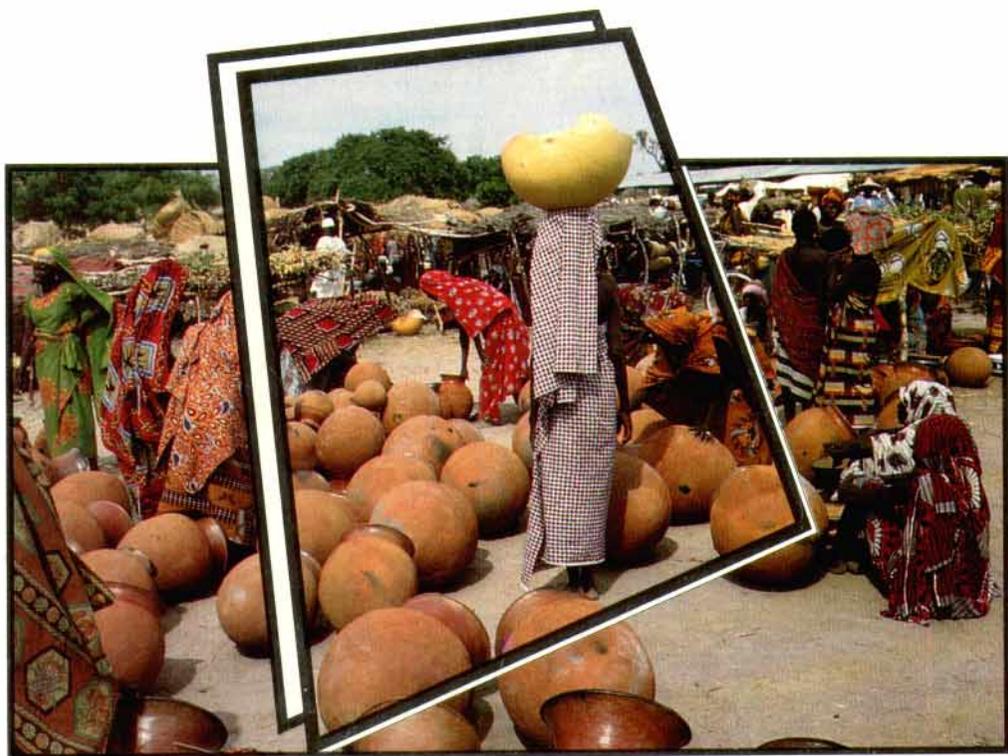


Volume III

DU POLITIQUE A L'ÉCONOMIQUE ÉTUDES HISTORIQUES DANS LE BASSIN DU LAC TCHAD

Textes réunis et présentés par
Jean BOUTRAIS



Actes du IV^e colloque Méga-Tchad
CNRS / ORSTOM
Paris, du 14 au 16 septembre 1988

**Actes du IV^e colloque Méga-Tchad
CNRS / ORSTOM
Paris, du 14 au 16 septembre 1988**

Volume III

**DU POLITIQUE À L'ÉCONOMIQUE
ÉTUDES HISTORIQUES
DANS LE BASSIN DU LAC TCHAD**

**Actes du IV^e colloque Méga-Tchad
CNRS / ORSTOM
Paris, du 14 au 16 septembre 1988**

Volume III

**DU POLITIQUE À L'ÉCONOMIQUE
ÉTUDES HISTORIQUES
DANS LE BASSIN DU LAC TCHAD**

Textes réunis et présentés par
Jean BOUTRAIS

Editions de l'ORSTOM

INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE POUR LE DÉVELOPPEMENT EN COOPÉRATION

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

PARIS 1991

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.

SOMMAIRE

Avant-Propos D. BARRETEAU et H. TOURNEUX	7
Introduction J. BOUTRAIS	9
Fulbe movement into Southwestern Adamawa from 1835 to the present R. BLENCH	15
Pauvreté et migrations pastorales du Diamaré vers l'Adamaoua (1920-1970) J. BOUTRAIS	65
Evolution des échanges entre le bassin tchadien (Tchad, Nord-Cameroun) et la côte du golfe de Guinée pendant la période coloniale M. ROUPSARD	107
Rétention de la population et développement en milieu rural : à l'écoute des paysans mafa des monts Mandara (Cameroun) P. GUBRY	119
Les gens de Ngolele : an examination of prehistoric ethnic relations in the Northern Mandara mountains S. MacEACHERN	165
La chefferie de Gudur et sa politique expansionniste C. JOUAUX	193
Le rayonnement de la chefferie théocratique de Gudur (Nord-Cameroun) C. SEIGNOBOS	225

Les légumineuses alimentaires du Cameroun : premiers résultats R. PASQUET et M. FOTSO	317
Préliminaire à une analyse biologique du peuplement du bassin tchadien A. FROMENT	361

AVANT-PROPOS

Daniel BARRETEAU
ORSTOM, LATAH

Henry TOURNEUX
CNRS, LACITO

Le quatrième colloque du Réseau international de recherches pluridisciplinaires sur l'histoire et la préhistoire dans le bassin du lac Tchad (Méga-Tchad) était organisé autour de trois thèmes majeurs :

1. La forge et les forgerons (responsable : Yves MOÑINO)
2. Les relations hommes/femmes (responsable : Nicole ECHARD)
3. Histoire économique (responsable : Jean BOUTRAIS).

Les articles résultant de ce colloque ont été répartis en trois volumes.

Lors du colloque, une exposition, dirigée par Charlotte von GRAFFENRIED et Louis PERROIS, montrait divers aspects de la poterie dans cette région, reprenant un thème développé lors des colloques précédents. Sept films ont été visionnés sur la poterie, la métallurgie et les relations hommes/femmes.

Le colloque était organisé conjointement par le Laboratoire d'Archéologie Tropicale et d'Anthropologie Historique (LATAH) de l'ORSTOM, et par le

Laboratoire de Langues et Civilisations à Tradition Orale (LACITO) du CNRS.

Les personnes suivantes ont participé à l'organisation du colloque :

- Daniel BARRETEAU (ORSTOM, LATAH)
- Jean BOUTRAIS (ORSTOM, Dép. MAA)
- Nicole ECHARD (CNRS, Laboratoire de sociologie et géographie africaines)
- Charlotte von GRAFFENRIED (Musée d'histoire de Berne)
- Alain MARLIAC (ORSTOM, LATAH)
- Yves MOÑINO (CNRS, LACITO)
- Louis PERROIS (ORSTOM, LATAH)
- Henry TOURNEUX (CNRS, LACITO).

Les trois précédents colloques ont déjà fait l'objet de publications dans la collection "Colloques et Séminaires" de l'ORSTOM :

1. *Langues et cultures dans le bassin du lac Tchad*, 1977 ;
2. *Le milieu et les hommes : recherches comparatives et historiques dans le bassin du lac Tchad*, 1988 ;
3. *Relations interethniques et cultures matérielles dans le bassin du lac Tchad*, 1990.

Environ 130 personnes ont participé à ce colloque, manifestant un réel intérêt pour les thèmes abordés comme pour les activités générales du réseau.

INTRODUCTION

Jean BOUTRAIS
ORSTOM

Aller au-delà du politique pour privilégier l'économique dans l'histoire des populations du Bassin du lac Tchad : le dessein de la dernière journée du Colloque était ambitieux. Certes, l'appel n'a pas été tout à fait entendu : les orientations de recherche ne s'impriment que sur le long terme. Cependant, des communications prouvent que l'histoire économique réserve un champ fécond d'investigation dans cette partie de l'Afrique centrale.

Très diverses, les communications peuvent être regroupées sous quelques thèmes :

- histoire des relations éleveurs-cultivateurs : variété de leurs contacts, jeu entre la flexibilité et la fixité des rapports à l'espace.

- histoire ethno-politique de groupes humains. L'armature politico-religieuse de la chefferie peut dépasser le cadre d'une ethnie et envoyer comme des "antennes" au sein de populations éloignées (C. JOUAUX). Parfois, c'est, au contraire, le processus de constitution d'un Etat

qui écarte des éléments réfractaires, repoussés à la périphérie. Bien qu'elles se forment selon des "moules" politiques différents, les populations issues d'un même fonds n'entretiennent pas seulement des relations antagonistes. En situation dramatique, une origine commune peut faire ressurgir des comportements solidaires (S. MacEACHERN).

- histoire socio-économique des difficultés d'intégration à l'économie moderne. C'est le cas d'une région toute entière, le Nord du Cameroun, marginalisée par les frontières coloniales (M. ROUPSARD). A une autre échelle, le dilemme se pose de façon dramatique pour une population de montagnards, atteints, de l'intérieur, par l'exode rural (P. GUBRY).

Plusieurs communications posent des problèmes de méthode : recueil de la documentation, établissement d'une datation, essai de quantification des phénomènes du passé.

Les sources écrites en histoire économique sont rares et brèves. Les document arabes, du 13-14e au 16e siècles concernent peu les contrées sises au sud du lac Tchad. Ils offrent l'occasion d'exercices séduisants de rapprochements-interprétations mais sans toujours exclure le danger de déductions acrobatiques.

Les archives coloniales, précédées des récits de voyageurs européens attirés par le mythe du lac Tchad, se révèlent souvent pauvres dans le domaine économique. Même M. ROUPSARD, qui les

utilise largement, se rend compte qu'une partie des échanges échappe à ces témoignages. Toute une catégorie de commerçants et de réseaux commerciaux reste dans l'ombre.

Quant aux archives orales, elles reposent surtout sur l'établissement de listes généalogiques, domaine par excellence de la manipulation idéologique du passé. Si elles permettent un recul de 2 à 3 siècles en histoire ethno-politique, elles n'apportent que des renseignements fragmentaires sur l'environnement économique des générations anciennes (S. MacEACHERN). Une histoire économique fondée sur l'oralité ne réussit pas encore une grande profondeur temporelle.

Le déroulement d'un colloque comporte des contraintes de temps qui n'ont pas permis la présentation, en séance, de toutes les communications reçues. Soit l'auteur n'était pas présent, soit la longueur du texte ne se pliait pas à un exposé réduit à quelques minutes. La publication des actes du Colloque offre l'opportunité de pallier cet inconvénient, en proposant deux textes importants. L'un, par le biais de la chefferie de Gudur (C. SEIGNOBOS) aborde, en fait, un vaste pan de l'histoire des monts Mandara. Les évocations du "Gudur-Lourdes", de ses réseaux de pèlerinage et de sa longue paix théocratique renouvellent l'histoire d'une grande partie des sociétés montagnardes du Nord-Cameroun.

Quant à l'inventaire des Légumineuses alimentaires au Cameroun (R. PASQUET), combiné avec les données linguistiques, il est exemplaire par sa méthode. Il montre combien l'histoire du

peuplement peut s'enrichir d'apports documentaires nouveaux. Les enseignements de l'anthropologie biologique, approche ancienne mais complètement renouvelée (A. FROMENT), démontrent la même évidence : l'histoire économique en Afrique tropicale, sera nourrie par des approches et des sciences très diverses.

Malgré leur aspect fragmentaire et hétérogène, les communications rassemblées mettent déjà en cause quelques idées longtemps admises. Enumérons-en quelques-unes.

Non seulement des montagnards peuvent être organisés en chefferies, comme l'a montré J. F. VINCENT, mais une chefferie peut annexer ou plutôt contrôler des territoires éloignés. Voilà qui nuance singulièrement le postulat de sociétés montagnardes non expansionnistes.

Les monts Mandara ne porteraient que depuis peu de temps de fortes densités de populations. Des migrants venus de la plaine aux 17-18^e siècles n'auraient trouvé que des montagnes faiblement occupées. Le fait a déjà été signalé à Wazan; le voici à nouveau au sud de Mora. Il contredit l'idée souvent soutenue d'un peuplement ancien et "endogène" des montagnes, devant relativement peu à la pression des Etats de la plaine. Il faut l'admettre : fortes densités actuelles et aménagement poussé des montagnes ne sont pas des preuves irréfutables de peuplement très ancien.

Malgré la domination du grand négoce par les Européens à l'époque coloniale, un commerce dit "transversal" s'est développé, de 1920 à 1960. Les

réseaux d'échanges anciens n'ont pas été "étouffés" par la domination coloniale. Au contraire, le négoce traditionnel, maintenu, a donné naissance à une véritable bourgeoisie commerçante.

Alors qu'éleveurs et cultivateurs sont souvent présentés comme antagonistes, les modalités d'occupation de l'espace indiquent que les premiers recherchent le voisinage d'endroits habités et cultivés. Les plaines conviennent peu à l'élevage lorsqu'elle restent trop faiblement peuplées.

Les montagnards au nord des monts Mandara, tout en ne produisant que le nécessaire pour survivre, n'attendent pas en priorité des aides à l'accroissement des productions agricoles. Voilà une constatation qui devrait conférer plus de modestie à bien des "développeurs"!

L'histoire - l'histoire économique - devient outil de compréhension du présent.

**FULBE MOVEMENT INTO
SOUTHWESTERN ADAMAWA
FROM 1835 TO THE PRESENT**

Revised version of a working paper originally
submitted to the National Livestock Projects
Department, Kaduna, in conjunction with the
Livestock and Land Use Survey of Gongola State,
1983-4

May, 1988

Roger BLENCH

Environmental Research Group
Department of Zoology
South Parks Road
University of Oxford

United Kingdom

Abstract

Research on the FulBe pastoralists of Nigeria has tended to concentrate on groups based in the semi-arid zone. However, since 1960, there has been a major expansion of the FulBe groups resident in the Nigerian sub-humid zone. The paper traces the movement of these groups into the Gongola State and shows the social and organisational changes that have followed from it.

The argument of the paper is that the same pressures that pushed FulBe in Cameroon to colonise the high-altitude grasslands were at work in Nigeria. The movement into the Jos Plateau was followed by expansion into the Mambila, Shebshi, Fali and Falinga grasslands, with serious consequences for the environment, as well as conflict with the indigenous arable farmers. The overgrazing of the plateaux has driven herders to spend an increasing fraction of the year in the Benue flood plain and the lowland forests. This has become possible because of the parallel movement of cultivators, particularly Mumuye and Tiv, into these same areas, leading to increased pressure and a consequent disappearance of tsetse vectors.

A consequence of this is that FulBe lineage systems in the Benue lowlands have become extremely fragmented as many groups send 'pioneers' to explore the potential of these new grazing lands. Similarly, the authority of traditional rulers, the ardos has broken down and has not been replaced by national structures.

1. *Introduction*

1.1 *General Considerations*

Compared with Cameroun, literature discussing the movement of FulBe-speakers into those parts of southwestern Adamawa within the boundaries of present-day Nigeria is relatively sparse. Moreover, the published material almost inevitably concentrates on the military expansion of the FulBe, and the conquest of various important towns. While the establishment of dominance within the Benue valley was certainly a dramatic process, the longer term movement of nomadic pastoralists into the area, with consequent effects on both the ecology and the economy, has remained largely unrecorded. This paper attempts to provide an historical overview of this process, both by presenting an approximate chronology and by an analysis of the mechanisms that permit expansion.

This paper¹ reviews the historical literature on Southern Adamawa, but is based principally upon extensive interviews conducted in Southern Gongola State, Nigeria, August-October 1983 and April-June, 1984. Published historical material tends to be the "official histories" of the various Lamidates, or the self-justifying accounts given to

¹An earlier version of this paper was Working Paper VIII, presented to the National Livestock Projects Department, Kaduna, in conjunction with the Livestock and Land Use Study of Southern Gongola State (RIM, 1984). Additional field data has been used from work in Gongola State in 1986 and 1987.

the colonial authorities by village heads. To counteract this view, these interviews present the history of rural FulBe, both nomadic and sedentary transhumant groups. Such a historical account of the penetration of the area by nomadic pastoralists, enables us to gain a better understanding of the motivations and constraints of this process, in particular, the role played by disease and drought in stimulating the colonisation of new areas. After a general examination of these general processes, the paper collates historical material on three specific areas within Southern Gongola, the Samba area around Ganje, the Mambila Plateau and the area East of the Benue valley.

Two appendices to this paper list all the FulBe sections, *leYYi*¹, encountered in the Southern Gongola area. The first records the town where they were encountered in the market, while the second combines all the names into a single alphabetical list and attempts to establish a standard orthographic form. The stated origin of each section is given where this is known, as well as any other bibliographic references on the group. The paucity of data on all but the most well-known sections argues the inadequacy of field data available for this area of Nigeria.

Political and administrative changes since Nigeria Independence have made substantial differences to patterns of migrations and settlement, as well as altering traditional

¹Glottalised consonants in Fulfulde words are put in upper case.

commercial networks. In terms of development, there are several reasons for gaining a clearer understanding of the historical evolution of the present-day situation. Land tenure is a long-term problem, and to devise solutions that both meet the historical claims of the parties involved and are equitable to farmer and grazier, it is necessary to evaluate the argument of both groups. In understanding how the FulBe came to pasture or settle in the areas where they are found today helps to account for the nature of relations between agricultural peoples and their pastoral neighbours.

1.2 Types of FulBe expansion

When attempting to understand FulBe, an important distinction should be borne in mind. FulBe have spread through West Africa as a result of two very different processes, pastoral nomadism and military conquest.

Nomadic herders seem to have begun the slow drift from Senegambia and the high plateaux of the Futa Jalon in modern-day Guinea more than a thousand years ago. At some unknown point in their history they gained access to the zebu, humped longhorn cattle, as most of the cattle in their homeland are still "ndama" humpless cattle (I.L.C.A., 1979). Humped cattle resist famine and drought well and are good producters of milk and meat, but are typically not trypanotolerant. The consequence was that pastoralists moved into the more marginal semi-arid environments above the

subhumid zone. There was thus a gradual expansion east and north into the Sahel, which continues into Sudan and Central African Republic even today.

This type of drift contrasts sharply with another movement, a purposive, militaristic expansion. Although most herders maintained their traditional religion until recently, a core of settled FulBe with reduced livestock holdings converted to Islam, probably in the mid-eighteenth century. Settled FulBe entered a diversity of professions; religious scholars, traders, musicians and warriors. They soon entered the religious and commercial networks that were by this time beginning to interconnect the whole Sahel region, from the Empire of Bornu and the West to the Mande kingdoms of Segu in the Inland Delta.

The Jihad of Usman dan Fodio that began in Sokoto in 1807 was an early demonstration of the force that could be mobilized once this new role crystallized. Early successes in the Sokoto area initiated a process of conquest that was only ended by the colonial powers at the end of the nineteenth century. The flag of Islam was carried across Hausaland, and within three decades most of Adamawa had been conquered and divided into Lamidates modelled on the Emirates of Northern Nigeria.

Although very different, these two types of expansion are not unconnected. A more usual process is for pastoralists to explore new grazing regions, and to be followed by armies and a more uncompromising type of Islam. However,

throughout much of the upper Benue valley, the establishment of political authority allowed pastoralists to enter zones they had been previously unwilling to explore.

1.3 Constraints on pastoralist expansion

The colonisation of particular areas was in response to a calculus that included numerous factors. Of these, disease, water, population density, species of grass and soil erosion were the most important.

In the immediate pre-colonial period, tsetse-borne trypanosomiases were present almost through the whole of Adamawa. Only the northern limits of the semi-arid zone and the high-altitude grasslands were relatively free. Other diseases associated with the higher rainfall were tick-borne diseases such as babesiosis and anaplasmosis, skin infections like streptothricosis and in sheep, footrot. The consequence was that a herder attempting to exploit the rich, low-lying grasslands risked high animal mortality. For this reason, throughout Adamawa, pastoralists tended to move up into the highlands.

Tsetse eradication has been partly successful, especially in the more densely populated semi-arid regions; meanwhile widespread availability of trypanocides, habitat destruction and the selection of zebu breeds has made practical all-year round settlement in the subhumid areas (R.I.M., 1984). Even so, it has not been practical to move into the thickly wooded areas of the lowlands, until some clearance is carried out by farmers. For example,

the movement of Fulbe herds into areas along the Jalingo-Bali road, only took place after the expansion of Mumuye yam farmers; although these groups have no reason to co-operate, the clearance of tsetse habitats and the hunting out of wild animal vectors, makes possible pastoral use of these areas.

Despite the apparent luxuriant vegetation of the Middle Belt, the nutrient qualities of the grasses in the semi-arid zone are far higher (KAUFMANN and BLENCH, forthcoming). An important consequence of this is that herders in the subhumid zone depend more on access to the cereal and pulse residues that are the by-products of arable farming than further north. They are therefore obliged to build close links with settled farming communities. By contrast, pastoralists herds further north could spend a greater part of the year in remote and sparsely populated regions.

The requirements of livestock in these different ecoclimatic zones led to the evolution of very different patterns of land ownership. In the semi-arid zone, pastoralists often established title to land in remote areas by virtue of the fact that arable farmers were rarely in a position to object. However, in the sub-humid regions, where herders were compelled to live close to farming peoples, they normally leased or borrowed land as their neighbours were unwilling to give them unambiguous title. Thus, in the northern part of the Mambila Plateau, FulBe obtained permanent rights in land whereas along the Donga valley, where the Mambila live, it was merely borrowed.

The consequences of this differentiation were not immediately apparent when populations were low; however, the increase in farmer's numbers has resulted in pastoralists having their rights withdrawn in many areas of the Middle Belt (KAUFMANN & BLENCH, forthcoming).

There is little evidence that the establishment of colonial Nigeria made much impact on the movement patterns of pastoralists in southwestern Adamawa. Although attempts to control disease and tax herders occasionally led to the establishment of checkpoints on the principal stock-routes, none of the pastoralists interviewed recalled any major conflicts with the authorities. Indeed the exiguous nature of the administration and the thickly wooded terrain evidently made more than administration quite difficult. A Native Authority order in 1949 prohibiting further cattle immigration onto the Mambila Plateau (DU BOULAY, 1953) appears to have been widely ignored.

However, in the post-colonial era, two administrative factors have necessarily affected the pastoralists; the establishment of Game Reserves and the enforcement of national frontiers. The Gashaka-Gumti Reserve, established between 1970-75, occupies the whole region east of the foothills of the Plateau. One result of reserving it the animals was the exodus from Nigeria of peoples such as the Pere (Kutin) and the Kotopo (Patapori). Both the trade-route that ran from the Plateau to Jada and the transhumance route from Ganye to the Benue that passed east and south of the Shebshi were effectively curtailed. Although pastoralists have

not been completely excluded from the Reserve, an aerial survey in 1983-4 (R.I.M., 1984) showed that only the Falinga Grasslands (which is accessed from Cameroun) retained any substantial cattle population.

Customs control along the Nigeria-Cameroun border is difficult to exercise effectively, and pastoralists are accustomed to coming and going freely. Earlier in the century, much of the traffic was west-east, as the gradual movement across Cameroun into Chad and C.A.R. took place. However, the development of Nigeria's urban centres in the 1960's and 1970's resulted in a substantial market for beef, and prices for stock that were relatively high compared with Cameroun. Cattle began to be beaten westwards to Jada and Mayo Ndaga, and eventually to Abakaliki and Enugu. One consequence of this was increased difficulty of disease control, both in the case of rinderpest and re-infestation of regions cleared of *stetse*.

However, on the Mambila Plateau, where the land is open, and the grazing on the Cameroun side fully used, resistance to free movement of stock began in the 1970's culminating in the complete prohibition of transhumant movements from the Plateau for most of that decade. This compelled herders to look for other dry season grazing, and they began to move down Zongo Ajiya to the tropical rain-forest along the Baissa road, an environment so classifiically inimical to cattle that it is remarkable that the stock survives. Increased enforcement of border regulations is likely to have even more impact on FulBe in the future.

2. Social Organisation of Settled and Nomadic FulBe

2.1 Urban FulBe (FulBe wuro)

The process of settlement and conversion referred to above allowed for the evolution of a wholly different social system. Islam permitted men to have four wives, and an almost unlimited number of concubines. The concubine regulation was used to allow for extensive in-marriage with local agricultural populations. As cattle came to play a declining role in household economy, cereal cultivation supplied the main needs of the household, and it was necessary to "buy in" the agricultural skills of women.

Conversion to Islam also allowed for economic specialisation, and FulBe rapidly became expert in a number of professions. They moreover, became very efficient warriors, developed effective bureaucratic hierarchies to facilitate the transmission of power. The Lamidates of Northern Cameroun, such as Ngaundere and Rey Buba show the "borrowed" nature of the trappings of power. Courts borrowed their regalia either from the Hausa emirates, or from the Shehus of Bornu.

2.2 Semi-Settled or Transhumant FulBe in Rural Areas.

Both numerically and economically, the most common type of FulBe are the semi-settled groups, found almost throughout Southern Gongola State, particularly around Ganye and on the Mambila

Plateau. In most cases, these were originally nomads who found sufficient pasture in one area to support their herd for at least part of the year and responded by building permanent houses and in some cases, also farms. The lactating herd stays permanently around the house, with most of the women, and the old people. During the dry season, the young men, or hired herders, take the cattle to pasture near a river.

Although semi-settled, these FulBe continue to partake of the value-system of their nomadic relatives to a considerable extent. They regard stock-rearing as a high-status activity, and farming as low-status, although regrettably necessary at times. They are more willing to put their stock on the market than the nomads, but this may only reflect the greater demand for cash inevitable for settled individuals. In principal they retain the endogamous ideology of the nomads, only marrying FulBe women, but in practice there are many exceptions to this rule, particularly in the Samba area, where the forging of links with the agricultural community is seen as essential.

2.3 Nomadic FulBe

The most immediate differences between the nomads and the other groups is religion and marriage preferences. Although most nomads today are nominally Muslim, their conversion is of recent date, and they frequently do not observe Islamic dietary laws, nor the hours of prayer. Groups such as the Kiri were traditionally non-Islamic. Similarly, most nomadic groups maintain

strict endogamy, that is they only marry within their own groups. This accounts for the characteristic physical appearance of the nomads, and the degree of separateness they retained, culturally from the agricultural peoples with whom they live in symbiosis. Not only do they marry within their own people, but the most desired marriage is that between cross-cousins, in other words the sons and daughters of full or half-brothers marrying. This practice leads to the frequent (false) accusations made against them by agriculturalists that they practice incest. The function of this marriage rule is to keep agnatic, that is, reckoned through the father, lineage groups together, and thus retain property within a single lineage group. Another practice, widow inheritance, acts further to concentrate property in the same way.

