, métallurgie, tissage, poterie, chasse et pêche, pièges, agriculture, art culinaire, etc.), organisation sociale, rituels, initiations, thérapies, esthétique (danses, musiques, masques, peintures murales, parures corporelles, etc.). Appuyé sur un lexique sûr, un corpus de proverbes et de phrases d'exemples, de très nombreux croquis et photographies, le portrait détaillé des Koma-Gímbē prend forme actuellement, peut-être au moment même où le désenclavement du canton de Wangaĩ par l'ouverture d'un pont permanent sur le Faro va précipiter l'abandon des villages de la montagne et une acculturation accélérée.

INSTRUMENTS DE MUSIQUE ET RELATIONS INTERETHNIQUES DANS LES MONTS DU MANDARA

Véronique de COLOMBEL
CNRS

L'hypothèse d'un rapport entre les instruments de musique funéraire mofu-gudur dānjá ou njānjá en voie de disparition (cités dans BARRETEAU et SORIN 1976), et ceux des Fali-Tinguelin tondji m'dom et nondji m'dom, très utilisés pour la mort et les initiations (cités par GAUTHIER 1968) est possible, bien que ces deux groupes soient géographiquement éloignés l'un de l'autre, que leur langue soit de famille différente, que les instruments considérés soient différents (voir tableaux), et que dans un cas les appellations différencient deux instruments, mais que dans l'autre elles s'appliquent apparemment au même. Phonologiquement et phonétiquement nj = ndj. Les dentales initiales t et d alternent, dans les deux cas, avec des nasales nj et n. Chez les Fali-Tinguelin cette opposition t/n exprimerait, peut-être, une marque de sexe : toy "père", noy "mère" (GAUTHIER 1968). S'agirait-il donc d'une diffusion à partir du groupe fali ? Mais, d'autre part, en d'autres régions, une nasalisation exprimerait le langage des esprits des morts¹; un dialogue instrumental vivants-morts ou humains-esprits ou ancêtres conviendrait pour des funérailles et également pour une initiation. Afin de chercher de nouvelles preuves, il serait nécessaire d'enquêter dans l'espace géographique qui sépare les deux ethnies et les deux langues (on sait que le chef de Gudur épouse des femmes gidar, plus au sud...), ou pister d'autres échanges linguistiques et culturels directs entre les deux groupes considérés. Quel rapport ce rapprochement de termes a-t-il avec l'hypothèse d'un ancien centre de diffusion culturelle au sud-est de Mokolo, ou

¹ Hypothèse évoquée par G. GALAME-GRIAULE, lors de la réunion de son équipe, en nov. 1986, et confirmée par la communication de C. NGOURA sur le vouté.



Carte extraite de :
GUARISMA (G.) et PLATIEL (S) éd , 1980, *Dialectologie et comparatisme en Afrique Noire*, Actes des journées d'étude tenues au Centre de Recherche Pluridisciplinaire du CNRS, Ivry (France), 2-5 juin 1980, Paris, SELAF, Oralité-Documents 2, p. 220

avec l'importance du lieu de passage qu'était Gudur ? Des Fali-Tinguelin seraient passés par Gudur, dit-on. Nous suggérons ce filon propre à exciter bien des curiosités. Mais il n'est pas en notre pouvoir de le suivre. Avis aux spécialistes de la région. A titre d'exemple, il permet, pour le moment, de montrer, en introduction, qu'une analyse comparative des instruments de musique et de leur dénomination, de leurs domaines d'utilisation et de leur fonction, tout comme une comparaison des structures musicales, pourrait être d'un enseignement précieux pour éclaircir les relations interethniques et envisager quelques visées historiques. Un objet tel que l'instrument de musique laisse moins prise que d'autres aux travaux archéologiques, car il est la plupart du temps fabriqué avec des matières périssables, peau, fibre végétale, écorce, bois et rarement en fer ou en argile. Certaines flûtes sont jetées après usage. On pourrait douter de leur aide en ce qui concerne les profondeurs des remontées historiques. Pourtant leur dénomination, leur lien avec les données culturelles, dans l'ensemble peuvent être des indices.

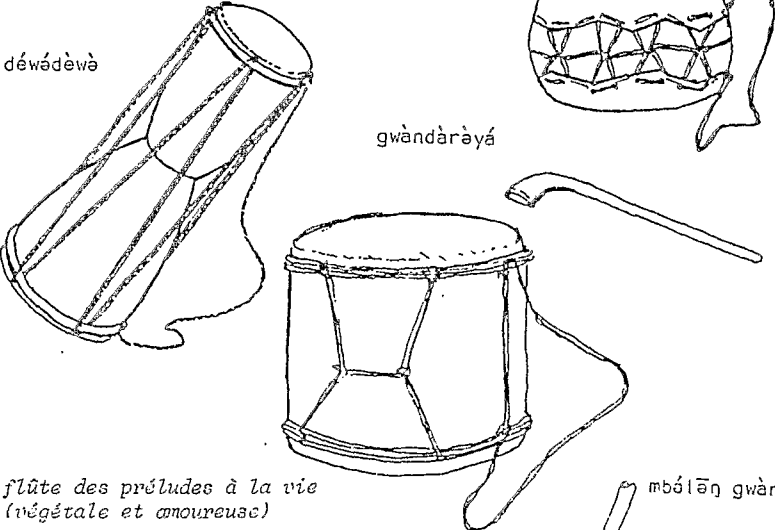
Le travail que nous présentons, ici, est une ébauche de comparaison, issue d'enquêtes faites par nous-même, à la même époque que le tournage du film : *Afaneciya, ou cycle agraire et musical en pays ouldémé* (1977-78). Les études sur la musique, dans les monts Mandara, sont très rares : un article de J.-C. GAUTHIER sur la musique fali. Des renseignements épars, plus ou moins complets sont disséminés dans quelques monographies : sur les Muktélés (B. JUILLERAT 1971), sur les Mofu-Gudur (D. BARRETEAU et L. SORIN 1976), sur les Mafa (comm. pers. de Y. LE BLEIS, 1986). Pour les Ouldémés, nous possédons des fiches techniques de chacun des instruments, contenant des renseignements descriptifs des objets, de leur confection, des informations organologiques et culturelles, fiches qui ne peuvent figurer dans cette publication.

1. L'IDENTIFICATION DES INSTRUMENTS DE MUSIQUE

L'identification d'instruments de musique pour la comparaison est délicate. Une description complète de l'objet avec croquis et photos à l'appui, sinon la présentation des objets, n'est pas superflue. Pour les Fali, nous avons eu la chance de trouver un inventaire apparemment complet, avec des dessins... malheureusement sans titres ni légendes ! Pour les autres groupes, il a dû y

INSTRUMENTS STRICTEMENT SAISONNIERS

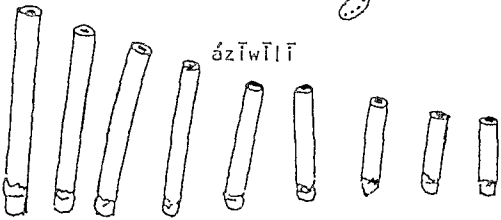
tambours des fêtes
de saison sèche



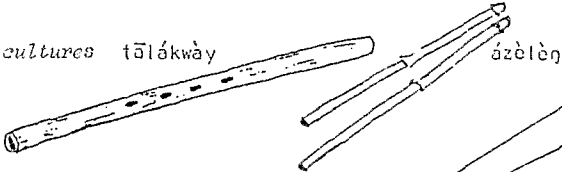
flûte des préludes à la vie
(végétale et amoureuse)



flûtes des sonailles



flûtes des cultures tōlákway

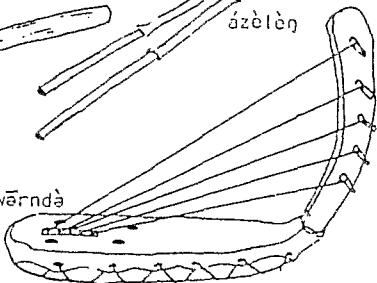


instruments
de saison
sèche



dènènà

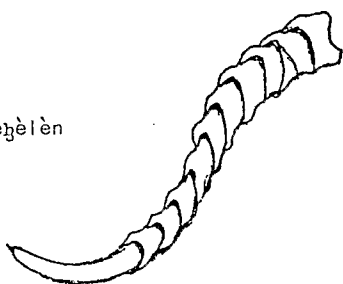
kwārndà



INSTRUMENTS DE TOUTES SAISONS

trompe traversière

mèjèlèn



sifflet de la mort

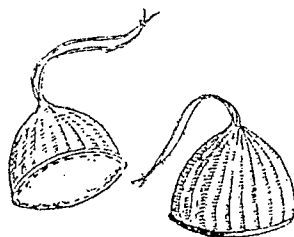
àsàgàlà
Bìjìim

hochets d'accompagnement

kwātsākwātsāyā

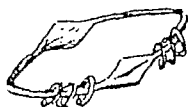


kwēdēdē

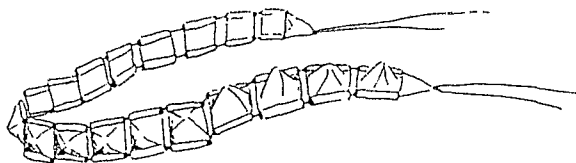


autres sornilles

hālēhūnzèr



àgākàtsà



avoir des omissions surtout en ce qui concerne les flûtes, les cornes, les sifflets et les sonnailles. Les descriptions sont peu nombreuses et la variation dans la réalisation de l'objet d'un groupe à l'autre rend son identification et la comparaison délicates. Il faut avoir recours parallèlement à tous les niveaux : niveau instrumental, musical et culturel.

1.1. Instruments de musique oudémés

Les *membranophones* utilisés par les Ouldémés sont de deux sortes : l'une en forme de tonneau avec double membrane (gwândârèyá, àtîm et tambours de guerre), l'autre en sablier ou cintrée avec une seule peau (d'ewéd'ewè).

, gwândârèyá (voir confection et jeu dans le film *Afaneciya*, bobine 2, séquence 3 et bob. 2, séq. 9 et 17).

- Son corps (āāā "os") a une forme de tonneau ; il est soit en bois de āzèṇà, āzākṵ ou āḥāndāvā¹ avec une paroi droite, soit en calebasse (sèwà) avec une paroi incurvée. Ses dimensions sont les suivantes : H = hauteur 25 à 50 cm, D = diamètre : 27 à 54 cm.
- Il possède une double membrane (āmbèl), en peau de chèvre, de cob de Buffon ou d'antilope, soit lacée par des œilletons percés sur le bord de la membrane, soit avec des laçages passant par un cerclage rigide en tige de bois (fēr fēr). Les lanières (ātsīwír) sont en peau de vache.
- La percussion est obtenue par une baguette de bois (ādāṇāy). L'instrument est tenu en bandoulière sur le devant du corps.

¹ Les bois utilisés pour d'ewéd'ewè sont les suivants (le numéros référant à l'herbier de 400 échantillons, confectionné par nous même) : 12, āzèṇà, *Vitex doniana*, Verbenacée ; 211, āzākṵ, *Pterocarpus erinaceus*, Papilionacée ; 46, āḥāndāvā, *Ficus populifolia*, Moracée ; 61, mbèràk, *Ficus dicronastyla*, Moracée ; 162, ātībā, *Hyphaene thebaica* ; 72, āmātāf, *Ceratotheca sesamoïdes*, Pédaliacée, pour le cerclage ; 213, mākākāf, *Eruthrina sygmoïdea*, Papilionacée ; 25 bālgām, *Bombax costatum*, Bombacée ; 96, tsērāy, *Khaya senegalensis*, Meliacée ; 66, tsèt sēm, *Vigna unguiculata*, Papilionacée ; 13, māvālāwāk, *Stereospermum kunthianum*, Bigoniacée ; 90, ādālār, *Cratera religiosa*, Capparidacée. Le choix étendu ou limité d'un bois pour un instrument n'est pas toujours sans signification, outre la raison de sa taille.

- Il est joué par les hommes, en ensemble de trois tailles différentes (ou multiples de trois) : le grand (*āḡēhē*), H : 50 cm, D : 54 ; le moyen (*ī dāmbà*), H : 30, D : 32 ; le petit (*ākwā dārēhē*), H : 25, D : 27. Il existe une formule musicale pour chacun des trois.
- Il est réservé à *la fête du temps nouveau* (*wā lāmā táyà*) pour accompagner les danseurs, et aux entraînements de ces fêtes qui ont lieu en saison sèche de janvier à mars (voir calendrier).

dēwā dēwā (voir confection et jeu dans le film *Afaneciya*, bob. 2, séq. 3, 9, 17, 18).

- Il a une forme de sablier. Il est en bois. Ses dimensions sont : hauteur : 45 à 75 cm et diamètres : 20 et 15 à 33 et 25 cm.
- Une membrane couvre le petit diamètre (15 à 25 cm). Elle est lacée sur un cerclage de bois et tendue par des lanières passées d'abord dans ce premier cerclage, puis dans un second, fixé à l'autre extrémité du sablier.
- La percussion est la même que celle de *gwāndār òyá*. *dēwā dēwā* est tenu sous l'aisselle. Des variations de hauteur sont obtenues par pression sur les lanières et par changement de tension de la peau.
- Il est joué également par les hommes et par ensembles de trois (*āḡēhē*, *ī dāmbà*, *ākwā dārēhē*), avec une formule musicale pour chacun des trois. Son jeu s'associe à celui de *gwāndār òyá*.
- Il est réservé à *la fête du temps nouveau*, avec entraînement à la danse, ainsi qu'aux funérailles.

ātīm (voir *Afaneciya*, bob. 3, séq. 9).

- Il est confectionné comme *gwāndār òyá*, à l'exception près que ses peaux ne sont pas rasées.
- Joué par les hommes âgés, il est réservé aux *rites funéraires* et aux *simulacres de combat*.

Les aérophones sont de sept sortes chez les Ouldémés. Leur embouchure est simple ou biseautée. Certains ont un jeu en hoquet. Ils sont essentiellement liés aux cultures, à la vie végétale et amoureuse.

āmbā lāṅ gwārā (voir confection et jeu dans *Afaneciya*, bob. 3, séq. 3).

- C'est une flûte en terre cuite, à forme phallique, à embouchure en biseau et à trois trous de jeu localisés dans l'extrémité fermée dite "tête de pénis" ou "gland" (*yār māmāṅ*). Cette flûte est tenue verticalement.

- Elle est jouée par trois adolescents (ou multiples de trois), par ensemble de trois tailles différentes (10, 15, 20 cm de long actuellement, et autrefois 12, 18,5 et 25 cm), avec une formule musicale pour chacun des trois. Elle se joue fréquemment en duo. Il existe un air oudémé avec des variantes.
- C'est la flûte des *préludes à la vie végétale et amoureuse* qui se joue de mars à juin, jusqu'au dernier binage, au puits, sur le chemin, sur un rocher. Elle est accompagnée d'un chant dont les paroles "vous trottent dans la tête" mais ne se chantent pas. Chacun les connaît : elles sont le langage de la flûte (voir *Afaneciya* et plus loin).

āzīwīlī (voir *Afaneciya*, musique de générique du film).

- C'est une flûte (ou sifflets) en gros roseaux, en provenance de la région de Garoua et vendus sur le marché. Elle est à embouchure simple et à l'extrémité bloquée. C'est une flûte de pan à neuf tuyaux indépendants, de tailles différentes (longueur : 11,5 à 37 cm), du nom de ēdīŋ, nzēkw, ndāwāgāy, āḡērérā, ḡār āwāfā, āngāy, ānzēr, wārīkāmbā, kwērērā (voir enregistrement sur cassette). Elle est tenue verticalement.
- Elle est jouée par neuf jeunes gens, qui utilisent neuf formules s'imbriquant en hoquet. Il existe trois airs oudémés, avec des variantes.
- C'est la flûte des *semailles* (mai), jouée la nuit, par équipes ambulantes, dès les premières pluies, jusqu'au premier binage. Elle est aussi utilisée pour les rites de vīndēm īmāddōrā, préludes à la pluie qui autrefois donnaient lieu à une fête.

āzēlēŋ (voir jeu dans *Afaneciya*, bob. 1, séq. 2 et 7).

- C'est une flûte de roseau (*Saccharum spontaneum*, Graminée, appelée āzēlēŋ), type flûte de pan, à embouchure simple, à l'extrémité bloquée. Elle est tenue verticalement.
- Elle est jouée par les jeunes filles, par ensembles de trois jeux de deux tuyaux de tailles différentes (six tailles : longueur 46 et 43 cm, 34 et 31 cm, 22,2 et 21 cm). Chaque joueuse émet, en sus, un son vocal d'une hauteur différente de celle de ses deux tuyaux. Il existe trois airs oudémés avec variantes. Sont joués quelques airs des groupes voisins.
- C'est la flûte de la *croissance du mil* jusqu'à sa maturité (mai à octobre). Elle est interdite dès la coupe du mil. Elle est absente des fêtes. Les jeunes filles en jouent sur les chemins qui mènent aux champs, et au repos sous un arbre. Elle dialogue avec les tālākway des jeunes gens (voir *Afaneciya*, bob. 1, séq. 2).

tālākwāy (voir jeu dans *Afaneciya*, bob. 1, séq. 2 et 3).

- C'est une flûte en écorce¹, seule à avoir les deux extrémités libres et quatre trous de jeu. Son embouchure est simplement ouverte et sa position de jeu horizontale ou oblique.
- Ces flûtes de trois tailles différentes (45, 60 et 75 cm de long) sont jouées par trois musiciens ayant chacun sa formule. Il existe un air et trois variantes. Des chants les accompagnent lors de la fête de dāfābārā. Il peut aussi y avoir des jeux isolés à un ou deux joueurs.
- C'est parmi les flûtes des cultures, celle du *cycle total du mil*, depuis le premier binage (juin) à l'ensillage (janvier). C'est la flûte des *fiançailles*, des rites zāvāŋ où les jeunes gens et les jeunes filles se retrouvent dans les mils pour goûter ensemble les premiers épis sucrés et encore laiteux, de la fête des récoltes (dāfābārā), des rites de vīndəmīmāwəlèŋ au moment où l'on détache l'épi mur et sec de la tige avant le battage et où on le dispose dans un enclos de pierre (māwəlèŋ) (voir *Afaneciya*, bob. 1, séq. 13). Autrefois, ces rites donnaient lieu à une fête. Cette flûte se joue donc à la fois en groupe pour rythmer la danse, ou isolément sur le chemin et au repos sur un rocher.

dēnēnā (musique dans *Afaneciya*, bob. 1, séq. 8 et 14).

- C'est une flûte de bois (ādālār (2), 11 āhōrāw, *Annona senegalensis*, Anacardiaceae), de petite taille, à embouchure en biseau, à trois trous de jeu, à extrémité fermée. Elle est taillée en forme de cône coupé à l'extrémité. Elle est ornée de quelques motifs géométriques incisés ou pyrogravés. On la tient verticalement.
- Elle est jouée par les jeunes gens, seuls, ou plus fréquemment à deux ou trois (10, 12,5 et 15 cm de long). Il n'existe pas d'air oudémé.
- Sont joués des airs empruntés aux Mbrémé, Mouyang et Douvanger. Est-ce une flûte récemment empruntée ?
- C'est un instrument de *saison sèche*, utilisé depuis la maturité du mil (septembre) jusqu'au débroussaie (mai). Moins lié au cycle agraire et aux rites que les autres, son jeu couvre la même

¹ Les écorces utilisées pour tālākwāy viennent des arbres suivants : tsōrāy, māvālāwāk, āḡāndāvā, tsētsem (2), 153, ālābā, *Lannea microcarpa*, Anacardiaceae ; 169, bīlīvī, *Ziziphus mauritania*, Rhamnaceae ; 10, mēbīr, *Cassia singueana*, Césalpiniaceae ; 82, mēngīḡī, *Ficus abutifolia*, Moraceae ; 37, ānēnē, *Sclerocaria birrea*, Anacardiaceae. Sont aussi utilisées les tiges de mil évidées par des termites.

Mois ouldémé	Calendrier gré- gorien (1er jour) 1977 1978	Traduction	Travaux	Fêtes	Instruments de musique
wēlāmātáyà	19 JANV - 9 FEV	temps/enlever	construction des cases		gwàndàrèyà dèwédèwè
májàlà	18 FEV - 9 MARS	rhume (fête)	vanneries, cordes - fin de la couverture des ca- poteries, forge [ses	wēlāmātáyà májàlà	mbélèŋ gwàrà
xèhà	19 MARS - 7 AVR	fonte du fer	débroussage des champs semailles	vèndèm I mádèrè	ázèlèŋ ázìwìlì
mēcād ādāk	18 AVR - 7 MAI	balayer/épines	premier binage		tālákway
sàxálá	18 MAI - 5 JUIN	essuyer/restes	deuxième binage		
mēxālāŋ āvèx	16 JUIN - 5 JUIL	écraser une 2ème fois/champ	sarclage, récolte du gombo, tabac et maïs		
dàfàbèrà gwéndèlè	16 JUIL - 4 AOUT	nourriture/de- hors/gwendélé (fête gwendélé)	récolte : arachides, souchet, sésame, pois, éleusine, courges, tabac	dàfàbèrà	kwèrndè dènnèrà
dàfàbèrà wèhām	14 AOUT - 2 SEPT	id. (fête ouldémé)	coupe du mil - récolte : haricots, oseille	vèndèm I mōjì xāy	
médèkèdèm	13 SEPT - 21 OCT	incendie	fin des récoltes (hari- cots, arachides, pois)		
sèsèmdáy	12 OCT - 30 OCT	fête mbrémé	séchage, décorticage et battage des produits fé- minins (pois, haricots, souchet, gombo)		
ànàŋ wàl	11 NOV - 30 NOV	chose/femme	battage et ensilage du mil	vèndèm I māwèlèŋ	

période que celui de la harpe. Son timbre aigu et strident, vif et sec, comme celui du grillon, est présent aux époques de coupe du mil, de battage et d'ensilage. Comme la harpe, il est absent des fêtes.