As with nomads everywhere, flexibility is the key to herding strategies, and the need to adapt to the distribution of resources, means that no large-scale political structures can be built up. In an exposition of the herding patterns of the WoDaaBe in Niger, MALIKI (1981) shows that every major decision about herd movement and access to water must be validated collectively, and that family units disagreeing with camp policy can and do exercise the option of leaving. The leaders of the community throughout the Southern Gongola area are the Ardos, who are elected, and may be deposed through the medium of public meetings. The ardo is designated to mediate for

the community of herders with the political entities, whether local or State governments, or the Emirates and Lamidates in the pre-colonial era.

An example of the dissension that can arise when an Ardo is not publicly validated, are the current disputes in the Wukari area. Since the return to civilian rule in 1979, Local Government on Mambila and in the Wukari area has taken it upon itself to appoint some of the Ardos. As these tend to be individuals in favour with the local government, this has caused dissatisfaction among the nomads, who are unwilling to accept their authority.

3. The Establishment of Political Authority in Southwestern Adamawa

3.1 The Eastern Towns

The initial penetration of FulBe herders into Borno and northern Adamawa is unknown, but the best guesses presently available suggest that it took place at the end of the sixteenth century (MOHAMMADOU : 1981 : 240). However, the establishment of political control further south is generally associated with the rise to power of Modibbo Adama (1809-1847) in the wake of the Jihad initiated from Sokoto in 1807. The establishment of Yola in 1829 as a base for raids against non-Muslim groups initiated a process that led ultimately to the establishment of the Lamidates of present-day northern Cameroun.

Accounts of this process may be found in ABUBAKAR (1977), MOHAMMADOU (1978) and KIRK-GREENE (1958).

The immediate dynamic of urban FulBe expansion was not the search for pasture, but the establishment of new commercial centres and increased proselytization for Islam. However, the founding, or take-over of towns, particularly where grassy uplands were adjacent, made the passage easier for incoming herders. Unlike Hausaland, the ruling elites spoke Fulfulde, like their pastoralist cousins.

3.2 The Colonial Period

The conquest of Cameroun and Nigeria radically changed the patterns of both commerce and stock-raising throughout the whole of Southern Adamawa. German troops conquered Tibati in 1899 and Banyo, Maroua and Rey-Bouba in 1901. In the same year, Lugard's forces reached Yola, and the essential boundaries of the modern nation-states were established.

The priorities of the colonial authorities were often at variance with those of the more traditional rulers. The concern to raise as much tax as possible, meant that Fulbe trade-cattle were viewed favourably as a source of revenue, and the jangali cattle-tax often dominates administrative correspondence. The slave-trade was eradicated, and much of the long-distance caravan trade that depended of horses and camels, disappeared in the face of roads, railways and accelerated river transport.

The growth of the cities in this period also expanded the demand for meat quite considerably, and thus the slow re-orientation of the cattle-trade to the markets of Enugu and other towns in the East began. Towns such as Bakundi and Suntai, originally important commercial centres declined, and new centres, such as Ganye, Gembu and Baissa grew up. The colonial administration was concerned to settle the nomadic FulBe, in order to assess more effectively their cattle for both tax and veterinary purposes. In doing so, they had the paradoxical effect of opening up new areas to the graziers, by the eradication of tsetse, and the creation of new foci for agricultural populations.

4. *FulBe movement into the Samba (Chamba) area*

The region northeast of the Shebshi mountains came into contact with FulBe invaders earlier than the Mambila or the Benue valley. In part this reflected its proximity to Yola northwards and Kontcha further east. Its principal inhabitants, the Samba (Chamba) are a large cluster of related people, who live on both sides of the Shebshi mountains. Although they speak a Bantoid language¹ they share a common culture with the Samba Leeko, whose raids shattered the peace of central Adamawa in the period preceding the FulBe invasion. The Samba Nnakenyare, who

¹ This statement is contrary to other published classifications. See Blench & Williamson (1987).

now live around Ganye and Kojoli, have had two experiences of the FulBe, historically. Their own oral traditions suggest that they migrated into their present area from further East, and probably formed a series of chiefdoms around the base of the Shebshi mountains before the nineteenth century. When the FulBe raids in northern Adamawa began in this area in the 1830's, they appear to have moved into the grassy highlands all along the Shebshi range, from Kiri in the South to Tola and Lamja in the north. The investiture of Kontcha (a Kopoto town) put all their lowland farms under a permanent threat, and stimulated the development of a self-sufficient agriculture on the plateaux.

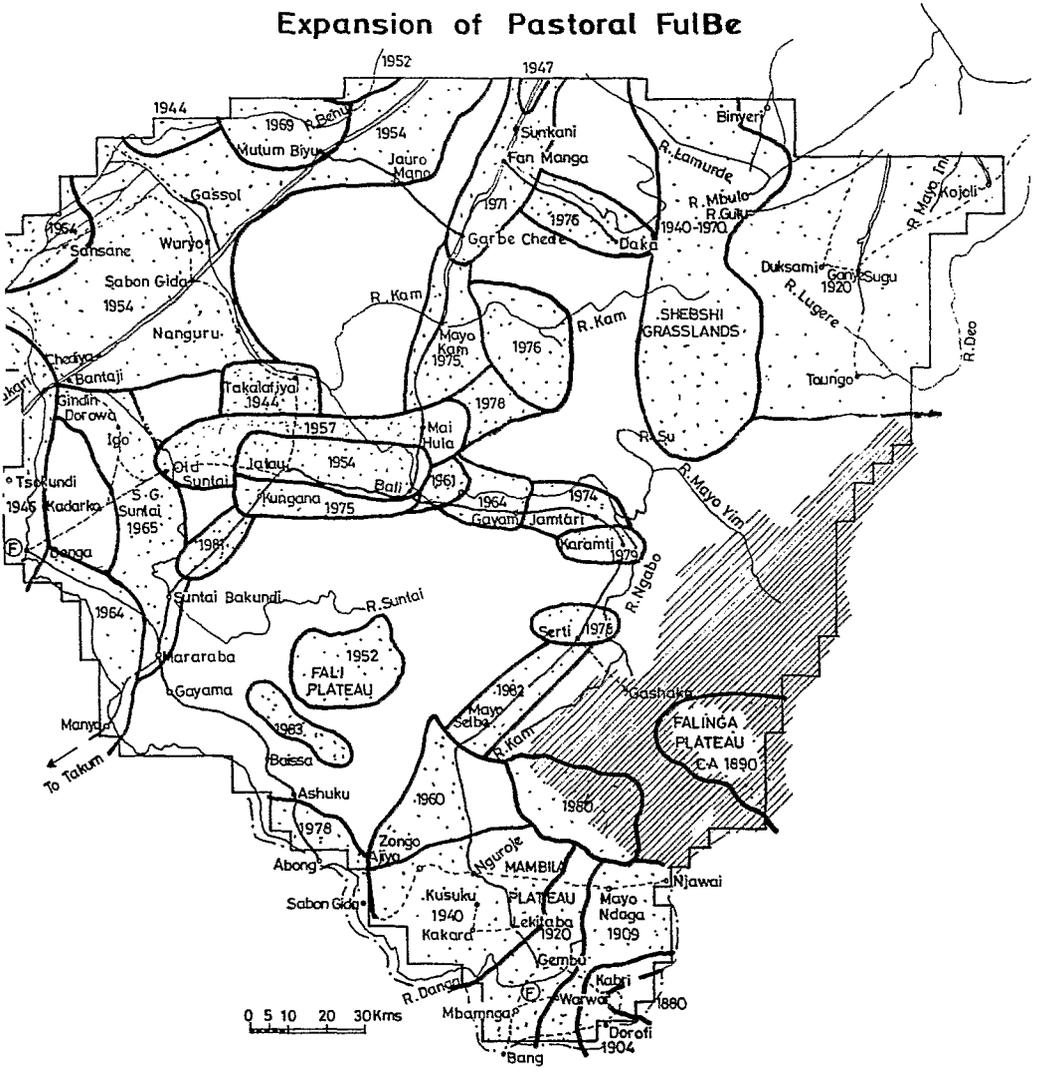
The descent from the mountains seems to have occurred about 1900 and what may have been ancient chiefdoms were re-established at Danaba, Kiri and Sugu. The separation in the plateaux may account for the minor dialectal differences between Samba Nnakenyare, Samba of Mapea, Samba Daka, Dirim, Lamja and Tola. The Dirim and the Samba Daka descended to the East of the Shebshi, and now live over towards Bali. The cessation of slaving after the German conquest of Cameroun stimulated a movement down from the plateaux, as across the border in Cameroun (BOU TRAIS, 1975). However, the rich produce of some of the montane areas, such as the Jangani Plateau, has meant that a substantial population remains up there. The Germans sent a number of expeditions from Kontcha, through to Sugu and Kojoli, and these are still remembered.

Although the Samba may have kept dwarf shorthorns of the "muturu" type, these seem to have largely disappeared in the early rinderpest epidemics. The pasture, therefore, was essentially unused. After the Germans left, the area was under British mandate from 1919, nomadic FulBe began to arrive in search of pasture and an area that was free of rinderpest. At this time there was a considerably larger agricultural population, for an important trade-route went South from Kontcha and Laro, via Gashaka to¹ Banyo and the grasslands. Migeod (1925) and Detzmer (1923), both of whom travelled up this way, talk of meeting such peoples as the Potopori and Nyam-Nyam, who have since moved East into Cameroun, with the decline of the road to Mayo Selbe and the establishment of game parks.

FulBe herdsmen were initially welcomed by the Samba, as they provided a regular supply of milk and meat, and land was sufficiently plentiful to avoid serious competition for resources. Moreover, the Samba seem to have already begun extensive maize cultivation, and because of its need for fertilization, they were glad to make land available to the FulBe. The desirable qualities of the area, particularly the free availability of water and low tsetse challenge, seem to have made it sufficiently for most of the newcomers to settle

¹The most important item on this route seems to have been cola nuts, that were grown in the Bamenda area, traded through the Mambila plateau and up to the Muslim towns of Adamawa.

Expansion of Pastoral FulBe



almost immediately, build houses, and begin to practice transhumance. Almost every Samba village is twinned with a FulBe village, and farms of the two groups are often side-by-side.

The FulBe in Samba country came from three directions; from central Nigeria, Bornu and Cameroun. The map represents isochronically the movement of nomadic FulBe into the Southern Gongola area. The groups from Cameroun, are found particularly in Kojoli and Sugu, seem to have migrated in recent times. Most of them are the widespread "Zaafun" who conquered much of north-Central Cameroun in the nineteenth century. Most of the settled migrants who arrived between 1920 & 1940 came from Bauchi, Gombe, Wase and the Jos Plateau. MALIKI (1982) shows that many of the WoDaaBe in the north of Niger also came from this area in the early part of this century, and the roots of this migration may be traceable back to the repopulation of the plains by farmers after the end of slave-raiding. Interestingly, the migrations from Bauchi seem to have not been via the obvious route across the Benue, but rather through Yola and northern Adamawa. The reason for this may have been the prevalence of tsetse throughout this area in the early twentieth century, in view of the restricted human population of the area.

Du BOULAY (1953) notes that WoDaaBe had "recently" begun to appear in the Toungo area. The highly mobile WoDaaBe had begun to spread southeast from Sahelian Niger as a response to

increasing settlement by farmers and were also recorded in Cameroun and C.A.R. He records two WoDaaBe groups, the WoDaaBe-Wandu and the WoDaaBe-Doga.

The groups from Bornu seem to have begun to move into the area as a result of the drought in the Sahel in the early seventies. Although the whole Samba area is now quite heavily populated, there is enough pasture in the dry season to support quite a high nomad population, especially as many of the local herds are away on transhumance.

The high plateaux were settled by farmers in the nineteenth century or earlier, but their value as pasture to the FulBe only seems to have become apparent in the 1950's. Most of the northern Shebshi grasslands are free from tsetse, and have water throughout the year for at least some animals. As soon as stock-rearers appreciated their value they began to move up, and now all the high altitude grasslands have transhumant FulBe settlements. Groups such as the Daneeji from the Kano area, seem to have been attracted there as late as 1975.

5. The FulBe on the Mambila Plateau

Until the coming of the Mambila people, the Plateau seems to have been uninhabited. The Mambila speak a Bantoid language, part of the Mambila-Vute group, related to Konja, Suga ("Nyannyan") and Ngoro. Their oral traditions record that they split away from the Vute of Banyo at some time in the past, perhaps as late as

the eighteenth century. However, the distinct nature of Mambila in linguistic terms (BLENCH & WILLIAMSON, 1987 and GUARISMA, 1987) suggests that the initial separation took place much earlier. The migration from Banyo may therefore have been a subsequent gloss on a relatively insignificant movement.

The traditional settlements of the Mambila seem to have been along the river valleys, for even today, they have very few compounds north of Nguroje. It is hard to establish the original vegetation of these high-altitude grasslands, but presumably wooded vegetation was concentrated along the river-valleys, especially the Donga. The shortage of trees for firewood elsewhere also encouraged them to eschew the uplands.

After 1835 (1855? acc. to PERCIVAL) the FulBe from Ngaundere conquered Banyo, and it rapidly became one of their most significant outposts in the grasslands. They raided both East and West from Banyo and in particular into the Plateau. This caused the Mambila population to crystallize into small, isolated units, each with refuge areas, and the consequent diversification of Mambila dialects. The opening of the Plateau to the herders, who all came originally from nomad groups, seems to have occurred in the immediate pre-colonial period. None of the informants could trace back the settlement of their family on the Plateau further than eighty years, although there were certainly raiding bases further back than that.

FulBe on the Mambila Plateau today, are, without exception, settled stock-rearers, who practice transhumance, in the case of those with

larger herds. DU BOULAY (1953) notes that although their production systems have now converged, they originally entered the Plateau under two different banners; as "settled" FulBe from Sokoto, Bornu and Gombe and as nomads. The FulBe na'i spring from three distinct sources : from the Cameroun grasslands, northern Adamawa and from central Nigeria.

The first clan to enter the Mambila was probably the Jaafun'en, who appeared around 1890 under Ardo Gosi. The Jaafun'en migrated from outwards from the Kano area from the 1860's onwards and ascended the Bamenda Plateau in the 1880's. There is a suggestion that the Sulebanko'en (part of the Rahaji) also followed them during this period. Both these owned "red" cattle.

There was also a certain movement of the non-Muslim "Mbororo" clans, also owning "red" cattle, from further north, migrating from Jada and Mayo Belwa in the early years of the colonial period. Relatively few still remain on Mambila. After 1930, the increasing population pressure in northern Nigeria stimulated a further movement of central Nigerian clans, such as the Butanko'en, the Fikaji, the Ba'en and other groups from the Kano - Katsina - Bauchi region. These groups, however, herded the "white" breeds, such as the danejeji and the Sokolo Gudali.

This complex entry pattern is reflected in the uneven distribution of "red" and white cattle on the plateau. Although in the lowlands, white cattle are preferred by herders because of their greater resistance to trypanosomiasis and drought,

favourable conditions on the Plateau have encouraged FulBe to retain the breeds of cattle traditional to their lenyol. Most of the groups from Cameroun, who reached Mambila via the Adamawa highlands (BOUTRAIS, 1972) retained red cattle, which, although less disease resistant, put on weight readily. These earlier migrants alighted on the prime grazing areas in the Donga river valley.

However, more recent settlers arrived directly from central Nigeria, crossing the Benue, and passing through the lowland area along the Taraba river valley. Many of these groups raise either daneeji white longhorns or Sokoto gudali shorthorns. Sections raising "red" cattle often switched their preference as a result of the high tsetse challenge in this area. When they arrived on Mambila, only the less-favoured grassy uplands all around the edges of the escarpment were available. These northern FulBe usually descent the escarpment in the dry seson rather than transhuming to the Donga valley, because of pressure from the already-present "red" cattle-owners. This is why the "white" cattle are distributed all around the edges of the Plateau. These late-comers, the Daneeji, Butanko'en, Dauranko'en and Hwe'en, were coming from the 1940's onwards, and expanding the populations of small settlements such as Mai Samari and Mayo Ndaga.

6. *The FulBe in the Benue Lowlands*

The ethnohistory of the lowlands area between the Benue and the Shebshi remains controversial. Remnant groups like the Kam (MEEK, 1931) suggest that the region was once the domain of Adamawa speakers; however, in some more recent epoch they have been almost vanquished by Jukunoid speakers (SHIMIZU, 1980). The relation of Jukun speakers to the chain of Bantoid languages stretching from Ganye to Mambila remains to be established. However, the notification of isolated groups such as the Tiba and Fam (BLENCH, 1984) suggest that a Bantoid presence may also be ancient. More recently, incursions by the Samba Leeko coming in from the east and FulBe from the northwest have contributed to a further fragmentation of population.

The urban FulBe, spreading across the centre of Nigeria in the early nineteenth century, had already crossed the Benue, and begun founding small settlements in the 1800's. After Usman dan Fodio's call to the Jihad in 1804, their campaign expanded. By 1817, Muri was conquered from Gombe, and in the 1820's Jukun country was attacked and made to pay tribute. Gassol and Bantaji were founded in this period, and the centres for the commercial networks found by the first explorers on the Benue were already established.

At the other extreme of the lowlands, the region between the Shebshi and Mambila plateaux was controlled by a chain of Samba Leeko towns

in the early of the nineteenth century. Gashaka was founded around 1883 and Adagoro at roughly the same time.

However, this was not a signal for a massive influx of stock, especially as the wole Benue would have been a focal point for tsetse at this period. The aerial survey map showing distribution of cultivation indicates that the Benue valley, both sides of the river as far as the Adamawa highlands is still one of the least populated areas of Nigeria. Even a modern day map gives a slightly false picture, as much of the cultivation along the principal roads has only sprung up since the end of the 1970's as a result of the expansion of Tiv farmers, producing yams on a large scale for the national market. This low population density may be a result of the river-blindness which is prevalent along many of the rivers, effectively preventing settlement along their banks. Unlike the Nupe, who developed intensive rice cultivation along the arm of the Niger west of the Confluence, the Jukunoid peoples seem to have regarded the river as a source of fish and a channel for trade, but not as of great agricultural potential.

The presence of large quantities of game must have contributed to a high tsetse challenge, and it was therefore unattractive to FulBe herdsmen for this reason. Even today, there are few settled FulBe living in this area. The type of transition from nomadic pastoralist to settled transhumant stock-rearer familiar from the Ganye and Mambila areas seems rarely to have occurred. In 1983 there were considerable numbers of cattle in the area, despite the tsetse challenge, but this was

said to have returned due to the rinderpest epidemic. Under "normal" conditions, these cattle would be further north for the wet season. The initial penetration of the area seems to have been in the 1930's and 1940's when the first groups crossed the Benue in search of the high-altitude grasslands. Most of these reached Mambila, and stayed there.

As the population pressure on Mambila increased in the 40's and 50's this option became less available. As a result, other alternatives, such as the Fali highlands, were considered, and the first permanent settlement of the Fali Plateau was in 1952. When the grasslands were full, the plains became increasingly acceptable because of the expansion of farming, and the consequent increased hunting pressure.

In the Wukari area, FulBe only crossed the Benue in the early 1960's, and their concentration around the larger towns of Jukun country suggests they are well aware that this not only provides them with a market for milk and meat, but also reduces risk from trypanosomiasis.

The flexibility of these nomadic groups, such as the Bogoyanko'en, SiwaalBe and WoDaaBe, has meant that they respond rapidly to changing environmental conditions. For example, the bridge at Many, on the road from Donga to Katsina Ala, has been broken since 1980. This has made the area less attractive to commercial cultivators, who are the principal competitors with the FulBe for land and resources throughout this area. As a result there has been a large in-migration of Bogoyanko'en and Daneeji, who have established

exchange relations with the Kutep, the traditional inhabitants of the area. None of the sources on the Kutep, such as PFEFFER (1923) and MGBE (1973) mention this, and it suggests that nomads can evolve new cultural patterns rapidly when the interests of their herds are threatened.

7. Conclusion

This account illustrates some of the processes underlying the movement strategies of FulBe pastoralists. A relatively simple distinction can be made between migration into two types of ecozone: high-altitude grasslands, where disease was not a constraint, and lowland forest where entry by livestock depended on initial land clearing by other groups. In the case of the lowlands, two further distinct patterns can be established: "opening the way" through the expansion of the urban FulBe, and the unrelated expansion into the forest by non-Muslim farmers such as the Mumuye and Tiv.

The motives for expansion are diverse, but there are three main elements: the increase in herd numbers, epizootics and the growth of arable farming populations. Despite romantic claims to the contrary, it seems certain that herd numbers have expanded within Nigeria during the course of the century (RIM, 1984). This is a response to the accelerating urban demand for meat, combined with decreased tsetse challenge in many areas and the widespread availability of cheap veterinary medicines.

The recent (1983-4) movements into parts of the lowland forest can be directly attributed to the rinderpest epidemic. However, this is not a new process; during previous epizootics, herders were compelled to isolate their herds by leading them into remote areas, thereby exploring new pastures. Finally, the growth of farming in the centre of the country (BLENCH et al., 1985) has had the effect of driving more and more pastoralists to the less sparsely populated regions along the eastern and western borders of Nigeria.

The stock-rearing FulBe population in Southern Gongola, with the exception of Bantaji, Gassol and a few towns on the new [1979] Wukari-Jalingo road originally entered as nomads. The expansion of the herds and herders in the Jos Plateau and Bornu meant that there was pressure to exploit new pastures. Moreover, the rinderpest epidemics¹, forced herders to seek out remote areas that would allow them to isolate their herds, even at the expense of higher losses from trypanosomiasis and unfamiliar pasture plants.

The pattern of settlement, in the Ganye area, and on the high-altitude grasslands, suggest strongly that, far from being committed to nomadism, FulBe settle wherever the availability of resources permits this. It is likely that the recent epidemic of rinderpest will permanently effect the pattern of settlement in this area, as it appears to have in the past.

¹Apparently beginning in West Africa in the 1880's, according to BAIER (1980:130).

APPENDIX I

FulBe groups encountered in Southwestern Adamawa.

The entries below give first the names of towns in Gongola State where interviews were conducted, and then the LeYYi recorded there. Forms given below are exactly as cited by informants in the field. Appendix II sets out the names of these groups alphabetically, and attempts to establish equivalences between some of them.

[In some interviews informants distinguished between resident and seasonal migrant groups, and this data has been included where available]. This information has been included for two reasons :

a) It provides a concrete illustration of the relationship between specific clans, and specific modes of production. For example, the Bokoolooji clan, who herd exclusively shorthorn zebus, are restricted to the west bank of the Benue and in the sparsely populated forest zones west of the Shebshi mountains. This reflects the relatively short period of their establishment in Gongola state.

b) The fragmented nature of FulBe society makes it difficult for development agencies to spread innovative livestock development practices easily. Since clans or fractions are the fundamental units of cohesion within the society, using the clan network to disseminate ideas in a given geographical area is a practical method of having them easily accepted by a large number of cattle-owners.

1. *The Ganye Region*

a) *Choncha*

Bokolooji, Kesu'en, WoDaaBe.

b) *Duksami*

Butanko'en, Jo'oDi, WoDaaBe, Jaafun (resident).

Bokolooji (seasonal migrants).

c) *Ganye*

Ba'el, Butanko'en, Degereeji, Ve've'be, WoDaaBe Wantu (resident).

d) *Jada*

Ba'awa, Bo'oDi, Daneeji, Geroogi, Jawolawa, Ningawa, Rahaaji, Jaafun (resident).

Bokolooji, Kesu'en, WoDaaBe (seasonal migrants).

e) *Kojoli*

Isho'en, Kesu'en, Kiri, Wiiti'en (resident).

'Mbororo' come from Bornu and Bauchi in the dry season.

f) *Lando*

Borno'en, Kesu'en, Kilba'en, WoDaaBe.

g) *Maitani*

Jaafun, WoDaaBe.

h) *Riba'adu*

Ngara'en.

i) *Sugu*

Daneeji, Wiiti (resident).

Butanko'en, Jaafun (seasonal migrants).

j) *Toungo*

Jaafun (resident).

Daneeji, WoDaaBe (migrants).

2. *The Southern Uplands region*

a) *Dorofi*

Faranko'en, Galeeji, Gamadanko'en, Majanko'en, Rahaaji, Tukanko'en, We'we'Be.

b) *Fali Plateau*

Ba'en, BooDi, Daneeji, Jaafun, Kesu'en.

c) *Falinga Plateau*

Aku'en, Ba'en, Dauranko'en.

d) *Garbabi*

Bokolooji, Gerooji, Rahaaji, WoDaaBe.

e) *Gayam*

Fa'aBe, Galooro, Sulebawa, WoDaaBe, YilarBe.

f) *Gembu*

Barawanko'en, Butanko'en, Duranko'en,
Gamadanko'en, Rahaaji, (resident).

g) *Hainare*

Rahaaji

h) *Jamtari*

Ba'en, Bokolooji, Rahaaji, WodaaBe.

i) *Karamti*

Bokolooji, WoDaaBe.

j) *Kusuku*

Ba'anko, Ba'en, Butanko'en, Kitako'en, Malle,
Rahaaji, Rogooji (resident).

k) *Mai Dule*

FulBe na'i : Ba'en, Daneeji, Faranko'en,
Gamadanko'en, Karawanko'en, Rahaaji.