àsàgàlā ou **àsàgàlābìsīm** (voir *Afaneciya*, bob. 3, séq. 9).

- C'est un sifflet de bois (**ādālār**, **āhērāw**) ou de corne (**rāwāk** "buffle") fait par les Mofou et vendus sur le marché. Actuellement le bois remplace progressivement la corne. Son extrémité est fermée. Il n'y a pas de trou de jeu. Il est joué verticalement.
- Existant en cinq tailles, il permet 5 "partitions", pour un air accompagnant **ātīm** et **mēḡēlēṇ**. Son jeu peut le rapprocher d'une flûte de pan jouée par cinq personnes.
- C'est un sifflet pour funérailles. Il accompagne la danse.

mēḡēlēṇ (voir *Afaneciya*, bob. 2, séq. 16 et 18).

- C'est une trompe traversière, faite en corne, trouée à l'extrémité, par des forgerons.
- Elle est jouée par les hommes âgés. Elle existe en trois tailles, mais est actuellement souvent isolée.
- C'est la trompe des funérailles et de la fête de la nouvelle année. Elle accompagne la danse.

Il n'existe qu'un *cordophone* :

kwārndē (voir *Afaneciya*, bob. 1, séq. 5, bob. 3, séq. 8).

- C'est une harpe à cinq cordes, comme dans les monts Mandara et au Nord-Cameroun. La caisse de résonance est en bois (**mbārāk**, **āḡāndāvā**(2), **mēhīrī**, *Ficus leucardii*, Moracées) et couverte d'une peau de chèvre ou de daman des rochers.
- Elle se joue seule ou à plusieurs, de la coupe du mil aux semailles, comme **dēnēnā**, de septembre à mai, à l'occasion des sérénades où elle se fait souvent accompagner de chants. Elle existe en trois tailles. En plus de leur air propre les Ouldémés jouent les airs des groupes voisins et surtout un air mouktélé. Est-ce parce que les habitants de Sama, la capitale ouldémé, apprécient les jeunes filles ou les femmes mouktélés qu'ils vont courtiser lors des marchés ?

Les *idiophones* ouldémés comptent quatre instruments à secouement et un à percussion avec un battant attaché : deux sortes de hochets, pour main ou cheville, une sorte de sonnailles ou grelots pour chevilles, des sistres et des clochettes.

kwātsākwātsāyā (voir *Afaneciya*, bob. 2, séq. 2).

- C'est un hochet en calabasse, tenu à la main, utilisé par les femmes pour rythmer la danse des fêtes.

kwēdfēdfē (voir *Afaneciya*, bob. 3, séq. 9).

- Ce sont des hochets de cheville, tressés avec des fibres végétales attachées à une pastille ronde découpée dans une calabasse (D : 10 à 15 cm). Les graines résonnent contre cette calabasse.
- Les femmes ouldémés les utilisent pour rythmer les danses funéraires. Les voisins madas les utilisent pour les fêtes.

hālēhōnzēr

- Ce sont des sistres en fer, tenus à la main par les hommes pour rythmer la danse des fêtes. Ils disparaissent avec les forgerons.

āḡākāttsā (confection et jeu, *Afaneciya*, bob. 2, séq. 3 et 18).

- Ce sont des grelots de cheville, tressés par les femmes dans les feuilles de palmier et remplis de graines (de 46 āḡāvā, *Cassia torra*, Césalpiniacée, 335 āmāḡ, *Vigna sinensis*, Papilionacée).
- Ils sont utilisés pour les fêtes par les femmes ouldémés et gwendélés de tous âges.

tētēlēḡ (voir *Afaneciya*, bob. 2, séq. 13).

- Ce sont des clochettes de cuivre, portées en bandoulière pour rythmer les danses de fêtes et d'usage rare.

Un certain nombre d'éléments de description peuvent être des indices sur le plan de l'histoire et des relations interethniques : l'usage rare qui peut être dû à un emprunt ou à une perte d'usage, un changement d'usage qui peut révéler une organisation antérieure de la société, le fait que l'instrument soit réservé à une ethnie ou commun à tous les groupes voisins, le fait qu'un groupe utilise ses airs propres ou ceux des groupes voisins ou les deux, la liaison plus ou moins étroite aux rites d'un groupe considéré. Plusieurs instruments ouldémés sont intéressants sous cet angle. Mais esquissons une comparaison avec les groupes voisins pour préciser ces divers points.

1.2. Instruments de musique dans les monts du Mandara

Nous avons dressé un premier tableau comparatif avec les renseignements encore très incomplets, *uniquement* donnés par les Ouldémés et leurs amis des ethnies voisines rencontrés sur le marché, et recueillis en 1977-78, lors de mes traversées des monts du Mandara. Ils seront à compléter par d'autres spécialistes de la région. Pour les Fali, nous avons utilisé l'étude de J.-G. GAUTHIER. Un second tableau, celui des dénominations dans six langues provient des sources citées plus haut. C'est de ce second tableau que nous avons tiré le rapprochement des instruments fali-tinguelin et mofu-gudur.

Examinons ce premier tableau. Dans l'ensemble de la montagne on retrouve avec un écart plus sensible pour les Fali, les mêmes tambours, les mêmes sifflets, les mêmes cornes, les harpes, quelques mêmes sonnailles. Peut-on déduire de cette concordance qu'ils sont proto-x ? J.-G. GAUTHIER qui avait remarqué des constantes pour ces types d'instruments chez les différents Fali, était tenté par cette explication, en les caractérisant de plus traditionnels. Les flûtes seraient-elles moins traditionnelles et d'innovation locale ? Nous ne le pensons pas. Le tambour d'aisselle se retrouve dans la civilisation musulmane ! Les traits physiques des flûtes sont peut-être davantage modifiables parce que périssables, mais leur fonction culturelle l'est-elle ?

- *āmbəlāngwārā* est spécifique aux Ouldémés. Est-ce une innovation individuelle ? J.-P. LEBEUF nous a communiqué qu'une flûte semblable avait été trouvée chez les Massa à Houlouf, dans une fouille.

- *āzīwīlī* et *āḡākātsā* sont utilisés dans notre échantillon chez les Ouldémés et les Gwendélés. Nous savons que les Gwendélés, s'ils n'abandonnent pas leur propre langue, abandonnent progressivement un certain nombre de leurs traits culturels pour assimiler ceux des Ouldémés. Leurs fêtes propres n'existent plus. D'autres part, nous avons noté qu'*āzīwīlī* était autrefois l'instrument des rites et des danses de *vəndəmīmàdərə*. Les rites de *vəndəm* sont anciens et donnaient lieu, dans le passé, aux fêtes ouldémés. Ils sont encore détenus par un clan autochtone, les Matsabayam, occupant le massif avant l'arrivée d'*Agədzavərnda*, l'ancêtre fondateur de la chefferie actuelle, arrivée qui peut remonter à 360 ans, lors de la constitution du royaume mandara.

TABLEAU 1

	<i>mora</i>	<i>podoko</i>	<i>mouk-télé</i>	<i>ourza</i>	<i>mbrémé</i>	<i>gwen-déls</i>	<i>oul-démé</i>	<i>mada</i>	<i>mou-yang</i>	<i>zoulgo minéo</i>	<i>mafa</i>	<i>mofu</i>	<i>fali-Ting.</i>
gwàndàrèyá	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
déwédèwè	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	+
àtìm	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	+
kwērndè	x	x	0	x	x	x	0	x	x	x	x	x	x
āmbélōη gwàrà							0						
ázīwīlī						x	0						
ázèlèη		x	x		x	x	x	+	+				+
tālákway			x	x	x		x	x	x				+
dènènà					0	x	x		0			0	
àsàgàlà	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
mègèlèη	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
àgàkàtsà						x	x						
kwātsākwātsāyā	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	
kwēāēdē	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	
hālēhóngèr	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	+
tètèlèη	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	+

x utilisation du même instrument

+ utilisation d'un instrument semblable

0 morceau musical, spécial à l'instrument, utilisé par les Ouldémés.

Les esprits dits *və̀ndəm* agissent sur la pluie et les cultures. Autrefois, les fêtes de *və̀ndəm* étaient au nombre de trois : *və̀ndəm i mādərə*, fête du débroussaie et du début de la pluie (*mādərə* : période sèche, période de la renaissance végétale qui précède les pluies), *və̀ndəm i mēdzī hāy*, celle de la coupe (*mēdzī*) du mil (*hāy*), *və̀ndəm i mawəlēŋ*, celle de la coupe des épis pour les remiser dans les enceintes de pierre (*mawəlēŋ*), tâche qui précède le battage. *ázīwīlī* est encore jouée sur toute la montagne ouldémé avec la même fonction qu'elle avait lors des fêtes de *və̀ndəm i mādərə*, mais la conscience se perd, bien qu'il soit encore affirmé que les esprits de *və̀ndəm* agissent sur la pluie du Maître de la pluie actuel qui est obligé de demander aux Matsabayam d'accomplir leurs rites. Cette flûte (9 sifflets), très inscrite dans la tradition ouldémé, d'apparence physique semblable à d'autres utilisées sur la montagne, possède une organisation originale basée sur neuf unités et un type de jeu en hoquet que nous n'avons pas rencontré alentour. Cette originalité n'est pas nécessairement le signe d'une innovation locale plus ou moins récente.

- *tālákway* existe, nous dit notre enquête, dans deux sous-groupes de parenté linguistique (tchadique), dans des ethnies voisines. Il en est de même pour *ázəlēŋ*, mais les ethnies concernées ne sont pas exactement les mêmes.

- *dēnēnā* pourrait être, pour les Ouldémés, un emprunt assez récent puisqu'ils ne jouent, d'après eux, avec aucun air d'un répertoire qui leur est propre, mais des airs mbrémé, mouyang et mofu-Duvangar, comme le font aussi les Gwendélés. Quelles relations interethniques existeraient entre les Mofu-Davangar et les Ouldémés qui ne sont pas voisins ?

Le second tableau, lui aussi incomplet, en plus de faire apparaître des correspondances linguistiques et de confirmer la large diffusion de certains instruments révèle des instruments marginaux qu'il n'était pas possible d'obtenir en partant de l'échantillon ouldémé. En effet, il existe des tambours sur pied vers le sud des monts Mandara : chez les Mofu-Gudur (*bātāk*) et chez les Fali-Tinguelin (*tondji m'dom* et *nondji m'dom*) pour les funérailles, chez les Mafa (*hudokw*) pour des danses au clair de lune après la fête du maray (mars ou avril) jusqu'aux semailles (informations épistolaires récentes de Y. LE BLEIS). Rappelons le balafon des

Mofu-Gudur, autrefois utilisé pour les funérailles, actuellement rare (dānjā ou nānjā), dont nous avons parlé en introduction. Les tambours sur pied viennent-ils du même type de relations interethniques que celles évoquées, en introduction, pour le rapprochement linguistique des Mofu-Gudur avec les Fali ? Une enquête serait nécessaire au sud des monts du Mandara.

Les constantes sûres, témoins d'une large diffusion de certains instruments sont les suivantes :

- Les hochets de fibres tressées pour chevilles : kwēdēdē, kwāfadi, mākwdēkwēdē, kweckwécér. Chez les Fali, l'objet a été très exactement dessiné par GAUTHIER, mais il n'a pas été nommé dans la langue. Si son nom avait dénoté une correspondance linguistique avec les termes de langue tchadique, cela aurait eu pour nous une incidence sur l'ancienneté, la rapidité et le sens d'une diffusion (notons le rapprochement possible de kweckwécér et kwātsākwaṣāyā). L'origine onomatopéique de ces termes est évidente. Ce hochet est inutilisé par les Foulbé de Maroua. En ce qui concerne les autres sonnaillles les constantes annoncées au tableau 1 ne se retrouvent pas. Il peut y avoir des variantes, mais aussi des omissions de la part des auteurs car ces instruments d'accompagnement ne sont pas primordiaux. Le hochet calebasse est très répandu, entre autres chez les Foulbé de Maroua. Par contre les sonnaillles métalliques sont de plus en plus rares et demandent une enquête systématique. Notons que le sistre a été rencontré chez les Mafa, mais que les grelots de feuilles de palmier n'ont pas été signalés ailleurs que chez les Ouldémés et leurs voisins Gwendélés, assimilés à eux.

- La harpe à cinq cordes : kwērndē, nižin, gānjāvāl, gandzavar, kindingkinding, pour lesquels on peut faire les rapprochements linguistiques suivants : n ž (de nižim), gānjāvāl et gandzavar (/nj/= /ndz/), et peut-être nd des autres termes. Il se peut qu'on puisse rapprocher aussi kwērndē et kindingkinding. La large diffusion de cet unique cordophone semble sûre. Mais l'enquête linguistique demande à être étendue aux autres groupes de montagnards et approfondie. Notons que le mot fulfuldé moluru est dit venir du mot haoussa molo¹.

¹ D'intéressantes informations nous sont venues "en dernière heure", grâce à Bouba Ousmanou, foulbé de Maroua, vivant à Paris, qui nous les a présentées avec beaucoup de circonspection : ce sont des souvenirs d'enfance et d'adolescence qu'il n'est pas possible de vérifier à distance.

- Les tambours à deux peaux sont présents partout avec des noms divers, gwàndàrɔ̀yá, goneri, mzàr, ganga, et n'durai et ni buli chez les Fali. Notons la suite d'archiphonèmes G, N, R en tchadique. Pour les tambours d'aisselle à une peau les correspondances linguistiques sont plus proches : dēwā́d'əwə́, dewdow, deḡéḡéw, mais ganggang. Ce dernier rencontré chez les musulmans et également en gímnímē sous le nom de déṅdēṅa (intervention de M. DIEU), serait l'objet d'une probable diffusion dont l'examen approfondi reste à faire. Notons encore le rapprochement ganga (mafa, pour un tambour à deux peaux) et gānggāng (mofu-gudur). Le mot fulfuldé kalangu (tambour d'aisselle) est dit venir de la langue haoussa (H).

- Quant aux trompes et aux sifflets souvent en corne, leur présence sur toute la montagne a été affirmée dans le tableau 1 où le travail d'enquête a été fait à partir de langues locales. Par contre, il a été délicat d'établir le tableau 2 à leur sujet, à partir de travaux d'auteurs, car la terminologie est multiple : corne, flûte, sifflet, trompe... Il faut dire que dans une corne on peut percer un trou, ou

Nous les présentons tels que. Chez les Foulbé de Maroua, les membranophones sont au nombre de deux : mbaggu, un tambour à deux peaux, kalangu, un tambour d'aisselle dont le nom serait d'origine haoussa. On rencontre deux cordophones : moluru, une harpe pour sérénades, poèmes, louanges du chef, dont la racine molo serait haoussa et la terminaison ru fulfuldé, gaggeru ou gegeru, une vièle avec une caisse de résonance enalebasse dont la dénomination vient du haoussa, gogo "frotter". Parmi les aérophones gaṣi, une trompe de deux mètres est exclusivement réservée au chef, au sultan ; gaṣi veut dire "le voici" en haoussa. Algaïta, une trompette, de trente centimètres est utilisée, mais non exclusivement, pour le chef, accompagnée de mbaggu, le vendredi ; son nom vient de l'arabe. Cidal est un cor en fer de cinquante centimètres, au tuyau recourbé à l'extrémité ; on l'utilise accompagné d'un hochet-calebasse pour les danses ; il ne sert pas pour le chef ; il est d'origine bornouane. Wombero, qui est un terme fulfulde, désigne une flûte de roseau pour bergers et chasseurs. Il existe aussi un grand nombre de cors en corne (luwal) de vache ou de buffle. Konkiel est une sonnaille à deux cloches sur lesquelles on frappe ; elle est communément rencontrée au Cameroun et au-delà, comme le hochet-calebasse. Parmi les idiophones, il existe aussi un instrument à friction fait en tige de mil. A Maroua, un balafon est joué par les Tchadiens appelé Sara et des cornes-sifflets droites par les montagnards. Il est très significatif pour qui connaît l'histoire des Peuls et de leurs chefferies que les termes concernant les instruments pour le chef soient identifiés comme provenant du haoussa (gaṣi), ou de l'arabe (algaïta) et ceux concernant les instruments des bergers soient fulfulde (wombero). Les cornes proviennent des bêtes de troupeaux.

<i>Instruments de musique</i>	ouldémé	muktélé	mofu-gudur	mafa	fali-Tinguelin	fulfuldé
tambour à deux membranes	gwàndàrèyá	goneri	gàngàṅ	ganga	n'dwrei, ni buli	mbaggu
tambour d'aisselle	déwédèwè	dewdow	m̀zàr	déḡeḡéw		kalangu H
tambour des morts	àtìm	tmi	(batak)	d́íngér	ton	-
harpe à cinq cordes	kwērndè	Nižin	gánjávàl	gandzavar	kindingkinding	moluru H
flûte d'argile à 3 trous	āmbélēṅ gwàrà	-	-	-	-	-
flûte de pan à 9 joueurs	ázīwīlī	-	-	-	-	-
flûte de pan à 2 tuyaux	ázèlèṅ	madiž	zèlèṅ	-	(dessiné, rare)	-
flûte à 4 trous et 2 extrémités libres	tālákway	talokway	ṭālām	-	dengel	wombere
flûte de bois ou corne à 3 trous	dènèná	-	-	ngwalam	tifigim	-
sifflets de corne ou bois (5 ou 7)	àsàgàlà	šegla	mbówàk	-	lúwal, m'bono	-
trompe ou cors	mèḡèlèṅ	-	-	tolom	gangu, kusso, tiememen	luwal, gasi, algaita, cidal
grelots de cheville en fibre de palmier	àḡàkàtsà	-	-	-	-	-
hochet calebasse pour main	kwatsa- kwatsaya	takada- katsay	-	-	-	(oui, pas nommé)
hochet de fibres tressées	kwēdēdē	kwadafi	m̀kwēdē- kwēdē	kweckwécér	(pas nommé, dessiné)	-

<i>Instruments de musique</i>	ouldémé	muktélé	mofu-gudur	mafa	fali-Tinguelin	fulfuldé
sistre de fer (ou autres sistres)	hālēhēngèr	-	-	dásál	-	-
clochette de métal	tèt'èlèṅ	-	-	-	-	-
balafon	-	-	dànjá, njànjá	-	-	-
tambour sur pied	-	-	bàtàk	hudokw	tondji m'dom, nondji m'dom	-

TABLEAU 2

plusieurs trous, ou pas de trou du tout. Dans le premier cas, il s'agit d'un cor ou d'une trompe, si l'on souffle par le trou, dans le deuxième cas, c'est une flûte et dans le troisième, un sifflet. Avec un morceau de bois en forme de cône évidé on peut obtenir les mêmes instruments. On le pourrait aussi avec un roseau. Mais que dire quand une corne est jouée en position sifflet par l'extrémité large et qu'un trou à l'autre extrémité lui permet d'utiliser deux sons (mafa) ? Quand deux roseaux du type sifflets sans trou sont joints et joués par une seule personne (á z è l è ñ), il s'agit d'une flûte de pan ! Neuf tuyaux de tailles différentes joués par neuf joueurs sont des sifflets dont l'ensemble forme une flûte de pan ! L'étude des structures musicales devraient alimenter ces comparaisons.

Une autre difficulté pour la comparaison est le remplacement de la corne par le bois. à s à g à l à (ouldémé), s è g l a (mouktélé), et peut-être mb ó w à k (mofu-gudur), sont des sifflets à l'origine en corne et devenus progressivement en bois. Pour mb ó w à k (mofu-gudur), les renseignements ne sont pas donnés. Mais la consonnance du terme est celle de l'appellation de bêtes à cornes (mb à k à l, r ā w ā k, ā w ā k, etc.). ké w a l et m' b o n o sont en écorce ou en bois. Pour ces sifflets, l'air vibre sur l'ouverture, du côté de la partie large de la corne ; l'autre extrémité n'est pas percée. Ils sont utilisés pour la mort. Les Foulbé perçoivent ces sifflets comme réservés aux montagnards.

- La flûte en corne est absente chez les Ouldémés : d è n è n à est en bois. Mais elle est présente chez les Mafa (n g w a l a m, flûte en corne de mouton, percée de trois trous, jouée en saison sèche et correspondant à d è n è n à), et chez les Fali (t i f i g i m, percée de quatre trous, jouée pour l'amitié et l'amour). Quant aux sifflets s è g l a et m b o w a k, il est signalé par les auteurs qu'autrefois, l'un de ces instruments était utilisé à la maturité du mil, et que l'autre l'est actuellement pour une fête de fin de saison des pluies. Serait-ce des équivalents des flûtes de saison sèche qui sont jouées après la maturité du mil, dès septembre ? Et/ou serait-ce une confusion entre deux sortes d'instruments ? Sans description de l'objet, nous ne pouvons en juger.

- Les flûtes de roseau (á z è l è ñ, m a d i ž, z i l è ñ) et les flûtes d'écorce (t ā l ā k w ā y, t a l o k w a y, t ā l ā m) n'ont pas été signalées chez les Mafa. Ces flûtes des cultures ont une grande importance dans le cycle agraire et les conceptions ouldémés (voir description des instruments et ci-après). Il semble qu'il en soit de même pour les

Mouktélés où *madiž* est liée à la croissance du mil et *talakway* à sa maturité, chez les Mofu-Gudur où *ziléŋ* et *tālām* sont sorties pour la fête des récoltes. Les auteurs ne précisent pas s'il existe un calendrier "exact" pour l'usage des instruments. Chez les Fali, il existe une flûte semblable à *tālákway*, à quatre trous de jeu et à deux extrémités libres, utilisée pour accompagner les "chants d'amour", sans plus de précision. Pour ces flûtes, les Ouldémés avaient fait une omission en ce qui concerne les Mofu. Il serait intéressant de vérifier si ces sifflets de culture sont réellement ou non une caractéristique culturelle des montagnards. Sont-elles présentes chez tous ? Existe-t-il quelque part une équivalence des *āmbəlōŋ gwàrà* et *ázīwīlī* ouldémés avec une fonction jouée dans le cycle agraire ?

Contrairement à ce que suggérerait GAUTHIER pour les Fali, il semblerait que les instruments qui se présentent comme des constantes soient des instruments de large diffusion. Les sifflets seraient propres aux montagnards sans être réservés au groupe tchadique (voir Fali : groupe adamawa) ; quant aux flûtes des cultures et au calendrier de leurs usages, ils mériteraient une étude comparative plus approfondie.

2. DOMAINES D'UTILISATION

Les domaines d'utilisation des instruments de musique reflètent la structuration d'une société et ses activités. Les mêmes types d'instruments ont généralement le même usage d'un groupe à l'autre, de proche en proche, selon les normes d'osmose nécessaires (2 sens) dues au voisinage et à la parenté culturelle initiale. La mise en parallèle des différents niveaux, "objectal", linguistique, et culturel montre des irrégularités : ex. 1, un rapprochement linguistique entre Fali-Tinguelin et Mofu-Gudur (non voisins) pour des instruments funéraires et l'existence d'un balafon en tant qu'instrument funéraire à Gudur ; ex. 2, des noms haoussa pour certains instruments de musique foulbé ; ex. 3, l'isolement des *āmbəlōŋ gwàrà* ouldémés et la découverte d'une flûte semblable dans une fouille, chez les Massa. L'étude des relations interethniques et l'histoire devraient apporter une explication à ces discontinuités.

Les constantes rencontrées pour les usages sont les suivantes, si l'on reprend les rubriques de GAUTHIER, pour permettre la comparaison.

- Pour la *mort* et les *funérailles*, il est utilisé des tambours spécifiques, sur pied ou non, des sifflets de bois ou de corne. Les usages sont les mêmes dans le groupe tchadique et chez les Fali, mais aucun instrument pour funérailles n'a été signalé chez les Foulbé dont la religion est différente. L'absence de sifflets chez les Mafa et le balafon mofu-gudur seraient des discontinuités, et les tambours sur pied une variante "sudiste".
- Pour les *honneurs du chef* sont communément utilisés des tambours. Chez les Fali y sont ajoutés des cornes, des trompes d'influence musulmane et foulbé. Les Foulbé de Maroua utilisent pour leur chef une grande gamme d'instruments dont l'un *ga ã i* (terme haoussa), lui est réservé et un autre *al ga ã ta* (terme arabe) est toujours utilisé le vendredi. Pour qui connaît l'histoire des chefferies peules l'influence est claire. Les honneurs du chef sont comparativement sobres dans la montagne.
- Pour *l'amitié et l'amour*, sont utilisés une harpe à cinq cordes dans tous les groupes et également chez les Foulbé, des flûtes à trous jouées en saison sèche pour certains, en saison des pluies pour d'autres, ou les deux. Ce genre de flûte existe chez les Foulbé, pour les bergers et les chasseurs, en contact avec la nature.
- Pour la *guerre*, il existe partout des tambours spéciaux.
- Pour les *ancêtres*, sont utilisés, chez les Fali, des doubles cloches. A Ouldémé, des clochettes le sont pour divers esprits. Mais rien n'a été signalé pour le reste de la montagne.
- Pour les *génies*, les Fali utilisent deux sortes de sifflets. A Ouldémé les *bãzã vòndòm* auraient été charmés avec *ãzĩwĩlĩ*, neuf sifflets en flûte de pan et *tãlãkwày*, une flûte. Ailleurs les renseignements manquent.

Dans l'ensemble, les enquêtes sont encore très insuffisantes pour poursuivre une comparaison, indispensable en ces domaines. Retenons la nécessité d'une continuité géographique pour déceler les discontinuités ou des ruptures d'osmose, pour savoir si l'on a à faire à une diffusion ou au contraire à des innovations locales. Pour évaluer une rupture de continuité, il faut avoir déterminé la continuité relative d'une région ou d'un ensemble considéré en la confrontant à d'autres. Ainsi, s'il y avait d'autres balafons dans les monts du Mandara, celui de Gudur n'apparaîtrait pas comme une discontinuité.

A dessein, nous allons confronter grossièrement les domaines d'utilisation des chants ouldémés et pygmées. Nous y verrons une rupture culturelle incontestable. Les Ouldémés chantent :

- pour écraser le mil sur la pierre
- pour battre le mil (emprunt gwendélé)
- pour les fêtes (des récoltes, et du temps nouveau)
- des chants d'amour à la harpe
- la mélodie de *āmbélēṅgwàrà* (non chantée)
- des chants familiaux : contines, berceuses.

Les pygmées (voir S. AROM) chantent pour la chasse :

- avant le départ, on siffle dans une corne pour capturer la force vitale des animaux à attraper. Le rituel comporte également quatre chants.
- pour l'appel de chasse, on chante afin de maintenir le contact entre les chasseurs et effrayer les bêtes.
- pour le retour, on chante pour annoncer une bonne chasse.
- on chante après la capture d'un éléphant.

Les Pygmées chantent aussi pour un rituel de récolte de miel (11 chants), pour des danses, des funérailles, des berceuses et des événements familiaux.

Dans un groupe culturel encore autre, chez les Foulbé de Maroua, la musique et les chants sont polarisés sur les louanges du chef ou d'un grand, l'apparition du chef, les rites religieux qu'il dirige. Des spécialistes, les griots, en sont les acteurs.

A Ouldémé et chez les montagnards des monts du Mandara, c'est la culture du mil et la fécondité de la terre, l'attente des pluies, en un mot le cycle agraire qui structure l'usage des instruments de musique. Chacun y participe. A Ouldémé, il existe un calendrier musical strict, emboîté dans le calendrier lunaire dont les dénominations se réfèrent au cycle agraire.

3. LES FONCTIONS

Une des grandes fonctions de la musique chez les Foulbé de Maroua est de réassurer l'autorité du chef et l'autorité religieuse, chez les Pygmées de rythmer les activités collectives, les déplacements divers et de régler le rapport avec ceux avec qui ils collaborent, le rapport avec l'animal à chasser et le génie à amadouer. Chez les Ouldémés, la musique est un moyen

d'encourager l'harmonie essentielle et indispensable, entre l'homme et l'univers. Dans le langage du quotidien, les âges de la vie sont associés au rythme des saisons, et la fertilité du sol et l'abondance, à la fécondité de la femme et à l'importance de sa descendance. La musique y a son rôle.

1. Les âges de la vie sont associés au rythme des saisons. C'est ce qu'exprime l'écolier dans sa lettre (*Afaneciya*, bob. 3, séq. 12), lorsqu'il met en doute les bienfaits de l'école : "Et puis j'oublie le langage de la montagne, le son de la flûte qui me parle du mil mûr et de la grande Fréongnoa qui doit partir en mariage".

2. Fertilité et abondance sont associés à fécondité et descendance. C'est ce que contiennent les paroles rituelles prononcées par Tchédéffa, avant le vannage, lors des rites au pied du grenier (*Afaneciya*, bob. 1, séq. 14) : "Esprits de l'abondance et de la fécondité, soyez bienveillants à notre égard... Que notre mil soit abondant et que nos enfants nous donnent beaucoup de descendants".

3. L'idéal d'harmonie de l'homme avec l'univers est exprimé par les Ouldémés qui remarquent les réussites particulières de ce type d'harmonie. Donnons à titre d'exemples quelques passages d'*Afaneciya*. Petit Issa, fils d'Afaneciya, a été conçu lors des semailles 1977 (bob. 1, séq. 1). Ceci représente une réussite particulière des influences réciproques, essentielles, entre l'homme et la nature. Ces conjonctions heureuses sont prometteuses. Cette harmonie a été de nouveau exprimée par l'empressement et les paroles de compliments des jeunes filles et des jeunes femmes qui entouraient Afaneciya lors du vannage sur la pierre. Le plaisir était aux yeux de tous devant le gracieux corps nu de cette femme enceinte en train de grossir au gré du vent un tas de graine de mil (voir *Afaneciya*, bob. 1, séq. 14). L'atmosphère était à comparer avec celle qui règne autour de nos mariées en blanc, reine de la fête dans un système de valeur différent.

4. La musique est un langage qui affirme cette harmonie : (voir ci-dessous et 5) "... le son de la flûte (voir t ā l ā kw ā y) qui me parle du mil mûr et de la grande Fréongnoa qui doit partir en mariage...". En plus d'affirmer cette harmonie, il l'encourage : "elle me parle de...", contrairement à l'école, qui retarde les mariages, empêchent les écoliers de remplir leurs devoirs auprès des beaux-parents, devoirs qui s'étendent sur de nombreuses années avant la conclusion d'un mariage.

5. La musique agit sur cette harmonie. Elle a des effets fécondants et vivifiants à la fois sur l'esprit et le corps de l'être humain, comme sur la germination. Elle agit sur les sources de la vie, tant sur la pluie que sur les "humeurs", tant sur les graines des plantes que sur la fécondité humaine. Donnons l'exemple du jeu de la flûte *āmbā lāṅ gwà rā*. Le nom de cette flûte à forme phallique veut dire "elle fait revivre le bélier" avec une allusion certaine au géniteur et aussi au bélier de la pluie, légendaire, et à l'époque qui précède les premières pluies. C'est à cette époque encore sèche qu'une remontée de sève provoque une sorte de bourgeons et de pousses, comme un élan de vie, avant la venue fécondante de la pluie. En accord avec la nature, le chant de cette flûte fait dire à un jeune homme : "ma verge commence à s'échauffer, qui me donnera une femme..."¹. Cette flûte à forme phallique, qui symboliquement fait revivre le bélier de la pluie, encourage cet élan de vie qui mène à la germination et à la fécondité. On sait que bon nombre d'instruments de musique africains peuvent être décrits en termes se rapportant aux organes sexuels. L'extrémité de *āmbā lāṅ gwà rā* est appelée *ṽār māmāṅ* ou "prépuce". La conception ouldémé justifie la forme phallique de *āmbā lāṅ gwà rā*. Cette conception générale, latente en Afrique, est plus ou moins exprimée ou décelable suivant les groupes ethniques².

¹ Chant de *Ambā lāṅ gwà rā* :

Tèlèdelongè tèrcho !

Dans les champs, les Sama débroussent. Tèrcho !

Moi, sans fiancée, qui va m'apporter,
aux champs, de quoi manger ? Tèrcho !

C'est la famine du grenier scellé.

Et ma verge commence à s'échauffer.

Oh ! la peine dans la poitrine. Mbigé !

Quelle femme m'apportera à boire ? Mbigé !

Que cette fille est belle ! Mbigé !

Mieux vaudrait dormir dans une caverne.

Mieux vaudrait dormir sous un arbre.

Les gens de mon clan vont-ils m'aider ?

Qui va me donner une femme ? Mbigé !

² Voir dans "Introduction à la musique africaine" par G. CALAME-GRIAULE et B. CALAME, *La revue musicale*, n° spécial 238, 1957, p. 8 : "De même qu'elle a des effets bénéfiques sur l'individu, porteur de graines et de germes de vie, de même ces effets se répercutent sur le monde en particulier sur les graines des champs, en vertu du lien étroit qui unit l'homme et le grain." p. 15 : "Si la signification profonde de la musique est l'union des principes mâle et femelle, il apparaît que l'essentiel de son efficacité est d'assurer la fécondité. En effet, la plupart des manifestations musicales dans les rituels ou les techniques ont pour but de contribuer à la pérennité des hommes, et plus spécialement du groupe. La musique est un dépassement de la mort,

6. Une autre dimension de la fonction de l'instrument de musique ouldémé pourrait être un langage (prière, liturgie) destiné à s'allier des forces surnaturelles pour assurer fertilité et fécondité. Les jeux de flûte, par exemple, pourraient être une séduction des esprits ou génies vëndəm pour qu'ils agissent sur la venue de la pluie. On aurait affaire à une pratique symbolique et magique, mettant en contact avec les forces surnaturelles (voir l'usage des orgues et des harmoniums). Les instruments de musique auraient une vocation sacrée, magico-religieuse, limitée aux rituels. Les Ouldémés n'expriment pas leur fonction ainsi. Même si ázīwīlī et t ā l ā kwāy étaient utilisées lors des rites et des fêtes de vëndəm, il ne semble pas que cette fonction soit en premier plan. Avant tout la musique est un langage qui aide l'élan vital et l'harmonie avec la nature dont elle suit et exprime le cycle (voir chez les Dogon).

Nous avons fait ce détour par la conception ouldémé de la musique pour montrer que, dans ce cas, un calendrier agraire et musical n'est pas fait de découpages artificiels de programmes accolés, où la musique ferait l'objet de la planification d'un décor pour les activités agraires. La musique, active et intégrée aux activités, est justifiée par un soubassement de notions culturelles. Nous pensons que la confrontation au sein des groupes tchadiques serait intéressante à ce sujet pour affiner l'objet de comparaison et détecter plus exactement les continuités et les ruptures. Un calendrier agraire et musical existe-t-il ailleurs avec une organisation aussi rigoureuse et les mêmes implications culturelles ? Est-ce pour rien que le son de la flûte t i f i g i m (fali, non-tchadique) dit "criard dans l'aigu", et celui de d è n è n à, aigu et strident, vif et sec, comme celui du grillon, comme les vibrations de l'air en saison sèche, soient remarquables pour ces mêmes sonorités ? Tous les niveaux sont à considérer : l'instrument, sa dénomination, son timbre, la structure musicale, le cadre culturel.

car elle aide à la création de nouvelles vies, sur le plan humain comme sur le plan végétal. Elle est comme l'a écrit M. GRIAULE à propos de l'art, "une lutte contre la pourriture des formes".

On ne peut comparer des morceaux de bois ou d'argile entre eux sans les situer dans leur contexte culturel. On peut comparer des thèmes de chants, des paroles de rites, l'étymologie des noms d'instruments... sans compter les usages scrupuleusement décrits qui demandent une connaissance approfondie des sociétés considérées.

Une flûte à quatre trous, faite en écorcé, utilisée en Inde pour charmer un serpent, ou au pôle nord pour pêcher un poisson, n'a pas la même signification culturelle, même s'il s'agit d'une même base de séduction. Par contre, quand il y aura sur les pistes assez de résidus de cadre de vélo réutilisables et que les Ouldémés apprécieront de se fabriquer une flûte qui dure quelques décennies, ils joueront encore de la t ā l ā kwā y, tant que l'école ou l'usine ne les en empêcheront pas !

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BARRETEAU D., L. SORIN-BARRETEAU - 1976 - "Recueil de littérature orale chez les Mofu-Gudur, population du Nord-Cameroun". *Cahier ORSTOM, sér. Sci. hum.*, vol XII, n°2, pp. 103-111.
- CALAME-GRIAULE G., B. CALAME - 1957 - "Introduction à l'étude de la musique africaine". *La revue musicale*, n° spécial 238, Paris : Richard-Masse éd.
- GAUTHIER J.-G. - 1968 - "Essai sur la musique des Fali, population kirdi du Nord-Cameroun". *Bulletin de l'Association française pour les recherches et les études camerounaises*, t. 3, Bordeaux : Fac. des Lettres et Sciences Humaines.
- JENKINS J. (ed.) - 1970 - *Ethnic musical instruments : Identification, conservation. Instruments de musique ethnique*. London : Hugh Evelyn for the International Council of Museums.
- JUILLERAT B. - 1971 - *Les bases de l'organisation sociale chez les Mouktélé (Nord-Cameroun) : Structures lignagères et mariage*. Paris : Mémoire de l'Institut d'Ethnologie VIII.

AUDIO-VISUEL

AROM S. - 1980 - *Anthologie de la musique des Pygmées Aka (Centrafrique)*. Paris : Radio-France, Distribution musidix-europe, Disque avec notice.

COLOMBEL V. de - 1986 - *Afaneciya ou cycle agraire et musical en pays ouldémé* - Film de V. de COLOMBEL, monté par L. DAILLY et A. MAX, post-produit par le CNRS-AUDIOVISUEL et le LACITO, Paris, 8 mm couleur, 1h45.

COLOMBEL V. de - 1987 - *Musique du film "Afaneciya" ou cycle agraire et musical en pays ouldémé (Nord-Cameroun)*. Paris : LACITO, Edition en cours, cassette, 1h30.

DISCUSSION

Annie LEBEUF - Une flûte de même type qu'*āmbēl ēŋ gwà r à* a été trouvée dans une fouille à Houlouf, chez les Massa.

Jean-Paul LEBEUF - Qu'il y ait un même ensemble d'instruments de musique depuis le nord des monts Mandara jusque chez les Fali au sud est certain. Il faut voir les collections du Musée de l'Homme. Pour la chasse, les Fali font usage de grandes trompes. Les cloches doubles des Fali ne sont pas empruntées aux Bata, comme le dit GAUTHIER.

Jean BOUTRAIS - Il serait intéressant de faire une étude comparative des thèmes musicaux.

Michel DIEU - Le tambour d'aisselle se dit en wuzlam *dēwédēwə*. Il se dit en *g ím n ím ē d ē ŋ d ē ŋ ā*. Entre les deux formes le linguiste peut faire un rapprochement : la seconde ne diffère de la première que par une nasalisation... Qu'un tel instrument garde son nom par-delà les frontières linguistiques (le *g ím n ím ē* est une langue adamawa) me semble être un indice en faveur de la thèse de l'emprunt et de la vaste diffusion de la chose et de sa dénomination et non en faveur de l'appartenance de l'objet et de son nom à un stock primordial commun (proto-tchadique en l'occurrence).

Daniel BARRETEAU - Le groupe adamawa a pu l'emprunter au tchadique ou inversement. Remarquons l'origine onomatopéïque de ces termes.

- Attention au terme "mofu" qui ne veut rien dire sans précision. Sept langues "mofu" existent.

TRADITION ORALE ET POUVOIR RITUEL CHEZ LES VAME DU NORD-CAMEROUN

Olivier NYSSSENS

Au cours d'une mission de recherche de deux ans, j'ai récolté des informations chez les Vamé¹. Ces données permettent de préciser la composition et les caractéristiques de ce groupe ethnique du sud du massif de Mora (province de l'Extrême-Nord, département du Mayo-Sava) à propos duquel on ne disposait que de données limitées.

En effet, les premières informations ramenées des "Kirdi de Mora" par le Major DENHAM (1828 : 320, 358) et par M. LEIRIS (1932 : 153-158) étaient anecdotiques et fragmentaires.

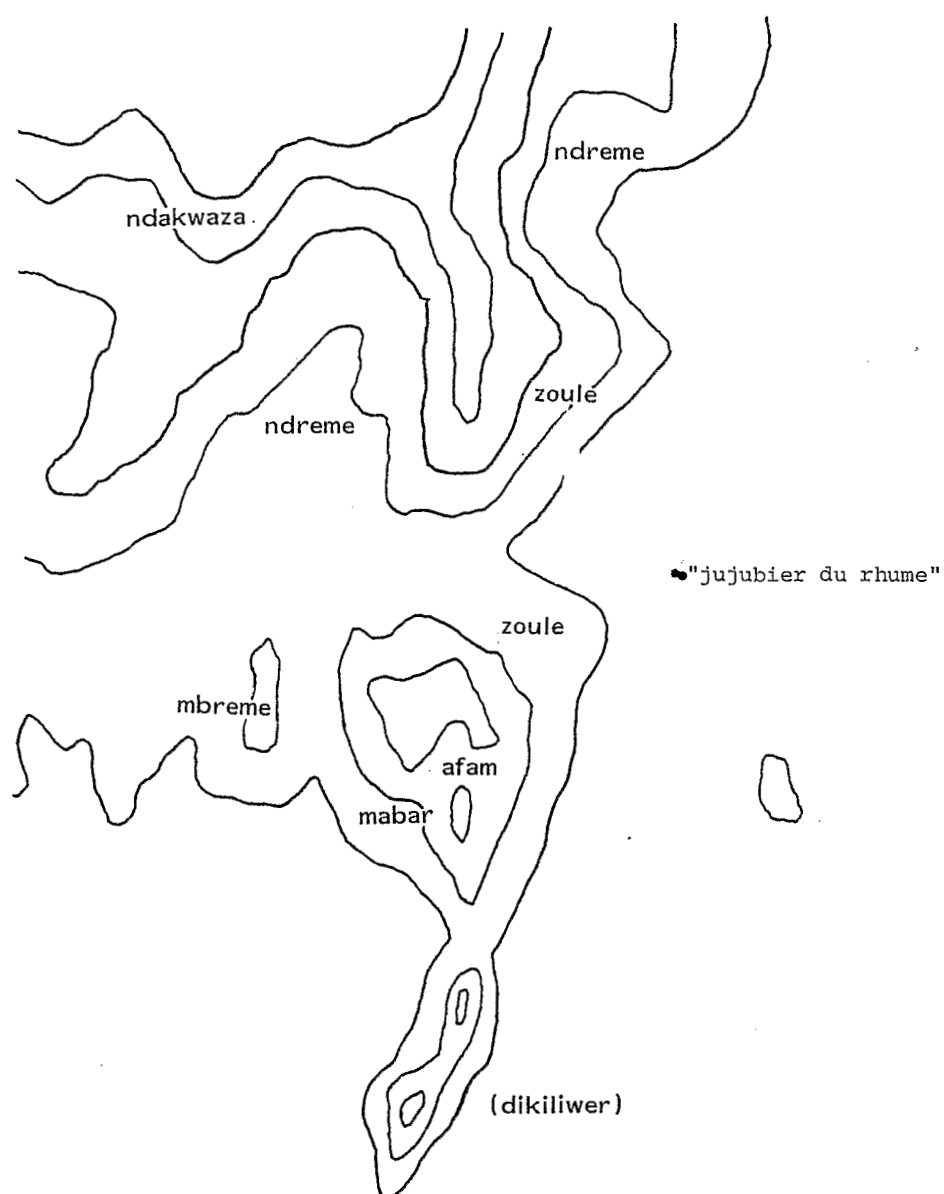
Des données plus systématiques et comparatives remontent aux prospections ethnographiques de J. MOUCHET mais une ambiguïté persiste à propos de la définition des unités ethniques dans cette même région.