FulBe wuro : Bewe'en, FulBe Bamle, Isa'en, Kesu'en,
Kiri'en, Wiiti'en.

l) *Mai Samari*

BoDeeji, Butanko'en, Daneeji, Duranko'en,
Gamanko'en, Majanko'en (resident).

m) *Mayo Ndaga*

Ba'en, Dauranko'en, Faranko'en, Gamadanko'en,
Hwe'en, Naatirbe.

n) *Nguroje*

Bawanko'en, Daneeji, Gudali

o) *Serti*

Bokolooji, WoDaaBe

p) *Tamniya*

Gamadanko'en, Rahaaji.

q) *Titong*

Gamadanko'en

r) *Warwar*

Dauranko'en, Gamadanko'en, Karawanko'en,
Rahaaji.

s) *Yerimaru*

Ba'en, Butanko'en, Daneeji, Dauranko'en,
Karawanko'en, Kiri'en, SisilBe

t) *Zangon Ajiya*

Autanko'en, Bornawa, Butanko'en, Dabanko'en,
Daneeji, Gamanko'en, Gerooji, Jaranko'en, Kilba'en,
Kiri, Kitako'en, Naatirbe, Wiiti

3. *The Eastern Benue Lowlands.*a) *Amar*

Ba'en, FulBe Gok, Gorkanko'en, Jaafun, WoDaaBe

b) *Arufu*

Ba'en, Bogoyanko'en, Daneeji, Gorkanko'en,
JaawooBe, Manganko'en

c) *Bali*

Ba'en, Bokolooji, Manshara, Rahaaji, TaniraaBe,
WoDaaBe (all migrants)

d) *Bibinu*

Daneeji, WoDaaBe (migrants).

e) *Chediya*

Ba'en, Bogoyanko'en, BooDi, Daneeji Kano, Daneeji
Katsina, Fikaaji, Jaranko'en, Kiri, Konanko'en,
Moodanko'en, Naadanko'en, Rahaaji, Rimfanko'en,
Saadamanko'en, Salankoen, Tubanko'en, Wageeji,
WoDaaBe,

f) *Daka*

Bokolooji, Kiri'en, Rahaaji, SiwalBe, WoDaaBe

g) *Dampar*

Ba'en, Dabanko'en, Dindima'en, FulBe Gok, Gerooji,
Gorkanko'en, Jaafun, Nadanko'en, Nordanko'en,
Rahaaji,
Rimfanko'en, Saadamanko'en, Wageeji.

h) *Didango*

Ba'en, Bokolooji, BooDi, Daneeji, Galeeji, Jaafun,
Jananko'en, WoDaaBe

i) *Diyangwo*

Kiri'en

j) *Donga*

Bogoyanko'en, Jalanko'en, Jamnanko'en,
Saadamanko'en, Salanko'en, SisilBe, TorooBe.

k) *Garba Chede*

Bogoyanko'en, Bokolooji, BooDi, Bornanko'en, Daneeji, Danyanko'en, Gorkanko'en, Iloranko'en, Jaafun Doggaye, Jalanko'en, Kamni Boggi, Malanko'en, Silanko'en, Yaabaaji

l) *Gassol*

Badumanko'en, Ba'en, BooDi, Dabanko'en, Daneeji, Jamnanko'en, Kesu'en, Kiri'en, Manganko'en, Nabaaji, Nordanko'en, Rahaaji, Siiwaalbe, Saadamanko'en, Tukanko'en, Wageeji, We'we'Be, Yaabaaji, YawooBe.

m) *Gindin Dorawa (=Gareeji)*

Ba'en, Bogoyanko'en, Daneeji, Fikaaji, Gerooji, Jaafun, Jananko'en, Keranko'en, Kiri'en, Konanko'en, Perooji, Saadamanko'en, Tubanko'en.

n) *Gungunbode*

Jaafun, Rahaaji

o) *Gungun Sambo*

Jananko'en, Konanko'en, Nordanko'en

p) *Gwiwan Kogi*

Jalanko'en, Nadanko'en, SiiwaalBe

q) *Ibi*

Ba'en, Bogoyanko'en, Daneeji, Gerooji, Gorkanko'en, Jaafun, Jalanko'en, Tubanko'en, YaawooBe.

r) *Jatau*

Bokolooji, Daneeji, Gorkanko'en, Rahaaji, Sundurje, WoDaaBe.

s) *Kila Gana Dere*

Bokolooji, Jaafun, WoDaaBe

t) *Kafayi*

Jalanko'en, SiiwaalBe.

u) *Kwatan Nanido*

Daneeji, We'we'Be

v) *Mai Goge*

Daneeji, Gorkanko'en, Jaafun, SiiwaalBe, WoDaaBe

w) *Mai Hula*

Bokolooji, Daneeji, Jaafun, JaawooBe, Jalanko'en, SisiBe, Sulebawa, WoDaaBe.

x) *Malin Yero*

FulBe wuro : Jaafun, Katsinanko'en.

y) *Mararaba*

Ba'en, Bogoyanko'en, Daneeji, Jalanko'en,
Manganko'en, Wageeji, WoDaaBe

z) *Mayo Kam*

Daneeji

aa) *Mayo Ranewo*

Ba'en, Rahaaji, WoDaaBe

bb) *Mayo Selbe*

Ba'en, Butanko'en, Daneeji, Dauranko'en,
Gamanko'en, Rahaaji, WoDaaBe

cc) *Mutum Biyu*

Ba'en, Babanko'en, Babbal, Be Girga, BooDi, Daayi,
Daga'en, Daneeji, Degereeji, Fa'aBe

Geranko'en, Ibegiye, Ilorkano'en, Kiri'en,
Sundurje, TaniraaBe, Uda'en, WoDaaBe, We'we'Be,
Yaabaaji, Yakanaaji

dd) *Nanguru*

Ba'en, Gorkanko'en, Kiri'en, Konanko'en,
Moodanko'en, Rahaaji, Rimfanko'en, Wiya'en.

ee) *Sansane*

Gerooji, Kiri'en, Manganko'en, Rahaaji,
Rimfanko'en, Saadamanko'en, ToorooBe, Wageeji,
YaawooBe.

ff) *Sarkin Kudu*

Ba'en, Ciromanko'en, Daneeji, FulBe Gok,
Gezanko'en, Gommanko'en, Gorkanko'en,
Jalanko'en, Keranko'en,
Komanko'en, Moodanko'en, Nadanko'en, We'we'Be,
WoDaaBe

gg) *Sheka*

Ba'en, Daneeji, HorewalDe, Rahaaji, SiwalBe,
We'we'Be

hh) *Shomo Petel*

Ba'en, WoDaaBe

ii) *Sunkani*

Jaafun

jj) *Suntai*

Ba'en, Bogoyanko'en, Daneeji, Galeeji, Jaafun,
Jalanko'en, Jamnanko'en, Kawaaji, Malanko'en,
Moodanko'en, NaatirBe, Nadanko'en, SiiwalBe

kk) *Takalafiya*

Daneeji, Kiri'en, Rahaaji, YaawooBe

ll) *Takum*

Bogoyanko'en, Daneeji

mm) *Tonti*

Bokolooji, WoDaaBe

nn) *Tsokundi*

Ba'en, Bogoyanko'en, Borkumanko'en, BooDi,

Daneeji, Gerooji, NaatirBe, Tubanko'en

oo) *Wukari*

Bogoyanko'en, Daneeji, Galeeji, Gorkanko'en,

Jalanko'en, Rahaaji, Siwaalbe, WoDaaBe.

pp) *Wuro Jam*

Daneeji, Garbanko'en, Jalanko'en, Kiri'en,

Nadanko'en, Nordanko'en, Rahaaji, Rimfanko'en,

Saadamanko'en, Wageeji

qq) *Zudei*

Daneeji, Jaafun, WoDaaBe

APPENDIX II

Alphabetic listing of FulBe clans

This appendix lists alphabetically all the names of groups cited as present in southern Gongola State. They are recorded in the form originally given. As some forms are Hausa, and others Fulfulde, I have attempted to normalise them all to a standard Fulfulde spelling. They have been compared to a comprehensive list prepared by NELSON and Na'ango (n.d.). After each name, I have given the place of the origin of the group, as far as this is known. In some cases, informants conflicted with published or archival material and I have noted this as far as possible.

Akuji see Daneeji. Also Aku'en.

Autanko'en. A suudu of the Jaafun.

Ba'anko see Bawanko'en.

Ba'awa see Ba'en.

Ba'el see Ba'en.

Ba'en. One of the most widespread clans in Adamawa, mentioned by Barth, who travelled in this area in the 1850's as one of original nomadic groups to reach Bornu in the pre-Jihad period.

Babanko'en.

Babbal.

Badumanko'en.

Barawanko'en. A group from the Barawa area south of Bauchi.

Bawanko'en. Perhaps an elide form of Barawanko'en (q.v.).

Be Girga.

Bewe'en

Bogoyanko'en. A lenyol.

Bokolooji.

Boodi. A lenyol that migrated from Kano via Bauchi and Zing.

Borkumanko'en.

Bornawa. A Hausa term referring to all migrants from Bornu, in this case probably to WoDaaBe. Also Borno'en and Bornanko'en.

Bororo see Mbororo.

Butanko'en. A widespread group from Buta, near Ningi.

Ciromanko'en.

Daayi

Dabanko'en. A suudu of the Badumanko'en.

Daga'en.

Daneeji. A large group named for the white long-horns, it specialises in reading. Their most recent homeland was between Kano and Katsina, and many individuals maintain strong residential ties with this area. The Daneeji only began to colonise the plateaux of the Shebshi range after 1975, although they have been present on the Mambila plateau since 1950.

Danyanko'en.

Dauranko'en. A group from Daura, a suudu of both the Gorkanko'en and the SiwalBe.

Degereeji. A WoDaaBe lenyol (STENNING, 1959 : 196 & DUPIRE, 1970 : 325).

Dindima'en.

Fa'aBe.

Faranko'en. A Jaafun lineage from Ngaundere.

Fikaaji. A group that migrated from Fika town in northeast Central Nigeria.

FulBe Bamle.

FulBe Gok.

Galeeji. A lenyol.

Galooro.

Gamadanko'en. A lineage of the Jos FulBe.

Gamanko'en. A lenyol.

Garbanko'en.

Gerbanko'en.

Geroogi see Gerooji.

Gerooji. Also Gerawji. A lenyol.

Gezanko'en.

Gommanko'en.

Gorkanko'en. A lenyol.

Gudali. A general name for all groups from the Sokoto area herding the white gudali shorthorn cattle.

HorewalDe.

IBegiye.

Iloranko'en.

Isho'en.

Jaafun. Also Djafun, Jafun, Jaafun'en. The Jaafun claim to have come from Bauchi, but most of the groups in southern Gongola have come from northern Cameroun in the recent past. Many of the Lamidates of Adamawa were originally conquered by Jaafun, for example Ngaundere (PFEFFER, 1937).

JaawooBe.

Jallanko'en. A lenyol.

Jamnanko'en.

Jananko'en

Jaranko'en. Probably an elided form of Jarawanko'en, a group from the Jarawa area south of Bauchi. A Jaafun lenyol.

Jawolawa.

Jo'oDi.

Kamni Boggi.

Karawanko'en.

Katsinanko'en.

Kawaaji.

Kesu'en. One of the original nomadic groups to enter Adamawa in the pre-Jihad period (WEBSTER, 1917). Originated from Kano, and migrated via Zing.

Kilba'en. A group the Kilba area, near Hong in northern Gongola State.

Kiri. A sedentary lenyol of the Ba'en (MOHAMMADOU, 1981 : 231).

Kitako'en.

Komanko'en.

Konanko'en. A suudu of the SiwalBe, presumably from Kona in Jukun country.

Majanko'en. A suudu of the Jaafun.

Malle. A group from Mali who migrated to the Mambila plateau in the 1960's.

Manganko'en. A group from Manga, near Panyam in Plateau State. A HusooBe lineage.

Manshara. A Hausa name applied to a FulBe section.

Mbororo, also Bororo. A general name applied by outsiders to all nomadic FulBe. The term is not used by the nomads themselves, who use either FulBe na'i or FulBe ladde.

Moodanko'en. A suudu of the SiwalBe.

Naadanko'en. A suudu of the SiwalBe.

Naatirbe. A lenyol.

Nabaaji.

Ngara'en.

Ningawa. A Hausa term applied to those coming from the Ningi area, a suudu of the WeweBBBe.

Nordanko'en.

Perooji.

Pigaaaji.

Raahaaji. A term applied to a lenyol specialised in the rearing of the "red" longhorn, known as BoDeeji in the southern Gongola area.

Rimfanko'en. Also Rimpanko'en. A nick-name given a suudu of the SiwalBe coming from Kano.

Rogoji.

Saadamanko'en. A suudu of the SiwalBe.

Salanko'en.

SisilBe.

SiiwaalBe. Also SualBe. A nomadic lineage of the Ba'en, migrated from Zaria, via Bauchi and Zing. A lenyol with numerous suudu in this area.

Silanko'en.

Sundurje.

TaniraaBe.

TorooBe.

Tubanko'en. A lenyol.

Tukanko'en.

Uda'en. A lenyol specialised in sheep-herding.

Ve've'Be. Also WeweBBe, WeweDBe, -a nomadic lineage of the Ba'en.

Wageeji. Also Waageeji. A suudu of the SiwalBe.

Wiiti. A common term applied to settled FulBe in the Ganye Region. The original FulBe Wiiti claim to have come from Gombe.

Wiya'en.

Wuuti see Wiiti.

WoDaaBe. The most widespread group of all, the WoDaaBe are spread from Mali to Sudan. They are divided into numerous lineages (leYYi). Most of the WoDaaBe remain nomadic, although they have settled sporadically in areas of southern Gongola.

Yaabaaji.

YaawooBe.

YilarBe.

BIBLIOGRAPHY

A Note on Unpublished Sources.

The most important unpublished sources are those compiled by the various district officers and other colonial officials during the pre-Independence era. Of these, the most important are those by HARE and DU BOULAY. All these unpublished sources are listed alphabetically in the references, in order not to multiply the list of sources. I am grateful to John HARE and Sir Roger DU BOULAY for giving me access to these materials and especially to David ZEITLYN who has pointed me in the direction of many recondite references since the original version of this paper was circulated.

Anne BEYER kindly made available to me typescripts of extracts from papers in the National Archive, Kaduna, relevant to the FulBe in Adamawa. I am also grateful to Mark DUFFILL, formerly of the History Departement, ATC Kano, who sent me a typescript of his notes on traders and trade of the Eastern Benue valley.

N.A.K. National Archive, Kaduna

References, published and in manuscript

ABUBAKAR SA'AD (1977 : "*The LaamiBe of Fombina*". ABU press, Zaria.

ALIS H. (1892) : "Voyage dans l'Adamaoua". *Tour du Monde*, 64, 2 : 225-288.

BAIER S. (1980) : "An economic history of Central Niger". Clarendon Press, Oxford.

BAUER F. (1904) : "Die Deutsche Niger-Benue-Tsadsee-Expedition (1902-3)", Berlin.

BAWDEN M.G. and TULEY P. (1966) : "The land resources of southern Sardauna and southern Adamawa provinces, northern Nigeria". *Land Resource Study 2*, Directorate of Overseas Surveys, Tolworth.

BLENCH R.M. (1984) : "Peoples and Languages of southwestern Adamawa", Paper presented to the 14th. African Languages Colloquium, Leiden.

BLENCH R.M., BOURN D. & WINT W. (1984) : "Livestock Producers of the Suhumid Zone". Report to ILCA, Kaduna, on groundwork in ILCA study areas of Northern Nigeria.

BLENCH R.M. & WILLIAMSON K. (1987) : "New Bantoid". Paper presented at the 18th. African Languages Colloquium, Leiden.

BOUTRAIS J. (1975) : "Peuplement et milieu naturel en zone soudanienne : le cas de la plaine koutine". ORSTOM, Yaoundé.

- BUTTER T. (1985) : "*Die Autochthone bevölkerung Adamauas in XIX. Jahrhundert formen ihrer unterdrückung durch die FulBe-aristokratie*".
- CARLIN J. (1937) : "*Gulla the tramp : an ethnological indiscretion*". Jonthan Cape, London.
- CHILVER E.M. (1966) "*Zintgraff's Explorations in Bamenda, Adamawa and the Benue lands, 1889-92*". Government Printer Buea.
- CHILVER E.M. (1981) : "Chronological synthesis : the western Grassfields". In Tardits C. (ed.) "*Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*", pp. 453-473. CNRS, Paris.
- DETZMER H. (1913) : "Die Nigerische Grenze von Kamerun zwischen Yola und dem Cross-Fluss". *Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten*.
- DETZMER H. (1923) : "*Im Lande des Dju-Dju*". August Scherl, Berlin.
- DOGNIN R. (1981) : "L'installation des Djafoun dans l'Adamaoua camerounais. La djakka chez les Peul de l'Adamaoua". In Tardits (1981 : 139-158).

- DU BOULAY R. (1953?) : "*General note on the cattle owning Fulani in Mambila District*" ms.
- DUPIRE M. (1962) : "*Peuls nomades*". Institut d'Ethnologie, Paris.
- DUPIRE M. (1970) : "*Organisation sociale des Peul*". Plon, Paris.
- EAST R.M. (1935) : "*Stories of Old Adamawa*". West African Publicity Ltd. Lagos.
- FARDON (1980) : "*The Social Organization of the Chamba*". Ph. d. University College, London.
- FARDON (1983) : "A chronology of pre-colonial Chamba history". *Paideuma*, 29 : 67-92.
- FLEGEL E. (1883) : "Reise nach Adamaua". *Petermanns Mitteilungen* 29 : 241-249. Berlin.
- FRANTZ C. (1980) : "The open niche, Pastoralism and Sedentarization in the Mambila Grasslands". In Salzam (1980 : 62-79).
- FRANTZ C. (1981 a) : "Development without Communities; Social Fields, Networks, and Action in the Mambila Grasslands of Nigeria". *Organization*, 40 : 211-220.

- FROELICH J.C. (1956) : "Le commandement et l'organisation sociale chez les Foulbé de l'Adamaoua". *Etudes Camerounaises*, 45/46 : 3-91.
- HARE J. (1954) : "*Synopsis of Gashaka history*" ms.
- HARE J. (1960) : "*Brief historical notes on the Banyo-Gashaka section of the Mandated Cameroons*" ms.
- HOPEN C.E. (1958) : "*The pastoral Fulbe family in Gwandu*". OUP for IAI, London.
- HURAUULT J. (1964) : "Antagonisme de l'agriculture et d'élevage sur les hauts plateaux de l'Adamaoua (Cameroun); le Lamidat de Banyo". *Etudes Rurales*, 15 : 22-71.
- HURAUULT J. (1975) : "*Surpâturage et transformation du milieu physique*". IGN, Paris.
- GARBOSA M.S. (n.d. but ca. 1959) : "*Labarun Chambawa da Al'Amurransu*". Northern Nigeria Printing Corporation.
- I.L.C.A. (1979) : "*Trypanotolerant livestock in West and Central Africa*", (2 vols.), International Livestock Centre for Africa, Addis Abeba.

- KAUFMAN & BLENCH R.M. (forthcoming) : "*Livestock systems in the Subhumid Zone of Nigeria*".
- KIRK-GREENE A.H.M. (1958) : "*Adamawa past and present*". OUP for IAI, London.
- L.I.D.E.C.O. (1972) : "*Survey for the Inclusion of the Production Potential of the Mambila Plateau in the context of the Nigerian Economy*". Unpublished report, L.I.D.E.C.O., Rome.
- LOGAN R. (1926) : "*Paper in NAK*", dated 22/9/1926.
- LOGAN R. (1932) : "*The Chamba tribe in Adamawa Division*". ms. Rhodes House, Oxford.
- MALIKI A.B. (1981) : "*Ngaynaaka*". Division Paper II, Niger Range and Livestock Project.
- MALIKI A.B. (1982) : "*Introduction à l'Histoire des WoDaaBe du Niger*". Discussion Paper III, Niger Range and Livestock Project.
- MEEK C.K. (1931) : "*Tribal Studies in Northern Nigeria*". Kegan Paul, London.
- MGBE S.U. (1973) : "*Know story of the Kutebs*". Gaskiya press, Kano.
- MIGEOD F.W.H. (1925) : "*Through British Cameroons*". Heath Cranton, London.

- MIZON L. (1896) : "Itinéraire de la source de la Bénoué au confluent des rivières Kadei et Mambere". *Bull. Soc. Geog.* 7, 17 : 188-211.
- MOHAMMADOU E. (1964) : "L'histoire des Lamidats Foulbe de Tchamba et Tibati". *Abbia*, 6 : 15-158.
- MOHAMMADOU E. (1967) : "Les traditions historiques des Voute ou Baboute". *Abbia*, 16 : 59-127.
- MOHAMMADOU E. (1978) : "*Les Royaumes du Plateau de l'Adamaoua au XIXème siècle*". ILCAA, Tokyo.
- NELSON R. & NA'ANGO J. (n.d.) : "A checklist of Fulani clans" ms.
- NJEUMA M.Z. (1969) : "*The rise and fall of Fulani rule in Adamawa*". Ph. d. University of London.
- NUGENT Capt. V. (1913) : "The Nigerian frontier with Cameroun". *Geographical journal*, Vol. XLIII.
- PASSARGE S. (1895) : "*Adamawa, Bericht uber die Expedition des Deutschen Kamerun Komitees in den Jahren 1893/4*". Berlin.

- PFEFFER E. (1929) : "Die Djompra". *Kolonial Rundschau*, 21 : 5-11.
- PFEFFER E. (1936) : "Die Djafun-Bororo, ihre Gesellschaft, Wirtschaft und sesshaftwerdung auf den hochland von Ngaundera". *ZfE*, 68 : 150-196.
- PRIOUL C. (1971) : "Eleveurs nomades et paysans sédentaires dans le Nord Ouest Centrafricain". In CEGET, Quatre Etudes sur l'Elevage (*Travaux et Documents de Géographie Tropicale*, N°3) pp. 1-42.
- REHFISCH F. (1974) : "*The social Structure of a Mambila village*". Occasional papers, Sociology Department, ABU, Zaria.
- R.I.M. (1984) : "*Livestock and Land Use in Southern Gongola State*". Final report to LPU, Kaduna.
- SCHNEIDER G. (1955) : "Mambila Album". *Nigerian Field*, XX : 112-132.
- SHIMIZU K. (1980) : "Comparative Jukunoid" (3 vols.). *Afropub*, Vienna.
- STENNING D. (1959) : "*Savannah Nomads*" OUP for IAI, London.
- STRUEMPELL K. (1907) : "Die Erkundung des Faros". *Deutsches Kolonialblatt*, 18 : 1088-1092.

STRUEMPELL K. (1912) : "Die Geschichte Adamauas nach mundlichen Überlieferung". *Mitteilungen Geographischen Gesellschaft Hamburg*, 26 : 49-107.

WEBSTER (1917) : "Note in MAK Kaduna", File J2.

TARDITS C. (ed.) (1981) : "*Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*". (2 vols.) CNRS, Paris.

ZINTGRAFF E. (1895) : "*Nord-Kamerun*". Paetel Brothers, Berlin.

**PAUVRETE ET MIGRATIONS
PASTORALES DU DIAMARE VERS
L'ADAMAOUA
(1920-1970)**

Jean BOUTRAIS
Géographe à l'ORSTOM
Département Milieux et Activité Agricole
Unité de Recherche UR MAA-3G

Résumé

Bien que l'expression "pauvreté pastorale" puisse paraître antinomique à première vue, les éleveurs du Diamaré ont subi deux types d'appauvrissement, à partir du début de ce siècle.

La première pauvreté est "structurelle", la réduction du cheptel étant imposée par des causes profondes et permanentes : détérioration climatique et anthropique des pâturages, perturbations sociales et politiques. A cette pauvreté s'en ajoute une autre, de nature plus accidentelle : pertes infligées par des maladies du bétail, aléas des transhumances. Or, la peste bovine sévit par intermittences. Elle ne sera maîtrisée, incomplètement, qu'à partir des années 50. La péripneumonie contagieuse bovine cause de lourdes pertes à partir de 1920. Quant à la

trypanosomiase bovine, elle frappe surtout lors des transhumances. Périodiquement, une frange de la population pastorale du Diamaré se trouve ainsi rejetée de l'élevage. Les uns se convertissent en cultivateurs; les autres, fuyant cette perspective, recourent à une grande migration. Exemple de migration pastorale, mais sans bétail; migration de la pauvreté.

A 400 km au sud, l'Adamaoua représente la principale destination des éleveurs ruinés. Ils se dirigent surtout à l'est de Ngaoundéré, cherchant de l'embauche à Tourningal, Idool, Tello et Goumdjel. Précédé de quelques déplacements individuels, dès la fin du 19^e siècle, le courant migratoire devient régulier à partir des années 1920. Les migrants arrivent de Bibémi dans la Bénoué mais surtout du Diamaré. Foulbé Illaga'en de Mindif; Bagarmi, Tara'en de Bogo ou de Kalfou alimentent l'essentiel des contingents de bergers.

La migration est entretenue par les conditions favorables d'emploi offertes par la Compagnie Pastorale, une entreprise française d'élevage installée à Goumdjel en 1928. De plus, de riches éleveurs de l'Adamaoua manquent de main-d'œuvre, par suite de la libération de la population servile. La demande en bergers résulte enfin, de l'expansion de l'élevage à l'est de Ngaoundéré, de 1930 à 1950.

A partir de 1960, la migration pastorale en direction de l'Adamaoua tend à se ralentir. D'un côté, le développement de la culture cotonnière au Diamaré offre une alternative aux sans-bétail. De l'autre, les conditions de rémunération des

bergers, notamment par La Pastorale, ne sont plus aussi avantageuses. Elles ne permettent plus de se constituer rapidement un troupeau.

Ce courant migratoire, continu durant plusieurs décennies, a eu comme résultat le peuplement d'une partie de l'Adamaoua, probablement désertée au 19^e siècle. La nouvelle population est remarquable par ses compétences en matière d'élevage. Beaucoup de migrants partis dans la misère, se sont refaits un cheptel et certains sont même devenus très riches. Surtout, cette main-d'œuvre, efficace et passionnée par le bétail, a permis la prospérité de La Pastorale, l'un des rares exemples de réussite coloniale en matière d'élevage.