MOUCHET (1947 : 124) considérait le massif de Mora comme un seul ensemble formé de six lignages dans lequel il incluait, pour se conformer à l'orographie, les quartiers de Vamé et de Mbrémé qui parlent une langue distincte de celles des quartiers du nord du massif.

Cette distinction linguistique a probablement fondé la création, en octobre 1949, par J. VOSSART, administrateur en poste à Mora, des deux cantons distincts de Mora-massif et Wamé Brémé.

¹ Ces informations ont été glanées en pays vamé au cours de deux missions ethnologiques consacrées à l'étude des rites funéraires : la première de mai 1981 à mai 1983, la deuxième en février et mars 1986. Je remercie ici le Comité de Développement de l'Evêché de Maroua qui a financé mon premier séjour de recherche.

IMPLANTATION DES LIGNAGES VAME



0 1 km

Base topographique I.G.N.

En août 1952, P.-L. BLANC, stagiaire de l'E.N.A. chargé d'une mission de deux mois dans le massif de Mora, affirme que "les critères utilisés pour dégager les deux cantons de Wamé Brémé et de Mora-massif ne correspondent à rien d'organique" (BLANC 1952 : 15). Ailleurs, il note cependant que le canton de Wamé Brémé a une unité plus accusée que celui de Mora-massif (*ibid.*, 1952 : 4).

L'année suivante, on retrouve sous la plume de VOSSART (1953 : 28) une simple mention des Vamé côtoyant celles des Podokwo, Mora, Hurza et Maya.

Il faut attendre la publication, en 1965, de l'étude de géographie régionale de A. HALLAIRE (1965 : 6) pour voir mentionnés pour la première fois les Vamé Mbrémé en tant qu'ethnie distincte. Cependant, l'information à leur sujet est tellement limitée que J. BOULET (1978 : 160) et R. LUKAS (1973 : 10) n'y font qu'une brève référence.

Un tournant dans la connaissance de cette région s'amorce avec une nouvelle vague d'études comparatives en linguistique et en architecture. D. BARRETEAU (1978 : 303) classe les parlers vamé-mbrémé et hurza dans le même groupe mafa, branche Biu-Mandara, de la famille tchadique et V. de COLOMBEL établit la similarité presque parfaite des parlers "mbrémé, ourzo et gwendélé" (COLOMBEL 1982 : 117) et formulé l'hypothèse de la présence ancienne de ces trois groupes sur un même sol, avant leur séparation brusque.

Ch. SEIGNOBOS (1982 : 62-63) décrit brièvement l'habitat vamé-mbrémé en l'associant à celui de leurs voisins mora et hourzo.

Qui sont donc les habitants du sud du massif de Mora, quelles sont leurs origines, en quoi forment-ils une entité ? Je vais tenter de répondre à ces questions en décrivant la situation actuelle et en y rapportant des éléments de leur tradition orale.

J'espère contribuer ainsi à l'assemblage du puzzle ethnique du nord du Cameroun et fournir des éléments aux linguistes et archéologues.

Le territoire vamé est situé à l'extrémité septentrionale des monts Mandara, dans le département du Mayo Sava, à 7 km au sud de Mora, à une altitude s'éageant entre 450 et 950 mètres (I.G.N. 1/50000). Il s'inscrit dans un carré de 3 km de côté.

Selon des estimations basées sur des relevés récents de la perception de l'impôt, les Vamé compteraient actuellement environ 3500 individus. Le tableau suivant donne une idée de l'évolution démographique, au cours des quarante dernières années, des deux populations vivant sur le massif de Mora.

Année	Vamé	Mora	Total	Source
1946	-	-	3123	Recens. adm. (MOUCHET 1947 :125)
1948	1399	2038	3437	Recens. adm. (BLANC 1952 : 18)
1952	1449	1899	3348	(BLANC 1952 : 18)
1964	1200	2300	3500	Recens. adm. (BOULET 1978 : 154)
1976	2500	1000	3500	Recens. adm. (COLOMBEL 1982 : 104)
1985	3500	-	-	Percepteur (comm. pers.)

Sur les montagnes voisines vivent au nord les Mora, à l'est les Hourzo, au sud les Ouldémé et les Plata, à l'ouest les Mouktélé et les Podokwo. Le voisinage mandara s'étale en plaine du bourg de Mora aux villages de Ouarba et de Jilvè.

Six lignages exogames composent actuellement l'ethnie vamé. Il s'agit des Zoulé, des Ndrémé, des Doumwa Ndakwaza, des Mbrémé, des Mabar et des Afam. Ces lignages forment des groupes résidentiels établis sur des versants distincts.

Le mariage, virilocal, se pratique à la façon guidar soit "à petits pas", soit "par vol" (COLLARD 1979 : 47), cette deuxième modalité ne s'appliquant qu'aux femmes mariées. Il existe cependant des accords entre lignages qui interdisent le mariage par vol. Les biens matrimoniaux, jadis constitués par des houes rituelles (**a g e m**

s l e y o w)¹ sont remplacées depuis environ trois générations par des thallers de Marie-Thérèse (g u r s s a). Ces caractéristiques sont communes aux Mora et aux Hourzo.

Contrairement à ce qui est constaté dans des populations du nord-ouest des monts Mandara, les forgerons vamé, aujourd'hui très peu nombreux, ne sont ni fossoyeurs, ni castés. De même, la poterie et l'art d'accoucher ne sont pas le privilège d'une caste de femmes.

La fête du taureau, si répandue dans la région nord-ouest des monts Mandara, est inconnue des Vamé qui célèbrent, comme les Mora, une fête "champ de guerre" (f a d i h u m a) qui suit un cycle variable de trois, cinq ou sept ans.

Les Vamé pratiquent la divination par les poulets et par le jet de brins de paille selon un procédé analogue à celui décrit par J.-F. VINCENT (1971 : 79-83) chez les Mofu. Ils n'utilisent ces deux procédés que pour leur usage personnel car aucun Vamé ne pratique la divination à l'usage d'un tiers. Dans la plupart des cas, les Vamé ont recours aux devins des groupes voisins (Doumwa, Hourzo, Plata et Ouldémé) dont certains représentants se sont installés, parfois depuis plusieurs générations, dans des quartiers vamé.

Ce sont les aînés du lignage Zoulé qui exercent les fonctions de Maître des cultures (m o s l k e) et de Maître de la pluie (b a y f e v i n) et qui, par ce biais, ont une autorité relative sur l'ensemble des autres lignages. La lutte contre la sorcellerie exerce par ailleurs un contrôle social permanent.

Le Maître des cultures effectue des rites pour l'abondance du mil et pour chasser les chenilles. Il détermine à cet effet des jours de repos rituel. C'est également lui qui annonce la fin de la période des semailles avec le semoir-gourde (z e l i v a) et le début de la période du deuxième sarclage. Il célèbre les rites des prémisses en consommant le nouveau mil, les jeunes feuilles de haricot et les premiers gombos. Après lui, toute l'ethnie célèbre alors la fête du gouday (g u d a y). Il donne le signal de la récolte et la conclut en battant son mil, ce qui déclenche la fête dite *sesemday* (s e s e m d a y).

¹ Ce type de houe est analogue à celles qui circulaient chez les Plata et dont Ch. SEIGNOBOS (1984 : 572) présente une reproduction.

Certains de ses champs sont cultivés par des délégations des différents lignages. Leur produit permet au Maître des cultures de nourrir de boule et de désaltérer de bière de mil les représentants (*slakama*) des différents lignages qui viennent chez lui à l'occasion de célébrations rituelles.

Le Maître des cultures a pouvoir sur le rhume (*mindyegen*), qui représente l'impureté rituelle. Il a également pouvoir sur la pluie mais l'exerce de façon supplétive, laissant cet office au Maître de la pluie qui, comme lui, appartient au lignage Zoulé. Leur autorité s'exerce à la saison des cultures mais on fait appel à leurs conseils ou arbitrage même en saison sèche.

Le Maître des cultures a bien les attributs que R. LUKAS (1973 : 467) reconnaît au Chef de terre mais il n'intervient pas dans la répartition des terres dont la propriété est quasi-individuelle comme chez les Mofu (VINCENT 1982 : 296) et les Ouldémé (HALLAIRE 1971 : 46).

A côté de cette domination rituelle du lignage Zoulé, un membre du lignage Ndrémé exerce aussi une charge rituelle qui concerne tous les Vamé : il gère la fête *sadakè* (*sadake*) qui a lieu au début de la saison des pluies. Cette célébration est associée à la consécration des nouveaux autels domestiques et ouvre le cycle agraire.

TRADITION ORALE

La tradition orale dont j'ai récolté des éléments dans les différents lignages, traite à la fois des mouvements migratoires et des rapports mutuels entre lignages. Sur ce dernier point, comme au niveau généalogique, la tradition aurait, à mon sens, un rôle plus légitimateur que historique.

Envisageons successivement les traditions de chacun des six lignages constituant l'ethnie vamé afin de dégager la structuration de leurs rapports.

A) Le lignage zoulé et le pouvoir rituel

Les Zoulé se disent originaires de Nzavadalang. Ils situent cet endroit en direction sud-est. Le motif de leur émigration n'est point cité. A leur arrivée, ils s'installèrent au pied du massif à un emplacement où croît aujourd'hui un remarquable jujubier appelé "jujubier du rhume". Plus tard, pour se protéger des razzias mandara, ils s'établirent sur la montagne.

Le lignage ndrémé s'installa aussi sur la montagne. Un conflit éclata alors entre eux et les Zoulé. Selon la tradition zoulé, les Ndrémé n'étaient pas satisfaits des pluies engendrées par les rites zoulé. Au contraire, la version ndrémé prétend que les Zoulé, lorsqu'ils rencontraient une épouse des Ndrémé, pariaient sur le sexe de l'enfant à naître et vérifiaient aussitôt l'issue du pari au couteau¹. De même, ils s'approprièrent les peaux des chèvres des Ndrémé, laissant la bête écorchée regagner sa bergerie.

Les deux versions se rejoignent pour dire que les Ndrémé agirent par la ruse, car les Zoulé avaient l'avantage du nombre. Ils profitèrent de la complicité d'une de leurs filles mariée à un Zoulé². Celle-ci signala à ses parents le départ de ses alliés pour les champs du bas des pentes. Les Ndrémé incendièrent alors les habitations des Zoulé. Ils massacrèrent aussi les enfants restés à la maison ainsi que les grands-parents qui les gardaient.

Empêchés de remonter chez eux par la fumée (...), les Zoulé prirent la fuite vers le massif de Mbuko. Là, eux aussi usèrent de ruse pour écraser tous leurs hôtes sous un rocher³, leur ravir leurs femmes et leurs richesses.

¹ Ce thème est aussi rencontré chez les Mafa (MARTIN 1970 : 35).

² VOSSART (1953 : 35) signale que les Wandala eurent recours à la même stratégie pour expulser les Maya de Doulo.

³ Aguejavernda, conquérant du pays oukdémé, supprima de la même manière le lignage qui détenait le pouvoir sur le territoire ouldémé (De COLOMBEL 1986, § 1.1.2.b).

On peut rapprocher cet acte d'un sacrifice de prise de possession de la terre. En effet, SEIGNOBOS et TOURNEUX (1984 : 16-17) rapportent que selon la tradition baldamu, l'ancêtre des Baldamu prit possession du massif Balda en immolant sa fille au pied de la montagne ce qui provoqua un éboulement de rochers qui recouvrit son corps. Ils rappellent aussi (*ibid.* : 17) que dans les cités riveraines du Logone et Chari, une jeune fille ou des jeunes gens étaient enterrés dans la muraille de la cité, scellant ainsi la fécondation de la cité et assurant sa protection.

Après quelques années, les Ndrémé restaient mécontents de la qualité des pluies qui arrosaient leurs cultures. Ils partirent ainsi à la recherche d'un Zoulé afin qu'il accomplisse les rites de la pluie.

Un vieux Ndrémé produisit alors un garçonnet zoulé qu'il avait caché chez lui. Cet enfant avait assisté son père lors des rites. Il donna la preuve de ses capacités en faisant apparaître quelques grains de mil de sa chevelure. Il fit tomber la pluie pour les Ndrémé en échange de l'assurance d'avoir la vie sauve.

Outre le rite pour la pluie, le survivant zoulé indiqua au Ndrémé le moment propice à la fête des prémisses, à la récolte et à sa célébration fondant ainsi les rituels célébrés actuellement.

Plus tard, on lui donna une femme qu'il put épouser sans acquitter de compensation matrimoniale¹. Sa descendance compta quatre fils : Maga, Zaré, Aslémérè et Bawa, ancêtres des quatre segments de lignage zoulé actuel.

Maga perdit son droit d'aînesse car il souffrait de monorchidie. Son père voulut le livrer aux Mandara afin qu'il ne nuise pas à la fécondité de ses frères mais sa mère le cacha chez ses propres parents. Bawa, le benjamin, hérita de cette façon du pouvoir de son père. C'est ainsi que les fonctions de Maître des cultures et de Maître de la pluie reviennent au segment de lignage cadet.

Ce récit évoque ainsi la contestation du pouvoir rituel du lignage zoulé entretenue par le lignage ndrémé que les Zoulé considèrent comme une insatisfaction permanente. Récemment encore (vraisemblablement dans les années trente), un conflit, semblable à celui dont parlent les traditions orales, reprit entre ces deux lignages. L'avantage du nombre était cette fois en faveur des Ndrémé. Pour ne point livrer combat, les Zoulé quittèrent leur territoire et se réfugièrent sous la protection des autorités administratives.

Ils furent relogés par ces mêmes autorités au pied du massif mouyang où ils passèrent quelques années. Petit à petit ils revinrent dans leur pays où ils ont repris leur position et leur pouvoir rituel.

¹ Chez les Guidar de la région de Guider, comme chez les Moundang, les chefs épousent sans acquitter de compensation matrimoniale. (COLLARD 1979 : 59).

Si les Ndrémé contestent l'efficacité du pouvoir des Zoulé sur les pluies, les Zoulé contestent également le prétendu pouvoir de la fête sadakè ndrémé sur le mil ; ils soulignent que cette fête fut importée du massif hurzo par un membre du lignage ndrémé. Cet homme avait été invité à une célébration chez un ami hurzo ; ravi par les réjouissances, il demanda à son ami le droit d'exporter la fête. Il acquitta ce droit en lui offrant une chèvre. On lui reproche d'avoir, par la suite, cédé ce même droit aux Mora.

En outre, le Maître des cultures, lui-même un Zoulé, nie que la fête sadakè puisse avoir le moindre rapport avec l'agriculture. Il lui reproche de n'être qu'un pur gaspillage de ressources. Cette célébration oblige les orphelins à de grands fastes l'année où ils viennent de perdre leur père alors que la célébration des rites funéraires les a déjà contraints à de lourdes dépenses.

Un seul élément de la tradition orale situe la position d'un des autres lignages vamé lors de la première querelle de la pluie ; le lignage mbrémé rapporte qu'une de ses filles mariée chez les Zoulé recueillit les objets utilisés pour le rituel de la pluie et vint les abriter chez son père. Les Mbrémé restituèrent ces reliques au retour des Zoulé.

Aucun élément généalogique ne permet de situer de façon fiable ces événements. Les généalogies relevées dans tous les lignages concernés remontent en moyenne à cinq générations.

Il se peut que les Zoulé se rattachent aux Baldamu des massifs de Balda et Zawaye. En effet, à Zawaye, on appelle les Baldamu des Zoulé. Des mouvements de populations ont eu lieu dans ce sens puisqu'un certain Makaday, chassé de Balda par Mangalam, partit, selon la tradition baldamu, vers les montagnes du Mandara (SEIGNOBOS et TOURNEUX 1984 : 15). Ils s'installa sur le massif muyang vers 1775 (R. LUKAS 1972 : 60-61).

Outre Zoulé et Ndrémé, aucun autre lignage ne semble avoir de responsabilité rituelle au niveau de l'ethnie.

B) Le lignage ndrémé

Outre les éléments que nous avons déjà abordés à propos des conflits de pouvoir entre les lignages zoulé et ndrémé, la tradition orale du lignage ndrémé situe leur origine chez les Mouktélé Gwazla.

En effet, les Ndrémé disent que leur ancêtre vivait dans le pays mouktélé voisin. Il avait plusieurs fils dont un était sorcier. Celui-ci ensorcelait ses frères en produisant de la lumière pendant la nuit. Comme le coupable n'avouait pas son méfait, le père décida de l'abandonner. Un soir, il réveilla alors ses trois autres fils et prit la fuite avec eux. Cependant le quatrième fils les suivit en flairant leur trace et les rejoignit. Leur père leur suggéra de le tuer mais ils refusèrent. Ils s'installèrent ensemble d'abord au point le plus élevé du massif de Mora et descendirent ensuite sur leur site actuel.

Chacun des quatre fils est l'ancêtre d'un segment de lignage actuel. Cependant, selon la tradition orale, les descendants du frère sorcier furent répartis dans les trois autres segments. Une partie de ces descendants fut même revendue aux Mandara qui l'aurait livrée à l'esclavage.

Ce récit qui a en commun avec celui des Zoulé de justifier la mise à l'écart d'un des quatre segments, ne trouve pas de correspondant dans les traditions mouktélé rapportées par JULLERAT (1968 : 95). Pourtant, le lignage ndrémé ne prend pas d'épouses dans le lignage gwazla de Mouktélé en justifiant cela par leur parenté. Les Mouktélé sont par ailleurs invités par le lignage ndrémé à la grande fête *sesemday* qui a lieu en saison sèche.

Un autre lignage est aussi mentionné par la tradition orale des Ndrémé. Il s'agit du lignage mékwényé qui est considéré comme occupant du sol à l'arrivée du lignage zoulé. Cinq autres groupes les auraient précédés successivement dans l'occupation du massif.

Le lignage mékwényé était originellement établi au bas des pentes de l'actuel quartier du lignage zoulé. On dit que les tessons de poterie du piedmont zoulé sont les traces de leur établissement.

Leur dernier représentant, Grnda¹, serait mort il y a une cinquantaine d'années sans laisser de descendants. Les rites que celui-ci accomplissait furent repris par un membre du lignage ndrémé.

C) Le lignage mbrémé

La tradition orale du lignage mbrémé, comme celle du lignage afam, ne fournit pas de véritable récit d'origine. Ils disent être mouktélé comme les Ndrémé et prétendent même être arrivés avant eux. Leur récit se résume à évoquer leur expulsion du pays mouktélé par Gamdaga. En effet, il existe un lignage gamnaga chez les Mouktélé (JULLERAT 1968 : 95).

On trouve dans les quartiers mbrémé et afam des "djiddel" qui sont des amoncellements de débris de poteries. Ces djiddel sont des signes typiques du pouvoir des sociétés de plaine et seraient, selon Ch. SEIGNOBOS, les seuls exemplaires connus en montagne². Ils servent aujourd'hui à des rites d'unité lignagère.

D) Le lignage mabar

Le lignage mabar fournit un récit d'origine riche en détails. Son origine se rattache au lignage macabayam du pays oudémé voisin.³

Les Mabar furent chassés du pays oudémé par Aguejavernda, prince mandara qui conquiert ce pays. Ceci est confirmé par la tradition orale récoltée chez les Ouldémé par V. de COLOMBEL (1986, § 1.1.2). Alors que certains de leurs frères trouvaient refuge soit dans le massif hourzo soit dans le massif muyang, les Mabar furent admis à résider à leur emplacement actuel par le lignage mbrémé. Les généalogies mabar, profondes de 10 ou 12 générations,

¹ Ph. STEVENS, communication personnelle.

² Ch. SEIGNOBOS, communication personnelle.

³ J. LUKAS signale dans l'introduction à son travail sur la langue des Boudouma l'existence d'une population portant le nom de Mabar (Mobber). "De chaque côté de la ceinture ouest des Kanembou se trouve la région kanouri, la population principale du Bornou : à Komodougou Yooobe se trouvent les Mabar (Mobber)." (J. LUKAS 1939 : 7).

confrontées avec celles relevées par V. de COLOMBEL¹ dans leur lignage d'origine (Macabayam, quartier de Dibon), ne présentent aucun point commun.