Introduction

Même s'ils possèdent du bétail en plus ou moins grand nombre, les éleveurs ne font pas apparemment partie des pauvres. L'expression "pauvreté pastorale" serait antinomique car elle associe deux termes contradictoires. Tel serait l'avis des cultivateurs qui essaient de se constituer du bétail à force d'économies : ceux qui le réussissent sont sortis de la pauvreté.

Mais, pour les pasteurs, le problème ne se pose pas en ces termes. Le bétail ne résulte plus d'un excédent de revenus, dégagé par une autre activité. Il est un moyen d'existence. Or, il ne peut remplir pleinement ce rôle que s'il atteint un certain seuil numérique, variable selon les époques. En-dessous de ce seuil, les pasteurs entrent dans un cycle de pauvreté : les sorties

d'animaux excèdent les possibilités biologiques de reconstitution du troupeau. L'aggravation du processus n'est freinée que par le recours à des ressources annexes. Deux expédients (extorsion de récoltes par la force, utilisation d'une main-d'œuvre servile), habituels dans un contexte historique donné, ne sont plus possibles par la suite. Dès lors, des familles de pasteurs tombent dans un déséquilibre économique. Si rien n'entrave son enchaînement, il aboutit à la disparition de l'activité pastorale, ce qui signifie, pour ces populations, une paupérisation complète. Au cours de la première moitié de ce siècle, les Foulbé du Diamaré semblent avoir connu ce type de régression.

Les pauvretés pastorales

Le Diamaré est l'une des régions d'élevage du Cameroun dont le cheptel bovin n'augmente plus depuis longtemps. Estimés à 250.000 têtes à la fin des années 1940, les effectifs stationnent encore à ce niveau 40 ans plus tard. Or, derrière la stabilité des chiffres officiels, il y a de fortes probabilités que le cheptel réel diminue. Entre-temps, des Mbororo du Bornou et des Arabes Choa du Logone-et-Chari sont venus s'installer au Diamaré. Cela ne fait que renforcer une constatation : le cheptel bovin des Foulbé de la région régresse depuis plusieurs décennies.

Constatation confirmée par des chefs de villages. Témoin le vieux chef de Maoudine Ngaraho, petit village au nord de Mindif : "autrefois tous les *mawBe*, les notables du village,

avaient du bétail, mais maintenant, ils cultivent; autrefois, il y avait des campements partout ici, maintenant, c'est fini". Les propriétaires de bétail ne représentent plus qu'une petite partie des Foulbé et ceux qui ne vivent que de leur bétail sont encore une minorité dans cette minorité. La conversion d'anciens pasteurs en cultivateurs-éleveurs puis seulement en cultivateurs représente la grande mutation économique des Foulbé du Diamaré, au cours de ce siècle.

Pauvreté "structurelle"

L'appauvrissement des Foulbé ne date pas des années 1940. Il est plus ancien mais il semble s'être accentué à partir de ces années. Les Foulbé du Diamaré sont confrontés à deux types de pauvreté. L'une peut-être qualifiée de "structurelle" parce qu'elle tient à des causes profondes, presque irrémédiables. Leur éventail est large, depuis les changements politiques et sociaux jusqu'à ceux qui touchent à l'occupation du sol.

La fin d'une symbiose forcée éleveurs-cultivateurs

Autrefois, la prospérité pastorale au Diamaré s'appuyait sur une population servile qui subvenait aux besoins des Foulbé en produits agricoles. Entre-les-deux-guerres, la libération officielle des serviteurs ne se traduit pas encore par une séparation effective des deux populations. Ensuite, les liens se détendent. Les anciens serviteurs ne respectent plus leurs obligations,

surtout si le maître d'autrefois s'est appauvri. *MaccuBe salori* : "les serviteurs ont dépassé nos forces", constatent des Foulbé de Mindif. Les maîtres qui n'acceptent pas de cultiver vendent du bétail pour se fournir en nourriture. Il suffit que le troupeau soit de petite taille ou que le nombre des dépendants (femmes et enfants) soit élevé pour que les ventes de bétail deviennent excessives, entravant le renouvellement normal des animaux. Le troupeau diminue alors de façon lente mais régulière. Lorsqu'il se résoud à partir, un jeune Foulbé de Borey (Bogo) ne dispose plus que de 5 à 6 vaches, uniquement par suite de ventes trop répétées. Il abandonne sa mère et de jeunes frères avec, comme seules ressources, ce maigre cheptel. Après les années 1960, anciens maîtres et serviteurs coexistent dans les mêmes villages mais les premiers ne peuvent plus compter sur les seconds. Ils les désignent seulement *maccuBe Boyma* : les serviteurs d'antan. La séparation économique des anciens serviteurs a rendu plus fragile le pastoralisme des Foulbé.

Une gérontocratie pastorale

Le statut et le mode d'héritage du bétail selon les règles islamiques ne favorisent pas un essor du cheptel. Alors que les Peul nomades s'écartent des normes de l'Islam, afin de garantir une prospérité continue au troupeau, les Foulbé du Diamaré, plus profondément empreints de culture musulmane, respectent les préceptes du Coran en matière d'héritage.

Au décès du propriétaire de bétail, ses animaux sont répartis non seulement entre les fils mais également les filles et la (ou les) épouse du défunt. Il en résulte un partage, un fractionnement du troupeau entre de petites unités qui risquent de ne pas être viables : elles ne permettent plus à une famille de vivre uniquement des ressources de l'élevage. Nombre de départs sont survenus au moment de l'héritage du troupeau paternel. La division du troupeau entre tous les descendants plonge chacun dans le dénuement.

D'autre part, la succession ne peut s'opérer du vivant du chef de famille. Elle n'intervient qu'à son décès. Propriété et décisions sur le bétail relèvent parfois de vieillards, alors que la conduite des animaux incombe aux fils. Même mariés et à la tête de familles, il ne détiennent encore aucun pouvoir sur le bétail. Alors même que le père est riche, les fils sont maintenus dans la pauvreté, certes temporaire, mais qui peut se prolonger durant plusieurs années. En cas de gestion maladroite du troupeau ou d'un père uniquement préoccupé d'intérêts personnels, les fils ne sont pas assurés de bénéficier, plus tard, des fruits de leur travail. A mesure qu'eux-mêmes prennent de l'âge, des cadets les remplacent à la tête du troupeau. Des aînés ressentent alors l'impression amère d'avoir "travaillé pour rien". Certes, le père les a mariés et il se doit de satisfaire à leurs besoins essentiels, mais ils ne possèdent rien par eux-mêmes. Ils vivent dans une dépendance

complète du patriarche familial, soumis à ses décisions et livrés à ses caprices de générosité ou d'avarice.

Avec l'effritement de la cohésion familiale et l'aspiration à l'autonomie individuelle, ce système entraîne une dispersion des jeunes. Faute de main-d'œuvre efficace, le troupeau familial dépérit. Lorsqu'ils se rendent compte que le troupeau paternel, trop petit, n'assurera pas leur subsistance dans l'avenir, des fils esquivent cette pauvreté prévisible et prennent la décision de partir.

L'accaparement du bétail par les anciens, jusqu'à leur décès, bloque l'essor du cheptel et entrave sa transmission harmonieuse d'une génération à l'autre. Il se produit, périodiquement, une distorsion entre la prise de décision et le travail effectif auprès des animaux. Etant écartés de la possession du bétail, les jeunes, pourtant dans la force de l'âge, ne sont pas vraiment intéressés par sa prospérité. Les rigidités du système social et culturel conduisent à un appauvrissement.

Une activité devenue minoritaire

Les densités rurales du Diamaré sont élevées. Dès 1932, elles excèdent 50 habitants/km² de Maroua à Yagoua et elles se tiennent de 30 à 50 de part et d'autre de cet axe central¹. La conversion de la plupart des Foulbé en cultivateurs réduit

¹Carte "Répartition de la population" in "Rapport annuel à la S.D.N. sur l'administration du Cameroun", 1932, p. 126.

encore plus l'étendue des pâturages. L'insuffisance de terres libres et la surcharge pastorale deviennent surtout sensibles à partir des années 1950.

La culture du coton s'étend sur les bonnes terres agricoles. Les Foulbé sont les premiers à réserver les *karal*, terres noires argileuses, pour la culture du mil repiqué. Or, ces terrains humides offraient autrefois de bons pâturages. Le retour de nombreux transhumants en saison de pluies, la présence permanente de troupeaux sédentaires dégradent les pâturages du Diamaré. Le manque de fourrages, même en saison des pluies, ralentit la progression du cheptel. Les Foulbé affirment que, même après vêlage, les vaches ne donnent presque pas de lait.

En cas de cultures dévastées, les propriétaires de bétail sont tenus de dédommager les cultivateurs, quel que soit leur rang social. Les éleveurs deviennent les mal-aimés de la population majoritaire. Ils s'estiment victimes de *fitina* : querelles et intrigues malveillantes. Le contexte humain devient hostile à la pratique de l'élevage extensif. Autrefois dominants, les Foulbé du Diamaré, dès lors qu'ils restent attachés à leur activité traditionnelle, se trouvent relégués dans une situation minoritaire.

Pauvreté accidentelle

Les causes précédentes d'appauvrissement jouent de façon lente mais irréversible. Une fois privés de bétail, il est difficile aux Foulbé de reconstituer un cheptel.

D'autres pauvretés ne présentent pas le même caractère irrévocable. Elles relèvent davantage du hasard, de l'imprévu, de "la volonté de Dieu" diraient les Foulbé. Inversement, elles surviennent de façon plus brutale. Les pertes en bétail surprennent par leur ampleur et leur soudaineté. Elles affectent des Foulbé qui se consacraient entièrement à l'élevage. Ils pourraient en éprouver du désespoir ou de la colère. Leur culture islamique les conduit plutôt à une attitude de fatalisme : "on ne se révolte pas contre Dieu". D'autant que cette pauvreté n'est vécue que comme temporaire : à force de courage et d'abnégation, il devrait être possible de reconstruire un troupeau.

Histoire de la pathologie bovine

Les causes principales de pauvreté accidentelle au Diamaré tiennent aux grandes maladies du bétail. La région a souffert de toutes les épizooties africaines. La peste bovine atteint les dimensions d'une catastrophe lors des années 1897-98. Ensuite, elle se renouvelle de façon presque cyclique : en 1925-26, en 1936 puis en 1940 et, à nouveau, en 1945-46. Chaque fois, des Foulbé se trouvent démunis d'animaux; des voisins, plus chanceux, leur en prêtent ou leur en donnent. A la fin des années 1940, l'épizootie est presque jugulée, grâce aux vaccinations. Lors des années 1950 et 60, des foyers ne renaissent que dans la vallée de la Bénoué (Bibémi).

Alors que la peste est presque maîtrisée, une maladie pulmonaire prend le relais au Diamaré : la péripneumonie contagieuse bovine. Elle peut également provoquer des hécatombes, d'autant plus que son éradication complète est extrêmement difficile : vaccin d'application délicate, survie d'animaux porteurs de germes. Des éleveurs sont ruinés par cette maladie lors des années 1950. S'y ajoutent des cas de charbon symptomatique et de pasteurellose, aux dépens de troupeaux non vaccinés.

A partir des années 1960, les Foulbé du Diamaré subissent surtout des pertes infligées par la trypanosomiase bovine. D'après eux, elles surviennent en cours de transhumance. Comme les pâturages du Diamaré deviennent de plus en plus dégradés, ils tentent d'y remédier par des transhumances plus longues, au-delà de Waza et vers le Tchad, en poussant à l'est du Logone et au sud du Mayo Kebi. Ce faisant, ils pénètrent en savanes infestées de glossines et subissent des pertes¹. Comme il n'existe pas de vaccin contre cette maladie, il est difficile de l'enrayer. Les traitements n'offrent qu'une protection temporaire. En fait, la plupart des troupeaux transhumants ne reçoivent pas de traitement.

Les maladies du bétail se succèdent donc selon une trame historique. Mais cette histoire de la pathologie bovine peut également comporter des récurrences spectaculaires, par exemple de peste bovine.

¹FRECHOU H., 1966, "L'élevage et le commerce du bétail dans le Nord du Cameroun", p. 38.

Les éleveurs qui subissent les pertes les plus graves se mettent à cultiver pour survivre. Le changement d'activité est plus brutal que dans le cas des pauvretés structurelles. N'étant pas préparés à la nouvelle activité, les Foulbé réussissent difficilement à se convertir en cultivateurs. Après quelques années d'essai agricole et de déboires, l'ancien éleveur est tenté d'abandonner. Il ne peut s'accoutumer à la monotonie et à l'effort physique du travail agricole, chaque jour. *Mi safti* : "j'en ai eu assez", reconnaît-il plus tard.

Nouveaux accidents

Récemment, les sécheresses des premières années 1970 ont accentué la désaffection de ces cultivateurs de fraîche date. Comme ils ne récoltent rien, il se découragent plus vite que les autres. Quelques éleveurs incriminent également la longueur de la saison sèche dans la réduction du troupeau. Des vaches abordent le retour des pluies dans un état d'épuisement : *wofa*. Enfin, de temps en temps, des voleurs armés dérobent des troupeaux et sèment l'inquiétude dans le monde pastoral.

Alors que les maladies du bétail ne ruinent plus comme autrefois, les troupeaux sont victimes d'autres aléas. La richesse en bétail reste fragile. Elle participe toujours de *barka* : la bonne fortune.

Migrations de la pauvreté

Appauvrissement structurels et accidentels excluent de l'élevage une partie des Foulbé du Diamaré. Les plus nombreux se convertissent sur place en cultivateurs mais quelques-uns refusent cette alternative, longtemps entachée d'une marque de déchéance sociale. Démunis de bétail, ils décident de reconstruire un troupeau dans une région plus favorable. Pour cela, ils n'hésitent pas à entreprendre de longs déplacements vers le sud. On rencontre ainsi des bergers -ou d'anciens bergers- originaires du Diamaré chez les Mbororo de Centrafrique et du centre camerounais. Mais les plus nombreux se trouvent en Adamaoua, à 400 km au sud du Diamaré. Une migration presque continue de bergers a relié les deux régions pastorales jusqu'aux années récentes (Fig. 1).

Les sources documentaires

Les archives coloniales mentionnent à peine l'existence de ce courant migratoire, pourtant à longue distance. Comme il ne s'accompagne pas de déplacements de troupeaux, il reste discret. Contrairement aux déplacements des Mbororo, il ne soulève pas de problèmes sanitaires ou fiscaux.

Le premier administrateur à signaler l'arrivée de ces bergers est G. PRESTAT, en 1949¹. Bon foulanisant, il disposait de renseignements de première main auprès des Foulbé de l'Adamaoua.

¹"Rapport annuel de la Subdivision de Ngaoundéré", 1949.

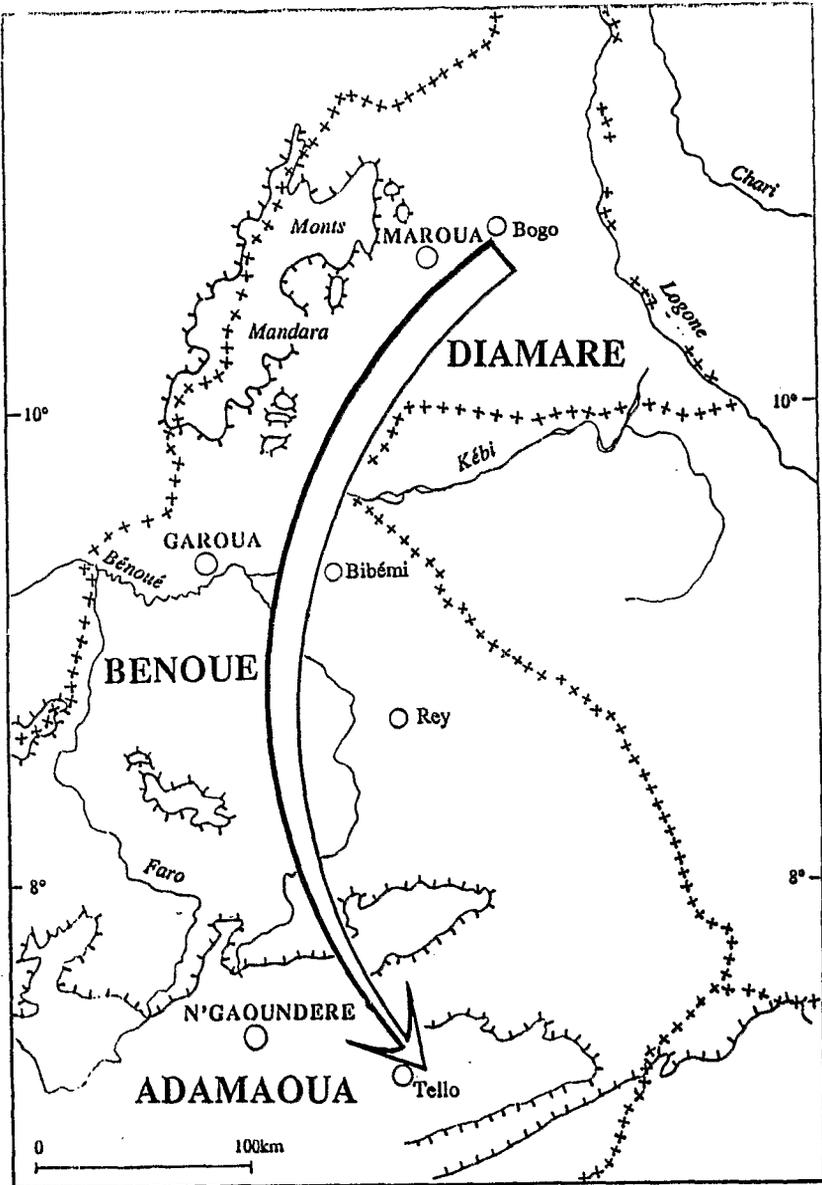
Il décrit parfaitement les mouvements des éleveurs du plateau, à la recherche de nouveaux pâturages. Ensuite, il mentionne l'immigration individuelle en Adamaoua de Foulbé originaires de Garoua, Maroua et Mindif, venant s'engager comme bergers. Il remarque, à juste titre, qu'ils se concentrent dans le secteur de Bélel, à l'est de Ngaoundéré.

Les rapports des années suivantes n'en disent plus rien, sauf celui de 1952 qui confirme la poursuite des arrivées en Adamaoua¹. Les bergers du Nord sont recherchés par les éleveurs locaux, confrontés à une réduction de leurs serviteurs. Les bergers ne sont pas inscrits sur les listes d'imposables, sauf s'ils résident sur place depuis plusieurs années. C'est donc une migration impossible à repérer sur les recensements fiscaux. Dès lors, les administrateurs ne peuvent avancer aucune indication chiffrée quant à l'ampleur du courant migratoire.

L'essentiel de la documentation provient d'une enquête personnelle dans la région d'accueil, en 1979. La migration est donc décrite en recourant à la reconstitution, par les informateurs, des arrivées. Cette méthode soulève des problèmes délicats, en particulier de datation. Les chefs de villages, d'abord contactés, se trompent parfois de plusieurs années quant à la date d'installation de leurs dépendants. Les premiers écarts, une fois constatés, ont incité à préciser le repérage chronologique par des entretiens directs

¹idem, 1952.

Fig. 1 : Migrations des Foulbé du Diamaré vers l'Adamaoua; croquis de localisation



avec des originaires du Nord. Sur 377 chefs de familles repérés en 12 villages, 126 ont ensuite été contactés, surtout aux environs de Goumdjel.

Cependant, même l'enquête directe auprès des anciens migrants ne donne pas toujours satisfaction. Des contradictions surgissent entre l'âge de l'informateur et l'addition de ses séjours à différents endroits. Cette méthode risque d'exagérer le nombre des migrants récents par rapport aux anciens dont certains sont décédés, repartis au Nord ou dispersés encore plus loin au sud du pays. Comme cette migration remonte déjà loin dans le passé, les informateurs sont parfois les fils ou même, les petits fils des migrants. S'ils peuvent indiquer le village d'origine de leur père, ils ignorent la date et les circonstances du départ. Les phases migratoires les plus anciennes, lors des années 1920 et auparavant, tombent dans l'oubli.

Une aire restreinte de départs

Sur 377 originaires du Nord, 229 sont venus du Diamaré, les autres étant partis de la région de Garoua : Bibémi surtout et Rey. Les Foulbé du Diamaré proviennent des arrondissements suivants.

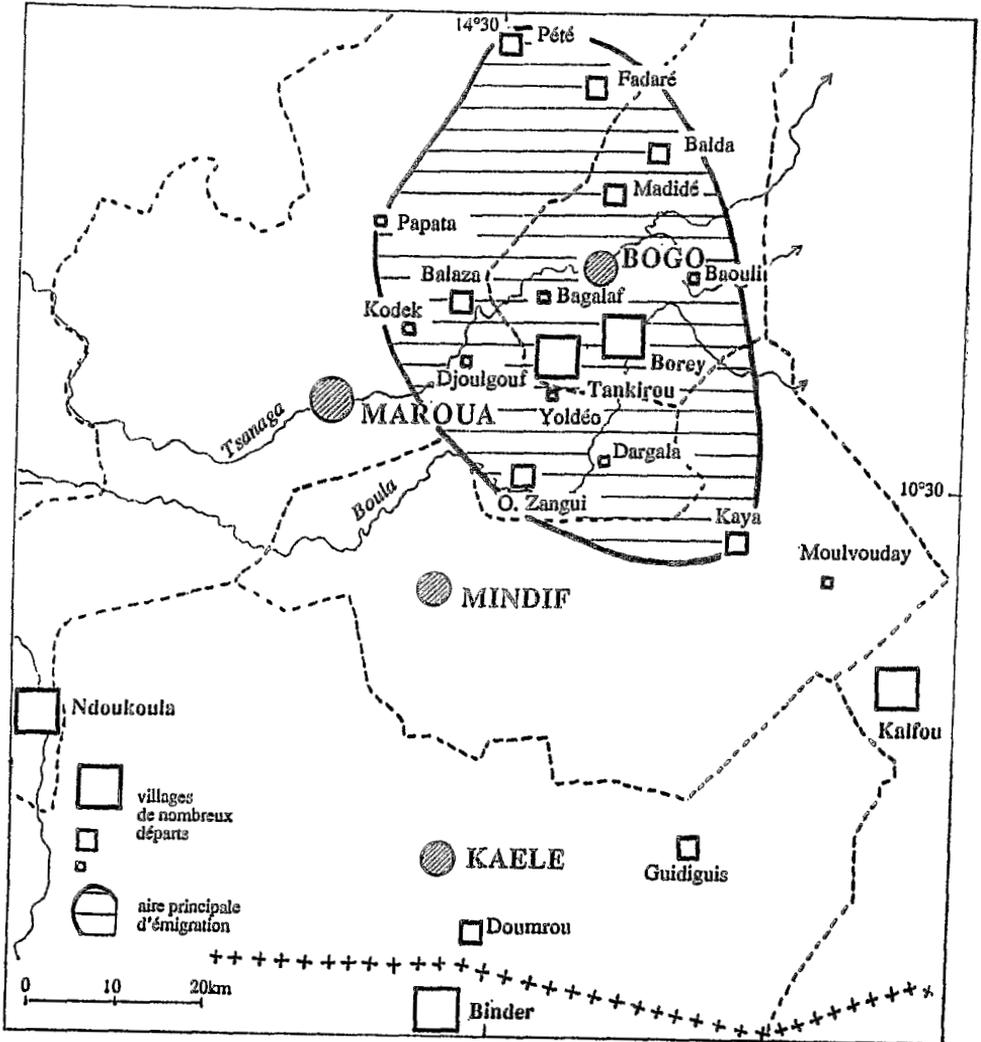
Tabl. 1 : Origines d'un lot de migrants vers l'Adamaoua :

arrondissement de Maroua :	74	chefs de familles
Bogo :	72	
Mindif :	20	
Kaélé (+ Binder) :	22	
Doukoula (Kalfou) :	16	
	204	

L'aire de départ ne s'étend pas à l'ensemble du Diamaré; elle se concentre aux arrondissements de Maroua et de Bogo. La détermination du village d'origine de 155 migrants précise encore l'aire de recrutement. Les informateurs ont fourni les noms de 36 villages d'origine mais quelques-uns reviennent le plus souvent (Fig. 2). A part les centres foubé de Kalfou, Binder au Tchad et Ndoukoula le long du Mayo Louti, la plupart des migrants ont quitté les environs de Bogo et l'est de Maroua. Les deux villages de Borey et de Tankirou, au sud de Bogo, représentent les centres d'une aire d'émigration qui s'étend de Pété au nord à Kaya au sud. Au contraire, peu de Foulbé quittent l'arrondissement de Mindif et l'ouest de Maroua.

On serait tenté d'interpréter l'aire d'émigration autour de Bogo comme celle de la paupérisation maximum des éleveurs. Cependant, elle correspond également à la plus grande concentration de Foulbé au Diamaré. D'autre part,

Fig. 2 : Villages de départ des Foulbé vers l'Adamaoua



c'est entre les Mayo Boula et Tsanaga que la réduction des pâturages s'est faite la plus sentir. Vers l'arrondissement de Mindif, il subsistait davantage de savanes, jusqu'à récemment. Il est probable que la concentration des départs aux environs de Bogu résulte de ces trois facteurs à la fois.

Les Foulbé qui partent ne possèdent plus de bétail ou bien, ils abandonnent à des frères le peu de vaches qui restent. Fuite devant la pauvreté pastorale : *jawdi woodDaa* : "je n'ai pas de richesse (de bétail)". Comme beaucoup le reconnaissent, plus tard, *mi wari bee sawru* : "je suis venu avec mon bâton (de berger)". Ce qui sous-entend : sans rien d'autre. Nombre d'entre eux se sont vraiment enfuis de leur village, laissant femme et enfants sur place, dans le dénuement. Dès lors, l'ancienne famille se défait : l'épouse se remarie et les enfants tombent à la charge d'oncles ou de grands parents : *saare sankiti* : "la famille s'est dispersée".

L'abandon de leur famille par les migrants peut paraître cruel mais il est compréhensible. Les Foulbé du Diamaré consentent à s'exiler jusqu'en Adamaoua parce qu'ils veulent reconstituer un troupeau. Pour cela, ils sont prêts à supporter tous les sacrifices, à endurer toutes les privations. Or, un homme seul est mieux à même d'accepter une vie misérable qu'une famille. Celle-ci, par des besoins incompressibles, empêche un berger d'économiser suffisamment pour "démarrer" un nouveau troupeau. Quelques bergers, arrivés avec femme et enfants, ne possèdent pas encore d'animaux après 20 à 30 années de travail salarié.

Des bergers se déplacent seuls et, à force de privations, rassemblent quelques vaches, le noyau d'un futur troupeau. Alors, ils se décident, 10 à 15 ans plus tard, à faire venir des fils pour s'en occuper. Lorsque l'amorce d'un troupeau est lancée, l'effort d'épargne devient moins sévère.

S'ils abandonnent leur famille, c'est que les migrants partent "à la recherche de la richesse". Or, l'Adamaoua jouit d'une réputation flatteuse en matière d'élevage. Les pâturages sont abondants, les maladies du bétail rares (une seule contamination par la peste bovine en 1927) et surtout, les bergers sont bien payés : ils se constituent rapidement des troupeaux. Il n'en faut pas plus. L'envie de bétail prime tout le reste.

Chronologie des déplacements

Les dates d'arrivée à l'est de l'Adamaoua de 240 bergers ont pu être déterminées. Cela permet de dresser un graphique du flux migratoire à partir de 1920. Mais il est probable que les arrivées lors des décennies 1920-30 sont plus importantes que celles figurées. D'autre part, l'arrivée en Adamaoua de Foulbé du Diamaré ne date pas des années 1920. Quelques éléments le prouvent.

Des antécédents

Il existe au nord-ouest de Ngaoundéré, un petit village nommé Bagarmi, d'après le lignage de ses habitants, des Foulbé. Ceux-ci ne sont donc pas de "vrais" Foulbé de l'Adamaoua. Ils savent que

leurs grands-parents se sont déplacés de Kalfou, après la perte de leurs troupeaux, par suite de maladie. Cela se passait avant l'arrivée des Allemands, ajoutent-ils.

Peut-être s'agit-il de la grande épizootie de peste bovine qui ravagea toute la zone sahéenne, d'est en ouest, à partir du Darfour¹. Elle aurait sévi au nord du Cameroun actuel à partir de 1887. Il est probable que des Bagarmi de Kalfou s'enfuirent en Adamaoua vers 1890. Ils s'engagèrent comme bergers ou se mirent à faire le commerce de vêtements en direction de l'Adamaoua. Les chefs de villages de Sanga et de Bélel, à l'est de Ngaoundéré, sont également les descendants de Foulbé Bagarmi partis de Kalfou à l'époque pré-coloniale. A l'époque allemande, quelques Foulbé de Kalfou rejoignent encore les environs de Ngaoundéré.

L'amorce du courant migratoire

La migration de bergers vers l'Adamaoua prend vraiment de l'ampleur lors des premières années 1920 (Fig. 3). Un nouvel accès de peste bovine, à partir de 1918, ruine de nombreux éleveurs du Diamaré. D'autre part, les fondateurs de la "Compagnie Pastorale Africaine" qui opéraient d'abord à Binder, décident de s'installer à Ngaoundéré. Mais ils manquent de main-d'œuvre qualifiée pour s'occuper des animaux achetés, puis pour les convoier jusqu'à

¹De St. CROIX, F.W., 1945, "Fulani of Northern Nigeria", p. 13.

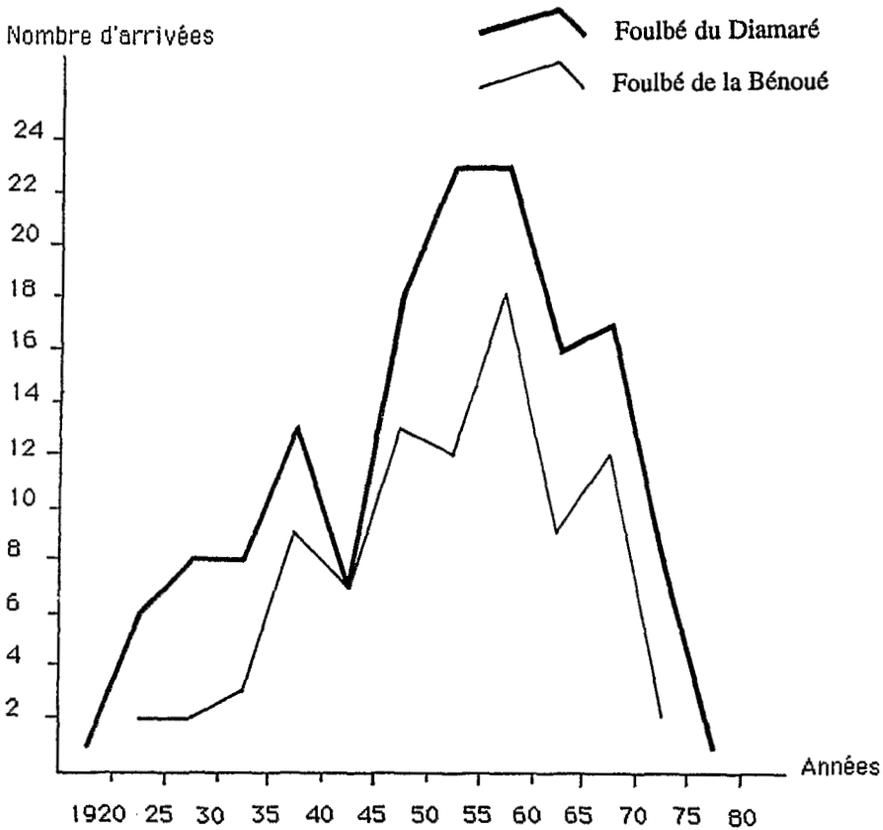
Nkongsamba. Ils font appel au lamido de Binder pour leur procurer des bergers. Celui-ci sélectionne de jeunes Foulbé et les envoie à Ngaoundéré. Dès lors, les Foulbé du Nord fournissent une main-d'œuvre qualifiée aux maquignons français. D'abord simples bergers, ils deviennent vite les responsables de "compagnies" de bergers, lorsque la Pastorale installe des troupeaux naisseurs à Goumdjel, en 1927-28.

La conversion de simples maquignons en éleveurs confère un grand essor à leur entreprise. Dès 1933, le ranch de Goumdjel porte 9.000 têtes. Ce cheptel énorme exige le recrutement d'au moins une centaine de bergers. Ceux-ci sont assurés d'une existence plus stable, moins rude et errante que les convoyeurs des troupeaux de boucherie. A mesure que ses employés prennent de l'âge, la Pastorale les convertit, de convoyeurs, en bergers dans ses ranchs. Cela leur assure une stabilité d'emploi dans la même entreprise. Les responsables s'efforcent de les envoyer jusqu'en pays bamiléké pour s'occuper des troupeaux qui stationnent sur les pentes des monts Bambouto. Mais les Foulbé du Diamaré se sentent complètement exilés, au milieu d'une population non-musulmane. Au contraire, à Goumdjel, ils séjournent au voisinage de Foulbé, même s'ils ne relèvent pas des mêmes lignages.

Pendant les décennies 1920 et 30, quelques arrivants s'engagent comme bergers d'éleveurs locaux mais les plus nombreux entrent au service de la Pastorale. Sur 32 anciens bergers de cette

époque, retrouvés en 1979, 19 n'ont travaillé que dans cette entreprise et 4 l'ont rejointe après quelques années de garde de vaches *mari*, chez les Foulbé du plateau.

Fig. 3 : Profil d'arrivées des Foulbé du Nord à l'Est de l'Adamaoua



Lors des premières années 1930, il est très avantageux d'être berger de la Pastorale. La crise économique se fait sentir par une pénurie presque totale de numéraire dans les campagnes. Or, les bergers de la compagnie sont rémunérés chaque mois, en argent liquide. Nantis de cet argent, ils peuvent se procurer facilement de jeunes animaux dont les cours se sont effondrés. Le salaire mensuel d'un berger (25 à 30 francs CFA) équivaut alors au prix de trois jeunes veaux ou à celui d'un taurillon d'un an. Presque tous les bergers de cette époque rassemblent de petits troupeaux.

La période d'optimum migratoire

Après une réduction des arrivées lors des années de guerre, elles reprennent à nouveau à partir de 1945, pour atteindre une cadence maximum lors des années 1950. Cette décennie marque la grande prospérité de la Pastorale qui stocke 15.000 têtes à Goumdjel, tandis qu'une autre entreprise détient 5.000 têtes à proximité. Dans tout le pays, la Pastorale posséderait alors 50.000 bovins. La demande de ces entreprises en bergers est considérable : au moins 500 en permanence.

Cette période correspond également à l'essor de l'élevage traditionnel en Adamaoua. Autrefois, les Foulbé du plateau ne s'écartaient guère des environs de Ngaoundéré. L'augmentation du cheptel les pousse à s'étendre et à se disperser vers de nouveaux pâturages, notamment à l'est du plateau. Tourningal, Tello, Bélel et même Bakari

Bata en plaine attirent les propriétaires de bétail, à l'étroit au nord de Ngaoundéré. Mais, en se déplaçant, les Foulbé du plateau se séparent de leur ancienne main-d'œuvre servile. Ils ne peuvent plus compter sur une garde gratuite des animaux. Les Foulbé modestes connaissent un retour au pastoralisme. Les plus riches deviennent des employeurs de bergers salariés, en concurrence avec les éleveurs européens.

Les Foulbé originaires du Diamaré continuent de s'engager de préférence à la Pastorale. Mais ceux qui viennent de Bibémi et de Rey se mettent plutôt au service des Foulbé du plateau. Leur système de rémunération est plus souple : de l'argent pour la nourriture et des vêtements, plus un taurillon tous les 5 mois en salaire principal. Avec l'augmentation du prix du bétail, le salaire en nature devient attractif. Les salaires mensuels des bergers de la Pastorale sont revalorisés à 500 francs à la fin des années 1940, mais un bovin adulte coûte alors 3.000 francs sur les marchés. La main-d'œuvre de la Pastorale n'est plus aussi stable qu'autrefois. Des bergers changent d'employeurs, passant de la Pastorale aux Foulbé et vice-versa. Ils ne parviennent plus à économiser pour reconstituer rapidement un troupeau.

La fin des déplacements

A partir des années 1960, les arrivées de bergers se réduisent nettement. La tendance est la même pour ceux du Diamaré et de la Bénoué. Pourtant, les éleveurs du Nord ne cessent pas

d'être confrontés à la pauvreté. La péripneumonie et la trypanosomiase bovines causent des pertes, les pâturages se détériorent. Mais la culture cotonnière se développe rapidement au Diamaré, à la faveur de pluies abondantes. Elle offre une alternative acceptable à ceux qui ne peuvent plus vivre de leur bétail. Ils s'engagent dans la culture et l'emploi d'ouvriers agricoles. La formule est rentable, tant que les pluies assurent de bons rendements.

Inversement, la condition de berger se dégrade en Adamaoua. Les soubresauts de l'Indépendance ont pour conséquence de démanteler la chaîne d'élevage de la Pastorale : ruine des ranchs de Nkongsamba et de Djutitsa, abandon des points d'achats de Banyo et de Tignère. Le cheptel de Goumdjel diminue lui-même à 12.000-11.000 têtes. De plus, la Pastorale enclôt de haies vives toute la partie centrale de sa concession, ce qui réduit le nombre de bergers nécessaires. Mais surtout, la rémunération en argent des bergers devient moins avantageuse. Elle ne progresse pas au même rythme que le prix du bétail. Il faut plusieurs mois de salaire pour pouvoir acquérir un jeune bovin. Les bergers de la Pastorale n'achètent plus que des moutons. Ensuite, grâce au croît rapide des petits ruminants, ils peuvent se porter sur de jeunes bovins. Mais ce stade intermédiaire rallonge le processus d'équipement en bovins.

Enfin, les salaires des bergers décrochent par rapport à l'inflation des prix des produits vivriers. Or, les bergers ne cultivent pas. Ils dépendent des arrivages de sorgho et de maïs sur les marchés. Les cultivateurs étant peu nombreux aux environs

de Goundjel, de mauvaises récoltes se traduisent, périodiquement, par des disettes. La Pastorale doit organiser des achats d'urgence de manioc au sud de l'Adamaoua.

Il ne s'agit encore que d'alertes passagères alors qu'à partir des années 1960, le pouvoir d'achat des bergers diminue sur le long terme. Avec un salaire mensuel de 5.000 francs, un berger, s'il a charge de famille, réussit tout juste à couvrir les frais de nourriture et d'habillement des siens. L'amenuisement réel des ressources monétaires est aggravé par l'interdiction faite aux bergers de traire les vaches allaitantes.

La migration de bergers du Nord en direction de l'Adamaoua se tarit lors des années 1970. Cette évolution peut paraître étonnante, car la sécheresse des premières années 1970 entraîne des difficultés pour les éleveurs et les cultivateurs du Diamaré. Un regain d'arrivées de Foulbé sans bétail ne s'est-il pas produit en Adamaoua?

Certes, le repérage des nouveaux venus est plus difficile que celui de bergers résidant sur place de longue date. Mais une enquête récente auprès de deux grands ranchs en Adamaoua confirme le tarissement du recrutement de bergers en provenance du Diamaré. Dans le ranch de la SODEPA au Faro, seuls 3 bergers sur 88 sont venus récemment du Diamaré et ils ne sont que 2 sur 90 dans un ranch privé au sud de Ngaoundéré.

Désormais, ces grandes entreprises d'élevage emploient une main-d'œuvre locale ou accueillent des éleveurs ruinés de la zone sahélienne : nord

du Nigeria et même Niger. Au Diamaré, l'emploi comme berger au sud a perdu de son attrait. Les jeunes Foulbé sans bétail préfèrent se diriger vers les villes pour trouver du travail.

Des bergers aux nouveaux éleveurs

Si elle appartient largement au passé, la migration de travail des Foulbé du Diamaré vers l'Adamaoua s'est soldée, dans l'ensemble, par une réussite. Ce constat s'appuie sur deux observations : beaucoup d'anciens bergers ont retrouvé une autonomie pastorale et la population flottante des bergers s'est transformée en un peuplement stable.

Servitudes de la condition de berger

Il faut insister sur l'abaissement social que représente l'engagement comme berger, surtout pour les Foulbé jaloux de leur indépendance. Autrefois relégué à de jeunes serviteurs, ce travail reste entaché d'un signe de servitude. Peut-être est-ce également la raison pour laquelle les Foulbé du Diamaré s'en vont très loin de leur village : il s'agit de cacher une sorte de déchéance sociale.

Pour la même raison, la migration de travail pastoral reste le plus souvent individuelle. Pas de déplacement en groupe de jeunes gens du même village. Le Foulbé sans bétail s'en va seul, à pied. Tant qu'il ne possède rien, il ne tient pas à se faire reconnaître. Il ne renoue des liens avec le village natal que plus tard, une fois nanti d'un pécule ou de quelques vaches. Il retourne alors en visite au

Diamaré, souvent à la recherche d'une épouse. Par son caractère individualiste et presque "caché", cette migration se différencie de celle d'ouvriers agricoles.

Les Foulbé doivent se défaire d'un amour-propre pourtant réputé et se résigner à proposer leurs services de campement en campement ou bien à la porte de la Pastorale, à Ngaoundéré. En prenant la décision de partir comme bergers, ils se sont dits : *sey dillugo sarwusi tan* : «il n'y a plus qu'à partir à la recherche de travail». Partir en "service", c'est accepter la condition de salarié, avec toutes les humiliations qu'elle comporte. Une autre expression est employée : *mi waanci sarwusi* : «je me suis déplacé en service». La recherche d'un emploi de berger implique l'errance, le déplacement imprévu.

Les bergers d'éleveurs traditionnels ne mènent pas toujours une existence facile. Ils doivent se tenir à la disposition de l'employeur à longueur de journée et parfois, subir ses réprimandes. L'un d'eux raconte comment son patron lui criait sur le dos, l'envoyant tout le temps s'occuper des animaux, même de nuit : *kuugal bone* : «travail de bagnard». La rémunération n'est pas toujours régulière, surtout l'argent destiné à la nourriture. Lorsqu'il reçoit son taurillon, le berger doit parfois s'en défaire pour honorer des créances. Enfin, les Foulbé exigent des bergers qu'ils partent en transhumance : dure épreuve pour des chefs de famille ou pour des bergers déjà âgés.

Avec la Pastorale, les contraintes sont d'un autre ordre. Les bergers sont soumis à l'autorité d'un *mawDo kompani* qui dispose d'une grande latitude pour les révoquer. Les responsables manifestent la hantise de perdre des animaux, soit par accident, soit par vol. Cela les amène à imposer des comptages réguliers des troupeaux. Les bergers doivent signaler immédiatement tout incident et se rendre souvent à Goumdjel, pour rendre compte. Perdre les traces d'un animal provoque un drame et compromet un poste de berger. Des bergers changent souvent de troupeau, ce qui les empêche de s'attacher aux animaux. Rapports neutres avec le bétail, soumission à une organisation hiérarchique : les Foulbé font connaissance d'un nouveau mode de travail, de type déjà semi-industriel. Comme l'exprime un Foulbé de Guidiguis, entré à la Pastorale au début des années 1940, *mi warti maccuDo Pastoral* : «je suis devenu serviteur de la Pastorale».

La prospérité des employeurs

Les Foulbé partis du Diamaré ont refusé de devenir de simples cultivateurs, par attachement profond au bétail. Ils se disent eux-mêmes *FulBe nagge* : Foulbé de la vache. Ils avouent être incapables de cultiver. Certains l'ont tenté après la ruine du troupeau, mais pour constater leur incapacité au travail agricole. Ils s'avouent trop faibles. *Mi safti, mi wari haa Do* : «j'en ai eu assez, je suis venu ici».

En Adamaoua, ils reconnaissent la facilité du travail pastoral. Il n'est pas nécessaire d'accompagner le troupeau à longueur de journée, comme au Diamaré. Là-bas, les troupeaux risquent tout le temps d'abîmer des cultures et des voleurs se tiennent aux aguets. Mais, en pratiquant une garde continue, les Foulbé du Diamaré ont acquis une connaissance approfondie des animaux, que les Foulbé du plateau sont loin de posséder. Par leur compétence, les bergers du Nord ont assuré la prospérité de leurs employeurs.

Celle de la Pastorale d'abord. Si cette grande entreprise n'avait pu compter que sur la main-d'œuvre locale, elle n'aurait recruté que parmi d'anciens serviteurs. C'étaient les seuls à consentir une situation de dépendance. Or, cette catégorie de population connaît une grande instabilité sociale lors des années 1950. Tout en étant émancipée officiellement, elle continue d'entrer dans les successions des anciens maîtres. Elle ne peut toujours pas transmettre ses biens aux descendants. Son statut social reste entaché de servitude, ce qui n'incite pas au travail, ni à se pourvoir en bétail. Au contraire, les bergers originaires du Diamaré conjuguent le double avantage d'être des personnes libres et d'accepter la condition de salariés. Ils constituent le personnel d'élite de la Pastorale.

Celle-ci réalise ses grands progrès après la Deuxième Guerre. Ses bénéfiques nets annuels, qui évoluaient entre 1,4 et 3,3 millions CFA entre 1937 et 1939 passent à 4,9 millions en 1944; 6,8 en 1945; 10,2 en 1947 et 17 en 1948. La

"Pastorale Africaine" cotée à la Bourse de Paris, devient l'une des entreprises capitalistes de premier ordre au Cameroun.

L'élevage traditionnel bénéficie également d'une grande prospérité, lors des années 1940 et 50. Autrefois limités aux environs de Ngaoundéré, les troupeaux occupent tout le territoire du lamidat et commencent même à déborder sur les voisins (Rey). Tous les rapports de l'époque insistent sur le bon état sanitaire des troupeaux.

Mais cet élevage repose essentiellement sur une garde par bergers salariés, ce qui fait toute sa différence avec celui des Mbororo nomades. L'essor du troupeau dépend de la compétence et du sérieux du berger. Un exemple : un berger, originaire de Fadaré, prend en garde un troupeau à Bélel. Quand il rend le bétail à son employeur, 14 ans plus tard, celui-ci se trouve à la tête de 4 troupeaux. Le berger retire une légitime fierté de son travail, mais c'est son patron qui s'est enrichi. Les *FulBe funaange*, comme ils sont appelés en Adamaoua, bénéficient d'une réputation élogieuse en tant que bergers et ils n'éprouvent pas de mal à trouver des employeurs.

Vers l'autonomie pastorale

Les Foulbé qui s'exilent à plusieurs centaines de kilomètres n'acceptent de se louer comme bergers que de façon temporaire. C'est simplement une période transitoire d'abnégation, imposée par la pauvreté et nécessaire pour recouvrer une autonomie. L'absence de bétail entraîne la honte, surtout devant les riches éleveurs de l'Adamaoua.

Il s'agit, à force de privations, de reconstituer un troupeau, afin de retrouver une véritable personnalité sociale.

Malheureusement, les bergers ne réussissent pas toujours ce schéma idéal. Il est difficile d'économiser. Si l'absence de famille réduit les charges, elle incite à l'instabilité et à de folles dépenses. C'est ce que les bergers appellent *nderkaaku* : la jeunesse, mais dans son caractère déraisonnable, un peu fou.

Cependant, de nombreux Foulbé du Diamaré ont réussi à rassembler des troupeaux en Adamaoua. Les premiers animaux achetés sont confiés à la garde d'un enfant. Puis des bergers réunissent leurs animaux et emploient, à leur tour, un berger. Une solidarité entre Foulbé du Diamaré s'institue. Ceux qui sont isolés sur les monts Bambouto ou Manengouba font parvenir de l'argent à l'un des leurs qui habite près de Goundjel, avec mission d'acheter de jeunes animaux. De nouveaux troupeaux se forment, côtoyant ceux de la Pastorale.

Un processus similaire ne s'est pas répété autour des autres ranchs de la Pastorale. Il reste spécifique du secteur de Goundjel. Avec une altitude de 1.400 mètres et de vastes savanes herbeuses, c'est alors l'un des meilleurs endroits d'élevage en Adamaoua. Mais surtout, les Fouldé du Diamaré y sont nombreux et ils se sentent déjà presque chez eux.

Dès qu'il a reconstitué un petit troupeau, le berger au service d'un éleveur traditionnel reprend sa liberté. Au contraire, il n'est pas rare qu'un berger reste à la Pastorale, alors même qu'il

se trouve à la tête de beaucoup de bétail. Le voilà employeur d'un, voire de deux ou trois bergers, tout en étant lui-même salarié. C'est qu'il est devenu, entre-temps, *head-man* : chef de bergers, et qu'il bénéficie d'un meilleur salaire. La Pastorale l'autorise à faire passer gratuitement ses animaux au bain détiqueur. Les nouveaux propriétaires de bétail sont formés à des méthodes d'élevage améliorées et ils en reconnaissent le bien-fondé.

Des Foulbé, arrivés dans le dénuement lors des années 1920 et 30, ont édifié des fortunes. L'un des plus riches était originaire de Tankirou, près de Bogo. Lorsqu'il quitte la Pastorale, en 1950, il est déjà à la tête de 5 troupeaux. Il réussit encore mieux, par la suite, à faire fructifier ce cheptel puisqu'à sa mort, en 1969, il détient 12 troupeaux, soit au moins 1.200 bovins. Dix ans plus tard, les fils emploient encore 11 bergers, tandis que des filles sont parties en mariage avec leur part d'héritage.

Moins spectaculaire mais encore très honorable se présente le cursus d'un Foulbé né en 1922 à Balda. Il n'a que 17 ans lorsqu'il s'engage à la Pastorale. Selon la carrière habituelle, il exerce plusieurs métiers : convoyeur de troupeaux de boucherie, acheteur d'animaux, berger et chef de bergers, jusqu'à la retraite prise en 1966. Il devient alors chef de village et, 10 ans plus tard, entouré de 3 épouses, il possède 5 troupeaux. Il est devenu un riche propriétaire de bétail, employeur de bergers. Cette prospérité n'empêche pas son fils aîné de s'engager lui-même comme berger chez un éleveur européen.

Même carrière pour un autre Foulbé venu de Fadaré en 1928. Il ne se retire de la Pastorale qu'en 1967 mais avec 4 bergers à son service. Ces anciens bergers manifestent une grande satisfaction de leur séjour dans l'entreprise d'élevage.

Mais à côté de ces réussites évidentes, il est également des échecs. Tel ce Foulbé arrivé en 1938 en Adamaoua et berger durant 25 ans, de Foulbé d'abord puis à la Pastorale pendant une dizaine d'années. Ensuite, il se retire mais, comme il n'a pas rassemblé suffisamment de bétail, il se met à cultiver : dure occupation pour un vieil homme. A vrai dire, les anciens bergers d'éleveurs traditionnels connaissent une vieillesse encore plus misérable, s'ils n'ont pas épargné. Devenus incapables de s'occuper d'animaux ou de cultiver, ils ne vivent plus que de mendicité. Les voisins, surtout ceux originaires de la même région, leur accordent l'aumône. Les responsables de la Pastorale ont institué un système de petite retraite pour leurs bergers les plus fidèles.

Pendant les années 1920 et 30, les bergers qui savaient épargner constituaient le noyau d'un nouveau troupeau en moins de 10 ans. Mais, plus tard, le délai n'a fait que s'allonger. Après-guerre, il faut compter une vingtaine d'années pour qu'un berger, au service de Foulbé, rassemble un troupeau viable d'une cinquantaine de têtes. Les biographies d'anciens bergers de la Pastorale indiquent souvent une période de salariat d'une trentaine d'années avant l'accès à l'autonomie. Il est vrai qu'ils attendent de constituer un troupeau plus important : de 70 à 80 têtes. Ils ne vivent que

des ressources du troupeau qui doit donc être suffisamment nombreux. Il arrive qu'un berger se retire puis, inquiet des ponctions opérées dans le troupeau, qu'il décide de se rengager comme berger.