Pourtant les Mabar et les Ouldémé-Macabayam se considèrent toujours parents : l'interdit de mariage subsiste entre eux et le décès d'un de leurs notables est l'occasion de visites et de cadeaux fraternels.

D'autre part, les lignages mabar et macabayam affirment tous deux être frères de la panthère et de l'éléphant. Comme eux, ils seraient aussi issus du rocher ouldémé.

On connaît l'importance et la diffusion dans les ethnies voisines, de la parenté des Maîtres de la terre avec la panthère ou le lion (FOURNEAU 1938 : 172 ; ICHAC 1964 : 409 ; JULLERAT 1971 : 63 ; MARTIN 1976 : 78 ; VINCENT 1986 : 205, 210).

E) Le lignage afam

Comme je l'ai signalé en parlant de la tradition du lignage mbrémé, le lignage afam ne fournit pas non plus de récit d'origine. C'est dans la tradition d'un autre lignage que l'on trouve un récit concernant celle-ci. En effet, les Mabar racontent avoir recueilli un jour un garçonnet égaré. Cet enfant était issu du pays mada et appartenait au lignage tazang.

Les Mabar demandèrent alors à leurs voisins du lignage mbrémé ce qu'ils devaient en faire. Les mbrémé suggérèrent de l'installer au sommet de leur propre montagne pour qu'il donne l'alerte à l'arrivée des cavaliers mandara.

L'enfant grandit, prit femme et vint se plaindre aux aînés du lignage mabar de ce que sa femme avait le ventre gonflé. Les Mabar lui firent prendre patience. Il revint alors annoncer que sa femme avait des douleurs au ventre. Les Mabar veillèrent à l'accouchement. Les Afam se multiplièrent ainsi et les enfants de ce garçon égaré sont les pères des six segments afam actuels.

¹ V. de COLOMBEL, communication personnelle.

C'est de cette façon que le lignage mabar considère celui des Afam comme son enfant. Il y a interdit de mariage entre eux.

La tradition du lignage afam, quant à elle, se limite à placer leur origine en pays mada sans préciser les motifs de départ. MOUCHET (1947 : 129) cite 1850 comme date de leur émigration sans étayer cette estimation.

Un élément de la tradition du lignage afam, aussi repris dans celle du lignage mabar, mérite d'être considéré car il traite d'un groupe qui était leur voisin. En effet, le lignage dikiliwèr vivait sur la montagne Miyah à l'extrémité sud du territoire vamé.

Les deux traditions leur reprochent le même genre d'excès que ceux de la tradition ndrémé attribue au lignage zoulé : paris sanglants sur le sexe des enfants à naître et écorchage des chèvres des Afam. Pour mettre un terme à ces pratiques et expulser les Dikiliwèr par la force, les Afam eurent recours à une alliance avec les Mandara. Profitant de leur présence dans les champs de piedmont, les Mandara les attaquèrent à cheval tandis que les Afam incendiaient leurs maisons. Tous furent anéantis sauf une poignée d'entre eux qui réussit à se réfugier à Ouldémé, à Plata et à Hourzo où l'on retrouve à présent leurs descendants.

F) les Ndakwaza

Les Ndakwaza sont un segment de lignage qui se rattache directement à l'ensemble plata, hourzo, doumwa. Ce lignage appelé Doumwa se compose de trois segments vivant dans des quartiers contigus du massif de Mora. Le segment Ndakwaza doit être considéré, tant par sa position géographique que par sa soumission au pouvoir rituel du lignage zoulé et à son calendrier, comme faisant partie intégrante des Vamé. Ce lignage doumwa auquel appartient le segment ndakwaza, se dit originaire de Zalidevè.

Comme on vient de le voir, les traditions orales des différents lignages constituant les Vamé ont en commun de se rattacher à une origine bien différenciée. Cet aspect est d'ailleurs important dans le sentiment d'appartenance au lignage.

Si pour les Zoulé on évoque seulement ce lieu d'origine (Nzavadalang), tous les autres lignages se rattachent à une ethnie ou même à un lignage précis encore existant.

A part des éléments mythiques que l'on aperçoit dans les fragments de récits rapportés plus haut, on peut rapprocher le conflit entre les lignages ndrémé et zoulé de celui entre les lignages afam et dikilîwèr expulsés définitivement du territoire vamé. En effet, les prétextes de ce conflit et les façons de le résoudre, reproduisent, *mutatis mutandis*, ceux évoqués par le lignage ndrémé dans ses querelles avec les Zoulé.

LA SITUATION LINGUISTIQUE

J'ai traité de quelques caractéristiques des Vamé et de leur implantation sans faire référence à la situation linguistique. Celle-ci mérite, dans le cadre des monts Mandara, une attention particulière.

Les six lignages vamé actuels utilisent tous la même langue quoique quatre de ces lignages se disent d'origine mouktélé, oudémé ou mada. On peut toutefois distinguer deux parlers - le ndrémé et le mbrémé - ainsi nommés d'après les lignages du même nom. Ces parlers se distinguent uniquement par de légères différences dialectales. Le parler ndrémé est commun au lignage du même nom et à celui des Zoulé. Le parler mbrémé est, quant à lui, celui qu'utilisent les lignages mbrémé, afam et mabar. Le segment ndakwaza parle le doumwa.

Même si les langues mouktélé, oudémé et mada appartiennent, comme le vamé, au groupe mafa, elles sont classées dans des sous-groupes différents (BARRETEAU, BRETON, DIEU 1984 : 167-168). On constate d'ailleurs aisément sur place qu'il n'y a pas d'intercompréhension entre ces langues.

D'autre part, la langue des Vamé est commune aux Doumwa, Hourzo et Plata. Ceci est affirmé par tous ces locuteurs et aussi confirmé par les travaux des linguistes qui classent tous ces parlers dans le même sous-groupe (DIEU, RENAUD 1983 : 33, 88 ; BARRETEAU, BRETON, DIEU 1984 : 167, 170 ; COLOMBEL 1983 : 117).

L'hypothèse de V. de COLOMBEL (1982 : 117, 121) selon laquelle il y aurait eu un lieu où ces trois groupes auraient été réunis pourrait être confirmée par la tradition d'origine que j'ai récoltée qui est largement diffusée dans toute la zone linguistique concernée. Selon cette tradition, les ancêtres des lignages doumwa, plata et hourzo sont originaires de Zalidevè¹.

On a pu identifier ce village sur le territoire du Nigeria à environ 17 km à l'ouest de Kérawa (MOUCHET 1947 : 96 ; WOLFF 1971 : 62). Les habitants de l'actuel village de Zalidava parlent l'alataghwa (BUECHNER 1964 : 37), apparenté au laamang répandu dans toute cette même région de Zalidava (BARRETEAU 1978 : 303). Par ailleurs ces deux langues ne sont pas linguistiquement proches de la langue des Vamé puisque les premières appartiennent au groupe wandala, tandis que la dernière appartient au groupe mafa.

D'autre part, selon la tradition récoltée cette fois chez les Plata vivant au sud des Vamé, les ancêtres des Plata, Hourzo et Doumza, auraient fui à cause de la famine la montagne de Ngoulélé qu'ils situent près de Kérawa au Nigeria. Ils s'installèrent alors en plaine à proximité des villages actuels de Dergalla et de Ouarka, non loin du massif Hourzo. Ils se séparèrent ensuite pour aller exercer leurs talents de devins sur les sites qu'ils occupent actuellement.

Les généalogies des Plata sont profondes de 16 générations, l'ancêtre premier portant le nom de May Kourgoun et son fils celui de Bafong.

Ce titre de may pourrait bien correspondre au titre du même nom porté au Bornou (VOSSART 1953 : 26), ce qui s'accorde bien, mais sans l'authentifier, à leur origine au pays de Kérawa.

MOUCHET, qui rapporte aussi des éléments de la tradition plata, indique Zalidevè comme leur lieu d'origine. Il a relevé, pour sa part, que le père des Plata était Bafang (1947 : 130)².

¹ Selon MARTIN (1970 : 35) une fraction des Mafa-Tourou fit également étape à Zalidava. La langue des Tourou ou Hidé est d'ailleurs classée dans le même sous-groupe linguistique que l'alataghwa et le laamang parlés, l'un à Zalidava, l'autre dans la région environnante (BARRETEAU 1978 : 303).

² Le lignage plata signalé chez les Mouktélé par JULLERAT (1969 : 101) est inconnu dans la zone linguistique plata. Néanmoins, les Plata du massif oulémié signalent qu'un des leurs partit s'installer à Gabao, or JULLERAT (1968 : 102) ignore justement l'origine du lignage qu'il a rencontré à Gabao. Par ailleurs, MOUCHET (1947 : 130) rapporte que les Plata installés au sud des Vamé auraient, au cours de leur migration, fait étape à Mukulehe

Des Plata m'ont signalé avoir une compréhension partielle d'une des langues parlées au marché de Kérawa mais qu'ils n'ont pu identifier. Il serait sans doute intéressant de localiser cette langue.

La langue commune aux Vamé, Doumwa, Hourzo et Plata fut d'abord appelée "plata" (*p o l a s l a*) par les linguistes (DIEU, RENAUD 1983 : 33 ; De COLOMBEL 1982 : 117). Ailleurs BARRETEAU, BRETON ET DIEU appelleront cette même langue le "ndrémé" (*n d r e m e*) "au vu du rôle central du lignage du même nom dans la constitution de l'ethnie" (1984 : 170). Or, même si aujourd'hui l'importance numérique du lignage ndrémé est incontestable, le rôle central dans la constitution de l'ethnie me semble, de toute évidence, revenir au lignage zoulé.

De son côté, l'abbé G. TRUCHOT utilise, dans le syllabaire à l'usage des Vamé, Doumwa, Hourzo et Plata, le nom "langue de Ngoulélé" (TRUCHOT s.d. : 1).

Les classifications lexicostatistiques établissent pour leur part une proximité entre le "ndrémé-plata" et la langue de Mbuko ce qui mène BARRETEAU, BRETON et DIEU à classer ces deux langues dans le même sous-groupe (1984 : 167-168). Cela pourrait correspondre au mouvement migratoire des Zoulé évoqué dans leur tradition orale. Cependant, les migrations répétées entre les massifs Hourzo et Mbuko signalées par MOUCHET (1947 : 114) auraient pu aussi accroître l'osmose entre ces langues.

Il n'est pas dans mes prétentions de confirmer cette parenté linguistique par la tradition orale. On sait la valeur relative de ces deux sources d'information. Par ailleurs, il faut le rappeler, les imbrications entre toutes ces langues se jouent dans un espace relativement petit ayant une très forte densité de population.

UNE ETHNIE VAMÉ ?

Les premières prospections ethnographiques n'ont pas reconnu l'identité propre des Vamé. L'appellation vamé apparaît pour la première fois dans la littérature en 1953 (VOSSART 1953 : 23).

Cette appellation proviendrait selon DIEU et RENAUD (1983 : 34, 88) du nom que les Mandara donnent aux Ndrémé. Selon MOUCHET, ce terme désignerait la montagne sur le versant de laquelle sont établis les Ndrémé (1947 : 128) à moins qu'elle ne soit le résultat de la déformation par la prononciation française du nom d'un rituel, nommé "*wamé*" (*wame*), spécifique au sud du massif de Mora.

L'appellation vamé-mbrémé ne me paraît donc pas correcte car elle mélange la langue des Mandara et un des parlers des Vamé. Il vaudrait mieux dire alors "ndrémé-mbrémé", ce qui a le mérite de refléter la situation linguistique sur cette partie du massif.

Néanmoins, je préfère distinguer les plans linguistiques et ethnographiques et employer, faute de mieux, le terme "Vamé" pour désigner l'ensemble des six lignages habitant le sud de Mora. La désignation de leur propre ethnie préoccupe peu les intéressés eux-mêmes qui emploient plutôt le nom de leur lignage pour se désigner.

Il est indéniable que les trois groupes voisins vamé, mora et hourzo présentent beaucoup de traits communs. Cela se remarque notamment à leur habitat, à leur poterie, à leurs traditions et à leurs rites mais ils se différencient parce qu'ils occupent des territoires sous des contrôles rituels distincts. En effet, dans chacun des groupes, on retrouve un contrôle rituel similaire à celui qu'exerce le lignage zoulé en territoire vamé. Les différents lignages de ces trois groupes ne se soumettent qu'aux exigences rituelles de leur chef religieux et n'apportent de contribution aux offrandes rituelles qu'à leur Maître de la pluie.

Chez les Vamé, tous les lignages délèguent des représentants (*slakama*) chez le Maître des cultures zoulé. Ces représentants, qui ont un statut rituel, ont des homologues, avec statut administratif, choisis dans un autre segment de chacun de ces lignages. Ces homologues (*blama*) sont chargés de la collecte de l'impôt et de la diffusion des messages émanant de la préfecture. Jadis, ces derniers représentants servaient d'intermédiaires avec les Mandara.

Les activités agricoles et religieuses se passent selon le même rythme dans les trois ethnies mais elles sont décalées dans le temps. Chaque ethnie célèbre tour à tour les différentes fêtes.

Ce décalage des célébrations est d'abord expliqué par son côté pratique car il permet à chacun d'assister à la fête chez ses voisins. C'est incontestable mais cela a probablement un sens plus profond car ces différentes fêtes s'inscrivent dans une vraie séquence rituelle dont les cycles sont agencés et indissociables.

Cela m'amène à envisager ces trois ethnies plutôt comme une fédération rituelle que comme une seule entité.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BARRETEAU D. -1978 - "Les langues tchadiques". *Inventaire des études linguistiques sur les pays d'Afrique noire d'expression française et sur Madagascar*, Paris : CILF, pp. 291-330.
- BARRETEAU D., R. BRETON, M. DIEU - 1984 - "Les langues". *Le nord du Cameroun : des hommes, une région*, Paris : ORSTOM, pp. 159-180.
- BLANC P.-L. - 1952 - Rapport au chef de subdivision. Dossier "Mora-massif", Garoua : Archives ISH.
- BOULET J. - 1978 - "Les populations". *Le nord du Cameroun : bilan de dix ans de recherche*, Yaoundé : ONAREST (Travaux et documents de l'ISH n°16).
- 1984 - "Les groupes humains". *Le nord du Cameroun : des hommes, une région*, Paris : ORSTOM, pp. 103-157.
- BUECHNER H. - 1964 - "Vokabulare der Sprache in und um Gava, Nord-nigérien". *Afrika und Uebersee* 48, pp. 36-45.
- COLLARD Ch. - 1979 - "Mariage à "petits pas" et mariage "par vol" : Pouvoir des hommes, des femmes et des chefs chez les Guidars". *Anthropologie et sociétés* 3 (1), pp. 41-73.

- COLOMBEL V. (de) - 1979 - "Esquisse d'une classification de 18 langues tchadiques du Nord-Cameroun". *The Chad languages in the Hamitonigritic border area* (H. Jungraithmayr ed.), Berlin : Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde, pp. 103-122.
- 1986 - *Phonologie quantitative et synthématique avec application à l'ouldémé, langue tchadique du Nord-Cameroun*. Paris : SELAF (Langues et cultures africaines n°7).
- DENHAM (Maj.), CLAPPERTON (Cap.), OUDNEY (Dr.) - 1828 - *Narrative of travels and discoveries in Northern and Central Africa in the years 1822, 1823 and 1824*. London : Murray.
- DIEU M., P. RENAUD (dir.) - 1983 - *Situation linguistique en Afrique centrale. Inventaire préliminaire : Le Cameroun*. Paris-Yaoundé : ACCT-CERDOTOLA-DGRST.
- FOURNEAU J. - 1938 - "Une tribu païenne du Nord-Cameroun : Les Guiziga". *Journal de la Société des Africanistes* 8, pp. 163-195.
- HALLAIRE A. - 1965 - *Les monts Mandara au nord de Mokolo et la plaine de Mora : Etude géographique régionale*. Yaoundé : ORSTOM-ONAREST.
- 1971 - *Hodogway : Un village de montagne en bordure de plaine*. Paris-La Haye : Mouton (Atlas des structures agraires au sud du Sahara).
- ICHAC P. - 1964 - "Observations nouvelles sur le rôle des lions dans le culte de la terre". *Quatrième congrès des sciences ethno et anthropologiques*, Paris : CNRS, pp. 409-412.
- I.G.N. - 1965 - Cartes au 1/50000. Feuilles NC 33 XV 1a et 3c.
- JUILLERAT B. - 1968 - "Notes sur les origines d'une ethnie kirdi : les Mouktélé". *Journal de la Société des Africanistes* 38, pp. 95-136.
- 1971 - *Les bases de l'organisation sociale chez les Mouktélé (Nord-Cameroun)*. Paris : Mém. de l'Institut d'ethnologie 7.
- LEIRIS M. - 1981 - *L'Afrique fantôme*. Paris : Gallimard.

- LUKAS J. - 1939 - *Die Sprache der Buduma im zentralen Sudan auf Grund eigener Studien und Nachlasses von G. Nachtigal*, Leipzig : Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 24 (2), 147 p.
- LUKAS R. - 1972 - "Das Muyang Massiv". *Afrika und Übersee* 55 (3), pp. 157-187.
- 1973 - *Nicht-islamischen Ethnien in Südlichen Tschadraum*. Wiesbaden : Steiner.
- MARTIN J.-Y. - 1976 - *Les Matakam du Cameroun : Essai sur la dynamique d'une société préindustrielle*. Paris : ORSTOM (Mémoire n°41).
- MOUCHET J. - 1947 - "Prospection ethnologique sommaire dans les montagnes du Mandara". *BSEC* 17-18, pp. 99-139.
- SEIGNOBOS Ch. - 1982 - *Nord-Cameroun : Montagnes et hautes terres*. Roquevaire : Parenthèses.
- 1984 - "Nord-Cameroun". *Cah. ORSTOM, sér. Sci. hum.* 20 (3-4), pp. 537-573.
- SEIGNOBOS Ch, H. TOURNEUX - 1984 - "Notes sur les Baldamu et leur langue". *Africana Marburgensia* 17 (1), pp. 13-30.
- TRUCHOT G. - s.d. - *Syllabaire de la langue de Ngoulélé*. Mayo Plata, doc. multigr.
- VINCENT J.-F. - 1971 - "Divination et possession chez les Mofu, montagnards du Nord-Cameroun". *Journal de la Société des Africanistes* 41 (2), pp. 91-132.
- 1973 - "Eléments d'histoire des Mofu, montagnards du Nord-Cameroun". *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, t.1, Paris : Colloques internationaux du CNRS, pp. 273-295.

- 1982 - "Pouvoir et contrôle du mil : Greniers individuels et collectifs chez les Mofu". *Tubercule et pouvoir*. Journal d'agriculture tropicale et de botanique appliquée, 24(3-4), pp. 295-306.
- 1986 - "L'œil de la panthère sied au chef : Remarques sur la conception mofu du pouvoir politique". *Afrique plurielle, Afrique actuelle* (Hommage à G. Balandier), Paris : Karthala, pp. 537-573.
- VOSSART J. - 1953 - "Histoire du sultanat du Mandara". *Etudes camerounaises* 4, pp. 35-36.
- WOLFF E. - 1971 - "Die Sprachliche Situation im Gwoza Distrikt". *Journal of African Language* 10 (1), pp. 61-74.

SCOLARISATION, FONCTION PUBLIQUE ET RELATIONS INTERETHNIQUES AU TCHAD

Bernard LANNE

INTRODUCTION

Pour le Tchad, l'expression "relations interethniques" recouvre deux réalités différentes mais concomitantes : d'une part les rapports entre le nord musulman et le sud qui ne l'est pas ; d'autre part les divisions à caractère ethnique qui existent au sein de ces deux groupes.

Il est très mal vu, au Tchad, de parler de relations interethniques et encore plus d'écrire sur la question. Si l'on en vient à prononcer les mots de nord et de sud, les clameurs redoublent, les officiels lancent des anathèmes et on discerne de la gêne chez son interlocuteur, même si, en privé, il admet facilement qu'il y a problème. C'est donc une tentative délicate dans laquelle on s'est lancé. Certes, des chercheurs ont admis que le Tchad était double¹ et on ne peut se refuser à aborder une question parce qu'on risque de déplaire.

Les premiers scrupules surmontés, ce sont surtout les questions de méthode qui assaillent le chercheur : les documents existent, assez nombreux en ce qui concerne la scolarisation, plus rares pour la fonction publique, le Journal officiel constituant la meilleure documentation, mais bon nombre d'observations proviennent d'archives personnelles et de sources d'ordre privé. La véritable difficulté surgit lorsqu'il s'agit de déterminer l'appartenance ethnique d'une personne. La consonnance du nom joue un rôle déterminant. Le choix d'un prénom chrétien est un indice important mais pas toujours décisif : dans les années cinquante, ces prénoms

¹ R. BUIJTENHUIJS 1978 : 37 ; M. VERNHES, J. BLOCH 1972 : 75.

eurent une vogue telle qu'un certain nombre d'élèves musulmans crurent bon d'en adopter un (cela faisait moderne). L'onomastique ne donne pas toujours des résultats incontestables. De nombreux originaires du sud portent des noms arabes, mais le contraire ne se produit jamais. Une marge d'incertitude subsistera donc toujours et les chiffres cités représenteront des ordres de grandeur. La connaissance des personnes concernées a permis souvent, il est vrai, de faire les corrections nécessaires et de réduire la marge d'erreur.