Avec l'allongement du délai d'accès à l'autonomie, les bergers ne peuvent plus espérer s'établir à leur compte avant 50-60 ans. Finalement, les plus nombreux ne bénéficient pas longtemps de leur bétail. Les fils en prennent bientôt la garde, avant d'en hériter.

Un nouveau peuplement foulbé

L'est de Ngaoundéré était presque vide d'habitants au début du siècle, sans doute par suite des guerres très dures menées par les Foulbé, au 19^e siècle, contre les Mbéré. Les éleveurs de Ngaoundéré envoyaient seulement leurs troupeaux en transhumance dans cette direction. Après l'installation de la Pastorale à Goumdjel, les Foulbé du plateau s'y dirigent nombreux, lors des années 1940 et 50. En même temps, des FulBe *funaange*, venus comme bergers, finissent par s'établir aux environs. Il en résulte un peuplement composite, juxtaposant Foulbé du plateau et Foulbé migrants ou leurs descendants (Fig. 4).

Ceux-ci sont repérables par leur identité lignagère. Alors que les premiers sont des Vollarbe, G. PRESTAT signale que les autres relèvent, pour la plupart, des Illaga. En fait, aux

Illaga se joignent d'autres lignages. Un comptage auprès de 150 Foulbé originaires du Diamaré donne la répartition entre les principaux lignages suivants.

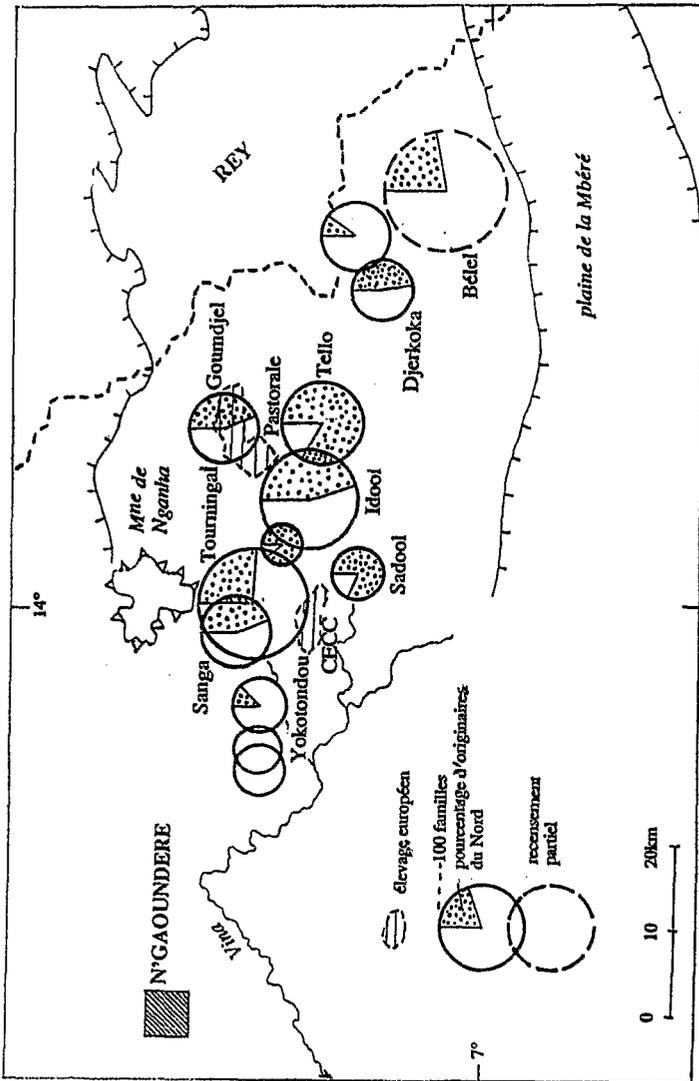


Fig. 4 : Le peuplement du plateau par les Foulbé du Nord

Tableau 2 : Appartenance lignagère d'un lot de Foulbé du Diamaré installés en Adamaoua.

Illaga'en :	48 familles
Ngara'en :	39
Bagarmi :	38
Djouba'en :	16
Tara'en :	9

Les derniers lignages sont spécifiques du Diamaré. Il suffit de relever ces noms de lignages en Adamaoua pour avoir affaire, soit à des migrants, soit à leurs descendants.

Lorsqu'ils quittent leur emploi salarié, tous les anciens bergers ne s'installent pas en Adamaoua. Il en est de nombreux qui vendent le bétail économisé pour retourner au Nord. Mais ce retour ne réussit pas toujours. Certains reviennent, seulement 2 ans plus tard et, une nouvelle fois démunis, se remettent comme bergers. Faisant étalage de générosité, ils ont gaspillé leur pécule ou bien, ils n'ont pas réussi à s'insérer dans leur village natal. Désormais, il se sentent davantage "chez eux" en Adamaoua.

L'originalité du peuplement foulbé, à l'est de Ngaoundéré, tient aux originaires du Nord. A partir d'une trentaine de kilomètres de la ville, presque tous les villages comportent une forte proportion d'éléments originaires de la Bénoué ou du Diamaré. Habituellement, les anciens bergers se dispersent au milieu de la population pastorale,

n'en constituant qu'une infime minorité, difficile à déceler. Ici, ils représentent la moitié de la population foubé de 7 *tokkal* (ensemble des dépendants d'un chef de village) contigus.

Certes, les nouveaux Foubé se sont établis en nombre à la périphérie des grandes entreprises d'élevage. Mais pas seulement : l'apport de peuplement du Nord à Bélel provient presque uniquement d'anciens bergers des Foubé du plateau. Le village Tello représente le centre de ce peuplement allogène. C'est là que les originaires du Diamaré se rassemblent les plus nombreux. Les chefs qui se sont succédés à la tête du village sont eux-mêmes originaires de Bogo. Tello accueille un important marché à bétail mais également de produits vivriers pour satisfaire la demande d'une population uniquement pastorale. Sorgho et maïs proviennent de la plaine de la Mbéré, acheminés à dos d'ânes. C'est au marché de Tello que se concrétise la complémentarité entre le plateau pastoral et la plaine agricole.

Il est possible que la migration du Nord ne soit pas étrangère à l'existence d'une petite "secte" islamique, animée par l'ancien chef d'Idool, réputé pour ses qualités de prédicateur. S'écartant à la fois des voies de la Tidjanyia et de la Mahdyia, elle se fonde sur une sorte de syncrétisme entre Islam et Christianisme : les Musulmans reconnaissent Issa comme l'un de leurs prophètes. Idool va plus loin, en annonçant que son retour marquera la fin du monde. Une existence quotidienne des bergers dans un entourage européen n'explique-t-elle pas, au moins partiellement, cette transposition originale du Nouveau Testament ? Le fait que les

habitants d'Idool soient en majorité d'anciens bergers, des personnes sorties de leur environnement social ancien explique l'audience rencontrée par un mouvement d'exaltation religieuse. Ailleurs, les musulmans de l'Adamaoua restent peu sensibles aux nouveaux courants islamiques en provenance du Nord.

Les sermons prophétiques d'Idool s'accompagnent d'une discipline communautaire rigide des adeptes, autour du chef de village. Cette cohésion n'a pas manqué d'impressionner une administration coloniale qui s'efforce de regrouper la population en villages, le long des pistes. Or, elle se heurte constamment à l'individualisme des éleveurs et à leurs besoins d'espace. Dès lors, Idool est décrété l'un des villages pilotes des premières opérations de développement rural en Adamaoua. Il bénéficie de toute la sollicitude administrative. Aménagement de rues, plantations d'arbres (des eucalyptus, malheureusement), creusement de puits, édification d'une école veulent en faire un village modèle¹.

Conclusion

Les migrations pastorales les plus connues mettent en mouvement à la fois les personnes et le bétail. Ces déplacements, parfois spectaculaires, concernent des groupes homogènes. Ils restent dans la mémoire collective des migrants. Les populations traversées, en cours de trajet, en gardent elles-mêmes le souvenir, a fortiori si les

¹BOULET J. 1967, "Idool, village pilote de l'Adamaoua".

déplacements s'effectuent dans des conditions difficiles (contestations fiscales, dégâts agricoles ou pire : contamination par des maladies du bétail).

Les migrations provoquées par la pauvreté s'en distinguent à plusieurs points de vue. Déplacements d'éleveurs démunis d'animaux, ils attirent moins l'attention des populations et du pouvoir. Les migrants se déplacent individuellement. Leurs départs s'égrènent dans le temps. En secteur d'arrivée, les nouveaux venus se diffusent au sein de la population pastorale, à la recherche de travail. Ils ne tiennent pas trop à se faire connaître, par honte de leur pauvreté, de la déconsidération liée au statut de berger, également par souci d'échapper à l'impôt personnel.

Cependant, les Foulbé du Diamaré s'écartaient un peu de ce modèle migratoire. Les possibilités d'emploi offertes par les grandes entreprises d'élevage européennes ont permis la concentration d'une main-d'œuvre nombreuse puis la fixation d'une nouvelle strate de peuplement. L'emploi dans un élevage européen entraînait moins de déchéance sociale que dans le cadre traditionnel. D'anciens bergers manifestent même une fierté évidente d'avoir travaillé, une grande partie de leur vie, au service de la Pastorale. Cette entreprise a longtemps réussi à s'assurer la fidélité d'une force de travail recrutée de préférence au Diamaré.

Les départs d'éleveurs pauvres du Diamaré semblent avoir cessé en direction de Tello et de Goundjel. Néanmoins, cela ne veut pas dire que les migrations liées à la pauvreté pastorale soient

définitivement taries. Les secteurs de départ ne sont plus les mêmes. Ceux des emplois se décalent encore plus vers le sud ou vers de nouveaux grands élevages, étatiques ou privés. Les migrations de la pauvreté ne semblent pas devoir cesser, dès lors que s'accélèrent les transferts de cheptel vers de nouveaux "entrepreneurs" d'élevage.

**EVOLUTION DES ECHANGES ENTRE
LE BASSIN TCHADIEN (TCHAD, NORD-
CAMEROUN) ET LA COTE DU GOLFE DE
GUINEE PENDANT LA PERIODE
COLONIALE**

Marcel ROUPSARD
Géographe
Professeur de l'Université

Pendant la période coloniale, le bassin du lac Tchad est resté longtemps à l'écart des courants d'échanges en raison des difficultés de relation avec la côte atlantique et du faible intérêt manifesté pour le développement économique de cette région. Cependant trois périodes doivent être distinguées dans l'évolution des échanges avant 1960 :

- jusqu'en 1928, les flux de marchandises restent insignifiants et les structures commerciales squelettiques sont contrôlées par la "Niger C^o" qui assure les transports fluviaux sur la Bénoué;

- de 1928 à 1948, les exportations d'arachides du Nord-Cameroun et de coton tchadien sont la manifestation d'un démarrage économique

contrarié par la crise et par la guerre, tandis que les structures commerciales évoluent peu et que la Bénoué demeure la voie de communication privilégiée;

- de 1948 à 1960, les progrès de la production agro-pastorale permettent l'augmentation des échanges alors que de nouvelles infrastructures (routes, aéroports) sont créées et que les structures commerciales se diversifient selon la vocation économique des trois grands centres du Nord-Cameroun, Garoua, Maroua et Ngaoundéré.

Un isolement prolongé

La ligne droite de plus de 1100 km tracée entre le lac Tchad et le fond du golfe de Guinée traverse les hautes terres du Cameroun central et occidental. Elle correspond donc à un itinéraire difficile et tardivement aménagé pour les transports lourds. Jusqu'en 1967, début de la guerre de Biafra, les flux d'échanges ont utilisé majoritairement soit des itinéraires nigériens par voie fluviale ou mixte (fer-route), soit le parcours long et malaisé d'Afrique centrale par Pointe-Noire, Brazzaville et Bangui. Dans le premier cas, les obstacles ne sont pas négligeables : courte durée de la navigation annuelle sur la Bénoué, mauvaise praticabilité des routes en saison des pluies, mais ils se conjuguent avec le franchissement d'une frontière politique entre territoires sous administrations anglaise, française et, jusqu'en 1919, allemande. Dans le second cas, la longueur du parcours est encore accentuée par la multiplicité des ruptures de charge entre

transport terrestre (Pointe-Noire - Brazzaville, Bangui - sud du Tchad) et transport fluvial (Brazzaville - Bangui et sud du Tchad - Fort-Lamy).

Les territoires du bassin tchadien sont restés longtemps sous-administrés; la population européenne y étant très peu nombreuse et les ressources économiques y paraissant faibles, les efforts de mise en valeur ont été rares, tardifs et mal soutenus. Les quantités de marchandises à échanger ont donc été assez restreintes, ne justifiant pas la création de structures commerciales denses. Cependant, au cours de la période coloniale, une évolution sensible s'est manifestée et il est possible de dessiner trois périodes dans l'établissement de courants d'échanges entre le bassin du lac Tchad et la côte atlantique.

Jusqu'en 1928 : des échanges insignifiants

Commençant vers 1900 au Nord-Cameroun et au Tchad, la période coloniale couvre une soixantaine d'années. Pendant près de la moitié de ce temps relativement court, les échanges avec la côte du golfe de Guinée restent très faibles. Jusqu'en 1928, le trafic du port de Garoua est généralement inférieur à un millier de tonnes par an. La nature du fret exporté démontre le maintien prolongé d'une économie de traite; il s'agit essentiellement de produits de cueillette, karité et gomme arabique, et de peaux séchées. Dans l'autre sens, arrivent le sel et des produits manufacturés dont la faible quantité s'explique par la rareté des espèces monétaires et par le petit

nombre des Européens. Jusqu'à l'arrivée, vers 1925, des premiers véhicules automobiles, la desserte du port fluvial est assurée par portage, si l'on excepte quelques transports en barque sur le Mayo Kébi, en direction de Léré.

Dans de telles conditions, les structures commerciales sont réduites au minimum; elles sont largement dominées par la "Niger C°" qui contrôle tout le négoce sur le Nigeria septentrional et pour laquelle le Tchad et le Nord-Cameroun ne constituent que des marchés marginaux. La "Niger C°" possède une factorerie près du port à Garoua et à Maroua une boutique tenue par un employé africain ou "clerk". Quelques commerces sont installés dans les villes principales (en 1926, 5 à Garoua, 1 à Maroua, 4 ou 5 à Ngaoundéré); ils sont tenus pour la plupart par des "clerks", par des Grecs ou par des Syro-Libanais qui servent de rabatteurs à la "Niger C°" pour les produits de traite ou qui dépendent d'elle pour leur approvisionnement en marchandises.

Malgré la discrétion des données fournies sur ce sujet par les archives, il semble bien que la faiblesse des échanges "officiels" par la voie de la Bénoué n'empêche pas le développement des trafics "transversaux", est-ouest ou ouest-est, entre le Tchad, le Nord-Cameroun et le Nord-Nigeria. Il s'agit surtout de déplacements de bestiaux, de transports de natron, de peaux, de poisson séché ou fumé vers le Nigeria; en échange, arrivent des produits manufacturés britanniques (tissus, articles métallurgiques, pacotille,...), peut-

être en plus grande quantité que les arrivages au port de Garoua. Les itinéraires de transport empruntés par des convois d'ânes sont bien établis depuis la période précoloniale.

De 1929 à 1948 : une évolution contrariée

A la fin des années 20, la stagnation économique fait place à un début d'évolution, mais successivement la crise mondiale et la guerre contrarient les efforts de développement encadrés par l'administration. En 1929, le trafic du port de Garoua augmente brusquement pour dépasser 2000 tonnes. Cette croissance est due à la promotion de la culture arachidière au Nord-Cameroun; celle-ci d'abord handicapée par la faiblesse des cours et par des invasions de sauterelles, ne démarre vraiment qu'à partir de 1935. Au Tchad, c'est la spécialisation cotonnière qui se dessine au même moment, alors qu'elle échoue au Nord-Cameroun. A partir de 1934, le transport fluvial prend en charge une quantité croissante de coton-fibre (1500 tonnes en 1934, près de 9000 tonnes en 1946). La guerre ne perturbe pas les exportations de coton, mais elle réduit fortement celles des arachides (9000 tonnes en 1939, moins de 2500 tonnes par an de 1941 à 1948). L'augmentation des productions permet un début d'économie monétaire et favorise l'établissement d'un courant d'importations. Trois produits dominant à l'entrée du port de Garoua : le sel (surtout pour l'élevage), le ciment et les carburants; s'y ajoutent quelques centaines de tonnes de produits de consommation courante.

Malgré la progression du trafic, les structures commerciales ne changent guère. Tout au long de cette période, les rapports administratifs multiplient les plaintes contre le monopole de fait de la "R.W.King" (filiale d'"Unilever", qui a pris le relais de la "Niger C°" en 1931), accusée de se satisfaire d'une activité modeste dans la région. Les renseignements datant de l'immédiat avant-guerre fournissent une bonne image de la situation. La "R.W.King" dispose toujours de ses installations à Garoua; s'y ajoutent un comptoir de traite à Riao (40 km en amont sur la Bénoué) et la boutique de Maroua. Elle importe et vend sel, ciment, carburants, et produits de consommation divers, achète et exporte les arachides du Nord-Cameroun (93% des arachides sorties du port de Garoua en 1938), prend en charge l'évacuation du coton tchadien (80% du coton sorti en 1938). La concurrence est négligeable; la maison Rassion de Yaoundé possède un comptoir à Garoua, un remorqueur et deux chalands qui assurent environ un dixième du trafic avant 1940, mais elle cesse son activité pendant la guerre. La traite des peaux et des arachides et la redistribution intéressent aussi quelques commerçants européens (en 1938 : 4 à Garoua, 6 à Ngaoundéré, 2 à Maroua et 1 à Mokolo) qui sont pour la plupart des sous-traitants de la "R.W.King". La mobilisation en 1939 et 1940 allège encore cette structure embryonnaire.

Dans le commerce "officiel", les marchands africains prennent peu de place. A Garoua, quelques transporteurs fluviaux font le trafic avec Yola, utilisant trois chalands et une quarantaine de

grandes pirogues pontées. Plusieurs boutiquiers d'origine nigériane, Haoussa ou Bornouan (6 à Garoua, 1 à Maroua), font la traite des peaux et des arachides. Cependant, les échanges "transversaux" ne semblent pas se ralentir, bien au contraire si l'on en croit les nombreuses notations des rapports administratifs sur les trafics de contrebande.

De 1948 à 1960 : le début de l'ouverture

Après la Seconde Guerre Mondiale, la conjoncture économique évolue rapidement dans l'ensemble colonial français et plus particulièrement dans le bassin tchadien. L'action officielle bénéficie enfin de moyens de financement importants et l'initiative privée s'intensifie et se diversifie. La croissance de la production agricole et pastorale et la création d'infrastructures nouvelles permettent un essor assez rapide des échanges et une progression très nette des structures commerciales.

Le port de Garoua étant agrandi et modernisé en 1948, la voie fluviale reste la plus utilisée pour les échanges régionaux, mais les autres infrastructures de transport bénéficient d'investissement et attirent une part croissante des flux de marchandises. Deux nouveaux axes routiers améliorent les liaisons terrestres sur la voie camerounaise malgré la longueur de leur parcours : route Yaoundé - Ngaoundéré par Bertoua, aménagée pendant la guerre, route Douala-Ngaoundéré par Fouban, terminée en 1954. En même temps, les transports aériens

attirent l'intérêt des pouvoirs publics qui y voient un moyen pour accélérer les échanges avec des investissements d'infrastructure relativement modestes. Une chaîne d'aéroports modernes est créée entre Douala et Fort-Lamy, par Yaoundé, Ngaoundéré (1950), Garoua (1950) et Maroua-Salak (1955); ils sont utilisés surtout pour l'expédition de viande congelée en carcasses, mais parfois aussi pour l'évacuation du riz de Yagoua ou de coton nord-camerounais, en fret de retour sur la ligne Fort-Lamy/Douala.

Le trafic du port de Garoua augmente plus ou moins régulièrement jusqu'en 1960 : il dépasse les 20 000 tonnes par an à partir de 1947, les 30000 tonnes à partir de 1952 et atteint plus de 40000 tonnes en 1958. La nature des échanges reste pourtant la même. A la sortie, les arachides du Nord-Cameroun représentent chaque année entre 5000 et 10000 tonnes, le coton-fibre tchadien des quantités comparables, mais il commence à s'y ajouter du coton du Cameroun où la culture démarre en 1951; à partir de 1957, des graines de coton sont aussi exportées. Les produits importés transitant par Garoua sont toujours le sel, le ciment, les carburants, plus de 2000 à 4000 tonnes de marchandises diverses, surtout des produits de consommation; la répartition s'établit à environ 2/3 ou 3/4 pour le Nord-Cameroun et le reste pour le Tchad.

Le principal changement, accompagnant la croissance des échanges, est dans la diversification des structures commerciales. La "R.W. King" perd sa situation privilégiée de monopole de fait sur le transport fluvial, pour lequel sa filiale l'"U.A.C."

(United Africa C^o) est concurrencée par une autre société britannique, la "John Holt C^o", et par une société française, la "C.T.C." (Compagnie de Transport et de Commerce). Il en est de même pour le commerce d'import-export avec l'arrivée, à partir de 1950, de nouvelles sociétés : la "S.C.O.A." (Société Commerciale de l'Ouest Africain), la "C.F.A.O." (Compagnie Française de l'Afrique Occidentale), la "S.H.O." (Société du Haut-Ougooé), les "C.R.C." (Comptoirs Réunis du Cameroun), qui ouvrent des succursales surtout à Garoua, secondairement à Maroua et à Ngaoundéré. La situation du commerce de détail évolue aussi rapidement avec l'extension et la diversification des structures. Le nombre des commerçants européens s'accroît fortement dans les villes principales, mais il s'en installe aussi dans les centres secondaires. A Ngaoundéré, les commerçants - transporteurs libanais constituent un groupe important (12 hommes, 6 femmes et 26 enfants en 1951, 29 hommes, 23 femmes et 35 enfants en 1956) et dynamique, prenant à leur compte les échanges par voie routière avec le Sud-Cameroun. Pendant la même période, les marchands africains étendent leur activité dans le commerce de détail, mais aussi s'imposent dans la traite de l'arachide; à Maroua, ils s'intéressent de plus en plus aux échanges "transversaux" avec le Tchad et surtout le Nigeria. Ces marchands développent leurs relations par delà les frontières et commencent à former une bourgeoisie musulmane avec laquelle il faut compter.

Juste avant les Indépendances, la transformation des structures commerciales pose les bases de l'organisation actuelle des échanges régionaux et de la hiérarchie du réseau urbain nord-camerounais. Garoua a établi sa suprématie sur les relations économiques régionales; son rôle lui vient de l'activité portuaire et de l'installation des sociétés contrôlant le négoce "officiel". A Ngaoundéré, les commerçants-transporteurs libanais préparent la ville à sa fonction de transit des marchandises sur la voie camerounaise, développée maintenant grâce au chemin de fer "Transcamerounais". Maroua, enfin, réalise sa vocation à organiser les flux commerciaux plus ou moins occultes des axes "transversaux" entre le Tchad, le Nord-Cameroun et le Nigeria.

TRAFIC DU PORT DE GAROUA (de 1920 à 1959)

prov.	Trafic total(t)	Entrées (tonnes)	dont destin. Tchad(%)	Sorties (tonnes)	dont Tchad(%)
1920	1135	283	?	852	?
1921	?	?	?	545	?
1922	632	244	29	388	?
1923	?	?	?	?	?
1924	?	?	?	643	?
1925	663	150	?	513	?
126	670	158	?	512	?
1927	?	?	?	405	?
1928	?	?	?	458	?
1929	?	?	?	2408	?
1930	4483	2234	?	2249	?
1931	1973	1470	?	508	?
1932	2750	592	?	2158	8
1933	4181	879	?	3302	(9,5)
1934	4781	2264	?	2517	(62,5)
1935	6641	1568	?	5073	(8)
1936	10419	2449	?	7970	30,5
1937	15180	3526	?	11654	25,5
1938	14265	4350	32,5	9915	35,5
1939	15936	4590	43,5	11346	25
1940	12137	1494	?	10643	20,5
1941	?	?	?	?	?
1942	14199	8578	?	5621	83,5
1943	12822	6605	53	6217	80
1944	12065	5858	57,5	6207	92
1945	16732	7185	64	9547	95,5
1946	21819	11069	48	10750	83
1947	20279	12036	62,5	8243	67,5
1948	23952	11420	23,5	12532	76,5
1949	24009	10235	25,5	13774	67,5
1950	26671	12685	38	13986	64,5
1951	28859	15249	42	13610	66
1952	31242	16452	24	14790	67,5
1953	26677	14773	?	11904	(65)
1954	36753	21476	?	15277	(59)
1955	38985	23422	30,5	15563	(49)
1956	35131	20385	?	14747	(47)
1957	32978	16845	?	16133	(35)
1958	40729	16667	?	24062	(42)
1959	37359	18909	?	18450	(44)

(Les chiffres de pourcentages entre les parenthèses résultent d'évaluations de l'auteur).

Pour la composition du trafic par produits cf :

M. ROUPSARD : "Nord-Cameroun, ouverture et développement".
Coutances, 1987, annexe II, tableau 46.

**RETENTION DE LA POPULATION ET
DEVELOPPEMENT EN MILIEU RURAL :
A L'ECOUTE DES PAYSANS MAFA
DES MONTS MANDARA (CAMEROUN)**

Patrick GUBRY
Démographe de l'ORSTOM
Département SDU, UR I 5
Centre Français sur la Population et le
Développement (CEPED)
15, Rue de l'Ecole de Médecine
75 270 Paris Cédex 06*

Résumé

A l'occasion d'une enquête démographique menée dans une zone très peuplée des monts Mandara, à l'extrême-nord du Cameroun, on a demandé aux chefs de ménage leur opinion sur les mesures à prendre pour diminuer l'exode rural. Les dix actions les plus fréquemment sollicitées concernent : les aménagements hydrauliques, les infrastructures sanitaires, les emplois, les infrastructures scolaires, les infrastructures de transport, l'aide alimentaire, l'aide financière, la fin de "l'oppression", le développement agricole et

* La présente communication s'inscrit dans le cadre de l'opération de recherche MESRES-ORSTOM n°0511020101.

la réduction des impôts. De manière générale, le développement de cette région, jusque là "hors-développement", est souhaité "sur place" dans la montagne elle-même.