Le clivage nord-sud est d'essence religieuse mais il se manifeste souvent de façon nuancée : on a toujours considéré qu'un "sudiste" musulman était d'abord un originaire du sud. Ceci étant, le "classement" ethnique de tel ou tel a souvent été malaisé et un certain arbitraire n'a pu être évité.

Cette étude a, au moins en partie, un caractère historique. Afin d'éviter les anachronismes, on a donc retenu les noms en usage aux périodes considérées. On a donc écrit Fort-Lamy jusqu'en 1973 et le terme d'"indigène" a été employé, naturellement, sans aucune intention péjorative.

LA SCOLARISATION

a) La genèse (1900-1928)

L'expansion de l'enseignement au Tchad a été tardive et lente. On doit rappeler que la "colonie du Tchad" faisait partie de l'Afrique équatoriale française (AEF)¹ et que si, jusqu'en 1934, les lieutenants-gouverneurs² disposaient d'une assez large autonomie

¹ Le décret du 17 mars 1920 a érigé en "Colonie" le "Territoire du Tchad", lui-même héritier du Territoire militaire du Tchad dont le statut politique et administratif a beaucoup varié de 1900 à 1915.

² De la fin de la période militaire (1920) à l'autonomie interne (1958), le haut-fonctionnaire placé à la tête du Tchad a porté successivement le titre de lieutenant-gouverneur de la colonie du Tchad (décret du 17 mars 1920), de commandant de la région du Tchad (décret du 30 juin 1934), de commandant du territoire du Tchad (décret du 31 décembre 1937), enfin de gouverneur, chef du territoire du Tchad (décret du 27 septembre 1938). De 1934 à 1937, un "gouverneur délégué du gouverneur général pour l'Oubangui-Chari-Tchad", résidant à Bangui, constitua un échelon intermédiaire entre Brazzaville et Fort-Lamy. Ces autorités agissaient par arrêtés et décisions indiquées en abrégé : AGG (arrêté du gouverneur général), AGD (arrêté du gouverneur délégué), ACR (arrêté du

vis-à-vis du gouverneur général qui résidait à Brazzaville, c'est ce dernier qui donnait les grandes impulsions et, chose capitale, distribuait le personnel européen.

Dès la période militaire (1900-1920), les autorités se préoccupèrent, ne serait-ce que pour des raisons pratiques, de répandre la connaissance du français. Des militaires (sous-officiers, caporaux et simples soldats) ou des fonctionnaires subalternes furent désignés pour diriger des écoles, parfois créées officiellement par un acte administratif. En fait, l'enseignement n'a commencé vraiment au Tchad qu'avec l'arrivée, à la fin de 1922, des premiers instituteurs européens venus de métropole. Leur nom doit être retenu par l'histoire : André ESTIMERES qui a ouvert l'école de Fort-Lamy, Paul FABRE¹ celle d'Abéché.

L'ordre d'ancienneté des écoles du Tchad peut-être ainsi fixé :

1. Fort-Lamy, école créée par AGG du 29 août 1921 publié au JO AEF² du 1er mars 1923. ESTIMERES est désigné par DLG du 4 janvier 1923.
2. Abéché, école créée par AGG du 10 février 1923 (JO 1-3-23). FABRE a ouvert l'école en janvier 1923.
3. Ecoles ouvertes de 1923 à 1927, sans qu'il soit possible de donner plus de précisions : Am-Timan, Ati, Bongor, Fada, Faya, Fort-Archambault³, Laï⁴, Mao et Massénya.

commandant de région), ACT (arrêté du chef du territoire ou du commandant de région), DGC (décision du gouverneur général), etc.

¹ Paul FABRE a laissé deux livres très intéressants : *La randonnée* (Les cahiers du sud éd., Marseille, 1933, 264 p.) et *Les heures d'Abéché* (Les cahiers du sud éd., Marseille, 1935, 285 p.).

² Journal officiel de l'AEF, indiqué simplement désormais JO.

³ Ecole ouverte par l'instituteur BETBEDER le 1er mai 1927 (voir De BURTHE d'ANNELET : *Du Cameroun à Alger* I, p. 432). Au JO du 1-9-26, Fort-Archambault figure parmi les écoles à ouvrir (en Oubangui-Chari).

⁴ Un moniteur indigène est nommé à Laï le 1er mai 1923 (JO 1-8-23, p. 383). Laï s'appelle alors de Béhagle ou tout simplement Béhagle.

Le premier tableau d'ensemble de l'enseignement au Tchad en 1928 est donné dans un article de Pierre GAMACHE¹, le premier inspecteur de l'enseignement en AEF² : *L'enseignement en AEF* publié par les Renseignements coloniaux du Comité de l'Afrique française (décembre 1928, pp. 751-759). La situation en 1928 est la suivante :

Ecoles	instituteurs	moniteurs	élèves
Fort-Lamy	2	1	50
Abéché	1	1	20
Ati	-	1	23
Mao	-	1	14
Faya	-	1	31
Fada	-	1	14
Am-Timan	-	1	30
Massénya	-	1	25
Bongor	1	1	29
Fort-Archambault	2	2	200
Laï (Béhagle)	-	1	20
TOTAL : 11 écoles	6	12	456

Ce tableau doit être examiné avec prudence³. Il arriva fréquemment, en effet, que des écoles créées par un acte officiel et dotées d'un instituteur européen tombèrent en sommeil lorsque celui-ci partit en congé, remplacé par un moniteur indigène sans formation⁴ ou une institutrice auxiliaire européenne épouse d'un fonctionnaire. Par exemple, Paul FABRE quitta Abéché en mars 1924 et l'école ne retrouvera un instituteur qu'en janvier 1928, l'intérim ayant été exercé par des militaires. La même circonspection est de

¹ Auteur des premiers manuels scolaires composés pour l'enseignement primaire en AEF, surtout adaptés aux pays des forêts (Gabon, Congo).

² C'est seulement en 1936 que l'enseignement a constitué un service administratif autonome à l'échelon de l'AEF (AGG 29 avril 1936 ; JO 15-5-36, p. 529). Auparavant, dès 1926, il existait *de facto* une inspection de l'enseignement rattachée à la direction des affaires politiques et administratives. A l'échelon du Tchad, un embryon de service de l'enseignement vit le jour le 20 octobre 1939 avec la nomination d'un instituteur, inspecteur des écoles de village (JO 1939, p. 1287).

³ En 1928, Laï et Fort-Archambault relèvent de l'Oubangui-Chari.

⁴ Le premier cadre administratif de moniteurs indigènes fut organisé par un arrêté du GG du 30 novembre 1926 (JO 1-1-1927, p. 5).

rigueur pour les effectifs scolaires et ceux du corps enseignant. Dans un discours très officiel, le gouverneur général compta 133 élèves à Fort-Lamy et 44 à Abéché en 1924¹ alors qu'en 1928 Pierre GAMACHE n'en voyait plus respectivement que 50 et 20. Le personnel enseignant de 6 instituteurs (européens) et de 12 moniteurs (indigènes) représente l'effectif budgétaire théorique. Honnêtement, GAMACHE précise que l'effectif réel est de 2 instituteurs titulaires, 2 institutrices auxiliaires, 2 moniteurs indigènes du cadre local et de 6 "autres moniteurs"². Ces réserves faites, on peut formuler les observations suivantes :

1. Dès 1923, la décision de principe fut prise d'ouvrir une école par circonscription³, au chef-lieu de celle-ci. Une exception est faite, curieusement, pour le B.E.T. qui dispose d'une école supplémentaire à Fada. Le chef-lieu du Moyen Logone fut transféré de Laï à Moundou en 1927.

2. Les huit écoles des sept circonscriptions de la partie septentrionale drainaient, en 1928, 207 élèves (26 par école) tandis que les trois écoles des trois circonscriptions de la partie méridionale avaient 249 élèves (moyenne 83).

3. Le Moyen Chari a pris la tête du Tchad scolarisé. Il la conservera longtemps.

b) Les commencements (1929-1939)

Le document suivant concernant la situation de l'enseignement est un tableau des secteurs scolaires pour l'année 1937-1938⁴. Ce texte n'indique pas la fréquentation scolaire, mais il précise le nombre de classes ouvertes pour chaque école, ce qui est un indice significatif :

¹ Discours du gouverneur général intérimaire de Guise au conseil de gouvernement (JO 15-9-24, p. 554).

² Ces chiffres ne comprennent pas le Logone et le Moyen Chari qui relèvent alors de l'Oubangui-Chari.

³ On dira circonscription de 1909 à 1934, Département de 1934 à 1947, région de 1947 à 1960, préfecture ultérieurement.

⁴ Jusqu'en 1948, l'année scolaire a commencé le 1er mai au Tchad, après des vacances en mars-avril ; la rentrée fut retardée au 1er juin de 1948 à 1955. Le Tchad est tombé sous la loi commune en 1955 : vacances en juillet-septembre, rentrée le 1er octobre.

Secteurs	Ecoles	Classes
Fort-Lamy	Fort-Lamy, Massénya	7
Ati	Ati, Mao, Mongo, Moussoro, Largeau	7
Abéché	Abéché, Fada	5
Bongor	Bongor, Léré, Binder	4
Fort-Archambault	Fort-Archambault, Koumra, Moïssala	6
Moundou	Moundou	3
Total : 6 secteurs	16 écoles	32 classes ¹

Par rapport à 1928, on notera que l'école de Laï a disparu, celle de Moundou ayant ouvert le 1er mai 1931². Des écoles ont été créées à Mongo³, Moussoro⁴, Koumra, Moïssala⁵, Léré⁶ et Binder. La partie méridionale dispose désormais de 7 écoles (9 dans le nord), mais ces 7 écoles comptent 13 classes (1,86 classe par école) contre 19 classes pour 9 écoles dans le nord (indice 2,11).

A défaut de statistiques détaillées de fréquentation scolaire par école, on dispose du tableau des écoles et des classes au 1er mai 1939⁷ qui donne un total de 7 secteurs scolaires, 24 écoles et 41 classes. Le secteur de Massénya a été créé par le département du Baguirmi. Des écoles ont été ouvertes en 1938 à Laï, Mao, Largeau et Kélo⁸, en 1939 à Am-Timan, Fianga et Pala⁹. Le réseau scolaire correspond à l'organisation administrative : un secteur scolaire par département, à l'exception - significative - du Salamat et B.E.T. Onze chefs-lieux de subdivision¹⁰ ont une école : 3 dans le nord (Mongo,

¹ Voir JO 1er mai 1937, p. 567.

² Rapport MEUNIER, 30 juin 1931 ; Dépôt des archives d'outre-mer, Aix-en-Provence ; AEF, Oubangui-Chari, série 4 (3), p. 41.

³ ALG 18 Février 1929 ; JO 15 juin 1929, p. 641.

⁴ Ouverture plutôt théorique, puisque le 1er août 1943, rien ne fonctionne encore (JO 1-9-1943, p. 571).

⁵ Création par AGD du 28-12-35 ; JO 1-2-36, p. 204.

⁶ Un instituteur titulaire y a été nommé le 22 décembre 1930 ; JO 1-3-31, p. 189.

⁷ JO 15-4-39, p. 452.

⁸ AGG 26 mars 1938 ; JO 15-4-38, p. 515. En fait, Kélo constitue la seule nouveauté. La "création" d'écoles déjà ouvertes d'après le tableau de GAMACHE confirme que l'établissement n'existait vraiment qu'à l'arrivée d'un instituteur.

⁹ Même réflexion pour l'école d'Am Timan, censée exister en 1928 ; AGG 14 mars 1939 ; JO 1er avril 1939, p. 388.

¹⁰ On dira subdivision jusqu'en 1947, district de 1947 à 1960, sous-préfecture ultérieurement.

Mao et Fada), mais 8 dans le sud (Koumra, Moissala, Kélo, Laï, Léré, Binder, Fianga et Pala). Les grandes lignes de l'implantation scolaire commencent à se dessiner : stagnation dans le nord où un important réseau d'écoles est peu utilisé par les populations, succès croissant dans le sud. Sur 41 classes, il y en a 21 dans le sud pour 12 écoles (1,95), tandis que les 12 écoles du nord n'ont que 20 classes (1,67), soit l'inverse de 1937.

Une autre source d'informations vient pallier l'absence de statistiques de fréquentation scolaire : le Journal officiel publie les résultats du certificat d'études indigènes, diplôme qui couronne les études primaires¹. La répartition est la suivante :

Ecoles	1932	1936	1937	1938	1939	Total
Fort-Lamy	-	8 ²	6	2	3	19
Abéché	4	-	-	3	-	7
Massénya	-	-	1	-	-	1
Fort-Archambault	-	2	7	2	5	16
Moundou	-	2	-	-	1	3
Total	4	12	14	7	9	46

Les écoles situées dans le nord du pays paraissent dominer avec 27 admis sur 46, mais, si l'on examine l'identité de chacun des lauréats, il en va tout autrement, d'autant plus que bon nombre d'entre eux sont connus. Avec une marge d'erreurs réduite, on peut classer ainsi les 46 certifiés :

originaires du nord	15
originaires du sud	21
non-Tchadiens	8
non-identifiés	2

Sur 36 certifiés tchadiens, il y a donc 58,33% du sud et 41,66% du nord. Dans le détail, on trouve pour le nord 2 "Sénégalais" et 1 Rabhiste, pour le sud 5 Sara, 2 Goulaye, 1 Gor, 1 Sara Kaba, 1 Mbaye et 1 Tounia.

¹ JO 15-12-32, p. 1044 ; JO 1-5-36, p. 503 ; JO 15-12-36, p. 1171 ; JO 15-7-37, p. 864 ; JO 1-7-38, p. 902 ; JO 15-4-39, p. 473.

² Le texte publié au JO de 1936, p. 1171, indique seulement que les certificats ont été accordés pour la "région du Tchad". En 1936, Fort-Archambault et Moundou appartiennent à la région de l'Oubangui-Chari.

De tous ces chiffres, on peut tirer deux conclusions :

1. L'école de Fort-Lamy scolarise un nombre important d'élèves provenant du sud. Dans le classement ethnique et régional auquel on se livre tout au long de cette étude, l'école de Fort-Lamy ne pourra plus, sans précaution, être considérée comme relevant du nord.

2. Cette même école de Fort-Lamy a une "clientèle" musulmane fort disparate : Africains non-Tchadiens, "Sénégalais"¹, Rabhistes, etc. Les véritables originaires du nord y sont peu nombreux.

c) Avant la marée (1940-1949)

Pendant la guerre, la scolarisation fit des progrès constants, mais, en valeur absolue, modestes. C'est à partir de 1948-1950 que les progrès vont devenir foudroyants. Le JO du 15 juin 1948 (p. 871) offre un tableau de la situation avant que le système scolaire entre dans une phase d'expansion rapide.

Secteurs	Ecoles	Classes
Fort-Lamy	Fort-Lamy, Massénia, Bousso, Bokoro	12
Fort-Archambault	Fort-Archambault, Koumra, Moïssala	18
Abéché	Abéché, Adré, Goz Beïda	7
Ati	Ati, Oum Hadjer, Mongo	5
Mao	Mao, Moussoro, Rig-Rig	4
Bongor	Bongor, Fianga, Pala, Léré, Binder, Gounou-Gaya, Mogroum, Moulfoudaye	14
Moundou	Moundou, Doba, Laï, Kélo, Baïbokoum, Mindilati, Dono Manga	19
Am Timan	Am Timan, Melfi	4
Largeau	Largeau	2
Total : 9 secteurs 34 écoles		85 classes

¹ Au Tchad, on appelle "Sénégalais" des Africains provenant de l'Afrique de l'ouest, venus au Tchad aux débuts de la colonisation comme tirailleurs, gardes, ouvriers, etc. Originaires du Sénégal, du Mali ou du Burkina-Faso, ils sont musulmans. Liés par le mariage à des familles arabes ou bornouanes, ils ont perdu toutes leurs attaches avec leur pays d'origine dont ils ne parlent plus la langue. Il en est de même des anciens soldats (bazinguers) de Rabah (appelés Rabhistes), d'origine sara-kaba ou banda, islamisés, qui habitent N'Djaména ou quelques villages environnants (Linia, Massaguet).

Par rapport à 1939, 7 écoles supplémentaires ont été ouvertes dans le nord : Bouso, Bokoro, Oum Hadjer, Adré, Goz Beïda, Rig-Rig, Melfi, une en moins à Fada, soit un solde positif de 6 écoles. Dans le sud, il y a aussi 7 écoles nouvelles : Gounou Gaya, Mogroum, Moulfoudaye, Doba, Baïbokum, Mindilati, Dono Manga, soit 5 en dehors d'un chef-lieu de district¹. Si l'on s'en tient au nombre de classes, on compte désormais 51 classes pour 18 écoles dans le sud (indice 2,83) contre 34 classes pour 16 écoles dans le nord (indice 2,13). A Fort-Archambault 14 classes, 12 à Fort-Lamy (qui n'est pas tout à fait une école du nord), 9 à Moundou et seulement 5 à Abéché, 3 à Ati, 2 à Mao.

Les résultats du certificat d'études de 1942 à 1949² complètent ces données et confirment les conclusions que l'on peut en tirer.

Ecoles	1942	1943	1945	1948	1949	Total
Fort-Lamy	8	1	17	10	13	49
Fort-Archambault	6	15	17	16	17	71
Abéché	3	4	6	3	4	20
Moundou	-	1 ³	7	20	47	75
Bongor	-	5	10	6	3	24
Ati	-	-	-	4	7	11
Total	17	26	57	59	91	250

¹ On dira subdivision jusqu'en 1947, district de 1947 à 1960, sous-préfecture ultérieurement.

² JO 1-6-42, p. 330 ; JO 1-12-43, p. 739 ; JO 1-5-45, p. 332 ; JO 1-5-48, p. 607 ; JO 1-5-49, p. 568.

³ Elève provenant de la mission catholique de Doba, où l'école missionnaire a été ouverte avant l'école publique.

Le total cumulé des certificats délivrés de 1932 à 1949 est le suivant¹ :

Fort-Lamy	67 certificats	22,63%
Abéché	27	9,12%
Massénya	1	0,34%
Bongor	24	8,11%
Ati	11	3,72%
Fort-Archambault	88	29,73%
Moundou	78	26,35%
Total	296	100%

La prépondérance des écoles du sud est très nette (64,19% des certificats délivrés). Elle s'affirme pendant la guerre où Fort-Archambault dépasse pour la première fois Fort-Lamy. On notera l'éclipse relative du Moyen Chari en 1949 avec l'ascension foudroyante de Moundou qui, cette année, rafle 52% des certificats de tout le pays.

Si l'on va plus loin dans l'identification ethnique des lauréats - avec le degré d'imprécision et d'arbitraire que comporte cette périlleuse et délicate recherche -, on trouve pour la période de 1932 à 1949 le total cumulé suivant :

originaires du nord	61
originaires du sud	175
non-Tchadiens	43
non-identifiés	17
Total	296

Si l'on se limite aux seuls 236 certifiés tchadiens identifiés, il apparaît que les trois quarts (74,15%) viendraient du sud et un quart du nord (23,15%). Il se confirme aussi que l'école de Fort-Lamy scolarise surtout des enfants du sud. On trouve également, à un moindre degré, des certifiés du sud dans d'autres écoles du nord, l'inverse étant rarissime.

¹ Manquent les résultats de 1933, 1934, 1935, 1940, 1941, 1944, 1946 et 1947. A partir de 1949, le Journal Officiel ne publie plus ce genre d'informations, devenu banal.

d) Données récentes et conclusions

Dans le cadre limité de cette étude, il n'est plus possible de suivre pas à pas les étapes de l'expansion de la scolarisation après 1949. Celle-ci sera foudroyante : 8729 élèves en 1951, 17054 en 1955, 40362 en 1958, 94660 en 1961, 178699 en 1967, 203528 en 1975¹. On se bornera donc à donner les effectifs des élèves du premier degré en 1966-67 et en 1975-76.

Préfectures	66-67	75-76	% en 66-67	% en 75-76
Chari-Baguirmi	17 432	30 618	10,37	15,04
Batha	2 254	3 354	1,34	1,65
B.E.T.	1 162	1 348 ²	0,69	0,66
Biltine	810	1 653	0,48	0,81
Guéra	7 701	6 229	4,58	3,06
Kanem	1 580	2 242	0,94	1,10
Lac	1 020	1 505	0,61	0,74
Ouaddaï	1 982	4 713	1,18	2,32
Salamat	1 288	2 041	0,77	1,00
Logone occidentale	22 623	23 680	13,46	11,63
Logone orientale	26 171	28 890	15,57	14,19
Mayo-Kebbi	27 882	36 121	16,57	17,75
Moyen Chari	38 702	40 869	23,01	20,08
Tandjilé	17 529	20 265	10,43	9,96
Total	168 136	203 528	100,00	100,00

En 1966-67 par conséquent, huit préfectures du nord sur neuf ne rassemblent que 17797 écoliers, soit 10,59% seulement du total, alors que 132907 sont concentrés dans les cinq préfectures cotonnières, soit 70,04%. Le Chari-Baguirmi avec 17432 élèves atteint 10,37% du total. Tout porte à penser qu'une partie de ceux-ci sont, en réalité, des originaires du sud. En ne donnant à ce pourcentage que la valeur d'un ordre de grandeur, on peut dire que 85% des enfants scolarisés viennent des régions du sud en 1966-67.

¹ R. LANGUE : *Données sur les ressources humaines du Tchad*, I, N'Djaména, 1977. Après 1975-76, il n'y a plus, à notre connaissance, de statistiques disponibles.

² Chiffres de 1973.

Les pourcentages figurant aux tableaux qui précèdent constituent le rapport entre le chiffre des élèves scolarisés dans chaque préfecture et le total de la population scolarisée. Il ne s'agit donc pas des taux de scolarisation qui mesurent le rapport entre l'effectif scolarisable et la population effectivement scolarisée.

En 1966-67, les bons chiffres atteints par le Chari-Baguirmi sont dus essentiellement à la capitale. On notera les résultats élevés obtenus par le Guéra, vraisemblablement grâce à l'action des missions chrétiennes. La situation a légèrement évolué entre 1966 et 1975. Le nord a progressé de 10,59% à 11,34% de l'effectif total. La nette avancée du Chari-Baguirmi s'explique surtout par l'accroissement de la population de N'Djaména. Il y a un certain progrès au Ouaddaï, dû peut-être aux efforts tentés par le gouvernement avec le concours de l'Alliance française. Le Biltine double ses effectifs. Le sud subit un recul relatif mais son effectif global a cependant augmenté de 16928 élèves. Le Mayo-Kebbi seul progresse à la fois en valeur absolue et en pourcentage.

Pour 1975-76, nous avons au total : au Chari-Baguirmi 30618 élèves soit 15,04% des scolarisés ; dans les huit autres préfectures du nord 23085 élèves soit 11,34% ; dans les cinq préfectures du sud 149825 élèves, soit 73,61% de la population scolaire. On peut évaluer à 80% environ la part totale du sud, ce qui signifierait un certain rééquilibrage par rapport à 1966.

Ce qui est le plus significatif est évidemment la comparaison entre la population totale et la population scolarisée. Voici les chiffres pour 1975-76 :

- a) Les huit préfectures du nord rassemblent 1581000 habitants (sur 4030000) soit 39,23% de la population, mais elles n'ont que 11,34% des élèves.
- b) Le Chari-Baguirmi qui a 552000 habitants, soit 13,70%, possède 15,04% des scolarisés.
- c) Les cinq préfectures du sud peuplées de 1897000 habitants (47,07%) ont 73,61% de la population scolarisée.

Les taux de scolarisation pour 1975-76 sont les suivants :

a) Huit préfectures du nord	Population (en milliers d'hab.)	Taux de scolarité
Batha	350	4,79
B.E.T.	84	8,02
Biltine	154	5,36
Guéra	189	16,05
Kanem	202	5,54
Lac	136	5,53
Ouaddaï	367	6,42
Salamat	99	10,30
b) Chari-Baguirmi	552	27,73
c) Cinq préfectures du sud		
Logone occidental	268	44,17
Logone oriental	296	48,80
Mayo-Kebbi	592	30,50
Moyen Chari	454	45,00
Tandjilé	287	35,00
Moyenne nationale		25,08 ¹

Le Moyen Chari a été supplanté par le Logone oriental qui prend la tête du Tchad. Il est presque égalé par le Logone occidental. La Tandjilé et le Mayo-Kebbi, malgré des progrès récents, sont en queue de peloton, mais toutes les préfectures du sud sont au-dessus de la moyenne nationale. Au nord, seul le Chari-Baguirmi se trouve dans cette position et l'on a déjà noté l'hétérogénéité de la population scolaire de cette préfecture. Le Guéra vient en tête, suivi du Salamat. Le Batha est la préfecture la moins scolarisée. On relèvera que le Kanem et le Lac, qui sont restés calmes jusqu'en 1976-77, ont des taux très bas, inférieurs à ceux de Guéra et du Ouaddaï où la rébellion fut très active.

¹ R. LANGUE : *Données sur les ressources humaines du Tchad*, I, N'Djaména, 1977. Après 1975-76, il n'y a plus, à notre connaissance, de statistiques disponibles.

e) Brèves données sur l'enseignement secondaire, supérieur et professionnel.

Voici l'ordre chronologique suivant lequel sont apparus les établissements secondaires du Tchad :

1. Bongor : Ecole supérieure du territoire (1942), devenue en 1948 collège, puis lycée Jacques Modeina.
2. Fort-Lamy : Cours secondaire (1947), devenu collège puis lycée Félix Eboué.
3. Abéché : Médersa (1951), puis collège franco-arabe (1956) puis lycée national.
4. Fort-Archambault : cours complémentaire (1958) devenu collège puis lycée Ahmed Mangué.
5. Moundou : cours complémentaire (1959), devenu collège puis lycée Adoum Dallah.
6. Pala : collège (1960).
7. Doba, Koumra, Mongo, Moussoro : collège en 1961.
8. Kélo, Fianga, Moïssala, Ati : collège en 1962.
9. Léré, Largeau, Baïbokoum : collège en 1963.
10. Am Timan : collège en 1965.
11. Biltine : collège en 1968.

En 1974-75, le Tchad possède 33 établissements du second degré. Dans la zone cotonnière, 19 établissements rassemblent 6390 élèves (56,4%) ; il y a à N'Djaména 6 établissements avec 3154 élèves (27,9%) et dans le reste du Tchad 8 établissements avec 1782 élèves (15,7%)¹

On possède fort peu de données sur l'enseignement supérieur en ce qui concerne les relations interethniques. En 1973, sur 23 Tchadiens licenciés en droit et en sciences économiques, 19 étaient originaires du sud (82,60%) et 4 du nord (17,40%). En 1978-79, la situation des étudiants et stagiaires en France était la suivante :

	sud	nord	total
étudiants	265	37	302
stagiaires	95	33	128
total	360	70	430
%	83,72	16,28	

¹ Chiffres en 1973.

En dehors des formes classiques du primaire et du secondaire, une autre catégorie d'établissements d'enseignement et de formation s'est développée en AEF sous la période coloniale. Il s'agissait d'institutions destinées à "former des auxiliaires capables de seconder toutes les branches de la colonisation"¹ : enseignement (instituteurs et moniteurs), administration (écrivains, interprètes, santé, postiers, douaniers, typographes), commerce (écrivains, comptables).

Le premier établissement ainsi créé fut, en 1935, l'Ecole supérieure indigène qui prit, après sa mort, le nom du gouverneur général Edouard Renard. Installée à Brazzaville, commune aux quatre territoires, cette école fut réorganisée à plusieurs reprises, puis transformée en 1946 en Ecole des cadres supérieurs². A l'échelon du territoire du Tchad, une Ecole supérieure du territoire, créée en 1942³, devait, selon les textes organiques⁴, "préparer des agents indigènes pour les cadres locaux secondaires de l'administration⁵ et pour le commerce, donner un complément d'instruction à des élèves voulant continuer leurs études au-delà du premier degré et enfin préparer les candidats à l'Ecole Edouard Renard".

Le développement de l'enseignement secondaire de type français métropolitain, la réserve du personnel enseignant européen envers une formation à la fois sélective et axée vers la profession devaient condamner ce genre d'établissements qui disparut au début des années 1950.

Ces écoles ont cependant fonctionné pendant une quinzaine d'années. Elles eurent un corps professoral de tout premier ordre et un bon nombre de leurs élèves, choisis par concours, devaient faire une carrière administrative et politique brillante. En consultant la liste de ces élèves, on a l'impression de lire un annuaire de la politique et de la haute administration de 1955 à 1965 environ. Toutefois, il faut remarquer que la place du Tchad y fut des plus modestes, l'immense majorité des élèves étant gabonais et congolais.

¹ Suivant le texte institutif de l'Ecole supérieure indigène : AGG du 23 février 1935 ; JO 1er mars 1935, p. 261.

² AGG du 20 février 1946 ; JO 15 mars 1946, p. 372.

³ AGG 13 avril 1942 ; JO 1er mai 1942, p. 275.

⁴ AGG 20 janvier 1944 ; JO 15 février 1944, p. 152.

⁵ Les plus élevés dans la hiérarchie africaine de l'époque.

Dix jeunes Tchadiens furent admis à l'Ecole Edouard Renard de 1935 à 1940. Ils ne sortiront pas tous diplômés. Cinq étaient du nord, cinq du sud¹. Pendant la même période, douze entrèrent à la section des élèves moniteurs annexée à l'Ecole Edouard Renard : 9 du sud, 3 du nord².

A l'Ecole des cadres supérieurs, 23 jeunes Tchadiens sont entrés de 1946 à 1949 : 15 originaires du sud, 8 du nord³.

Enfin, à l'Ecole supérieure de Bongor, il y eut 44 admis Tchadiens, parmi lesquels on peut distinguer 23 originaires du nord et 21 du sud⁴.

LA FONCTION PUBLIQUE

a) Débuts tardifs et modestes

Commandé pendant de longues années par un officier supérieur, le Tchad a eu, à ses débuts, une simple administration d'autorité, utilisant de nombreux sous-officiers européens dans les circonscriptions "militaires" (B.E.T., Batha, Kanem, Ouaddaï)⁵. Les services publics employaient des gardes, des douaniers, des infirmiers et des postiers sous une organisation quasi-militaire. Les interprètes furent les premiers fonctionnaires civils. Ce n'est pas avant les années 1930 que le besoin d'un personnel indigène plus qualifié se fit sentir. On fit alors appel à des Africains non Tchadiens : Congolais (souvent exilés politiques), Gabonais,

¹ JO 1936, p. 914 ; JO 1937, p. 164, 564, 565 ; JO 1938, p. 336, 1124 ; JO 1939, p. 271, 275, 332, 451, 805 ; JO 1941, p. 654 ; JO 1942, p. 362 ; JO 1943, p. 114.

² JO 1937, p. 675 ; JO 1938, p. 333 ; JO 1939, p. 270 ; JO 1941, p. 206.

³ JO 1946, p. 944 ; JO 1947, p. 152, 1063, 1127 ; JO 1948, p. 1241 ; JO 1949, p. 1001, 1098, 1313 ; JO 1950, p. 1063 ; JO 1951, p. 1140 ; JO 1952, p. 25, 435, 1019.

⁴ Parmi les admis, il y a de nombreux camerounais ; voir JO 1944, p. 373 ; JO 1945, p. 357, 358, 693 ; JO 1946, p. 1269 ; JO 1947, p. 1124 ; JO 1949, p. 171.

⁵ Le chef de circonscriptions "militaires". Ils commandaient les troupes (bataillon, compagnie, section) et exerçaient simultanément des fonctions administratives sous l'autorité du gouverneur. Ce dernier ne pouvait nommer que les candidats proposés par le général, commandant supérieur (à Brazzaville).

Dahoméens, Camerounais¹. Parmi les Tchadiens, des indices nombreux et concordants montrent qu'une place importante était faite à des originaires de l'AOF, installés définitivement au Tchad et que l'on englobe un peu sommairement sous l'appellation de "Sénégalais" (cf. note ci-dessus).

Les documents anciens font défaut ou ne sont pas probants². Il faut attendre 1939 pour disposer d'indications plus nettes : on possède la liste des 13 moniteurs présents à la rentrée scolaire du 1er mai 1939³ : 4 sont des Africains non tchadiens, 4 sont des Tchadiens du sud, 5 du nord. Les réorganisations qui se succédèrent pendant la guerre font apparaître que, vers 1942-43, les plus anciens fonctionnaires en service sont des Africains non tchadiens, les plus jeunes des gens du pays.

Selon le tableau d'avancement du corps des infirmiers de l'AEF au 1er janvier 1942, sur un total de 124 infirmiers, 27 sont en service au Tchad⁴ parmi lesquels 8 ne sont pas originaires du Tchad, les 19 autres se répartissant presque également entre nord (dix) et sud (neuf). Il n'y a plus apparemment de Tchadiens servant hors du Tchad⁵. Le tableau d'avancement du personnel des douanes⁶ comprend 63 agents, dont 27 servent au Tchad : on y compte 8 non tchadiens, 18 originaires du nord, 1 du sud, mais le classement entre ces trois groupes n'a pu être fait qu'avec une marge d'incertitude excessive.

En revanche, l'arrêté du 24 juillet 1943⁷ qui classe les anciens interprètes dans le nouveau cadre local subalterne des écrivains interprètes donne une assez bonne idée de la fonction publique non technique : 40 agents sont concernés, la majorité - 29 - provenant du nord ; parmi les 11 originaires du sud, il y a quelques islamisés, relevant surtout des ethnies riveraines du Chari (Boa, Niellim, Miltou, Tounia) qui ont fourni les premiers auxiliaires de la colonisation (payeurs, courriers).

¹ Ces derniers très nombreux pendant la guerre.

² Par exemple au JO du 15 novembre 1923, p. 539, la constitution du cadre indigène des douanes de l'AEF. Il est difficile d'identifier les 22 agents en service au Tchad.

³ JO 15 mars 1939, p. 330.

⁴ JO 15 juin 1942, p. 358.

⁵ Il y en a eu au moment de la construction du chemin de fer (CFCO). Des infirmiers furent affectés pour soigner la main-d'œuvre tchadienne ; le plus connu fut Harou Djanga, un Sara-Kaba.

⁶ JO 1er août 1942, p. 427.

⁷ JO 1er août 1943, pp. 494-495.

Il faut rapprocher ce texte de l'arrêté du 18 mai 1943¹ qui constitue le nouveau cadre local secondaire des commis d'administration géré par le gouvernement général. Malgré la modestie de la dénomination², il s'agit de l'élite de la fonction publique locale. Une fois de plus, la place du Tchad est très modique, puisque sur 209 commis d'administration nommés, il n'y a que 14 Tchadiens, provenant des anciens cadres locaux des expéditionnaires comptables, des comptables du Trésor et des écrivains interprètes. Le nouveau corps est le plus élevé de la hiérarchie locale. Parmi les 14 Tchadiens, on trouve 11 originaires du nord dont 6 "Sénégalais"³ et 2 Ouaddaïens⁴ ainsi que 3 "sudistes"⁵.

Il est intéressant de comparer ce texte avec un autre arrêté du 18 mai 1943⁶ qui verse dans le cadre secondaire les stagiaires, c'est-à-dire les représentants de la nouvelle génération. Il y en a 92 pour toute l'AEF dont 7 Tchadiens. Sur le nombre, il y a 4 originaires du sud (3 Sara et 1 Ngambaye islamisé) et 3 du nord (2 Arabes et 1 "Sénégalais"). Il est clair que les premiers fonctionnaires tchadiens provenaient des milieux urbains islamisés et proches du colonisateur. Mais, dès qu'un recrutement normal, basé sur des concours ouverts aux scolarisés, a été organisé, la loi du nombre a joué en faveur du sud. Curieusement, on peut relever des

¹ AGG 18 mai 1943 ; JO 1er juin 1943, p. 340.

² Il n'en a pas toujours été ainsi : sous Louis XIV, le premier commis était une sorte de secrétaire général du gouvernement. En 1950, les actuels inspecteurs du Trésor s'appelaient commis.

³ Le plus connu fut Béchir Sow, cheville ouvrière du cabinet du gouverneur depuis 1925 et qui y demeura jusqu'à son élection comme sénateur en 1947. Député de 1951 à 1956, il mourut le 4 avril 1976 à N'Djaména (où il était né le 27 novembre 1907).

⁴ Hanoun Othman, fils du djerma Othman, grand dignitaire de la cour d'Abéché avant la conquête. Elève à l'école des fils de chef de Saint Louis du Sénégal, il devint écrivain interprète en 1924 (JO 1-7-24, p. 406). En 1943 il était le plus gradé des fonctionnaires tchadiens. Mis à la retraite en 1954, il devint président de la Cour suprême en 1962, poste purement honorifique. Il est décédé en 1970.

Le second Ouaddaïen est Mahamat Ouradah, neveu de Doudmourrah, dernier sultan du Ouaddaï. Lui aussi fut envoyé à l'école des fils de chef de Saint Louis du Sénégal ; nommé écrivain interprète en 1923 (Jo 1-1-24, p. 11), il fut installé sultan du Ouaddaï par arrêté du gouverneur Brunot en date du 1er octobre 1934 (JO 1934, p. 914) ; décédé le 22 avril 1945, il est le père de l'actuel sultan.

⁵ Sur les trois, deux sont des "assimilés" d'origine dahoméenne et oubanguienne.

⁶ JO 1er juin 1943, p. 342.

préférences ethniques ou régionales pour certaines corporations : les infirmiers vétérinaires sont plutôt au nord¹, les moniteurs de l'enseignement plutôt du sud².

L'arrêté du 12 décembre 1944 du gouverneur ROGUÉ³ portant classement des auxiliaires conduit aux mêmes conclusions : il s'agit de la toute petite fonction publique. Sur 81 noms, on peut identifier 26 originaires du nord, 27 du sud (9 du Moyen Chari, 7 du Logone, 6 du Mayo Kebbi et de la Tandjilé) et 28 non originaires du Tchad.

Un coup de sonde donné en 1952-53 révèle un certain équilibre entre les deux parties du pays : les tableaux d'avancement du cadre local des services administratifs et financiers (le niveau le plus modeste) pour 1952⁴ et pour 1953⁵ comportent 65 noms parmi lesquels 9 concernent des non originaires du Tchad. Sur les 56 Tchadiens, 26 proviennent du nord, 30 du sud. A la même époque, le cadre supérieur des SAF (niveau le plus élevé) comporte 157 agents pour toute l'AEF, dont 25 affectés au Tchad : 15 sont des Européens ou des Africains non tchadiens. Parmi les 10 Tchadiens, il y a 7 originaires du nord et 3 du sud, en fait les mêmes qu'en 1943⁶. La vitesse acquise donne toujours l'avantage aux anciens.

b) L'africanisation

Les choses vont vite changer : il y aura en 1957 la loi-cadre⁷, en 1958 l'autonomie interne, en 1960 l'indépendance. Une politique d'africanisation rapide sera mise en œuvre. Dans le secteur de l'administration non technique, le plus sensible, elle se manifestera de deux façons :

1. Envoi de stagiaires en France pour y recevoir une formation. L'instrument principal en fut à Paris l'Institut des hautes études d'outre-mer (I.H.E.O.M.) créé par une ordonnance du 5 janvier 1959.

¹ JO 1er août 1943, p. 496 ; mais les premiers docteurs vétérinaires viendront du sud.

² JO 1er décembre 1944, pp. 936-937.

³ JO 15 février 1945, p. 130.

⁴ JO 1er juillet 1952, p. 839.

⁵ JO 15 octobre 1953, p. 1456.

⁶ JO 1er août 1953, p. 1157.

⁷ La loi-cadre date du 23 juin 1956 mais ses décrets d'application sont du 4 avril 1957.

Cet établissement fut transformé en Institut international d'administration publique (I.I.A.P.) par décret du 2 décembre 1966. De 1959 à 1966, 72 Tchadiens entrèrent à l'IHEOM dont 19 seulement étaient originaires du nord (26,39%)¹. De 1967 à 1970, il y eut 60 admis du Tchad à l'IIAP : 19 provenaient du nord (31,66%)². Ces pourcentages sont supérieurs à ce qu'aurait donné le libre jeu de la scolarité. Nommés administrateurs civils, magistrats et inspecteurs du travail, les diplômés de l'IHEOM et de l'IIAP devinrent pour la plupart préfets ou directeurs de ministère. Bon nombre entrèrent dans le système politique et furent nommés ministres ou dignitaires du parti unique PPT-RDA³.

2. Promotion sur place de fonctionnaires de grade subalterne qui furent nommés adjoints aux préfets et aux sous-préfets, alors européens. Le choix en fut fait de façon assez équitable et équilibrée au point de vue régional sur des listes de propositions établies par les préfets (français) de l'époque. Suivant les notes obtenues et le comportement observé (et aussi, il faut le dire, des soutiens politiques venant d'élus de toutes provenances), les stagiaires étaient, soit titularisés et nommés sous-préfets ou chefs de poste administratif (P.A.), soit reversés dans leur ancienne fonction.

La grande relève eut lieu pendant l'été de 1961 : au 1er janvier de cette année, tous les préfets étaient français, au 31 décembre ne restait plus que le colonel préfet du B.E.T. Les derniers sous-préfets français partirent en 1962. Le B.E.T. fut "tchadianisé" à la fin de 1964. Contrairement à ce qui a été écrit (notamment dans la presse), un certain équilibre a été recherché (et obtenu) dans cette politique d'africanisation. Une note destinée au conseil des ministres révèle qu'au 1er novembre 1960, il y avait 39 Tchadiens dans le "personnel de commandement territorial". Sur ce chiffre, on compte 21 originaires du sud et 18 du nord. A cette date, il s'agissait d'adjoints aux préfets, de sous-préfets et adjoints et de chefs de P.A. Au 11 août 1962, deuxième anniversaire de l'indépendance, on comptait, parmi les 13 préfets, 1 Français (le colonel du B.E.T.), 7 fonctionnaires du sud et 5 du nord ; parmi les 43 sous-préfets, 5 Français, 22 du sud et 16 du nord.

¹ Annuaire des anciens élèves de l'IHEOM, Paris, 1973, IIAP éd., 148p.

² Annuaire des anciens élèves de l'IIAP, Paris, 1973, IIAP éd., 184p.

³ Les questions de relations interethniques dans le système politique ne sont pas traitées ici. On se permet de renvoyer à B. LANNE : "Nord et sud dans la vie politique du Tchad", *Le mois en Afrique* n° 172-173, avril-mai 1980, pp. 104-117.

Tout ce qui précède concerne le "commandement territorial", c'est-à-dire l'armature administrative du pays en relation directe d'une part avec le pouvoir politique, d'autre part avec les populations, essentiellement rurales. Il en fut autrement pour les postes de l'administration centrale. Généralement d'aspect technique plus marqué et à caractère politique moins évident (directeurs de ministère et d'établissements publics). L'africanisation y fut beaucoup plus lente et les soucis d'équilibre régional jouèrent de façon bien moindre.