Summary

On the occasion of a demographic survey conducted in a densely populated area of the Mandara mountains, in the northern tip of Cameroon, household heads were asked what measures they thought should be taken to decrease rural-urban migration. The ten actions most frequently mentioned concerned : hydraulic development; employment; health, school and transport installations; food relief; financial aid; the end of "oppression"; agricultural development; and tax reduction. Generally speaking, the development of this so far totally non-developed region is desired "on the spot", in the mountains.

1. Présentation

La lutte contre l'exode rural et ses conséquences est une des priorités les plus constamment affichées en matière de politique démographique par le gouvernement camerounais, à l'instar de nombreux autres pays africains. Le phénomène de peuplement des villes au détriment des campagnes apparaît comme un processus largement inéluctable, que peu de gouvernements au monde ont jusqu'à présent tenté d'arrêter. Ce n'est d'ailleurs pas la nature du phénomène en lui-même qui le rend "néfaste", mais bien son

amplitude et sa rapidité, qui sont telles que ses conséquences sont difficiles à maîtriser, surtout au niveau des grandes villes.

Les études réalisées dans ce domaine font cependant ressortir la possibilité de deux types de politiques, tout à fait complémentaires, pour *limiter* les conséquences de l'exode rural : les politiques de rétention de la population en milieu rural destinées à freiner l'émigration et les politiques de "canalisation" des courants migratoires en direction des pôles secondaires. Les premières sont liées au *développement rural*, sans que l'on puisse pour autant mesurer l'effet précis de telle ou telle mesure sur la migration; les secondes sont liées au développement des centres urbains secondaires et à *l'aménagement du territoire*.

Au Cameroun, les problèmes rattachés à l'exode rural sont d'une acuité particulière du fait que le phénomène vient seulement de se déclencher dans certaines régions parmi les plus peuplées et qu'il est donc susceptible de prendre encore de l'ampleur dans un proche avenir, hypothéquant gravement les politiques de développement¹.

Les monts Mandara, à l'Extrême-Nord du Cameroun, entrent dans cette catégorie de régions. Zone montagneuse, très densément peuplée, encore peu sujette globalement à l'émigration

¹BARBIER (Jean-Claude), COURADE (Georges), GUBRY (Patrick) 1978 : L'exode rural au Cameroun, Yaoundé ; ONAREST, 113 p. multig. (*Travaux et Documents de l'ISH*, n°11), Nouv. Réf. : Cahiers ORSTOM, Sér. Sci. Hum. (Paris), vol. XVIII, n°1, 1981-82, pp. 107-147.

définitive, de conditions de vie très difficiles, elle semble comme condamnée à l'exode rural, du fait même que les possibilités d'intensification des systèmes de production en place paraissent très difficiles à mettre en œuvre. Une partie de cette zone a donc été incluse dans l'échantillon de l'Enquête sur la Pression Démographique et l'exode rural (EPD) menée dans le cadre du Centre de Recherches Economiques et Démographiques (CRED).

2. L'enquête sur la pression démographique dans le Nord et l'Ouest du Cameroun

L'Enquête sur la Pression Démographique et l'exode rural dans le Nord et l'Ouest du Cameroun (EPD) est une enquête démographique à passages répétés, à deux passages à intervalle annuel, menée sur le terrain en 1982 et 1983 sur un échantillon d'environ 38000 personnes. Deux régions d'enquête ont été choisies : le département du Mayo-Tsanaga (monts Mandara, province de l'Extrême-Nord) et le département du Ndé (pays bamiléké, province de l'Ouest). La raison de ce choix a surtout été la forte pression démographique qui règne dans chacune de ces régions avec un comportement migratoire très différent : émigration encore balbutiante dans la première, exode rural très ancien et dépeuplement avancé dans la seconde. Nous nous intéressons ici à la première des deux régions.

L'EPD est une enquête à objectifs multiples. Les plus importants d'entre eux concernent l'analyse du phénomène de l'exode rural et de ses

causes, afin de formuler des propositions à l'intention des pouvoirs publics pour une politique destinée à freiner le phénomène.

Trois types principaux de questionnaires ont été mis en œuvre : le questionnaire-ménage, le questionnaire-descendants et le questionnaire socio-économique. Le premier est destiné à faire le recensement des membres de chaque ménage et de leur évolution au cours de la période d'enquête; le second, destiné aux pères, relève des caractéristiques de leurs enfants émigrés; le troisième est posé à un sous-échantillon au 1/10^e des chefs de ménage et est destiné à évaluer les activités économiques, le budget et le niveau de vie de la population. Il se termine par une "question ouverte", que nous analysons ici¹.

¹Sur la méthodologie de l'EPD, cf. : GUBRY (Patrick), NGWE (Emmanuel) - 1982 - L'observation des mouvements migratoires à travers deux enquêtes à passages répétés au Cameroun : présentation méthodologique et élaboration des questionnaires. Communication au deuxième stage de perfectionnement pour démographes africains francophones (IFORD, GDA,UIESP), Bordeaux (8 novembre - 3 décembre 1982), 47 p. multig.

GUBRY (Patrick), LAMLENN BONGSUIRU (Samson), NGWE (Emmanuel), TCHEGHO (Jean-Marie) - 1985 - Le questionnaire-descendants : une méthode d'approche de l'exode rural dans les zones de départ. In Migrations internes. Collecte de données et méthodes d'analyse. Chaire Quételet 83 (Département de Démographie de l'Université Catholique de Louvain (6-9 septembre 1983). Louvain : Université Catholique, 460 p., pp. 391-407 & *Revue Science et Technique, Sér. Sci. Hum./Science and Technology Review, Soc. Sc. Ser.* (Yaoundé), vol. III n°1-2, 1985, pp. 129-143.

KOZA

MASSIFS MAFA DE LA REGION
D'ENQUETE DU NORD CAMEROUN

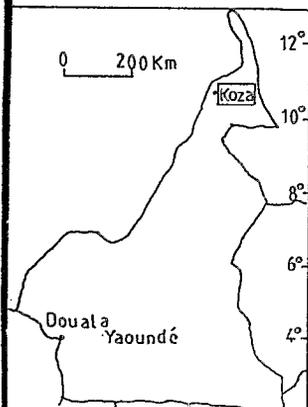
ARRONDISSEMENT DE KOZA

LEGENDE

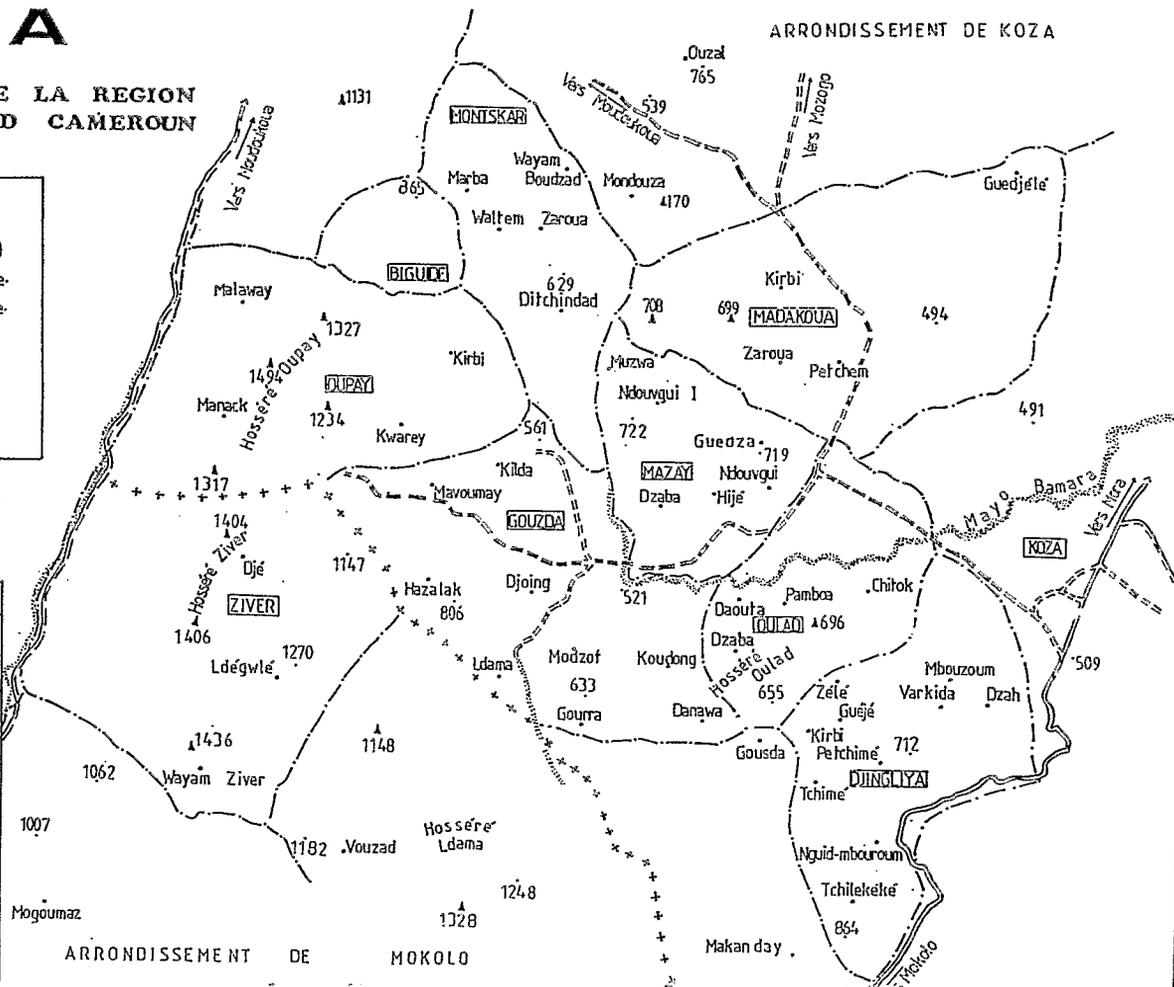
+++++	Limite d'arrondissement
-----	Limites des massifs
-----	Cours d'eau saisonnier(mayo)
====>	Route principale carrossable.
----->	Route secondaire carrossable.
====>	Route saisonnière
[MASSIF]	Nom de massif
Djé	Nom de quartier
456	Repère des altitudes.

0 1 2 3 km

0 200 Km



ARRONDISSEMENT DE MOKOLO



3. La région d'enquête du Nord

A l'intérieur du département du Mayo Tsanaga, on a cherché à constituer une zone rurale contiguë, à population homogène, d'environ 20 000 habitants, pour avoir des chiffres significatifs, dans la partie montagneuse la plus dense du département. On s'est en conséquence orienté vers la partie septentrionale du pays mafa au nord de la ville de Mokolo et à l'ouest de la ville de Koza. Ont été finalement retenus les massifs de Djingliya, d'Oulad, de Gouzda, de Madakoua, de Biguide, de Montskar (canton de Koza, arrondissement de Koza), d'Oupaï (canton de Moskota, arrondissement de Koza), de Ziver (canton de Matakam Sud, arrondissement de Mokolo) (cf. carte)¹.

La zone ainsi délimitée s'étend sur une superficie approximative de 88 km² entre 10°46 et 10°56 environ de latitude N, 13°45 et 13°51 de longitude E. L'altitude varie entre 500 m au niveau de la ville de Koza au sud de la plaine de Mora (bassin du lac Tchad) à 1494 m au sommet du mont Oupaï, qui est aussi le point culminant des monts Mandara, suivi par le massif de Ziver (1436 m).

¹La toponymie est issue du dictionnaire des villages du Margui-Wandala : ORSTOM Ed. - 1972 - Dictionnaire des villages du Margui-Wandala (par Jean BOUTRAIS, avec la collab. de Martin SEATI). Yaoundé, XXI + 89 p. multig. + 1 carte h.t. (*Répertoire géographique du Cameroun* 25, Sciences Humaines 94).

Le climat est du type soudano-sahélien d'altitude avec 900 mm de pluie, et les sols les plus fréquents sont des sols ferrugineux tropicaux (sols régosoliques) sur de fortes pentes. Les densités démographiques se situent parmi les plus fortes d'Afrique : 214 habitants au Km² pour l'ensemble de la zone, contre 20 habitants au km² pour le Cameroun à la même époque, et jusqu'à 335 habitants au km² pour le massif Djingliya. Peuplée par les montagnards mafa, en grande majorité animistes, cette région considérée comme l'une des plus "pauvres" du Cameroun, est aussi l'une des moins scolarisées¹. Elle a déjà été abondamment étudiée par les spécialistes représentant l'ensemble des disciplines des sciences sociales². C'est l'occasion ici de laisser la

¹Les Mafa, appelés aussi Matakam, terme considéré par certains comme péjoratif, constituaient en 1976 une population d'environ 200 000 personnes (population résidente sur place), ce qui en fait l'ethnie la plus importante des monts Mandara, dont elle représente près de 40% de la population.

²A titre indicatif, signalons que la base de données bibliographiques POPCAM, portant sur la population et le développement du Cameroun, compte en Juillet 1988 103 références sur l'exode rural, 26 références sur les problèmes de développement de la province de l'Extrême-Nord et 26 références également sur les Mafa, qu'il n'y a pas lieu de citer toutes ici. POPCAM est actuellement consultable au CEPED et à l'ORSTOM à Paris, ainsi qu'au CRED et à l'IFORD à Yaoundé. Relevons seulement quatre études sur les problèmes qui nous intéressent directement ici, en plus de celles qui seront citées dans le texte :

parole aux pédologues, qui ont en quelques traits remarquablement décrit le système agricole des monts Mandara :

"L'agriculture des Mandaras est une véritable activité de montagne caractérisée par l'absence de jachères, par le recyclage des éléments fertilisants sans appoint externe, par une fumure organique associée à un élevage en case, par la rotation et l'association sorgho (tchergué), millet, arachide, outre divers légumes (piments, souchet, etc.). Elle permet la subsistance d'une population dense (100 hab./km² et plus) au prix d'un énorme labeur et d'un niveau de vie très bas. Les terrasses ont préservé de bonnes caractéristiques chimiques et amélioré les propriétés physiques des sols naturels. Elles sont fragiles et rapidement crevées par le ravinement après leur abandon, de sorte que la survie de cet étonnant paysage humanisé est liée à celle même des populations qui l'ont créé"¹.

PODLEWSKI (André M.) 1961 : Enquête sur l'émigration des Mafa hors du pays matakam. *Recherches et Etudes Camerounaises* (Yaoundé), n°5, pp. 73-95.

MARTIN (Jean Yves) 1970 : Les Matakam du Cameroun. Essai sur la dynamique d'une société pré-industrielle. Paris : ORSTOM, 215 p. (Mémoires ORSTOM, n°41).

BOULET (Jean) 1975 : Magoumaz, pays mafa (Nord Cameroun) (Etude d'un terroir de montagne). Paris, La Haye : ORSTOM, Mouton & Co, 92 p. + 14 photos et 6 cartes h.t. (*Atlas des structures agraires au Sud du Sahara*, 11).

ROUPSARD (Marcel) 1987 : Nord Cameroun. Ouverture et développement. Thèse de doctorat d'état de géographie, Université de Paris X. Coutances (France) : chez l'auteur, 516 p.

¹BRABANT (Pierre), GAVAUD (Michel) 1985 : Les sols et les ressources en terre du Nord-Cameroun. Paris ORSTOM, MESRES, 285 p. + cartes h.t. (*collection Notice Explicative*, n°103).

Les seules cultures commercialisées sont l'arachide, cultivée dans les vallons et le coton au pied des massifs, le tout en petites quantités.

Cette rapide description serait par trop incomplète et ne permettrait pas de comprendre la genèse de cette situation, si on n'évoquait pas ici la méfiance ancestrale de cette population vis-à-vis de tout ce qui vient de l'extérieur. Cette méfiance, provoquée par l'histoire, a entraîné un isolement relatif et a constitué un important facteur de survie, en assurant d'une part la sécurité et en autorisant d'autre part le maintien d'une forte fécondité. Le relief constituait un milieu beaucoup plus sûr que les plaines alentour et a permis à chaque massif de se défendre avec une certaine efficacité contre ses voisins, luttant ainsi contre la chasse aux esclaves qui se faisait au profit des empires centralisés limitrophes. L'isolement a mis aussi la population à l'abri des maladies importées et a maintenu une fécondité sensiblement plus élevée qu'en plaine. Au fil des siècles, la montagne s'est ainsi densifiée progressivement par des apports migratoires diffus et surtout par une forte fécondité, entraînant par la même une singulière intensification du système de production.

La société mafa elle-même ne s'est pas dotée d'un système politique centralisé et le Mafa est sans doute farouchement "individualiste". Cependant, une certaine dépendance, de nature féodale à certains égards, plus ou moins importante selon les massifs, existe vis-à-vis du monde mandara voisin, lui-même musulman. Il s'agit de l'héritage du royaume mandara (ou

Wandala), qui entretenait des rapports de domination dès l'époque pré-coloniale vis-à-vis des populations montagnardes.

Quel type de développement, quelles actions concrètes proposer dans ce contexte? Dans quelles conditions la survie même de cette population, à laquelle il a été fait allusion, serait-elle assurée?

4. *Le questionnaire*

Le questionnaire socio-économique (imprimé N°4 de l'EPD) a été posé lors du second passage de l'EPD en avril 1983. Il constitue un volet budget-consommation comportant sept types de questions, d'une part sur les activités économiques exercées et les revenus correspondants dans les domaines suivants : agriculture, élevage, artisanat, autres activités, apports extérieurs, d'autre part sur l'utilisation des revenus. Il se termine par une "appréciation générale" relative aux mesures à prendre pour juguler l'exode rural.

Ce questionnaire a été posé à un échantillon au 1/10^e des chefs de ménage. Le tirage de l'échantillon a été systématique : ont été interrogés les chefs de ménage habitant dans les *structures*¹, dont le numéro se termine par le chiffre 1 dans la zone d'enquête 01, par le chiffre 2 dans le Z.E.. 02, etc. Ceci pour les 32 Z.E. de la

¹ Le terme de "structure" a été défini par le Recensement Général du Cameroun de 1976. Il s'agit en l'occurrence du *gay mafa*, ou du *saré* peul, ensemble résidentiel parfois traduit sous d'autres cieux par le terme de concession. Le *gay* comporte en règle générale un seul "ménage" selon les définitions du recensement.

région Nord. Celles-ci étant par ailleurs géographiquement contiguës pour des numéros qui se suivent, on obtient ainsi un "balayage" approprié de l'ensemble de la région d'enquête. 405 chefs de ménage ont été interrogés de la sorte dans la région Nord¹.

La plupart des questions sont "fermées" ou "semi-fermées". Sont cependant "ouvertes" les questions portant sur la commercialisation des produits de l'agriculture et de l'élevage et surtout l'appréciation générale. Est-il besoin de souligner que cette approche est totalement nouvelle dans ce milieu où l'enquête d'opinion était restée jusque là inconnue...

L'appréciation générale a été formulée de la manière suivante sur le questionnaire :

"Comme vous le savez, beaucoup de jeunes continuent à quitter le village pour aller vivre à l'extérieur. A votre avis, que pourraient faire les autorités pour inciter les jeunes à rester en plus grand nombre? (Enumérez les différentes actions proposées)".

Dans le manuel des enquêteurs, la question a été explicitée sous une forme un peu différente :

"Question 7.

Cette question vise à recueillir l'opinion générale du chef de ménage sur les actions des Pouvoirs Publics visant à freiner l'exode rural.

¹Seuls 3 questionnaires de l'échantillon, qui aurait dû par conséquent contenir 408 unités, n'ont pu être remplis : 2 par suite de l'émigration de l'ensemble du ménage depuis le premier passage et 1 à cause du "manque de questionnaire" chez l'enquêteur concerné, dans une zone d'enquête reculée.

Demandez : "A votre avis, que pourraient faire les autorités pour inciter les jeunes à rester en plus grand nombre dans votre village?" Inscrivez littéralement la réponse du chef de ménage".

On remarquera qu'aucune allusion n'a été faite quant à un éventuel départ pour la ville, car l'émigration peut aussi se faire à destination du milieu rural, ce qui a les mêmes conséquences que l'exode rural proprement dit pour le milieu de départ. En l'occurrence, il s'agira ici fréquemment d'une "descente" des montagnards vers la plaine¹.

Cette question est destinée à être exploitée par l'informatique avec l'ensemble du questionnaire. Dans ce but, une grille de chiffrement prévoyant 6 actions simultanées a été élaborée et un dépouillement préliminaire par sondage a permis de définir 64 réponses classées en 7 catégories pour le manuel de codification. Il serait cependant dommage de se contenter d'une vue réductrice dans un domaine où chacune des opinions exprimées peut aider à éclairer l'ensemble... Nous avons donc opté ici pour une nouvelle exploitation manuelle plus détaillée de cette question, qui donne un exemple d'analyse qualitative, souvent négligée en démographie.

¹BOUTRAIS (Jean) 1973 - La colonisation des plaines par les montagnards au Nord du Cameroun (Monts Mandara). Paris : ORSTOM, 278 p. + 11 cartes annexes. (*Travaux et Documents*, n°24).

5. Les chefs de ménage interrogés

Sur les 405 chefs de ménage interrogés, 389 (96%) sont des hommes et 16 des femmes.

Tableau 1 : Répartition des chefs de ménage selon le sexe et l'âge.

AGE	M	F	TOTAL
-50	240	5	245
50 et +	149	11	160
TOTAL	389	16	405

Les chefs de ménage étant par définition des adultes, il a paru intéressant de distinguer selon l'âge entre les vieux et les jeunes, une limite commode étant 50 ans. 38% des hommes chefs de ménage ont 50 ans ou plus contre 69% des femmes. Celles-ci ne deviennent chefs de ménage qu'une fois veuves et âgées, les jeunes veuves se remarquant très rapidement.

Au total, 59% des membres de notre échantillon sont donc des adultes masculins encore jeunes. Les opinions émises par cette catégorie de la population sont très significatives pour notre propos, puisque c'est dans ce groupe que se recrute la grande majorité des candidats à l'émigration.

6. *Les actions proposées*

Les actions proposées aux Pouvoirs Publics pour freiner le départ des jeunes sont extrêmement variées. Nous avons essayé de les classer en grandes catégories. Celles-ci sont finalement au nombre de 19.

Il peut bien sûr y avoir plusieurs réponses par chef de ménage : en moyenne 2,5 propositions ont été faites par personne. De faibles différences apparaissent entre sexes et selon l'âge.

Contrairement à l'attente, les femmes ont donné plutôt plus de réponses que les hommes, quel que soit l'âge. Serait-ce parce que les femmes chefs de ménage (par définition sans mari sur place) ont une certaine "indépendance d'esprit" reflet de leur indépendance" dans la vie?

Les jeunes ont donné plutôt plus de réponses que les vieux. Ces derniers restent plus "méfiants" vis-à-vis de l'extérieur. Se déplaçant moins, ils ont aussi un horizon de vie plus restreint et ont moins de propositions à faire.

Enfin, les non-réponses sont pratiquement inexistantes. Doit-on attribuer ce fait à la confiance que notre enquête a pu susciter? A un très large sentiment d'insatisfaction de la population? Peut-être, mais sans doute aussi à la conviction profonde que l'on peut faire évoluer les choses, que le développement est en somme possible...

Quelle est la nature exacte des propositions faites? Nous transcrivons ici la totalité des opinions exprimées - c'est la déontologie même de notre travail - sans pour autant que cela implique systématiquement approbation ou improbation de

Tableau 2 : Actions proposées aux Pouvoirs Publics selon le sexe et l'âge des chefs de ménage.

ACTION	M		F		TOTAL
	- 50	50 & +	- 50	50 & +	
Aménagements hydrauliques	125	86	4	8	223
Infrastructures sanitaires	116	64	2	1	183
Emplois	66	57	-	7	130
Infrastructures scolaires	81	33	2	5	121
Infrasctructures de transport	58	31	1	1	91
Aide alimentaire	37	14	2	-	53
Aide financière	30	12	1	-	43
Fin de "l'oppression"	26	13	-	1	40
Développement agricole	15	10	-	2	27
Réduction des impôts	12	10	-	-	22
Création d'un marché	11	6	-	-	17
Electrification	6	6	2	2	16
Mesures autoritaires	6	6	-	1	13
Accès à la terre	3	7	-	-	10
Aide vestimentaire	5	4	-	-	9
Développement des loisirs	5	1	-	1	7
"Amélioration" du village	3	2	1	-	6
Divers	3	3	-	-	6
Ne sait pas	1	1	-	-	2
TOTAL	609	366	15	29	1019

notre part : le lecteur se fera une opinion personnelle sur ce sujet. Il faut cependant soulever la question de savoir si les réponses n'ont pas pu être orientées par les enquêteurs, issus du même milieu, tous écoliers, puisque les interviews en langue mafa ont été retranscrites en français par leurs soins. On ne pourra jamais éliminer totalement un tel risque, mais un certain nombre de précautions ont été prises : traduction collective des questions en mafa lors de la formation des enquêteurs, contrôle des interviews sur le terrain par des contrôleurs, eux-mêmes mafa, contrôle des questionnaires a posteriori (qui a permis de vérifier la répartition des types de réponses selon l'enquêteur), suivi du travail sur le terrain même par les chercheurs à titre de superviseurs. Nous considérons le résultat comme satisfaisant.

En tout état de cause, les citations seront transcrites le plus possible sans correction, de manière à conserver à la traduction un peu de sa "saveur" originelle, largement teintée de "camerounismes", la plupart venus du Sud-Cameroun, région d'origine d'un grand nombre d'enseignants exerçant dans la partie septentrionale du pays, comme l'ont montré les travaux des linguistes, et sans doute également de nombreux journalistes de la radio.