Là où ne sont pris en compte que les taux de scolarité, l'avantage du sud est écrasant : le tableau d'avancement des instituteurs pour 1962 compte 34 noms dont un seul du nord¹.

c) Etude sur les diplômés de l'Ecole nationale d'administration (E.N.A.)

Créée par un décret-loi du 20 mai 1963, l'ENA de Fort-Lamy a ouvert ses portes en octobre 1963 et ses premiers diplômes furent décernés en 1965. De 1965 à 1975 inclus, 268 élèves sortirent diplômés de cet établissement. Cette "population" a pu être étudiée de façon très détaillée :

1. 178 diplômés appartiennent à l'"ensemble sara" soit 66,42% du total²

49 Ngambaye (35 du Logone occidental, 14 du Logone oriental)

18 Sara (Moyen Chari)

17 Gor (Logone oriental)

15 Daye (Moyen Chari)

15 Mouroum (Tandjilé)

13 Mbaye (12 du Moyen Chari, 1 du Logone oriental)

13 Goulaye (9 du Moyen Chari; 4 de la Tandjilé)

¹ JO 15 mai 1962, p. 327 ; il est vrai que l'enseignement a toujours été largement dominé par le sud.

² On appelle "ensemble sara" une collectivité de groupes ethniques (une douzaine environ) ayant en commun des langues de même famille, des coutumes et des traditions semblables ou voisines (Sara proprement dits ou Sar, Ngambaye, Gor, Mouroum, Mbaye, Goulaye, Sara Kaba, Ngama, Mango ou gens de Doba, Bedjond ou Nangda, Nar) et deux ethnies allogènes considérées comme assimilées (Daye et Mboum du Tchad). cf. B. LANNE : "Les populations du sud du Tchad", *Revue française d'études politiques africaines* n°163-164, pp. 41-81, juillet-août 1979.

- 13 Sara Kaba (Moyen Chari)
- 8 Ngama (Moyen Chari)
- 7 Mango (ou gens de Doba, Logone oriental)
- 3 Nar (Moyen Chari)
- 2 Mboum (Logone oriental)

2. 35 appartiennent à des ethnies non sara du sud soit 13,06%

- 8 Boa, Niellim, Miltou et autres riverains du Chari (Moyen Chari)
- 7 Moundang (Mayo Kebbi)
- 8 Nangtchéré, Kabalaye et Ounar (Tandjilé)
- 4 Mousseille (Mayo Kebbi)
- 2 Kim (Mayo Kebbi)
- 2 Massa
- 2 divers du Moyen Chari (Tounia, Toumak)
- 2 divers du Mayo Kebbi (Mousgoum, Kado)

3. 55 appartiennent à des ethnies du nord du Tchad soit 20,52%

- 15 Arabes (6 du Batha, 3 du Kanem, 2 du Biltine, 2 du Salamat, 2 du Chari-Baguirmi)
- 10 d'ethnies du Chari-Baguirmi (3 "Sénégalais", 2 Bornouans, 1 Foulbé, 1 Rabhiste, 1 Baguirmien, 1 Kotoko, 1 Kanembou)
- 9 "Goranes" (5 du Kanem : Kréda et Daza du Manga, 4 d'ethnies du Borkou et de l'Ennedi)
- 6 d'ethnies du Guéra (Dionkor, Sokoro, Kenga, Dangaléat, Moubi)
- 5 du Ouaddaï (Maba, Djellaba)
- 5 d'ethnies du Batha (Bilala, Médogo, Kouka)
- 2 d'ethnies du Biltine (Tama, Zaghaoua)
- 2 d'ethnies du Salamat (Rounga, Kibet)
- 1 du Lac (Boudouma).

Si l'on regroupe ces diplômés par préfecture, on aboutit aux résultats suivants :

Moyen Chari	93	soit	34,70%
Logone oriental	41		15,30%
Logone occidental	35		13,06%
Tandjilé	27		10,07%
Mayo Kebbi	17		6,34%
Chari-Baguirmi	12		4,48%
Batha	11		4,10%
Kanem	8		2,99%
Guéra	6		2,24%
Ouaddaï	5		1,87%
B.E.T.	4		1,49%
Biltine	4		1,49%
Salamat	4		1,49%
Lac	1		0,38%

ce qui donne 79,47% pour les cinq préfectures du sud et 20,55% pour les neuf préfectures du nord¹.

Il serait naturellement tentant de faire une comparaison entre les pourcentages ci-dessus et la répartition par préfecture des élèves scolarisés. Le résultat n'est pas probant, le Chari-Baguirmi faussant toutes les statistiques, ce qui prouve une fois de plus que les écoles de N'Djaména scolarisent des enfants de toutes régions. On relèvera cependant que le Mayo Kebbi est réduit à la portion congrue avec 16,57% des enfants scolarisés et seulement 6,34% des diplômés de l'ENA. Les huit préfectures du nord autres que les Chari-Baguirmi semblent beaucoup mieux loties puisque, avec seulement 10,59% des scolarisés, elles obtiennent 16,05% des diplômés de l'ENA. Il y a là une sorte de paradoxe...

d) La haute fonction publique en 1978

Après le coup d'Etat du 13 avril 1975, le Conseil supérieur militaire décida de faire procéder à un recensement général des fonctionnaires qui eut lieu effectivement du 14 janvier au 20 avril 1976. Ses résultats sont consignés dans trois gros volumes ronéotés publiés en 1976 par le Ministère de la fonction publique.

¹ Moyennant un arrondissement de décimales, les 20,53% des préfectures du nord indiquées ici correspondent aux 20,52% des ethnies du nord indiquées plus haut.

On a extrait de ce document les informations concernant les fonctionnaires titulaires appartenant aux trois catégories les plus élevées de la fonction publique soit A1, A2 et B3. Grâce à un dépouillement exhaustif des actes divers (recrutements, promotions, révocations, décès) concernant ces mêmes catégories et publiés au Journal officiel du 13 avril 1975 au 15 juillet 1978 (dernier numéro paru), on a pu corriger et compléter les informations puisées dans le recensement général. On a pu obtenir ainsi une situation de la haute fonction publique tchadienne en 1978. Faute de pouvoir procéder sur place à de longues et minutieuses investigations, on n'a malheureusement pas pu tenir compte des modifications importantes qui sont survenues après 1978. Quoique une bonne thèse ait été soutenue sur la question en 1981¹, il faut se contenter des chiffres donnés ci-après qui sont vieux de huit ans :

SECTEURS	nord	sud	total
<i>Santé</i>			
B3 : inspecteurs sanitaires	5	22	27
A1 : docteurs en médecine	7	33	40
Total santé	12 (17,91%)	55 (82,09%)	67
<i>Enseignement</i>			
A1 : professeurs et maîtres assistants	-	9	9
A2 : professeurs licenciés	31	73	104
B3 : professeurs de CEG et inspecteurs primaires	23	82	105
Total enseignement	54 (24,77%)	164 (75,23%)	218
<i>Travail</i>			
A2 : inspecteurs	-	6	6
B3 : inspecteurs adjoints	-	5	5
Total travail	-	11 (100%)	11
Total général secteur social	66 (22,30%)	230 (77,70%)	296

¹ Jacques DONO-HORNGAR YOGUERNA : *La gestion de la fonction publique tchadienne*, Thèse pour le doctorat d'état en droit, Paris, I, 1981, 458 p. ronéo.

Agriculture

A1 : docteurs vétérinaires	1	14	15
A2 : ingénieurs d'agriculture, du génie rural, agronomes	6	29	35
B3 : ingénieurs des travaux ruraux, des travaux agricoles	8	31	39
A2 : ingénieurs des Eaux et Forêts	-	22	22
B3 : ingénieurs des travaux des Eaux et Forêts	1	4	5
Total agriculture, E & F	16 (13,79%)	100 (86,21%)	116

Postes et télécommunications

A2 : ingénieurs des télécom, inspecteurs ppaux P&T	5	17	22
B3 : inspecteurs des IEM, inspecteurs P&T	11	54	65
Total postes et télécom.	16 (18,39%)	71 (81,61%)	87

Travaux publics et mines

A2 : ingénieurs ponts et ch., météo, aéron. civ., mines	9	16	25
B3 : ingénieurs des trav. météo, cadastre, travaux publics	4	3	7
Total travaux publics, mines	13 (40,63%)	19 (59,37%)	32

Statistique

A1 : ingénieurs	-	2	2
A2 : ingénieurs des travaux	2	1	3
B3 : adjoints techniques	6	9	15
Total statistique	8 (40%)	12 (60%)	20

*Total général secteur
économique*

53 (20,78%)	202 (79,22%)	255
-------------	--------------	-----

Finances

A2 : inspecteurs principaux du Trésor, des impôts, des douanes	1	12	13
B3 : inspecteurs du Trésor, des impôts, des douanes	7	37	44
Total finances	8 (14,04%)	49 (85,96%)	57

Justice

A2 : magistrats	5	15	20
B3 : greffiers en chef	3	2	5
Total justice	8 (32%)	17 (68%)	25

Information

B3 : documentalistes, inspecteurs IEM de la RNT, animateurs	1	12	13
A2 : ingénieurs IEM (RNT), réd. en chef, journalistes, administr. de l'information	9	23	32
Total information	10 (22,22%)	35 (77,78%)	45

Affaires étrangères

B3 : secrétaires	1	5	6
A2 : conseillers	8	18	26
Total affaires étrangères	9 (28,13%)	23 (71,87%)	32

Total général administration technique	35 (22,01%)	124 (71,99%)	159
--	-------------	--------------	-----

Police

A2 : commissaires	4	22	26
B3 : officiers de paix	1	17	18
Total police	5 (11,36%)	39 (88,64%)	44

Administration

A1 : administrateurs en chef	1	6	7
A2 : administrateurs civils	29	90	119
B3 : administrateurs adjoints	33	99	132
Total administration	63 (24,42%)	195 (75,58%)	258

Total général administration d'autorité	68 (24,42%)	234 (75,58%)	302
---	-------------	--------------	-----

RECAPITULATION GENERALE

Secteur social	66 (22,30%)	230 (77,70%)	296
Secteur économique	53 (20,78%)	202 (79,22%)	255
Administration technique	35 (22,01%)	124 (77,99%)	159
Administration d'autorité	68 (24,42%)	234 (75,58%)	302
Total général	222 (21,94%)	790 (78,06%)	1 012

Au total, la place du nord dans la haute fonction publique en 1978 était plus proche du cinquième que du quart. Il y a peu de commentaires à faire sur ces chiffres, sinon qu'ils recoupent presque parfaitement ceux de la scolarisation. Cependant, on peut noter la proportion relativement élevée - et en tout cas supérieure à la moyenne générale de 22% - de fonctionnaires du nord dans deux secteurs :

1. dans les spécialités des travaux publics, mines et statistiques : leur part avoisine les 40% soit près du double du taux de scolarisation moyen ;
2. cette part atteint ou dépasse le quart du total dans la justice, l'administration proprement dite (corps des administrateurs) et les affaires étrangères, c'est-à-dire les branches de l'administration où la notion de puissance publique est la plus présente.

e) Taux de scolarisation et préoccupations politiques

La documentation sur la fonction publique ne manque pas : le Journal officiel du Tchad a paru régulièrement jusqu'en 1967 inclus. De 1968 à 1972, quelques numéros ont paru, irrégulièrement. La parution régulière a repris du 13 avril 1975 au 15 juillet 1978. Les textes qu'on y trouve confirment abondamment la suprématie du sud dans la petite fonction publique.

Celle-ci est patente lorsque l'on examine le tableau d'avancement des gardiens de la paix (JO 1er février 1962, p. 92) ou des instituteurs et instituteurs adjoints (JO 15 mai 1962, pp. 327-329), les textes concernant la titularisation des moniteurs de l'enseignement (JO 1er juillet 1962, pp. 535-538), le perfectionnement des infirmiers (JO 1er septembre 1962, p. 678) ou le stage des infirmiers (JO 1er septembre 1963, p. 494).

Il s'agit là de petits emplois. Des études de détail montrent que dès qu'une nomination administrative présente un aspect politique, il y a recherche d'un certain équilibre et la part du nord augmente. Si l'on examine toutes les désignations décidées en 1964 et 1965 (publiées au JO) à des postes d'adjoints au préfet, de sous-préfets, d'adjoints aux sous-préfets et de chefs de poste administratif, on trouve les résultats suivants : sur 84 nominations de fonctionnaires du sud, 52 sont faites pour des postes situés dans le nord, 32 pour

des postes situés dans le sud ; sur 47 nominations de fonctionnaires du nord, 13 nominations concernent des postes situés dans le sud, 34 des postes situés dans le nord.

La prépondérance du sud est nette (84 nominations sur 131, soit 64,12% du total) mais elle est bien moindre dans le "commandement territorial" que dans l'ensemble de la fonction publique. On notera également que, sur 86 nominations à des postes situés dans le nord, 34 vont à des originaires, soit 39,53%, plus que le pourcentage global (35,86%)¹.

La politique dite de "réconciliation nationale" lancée en 1969-70 s'est traduite dans ces nominations. En 1970, sur 14 préfets, la moitié vient du nord ; sur 50 sous-préfets, 19 sont originaires du nord soit 38%². En 1972, il y a 9 préfets originaires du nord toujours sur 14 (64%). Il n'en est pas de même dans l'administration centrale : en 1972, sur 39 postes de direction dans les ministères et établissements publics nationaux, 8 seulement sont tenus par des originaires du nord soit 20%³ ; sur 10 ambassades, 4 sont confiées à des fonctionnaires du nord (40%).

Le conseil supérieur militaire paraît avoir négligé les impératifs auxquels le régime précédent était sensible : en 1978, sur 19 ambassadeurs, 7 seulement sont du nord (37%)⁴.

CONCLUSION

L'enseignement au Tchad eut des débuts difficiles en raison de la pénurie persistante d'instituteurs européens et de l'absence de personnel africain formé. Ce n'est que peu avant la guerre de 1939-45 qu'un système d'enseignement primaire réduit mais de bonne qualité put fonctionner normalement. Destinées au petit nombre, ses écoles étaient très équitablement réparties dans l'ensemble du pays. Mais, dans le nord, elles durent faire face à

¹ *Annuaire officiel du Tchad* 1970, Ministère de l'information, Fort-Lamy, Diloutremer Paris, 1970, 202 p.

² *Annuaire officiel du Tchad* 1972, Ministère de l'information, Fort-Lamy, Diloutremer Paris, 1972, 256 p.

³ La doctrine a beaucoup varié dans ce domaine. Pendant les dernières années de Tombalbaye, on préférait nommer dans le nord des préfets et sous-préfets originaires de cette région. Le régime militaire, au nom de l'unité nationale, fit systématiquement le contraire.

⁴ *Annuaire officiel du Tchad* 1978.

l'indifférence, voire à l'hostilité des populations à l'exception d'une petite fraction urbaine, souvent originaire de l'Afrique de l'ouest ("Sénégalais") et liée au colonisateur. En revanche, le sud du pays accepta volontiers et réclama même souvent l'école.

Il n'est donc pas surprenant que les premiers diplômes (certificats d'études) scolaires soient allés en majorité aux originaires du sud, singulièrement du Moyen-Chari. L'enseignement primaire prit un caractère d'enseignement de masse à partir de 1948-50, mais seulement dans les régions du sud où les taux de scolarisation atteignirent 40 à 50% (sauf au Mayo Kebbi) c'est-à-dire un niveau comparable à celui des pays d'Afrique les plus avancés. Mais dans le nord, ces taux restèrent presque toujours inférieurs à 10% et l'enseignement y est demeuré réservé au petit nombre. Il y a peut-être eu un certain progrès entre 1965 et 1975, mais il reste sujet à caution en raison de l'incertitude des statistiques.

Il en est résulté un déséquilibre grave : 80% des enfants scolarisés proviennent des régions méridionales. Cette inégalité se retrouve, lorsqu'elle n'est pas aggravée, dans le secondaire et le supérieur. Elle ne pouvait rester sans effets, ne fut-ce que mécaniques, sur la fonction publique. Celle-ci s'est constituée tardivement. Ses premiers éléments provenaient de la bourgeoisie urbaine islamisée (toujours les "Sénégalais") qui a tenu le haut du pavé pendant presque toute la période coloniale. Mais, dès lors que l'on se mit à procéder à des recrutements réguliers par concours ouverts aux diplômés, le poids du sud se manifesta de façon de plus en plus prononcée. En 1978, il atteignait près de 80%, c'est-à-dire la même proportion que la scolarisation.

Des études de détail montrent cependant que les nominations à certains postes politiquement sensibles furent décidées de manière à corriger, dans une certaine mesure, ce déséquilibre.

Sans nul doute, le nord a souffert de son "refus de l'école" qui l'a marginalisé dans l'Etat. Les conséquences politiques de cette attitude ont été et restent considérables. Il y eut certes, avant 1975, une participation importante du nord dans les organes politiques, encore que l'on puisse s'interroger sur la représentativité des élus de cette région. Le poids du "différentiel" de scolarisation continue à se faire sentir dans l'administration.

Le travail présenté ici ne prétend pas épuiser un sujet à la fois redoutable et immense. Il a peut-être un peu privilégié l'étude des rapports nord-sud au détriment des relations entre les divers groupes ethniques peuplant chacune des deux parties du Tchad, relations qu'on n'a pu aborder qu'épisodiquement.

Il s'est agi ici, essentiellement, d'apporter des données chiffrées aussi avérées que possible et des éléments historiques sur le système scolaire et la fonction publique, et la place qu'y tiennent les différentes populations. Le champ ouvert à la réflexion demeurera très vaste, une fois dissipés certains mythes. On peut se demander, par exemple, pour quelles raisons l'islam tchadien a refusé l'école laïque française alors que celle-ci a reçu un accueil bien meilleur dans les pays musulmans d'Afrique de l'ouest. On peut se demander s'il était possible de créer un système scolaire différent mieux admis par les populations, sans pour autant mettre en cause l'unité du Tchad¹. On peut enfin se demander quelles sont à cet égard les perspectives d'avenir, alors que le Tchad retrouve une certaine stabilité.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES.

Annuaire des anciens élèves de l'Institut des hautes études d'outre-mer. Paris : IIAP, 1973, 145 p.

Annuaire des anciens élèves de l'Institut international d'administration publique. Paris : IIAP, 1973, 184 p.

Annuaire officiel du Tchad 1970. Fort-Lamy : Ministère de l'information, Paris : Diloutremer, 1970, 202 p.

Annuaire officiel du Tchad 1972. Fort-Lamy : Ministère de l'information, Paris : Diloutremer, 1972, 254 p.

Annuaire officiel du Tchad 1978. N'Djaména : Secrétariat d'Etat à l'information et à l'orientation civique, 1978, 128 p.

BUIJTENHUIJS Robert - 1978 - *Le Frolinat et les révoltes populaires du Tchad 1965-1976.* La Haye : Mouton, 526 p.

¹ Certains s'y sont essayés, sans être toujours convaincants; cf. Issa Hassan Khayar : *Le refus de l'école.*

Conférence internationale d'assistance au Tchad : Synthèse. 2 vol. ronéo., mars 1982.

Dépôt des archives d'outre-mer, Aix en Provence. AEF, série 4(3)D, 4(4)D et 5D.

DONO HORINGAR YOGUERNA Jacques - 1981 - *La gestion de la fonction publique tchadienne.* Thèse pour le doctorat d'Etat en droit, Paris I, 458 p. ronéo.

FABRE Paul - 1935 - *La randonnée.* Marseille : Les cahiers du sud, 264 p.

FABRE Paul - 1935 - *Les heures d'Abéché* - Marseille : Les Cahiers du Sud, 285 p.

GAMACHE Pierre - 1928 - "L'enseignement en AEF". *Renseignements coloniaux.* Comité de l'Afrique française, déc. 1928, pp. 751-759.

Guide démographique de l'Afrique. - 1978 - Nations Unies.

Journal officiel de l'Afrique équatoriale française - 1910-1959 - Brazzaville.

Journal officiel de la République du Tchad - 1959-1972 et 1975-1976 - N'Djaména.

KHAYAR Issa Hassan - 1976 - *Le refus de l'école.* Paris : Maisonneuve, 140 p.

— 1984 - *Regards sur les élites ouaddaïennes.* Paris : CNRS, 231 p.

LANGUE Robert - 1977 - *Données sur les ressources humaines du Tchad.* N'Djaména, ronéo.

LANNE Bernard - 1979 - "Les populations du sud du Tchad". *Revue française d'études politiques africaines*, 163-164, pp. 41-81.

— 1980 - "Nord et sud dans la vie politique du Tchad". *Le mois en Afrique*, n° 172-173, pp. 104-117.

Recensement général des fonctionnaires, 14 janvier - 20 avril 1976.
N'Djaména : Ministère de la fonction publique, 1976, 3 vol.
ronéo.

VERNHES Monique, Jean BLOCH - 1972 - *Guerre coloniale au Tchad.*
Lausanne : La cité , 95 p.

ORSTOM Éditeur
Dépôt légal : juillet-août 1990
Impression
ORSTOM BONDY

ISSN : 0767-2896
ISBN : 2-7099-0998-7
Editions de l'ORSTOM
70, route d'Aulnay F-93143 BONDY Cédex

110500
PRIX EN FRANCS
PRIX EN EUROS
16.77