Les aménagements hydrauliques

Le souhait d'aménagements hydrauliques est de très loin la demande la plus importante formulée : 223 personnes, soit 55% des personnes interrogées des deux sexes et 75% des femmes

s'expriment à ce sujet, quel que soit leur âge. L'approvisionnement en eau de ménage incombe essentiellement à ces dernières. Elles sont aidées par leur conjoint lorsque les distances sont trop importantes. Il n'est pas rare ici de devoir couvrir plusieurs kilomètres à pieds en terrain accidenté pour aller chercher de l'eau, surtout en fin de saison sèche lorsque les sources sont tarées en montagne et qu'il faut se rendre en plaine.

L'eau est indispensable non seulement à la consommation humaine, mais également à celle du bétail (bœuf de case, chèvres, moutons...), eu égard d'autant plus au très faible degré hygrométrique de saison sèche. La sécheresse qui s'est manifestée durant les années soixante-dix a aggravé la situation et était sans doute encore bien présente dans les esprits. L'un des intervenants fait en outre remarquer la corrélation - que l'on pourrait oublier - entre le manque d'eau, le manque d'hygiène et la morbidité!

Deux types d'actions ont été regroupées ici, le creusement de puits et la construction de barrages, ainsi que des expressions plus vagues, telles que "l'adduction d'eau" ou "des points d'eau" :

"Creuser des puits au bas des montagnes" (H 60 ans, Mazai).

"Construire de petits barrages d'eau dans nos villages-montagnes" (H 40 ans, Mazai).

"Nous voulons à ce que vous nous construisiez un barrage, car le grand problème est l'eau" (H 91 ans, Montskar).

"Car nous allons chercher l'eau très loin" (H 58 ans, Djingliya).

"Vraiment, nous pouvons souffrir pour le problème d'eau" (H 38 ans, Djingliya).

"Nous voulons que vous nous construisiez un barrage, parce que nous avons des chèvres et des moutons qui meurent assoiffés" (H 42 ans, Montskar).

"Le manque d'eau entraîne un manque d'observation des règles d'hygiène. En conséquence, nous sommes sujets à des maladies" (H 27 ans, Montskar).

De nombreuses actions ont été entreprises dans ce domaine, avec des sources de financement variables¹. Reste incontestablement à les renforcer et à maîtriser les conséquences secondaires de ces investissements dans le domaine sanitaire avec les risques de développement du paludisme et de la bilharziose.

Par ailleurs, le relief lui-même, la densité de l'habitat et la présence de l'électricité d'origine hydraulique dans la vallée ne pourraient-ils pas faciliter une adduction d'eau dans les massifs eux-mêmes?

Les infrastructures sanitaires

Second en importance parmi les actions proposées, avec 45% des personnes concernées, le développement des infrastructures sanitaires regroupe la construction d'hôpitaux, de dispen-

¹Cf. par exemple : FIKRY (Mona), TCHALA ABIMA (Français), 1978 : *People and Water. Social Soundness Analysis of the Mandara Water Resources Project*. Yaoundé : USAID, 71 p. multigr.

saires et "d'infirmes". Plusieurs idées sont exprimées : le souhait de pouvoir "se soigner normalement", c'est-à-dire sans doute facilement et efficacement et celui de "raccourcir les déplacements". On sollicite en conséquence la création d'infrastructures "dans les massifs" eux-mêmes et non plus uniquement sur leur périphérie.

Le manque d'infrastructures sanitaires apparaît à double titre comme une des causes du départ de la population des massifs : celle-ci est en quelque sorte "chassée" par le manque de moyens sanitaires sur place et parfois "attirée" par la présence d'un hôpital, ce qui est sensible surtout chez les jeunes, qui connaissent les techniques sanitaires modernes et qui par ailleurs ne manquent pas de souligner les difficultés de la vie en montagne :

"Quand on est éloigné du centre hospitalier, nous avons peur qu'une maladie nous terrasse et c'est pour cela qu'on se rapproche de l'hôpital, et pour le faire, nous sommes obligés de quitter les campagnes" (H 25 ans, Montskar).

"Les jeunes, qui sont pour la plupart partisans des changements, voudraient ne plus traiter leurs maladies à l'indigène, mais à l'hôpital. C'est pourquoi ils préfèrent un lieu où ils trouvent facilement l'hôpital" (H 29 ans, Montskar).

"Il y a beaucoup de serpents en montagne, ce qui fait que nos jeunes, pour éviter le danger, se rapprochent des hôpitaux. Il faut nous mettre des hôpitaux près de chez nous" (H 27 ans, Montskar).

Même si certains des dangers cités n'ont pas de valeur statistique, ce qui importe principalement c'est bien l'idée que les intéressés s'en font.

On peut s'étonner ici de l'importance de cette revendication - même si elle n'est pas encore générale - dans une zone dotée d'un très grand hôpital, bien approvisionné, tel l'hôpital de Koza, qui n'est jamais éloigné de plus de 15 km à vol d'oiseau de tout point de la zone d'enquête, malgré que le terrain est accidenté et les communications difficiles (tout cela n'est pas exceptionnel en Afrique). "L'aspiration à la Santé" n'a en fait guère été prise en compte jusque là, ici comme ailleurs, chez des populations jugées trop souvent comme "retardataires" et "réfractaires" au progrès. Mais les temps ont changé... en même temps que les mentalités, même en l'absence de scolarisation, et les conditions d'une forte morbidité et d'une mortalité importante sont de mieux en mieux perçues, notamment par comparaison avec l'extérieur, et de moins en moins acceptées...

La santé apparaît ainsi de plus en plus comme un des indicateurs-clés du développement. De très gros efforts sont à faire dans ce domaine et toutes les expériences sont à prendre en compte, tel par exemple le développement des soins de santé primaires, mis en œuvre sous formes participatives depuis une décennie à l'hôpital de Tokombéré, à quelques dizaines de kilomètres de la zone d'enquête.

Les emplois

La création d'emplois apparaît comme le troisième besoin exprimé par 32% de la population. Les personnes âgées y paraissent plus sensibilisées, peut-être parce qu'elles ont encore des jeunes à charge et aussi parce qu'elles manifestent une certaine inquiétude devant les perspectives de cessation ou plutôt - concernant le milieu en question - de ralentissement d'activité.

Ce besoin rejoint les résultats des nombreux travaux dans ce domaine, qui citent la recherche d'un emploi plus rémunérateur comme principale cause de l'exode rural. Ce facteur est ici d'autant plus aigu que la longue saison sèche (octobre à avril) entraîne, comme partout en zone sahélienne, une morte saison agricole très prononcée et donc un sous-emploi saisonnier important.

La plupart du temps, on réclame uniquement "du travail" ou des "emplois" sans autre précision, mais on cite également "des petites entreprises", "des usines", "un chantier", "des services publics"... Parfois, le but du travail recherché est précisé (achat de nourriture, d'habits, paiement des impôts...). Il s'agit en somme du strict nécessaire pour vivre, mais ce "nécessaire", restera-t-il encore longtemps "suffisant" : déjà une intervenante évoque le souhait d'un certain "superflu", qui est une notion bien relative...

Généralement, les intervenants sont conscients des possibilités réduites qui s'offrent à une personne sans qualification sur le marché du travail et ils sollicitent des emplois nécessitant une qualification réduite :

"Un chantier pour employer les manœuvres"
(H 55 ans, Mazai).

"Un chantier : comme je suis célibataire, il pourra me servir" (H 18 ans, Gouzda).

"Des services publics pour se procurer de l'argent et assouvir les besoins superflus" (H 75 ans, Djingliya).

"Moi particulièrement, je suis de ceux qui se déplacent vers les villes. Pour que je reste toujours sur place, il faut que le gouvernement crée quelque chose qui puisse permettre de gagner de l'argent. Pour le moment, je suis obligé d'aller sur la plaine cultiver du coton, seule culture industrielle importante de notre région" (H 32 ans, Montskar).

"Chez nous, il manque des employeurs. Moi je suis obligé d'aller à Koza et ailleurs pour construire les maisons et gagner de l'argent. Ainsi, je peux payer mes impôts. Pour nous maintenir au village, j'aimerais que le gouvernement nous donne du travail" (H 25 ans, Montskar).

Le travail saisonnier à l'extérieur du massif est ainsi évoqué (travaux agricoles saisonniers sur les champs de plaine, petits emplois non qualifiés en milieu urbain). C'est par de telles activités, encore récentes, que le migrant est souvent mis en rapport pour la première fois avec le monde extérieur, premier pas vers un déplacement de plus longue durée.

En dehors des travaux agricoles, très peu d'autres activités ont jusqu'à présent été proposées. Pourtant les atouts ne sont pas inexistantes, qui permettraient probablement de

développer le secteur secondaire dans les localités proches des massifs, tels la mobilisation possible d'une forte main-d'œuvre durant la morte saison agricole, le bas niveau des salaires, une population habituée à des techniques intensives... Le coût des transports impose cependant une orientation vers des productions à forte valeur ajoutée. Une telle évolution apparaît en tout état de cause indispensable devant les perspectives insuffisantes du développement agricole.

Les infrastructures scolaires

30 % des personnes interrogées souhaitent le développement des infrastructures scolaires. Ce chiffre est très important dans un milieu considéré depuis toujours comme réfractaire à l'école. Il doit néanmoins être pondéré par le niveau très bas des équipements dans ce secteur. Il ne faut pas oublier qu'au recensement de 1976, le département du Margui-Wandala, qui incluait l'actuel département du Mayo Tsanaga, était - avec un taux de scolarisation primaire de 13% - le département le moins scolarisé du Cameroun.

Seules trois personnes font allusion à l'enseignement agricole, c'est donc essentiellement de l'enseignement général dont il s'agit. Or on connaît le rôle moteur de la scolarisation dans le phénomène d'exode rural, celle-ci développant des aspirations difficiles à satisfaire à la campagne. Mais la volonté d'envoyer les enfants à l'école n'entraîne-t-elle pas un départ vers la ville si elle ne peut être satisfaite sur place? Cette volonté n'est pas encore aussi affirmée dans le pays mafa,

mais elle se développe très vite et dès à présent nombreux sont ceux qui seraient désireux d'envoyer leurs enfants à l'école si celle-ci était proche. On réclame d'ailleurs explicitement la création d'écoles "dans les massifs", au même titre que les équipements de santé. Ne sent-on pas confusément que, devant un phénomène "inéluçtable" (la scolarisation), le meilleur moyen d'en diminuer certains effets néfastes est encore d'avoir l'école chez soi?

Plusieurs raisons sont données pour demander des infrastructures scolaires : réduction des distances à parcourir pour les enfants, occupation des enfants durant la saison sèche, limitation des départs des enfants obligés "d'aller fréquenter" (l'école) en ville, enfin le rôle de l'école dans l'éducation des enfants, et notamment dans la diminution de certains traits de comportement néfastes au milieu rural. C'est ici qu'est citée la sorcellerie, qui peut être parfois considérée comme un facteur important dans l'exode rural des jeunes, du fait du climat de méfiance -voire de terreur- qu'elle engendre. On demande aussi la construction de bâtiments scolaires lorsqu'il arrive que l'école doive se faire en plein air ou lorsqu'on a dépensé de l'argent dans ce but, dont on ne sait pas ce qu'il est advenu :

"J'aimerais l'école pour la scolarisation de nos enfants qui descendent en plaine pour s'inscrire à l'école en ville" (F 60 ans, Oulad).

"Il nous faut aussi l'école pour l'instruction de nos enfants, vu qu'ils font des distances pour aller à l'école à l'extérieur du village" (F 80 ans, Oulad).

"Construire des écoles pour nos petits enfants qui sont en train de souffrir au soleil" (H 40 ans, Gouzda).

"Nous voulons une école, car chaque année le chef de canton nous demande 1000 F par concession¹ et par la suite, il ne construit pas les bâtiments servant à l'enseignement" (H 35 ans).

"Chez nous, les gens croient à la sorcellerie, ce qui fait que les gens ne s'entendent pas. Beaucoup de jeunes sont contre cet état de choses. Pour chasser cette idée de nos mémoires, il faut un système qui puisse éclairer, tel que l'école" (H 45 ans, Montskar).

Les infrastructures de transport

Il est parfois difficile de distinguer dans cette catégorie, intéressant 22% de l'échantillon, l'amélioration des voies de communication du souhait de disposer de moyens de locomotion.

En général, on demande "une route", le bitumage des voies existantes ou leur réparation. Deux objectifs sont évoqués : l'utilité de pouvoir ainsi s'approvisionner facilement au marché et celle de pouvoir écouler en ville les produits agricoles.

"Il faut qu'il y ait une route dans notre village, afin qu'on parte au marché en voiture" (F 33 ans, Ziver).

"Je veux la route pour faire mes achats au marché" (H 31 ans, Oupäi).

¹1000 F CFA, c'est à dire 20FF.

"Il faut des routes aux villages pour faire expédier nos produits aux marchés des villages" (H 30 ans, Gouzda).

Les personnes s'exprimant le plus sur ce sujet sont évidemment celles qui habitent les zones les plus reculées, celles justement où la construction d'une route paraît très difficile, mais d'autres moyens de communication peuvent sans doute être examinés, notamment pour descendre des produits pondéreux en plaine et inversement (amélioration des pistes piétonnières, treuils...).

On connaît par ailleurs le rôle ambivalent de la route sur l'exode rural : elle tend à accroître celui-ci par les contacts avec l'extérieur qu'elle multiplie, alors qu'elle facilite l'augmentation des revenus monétaires au village en autorisant la vente des produits agricoles, ce qui pourrait maintenir la population sur place.

Toujours est-il que les difficultés de communication constituent le principal obstacle au développement des cultures maraîchères, qui pourraient être une des activités les plus rémunératrices dans la région¹.

L'aide alimentaire

La sollicitation d'une aide alimentaire par 53 chefs de ménage, soit 13% des personnes interrogées, est le signe de la fragilité de l'économie montagnarde au Nord-Cameroun, qui est une

¹ HALLAIRE (Antoinette) - 1976 - Problèmes de développement au nord des monts Mandara. *Cah. ORSTOM, Sér. Sci. Hum.* (Paris), vol, XIII, n°1, pp. 4-22.

économie de survie très dépendante des conditions climatiques. Même si les précipitations sont plus régulières et plus élevées que dans les plaines avoisinantes, la densité même du peuplement fragilise l'autosuffisance alimentaire. Le moindre écart climatique influence la quantité de nourriture disponible, surtout en période de "soudure" alimentaire, durant la saison des pluies avant la récolte. Faut-il rappeler qu'il s'agit là de la saison des travaux agricoles, qui incombent alors à une population affaiblie? Le phénomène est bien connu dans tout le Sahel.

En général, on sollicite l'envoi de mil, qui est la nourriture de base :

"car la production est insuffisante" (H 30 ans, Djingliya).

"car nous n'avons pas assez pour manger toute l'année" (H 45 ans, Djingliya).

Un des intervenants suggère des "prêts de vivres". Ces diverses opinions montrent bien l'acuité du problème, d'autant plus que les périodes précédant l'enquête n'ont pas été spécialement "difficiles". Est ainsi reposé le problème de la lutte contre la spéculation sur le mil, souvent vendu à bas prix après la récolte à des gros commerçants et que le paysan est obligé de racheter beaucoup plus cher au moment de la "soudure".

L'aide financière

Cette question a été soulevée par 11% des enquêtés. Différents types d'aides sont évoqués : dons, prêts, allocations familiales. Une modulation selon le revenu est suggérée. Parfois, on sollicite des crédits pour exercer une activité économique (commerce, agriculture). On se réfère alors au Fonds National de Développement Rural, qui exige des garanties de solvabilité hors de portée du paysan mafa¹. Cela rejoint les problèmes du développement agricole évoqué plus loin :

"Leur prêter un peu d'argent pour leur équipement" (H 70 ans, Mazaï).

"Le bon de caisse au FONADER" (H 31 ans, Oupaï).

Il faut rappeler ici le très faible niveau des revenus dans les massifs et le fait que les allocations familiales ne s'appliquent qu'aux salariés, ce qui crée en pratique une disparité supplémentaire entre milieu urbain et milieu rural.

La fin de "l'oppression"

40 chefs de ménages, soit près de 10% d'entre eux demandent que cesse ce que nous avons regroupé sous le terme générique d'oppression, qu'ils considèrent comme un important facteur de départ des jeunes. Cette "oppression" est vécue comme venant de l'extérieur du massif, qu'il

¹Le crédit agricole a été profondément réorganisé en 1988.

s'agisse des prestations sollicitées par les autorités administratives subalternes, de moins en moins acceptées et qualifiées de "travaux forcés" ou "d'esclavage", des brimades que certaines forces de l'ordre ne manquent pas d'exercer à l'encontre de populations souvent démunies de papiers officiels ou tout simplement de l'arrogance de certains citadins vis-à-vis des montagnards vivant chichement ou mal habillés. Certains réclament un chef mafa, issu du même milieu qu'eux. Parfois, c'est simplement le "manque de liberté" qui est évoqué. Les intervenants sont très prolixes à ce sujet¹ :

"Les chefs de quartier et les gens du village sont menacés par le chef de canton" (H 50 ans).

"Il faut échanger le chef de canton, car il est en train de mépriser les gens du village" (H 30 ans).

"Je voudrais qu'on annule les travaux forcés, tels que la réparation des routes, les cases du chef et encore d'autres" (H 26 ans).

"Aussi il y a un beau nombre des gens qui restent toujours devant le chez lui (le chef); ils n'ont pas un travail à faire, rien que de venir en montagne pour nous arracher les poulets, le mil, etc" (H 53 ans).

"Immobiliser les violations de domicile par les envoyés du chef, car ils nous traitent comme des esclaves" (H 55 ans).

¹Les expressions susceptibles de mettre en cause nommément des particuliers ou de générer des amalgames regrettables à propos de tel ou tel groupe ont été écartées.

"Le fait d'aller travailler tout le temps chez le chef dérange trop; donc il faut éviter tout ce dérangement là" (H 45 ans).

"Jusqu'à présent, (ils) nous maltraitent comme des esclaves. C'est pour cela que les jeunes ne veulent plus rester au village" (H 26 ans).

"Pour que les autorités incitent les jeunes à rester sur place, il faut qu'on nous donne un chef mafa. Là, il pourra faire quelque chose pour nous" (H 43 ans).

"Il faut aussi que nous nous sentions à l'aise au village, car nous sommes constamment opprimés par les agents du chef et les citadins. Les gendarmes et tous les agents de l'ordre ne doivent plus nous arrêter injustement" (H 21 ans).

"Comme vous le savez, sans l'impôt, sans carte d'identité et sans pièces pour les cyclistes, les gendarmes ne peuvent jamais les tolérer. Ils se trouvent amendés pour de pareilles choses. Comment voulez-vous dire que les jeunes restent au village?" (H 59 ans).

"Cesser les menaces de la part des gendarmes, qui viennent brimer les jeunes à domicile" (F 75 ans).

"Ils fuient souvent parce qu'ils sont amendés, battus à la brigade des fois" (H 39 ans).

"Ne plus être opprimés par les civilisés de la ville" (H 27 ans).

Ces réponses très franches soulèvent un problème véritable, qui génère certainement un profond malaise, incontestablement à l'origine de nombreux départs de la montagne. Dans un milieu fermé, où les risques de représailles ne sont pas

négligeables, cette franchise a quelque chose de pathétique et ces opinions sont certainement beaucoup plus répandues que les résultats de notre enquête pourraient le faire croire.

Il ne s'agit pas ici de blâmer quiconque et la situation n'est pas identique dans tous les massifs. Mais certains enseignements de portée générale peuvent être dégagés : les rapports de dépendance (sans doute renforcés par les pouvoirs accrus dévolus aux autorités subalternes durant la période coloniale et post-coloniale) sont de moins en moins acceptés et une page de l'histoire est assurément tournée; de nouvelles structures sont à mettre en place, dont il faudra s'assurer qu'elles tiennent compte des divers protagonistes et de leurs moyens d'existence; enfin, les lois de la République doivent s'appliquer partout. Tout ceci fait aussi partie du développement.

Chacune des autres actions préconisées recueille moins de 7% d'avis.

Le développement agricole

Une des surprises de l'enquête : les problèmes de développement agricole, élément fondamental de l'économie et de l'autosuffisance alimentaire de la région, ne sont abordés que par 27 personnes. On ne laissera pas de s'interroger à ce sujet : les intéressés auraient-ils eux-mêmes conscience de la relative perfection de leur système de production - souvent souligné par les observateurs extérieurs - et de la difficulté à lui apporter des améliorations? N'attendraient-ils donc plus rien de l'extérieur dans ce domaine? Auraient-ils pris leur

parti de l'absence d'actions de développement agricole au niveau des massifs? Hésiteraient-ils à aborder un sujet qui semble ne susciter que si peu d'intérêt, si dévalorisé? Manifesterait-ils de la méfiance devant certaines actions entreprises dans les environs avec des résultats si mitigés?

Tableau 3 : Actions de développement agricole selon le sexe et l'âge des chefs de ménage.

ACTION	M		F		TOTAL
	-50	50 & +	- 50	50 & +	
Engrais	7	5	-	1	13
Equipements agricoles	1	2	-	-	3
Introduction de plantes	2	-	-	-	2
Plantations	3	3	-	1	7
Culture attelée	2		-	-	2
TOTAL	15	10	-	2	27

Dans le cadre du développement agricole, cinq types d'actions sont proposées :

- Diffusion des engrais : "*car notre terre est pauvre*" (H 36 ans, Djingliya);
- Augmentation des équipements agricoles;

- Introduction de nouvelles variétés de plantes ou de semences sélectionnées;

- Création de "plantations" : on cite ici les champs du Centre de Formation des Jeunes Agriculteurs (CFJA) de Guétalé (ce qui peut référer aussi à la vulgarisation agricole) et la société cotonnière (SODECOTON).

- Introduction de la culture attelée (charrues tractées par des bœufs) : ceci n'est réalisable qu'en plaine au pied des massifs.

La diffusion des engrais concerne près de la moitié des actions proposées. On pourrait y ajouter les deux propositions concernant le financement agricole évoquées à propos de l'aide financière.

Devant une agriculture aussi spécialisée, si intensive et aussi étroitement adaptée au milieu, peu d'améliorations ont été jusqu'à présent proposées : même si certaines sont envisageables (et souhaitables), elles ne paraissent pas décisives¹. La question mériterait en tout cas d'être étudiée plus qu'elle ne l'a été jusqu'à présent, car le développement a ici toujours été considéré comme devant être extérieur, la seule perspective réelle s'offrant à la population étant l'émigration. Il faut surtout savoir que les moyens techniques d'une intensification supplémentaire du système de production agricole existent, malgré

¹HALLAIRE (Antoinette) - 1976, op. cit.

BOUTRAIS (Jean) - 1983 - Une histoire régionale du développement rural : le nord du Cameroun. in *L'expérience des projets, les résultats de l'histoire*. Paris : AMIRA, 146 p., pp. 83-146. (*Note de travail*, n° 42).

& *Cultures et Développement* (Louvain), vol. 15, n°4, 1983, pp. 655-699.

les apparences, ici comme ailleurs. On peut évoquer par exemple la culture hydroponique (sol artificiel) associée à l'élevage. Il y en a d'autres. La fin justifie ici les moyens. Le problème reste l'application.

La réduction des impôts

Le paiement annuel de l'impôt par tête a toujours représenté une lourde charge avec des revenus restreints, dont il n'est pas rare qu'ils représentent à peine le double du montant de l'impôt exigé. C'est souvent la nécessité de payer l'impôt qui a entraîné le développement des cultures commerciales et qui implique souvent la recherche d'un emploi salarié. Lorsque s'y ajoutent, du fait de la corruption et de la prévarication, des taxes non prévues, l'impôt devient rapidement prohibitif et l'on rejoint les formes "d'oppression" déjà dénoncées.

En conséquence, les intervenants demandent la diminution du montant de l'impôt. Parfois, ils suggèrent que l'impôt ne soit pas demandé aux plus jeunes ("moins de 12 ans"), aux plus vieux ou aux moins fortunés ("les plus petits"); un seul sollicite la suppression du "système des impôts" :

"Diminuer les coûts de l'impôt, car 4500 F (CFA) c'est trop" (H 28 ans).

"Le coût de l'impôt est élevé car je ne peux plus payer, car je suis vieux" (H 71 ans).

"Le gouvernement pourrait faire en sorte que les chefs n'augmentent pas les impôts à leur niveau. Beaucoup d'envoyés du chef briment les frères qui ne savent ni lire ni écrire. Nous

aimerions que cela cesse. Chez nous, on n'annonce même pas le jour de la perception des impôts. Alors, quand les envoyés du chef arrivent, ils font main-basse sur les biens des citoyens à cause de l'argent de l'impôt qui n'est pas apprêté. Imaginez 10 sacs de mil qu'on ramasse pour l'impôt qui s'élève seulement à 3500 F CFA par exemple" (H 18 ans)¹.

"Chez nous, pour que le gouvernement réussisse à maintenir les jeunes au village, il faudrait qu'il leur crée un emploi qui leur procure immédiatement de l'argent pour leurs impôts" (H 29 ans).

Mais le problème de l'impôt n'est pas seulement celui de son montant. Nous avons déjà vu qu'un calendrier de perception fixé à l'avance faciliterait les choses. La remarque suivante soulève encore une question d'organisation en suggérant que le choix d'une période appropriée permettrait de percevoir l'impôt sans heurt et sans coût supplémentaire pour l'état.

¹Petite digression vers les problèmes de collecte démographique : on touche là à l'une des causes des sous-estimations des recensements administratifs à but fiscal, souvent déplorée en Afrique tropicale : la population peut être très bien connue des autorités administratives subalternes, mais celles-ci ont intérêt à ce qu'elle ne soit pas recensée; l'état ne leur demandera pas en conséquence de fournir l'impôt correspondant; eux-mêmes se chargent cependant de collecter l'impôt auprès d'un maximum de gens... Par ailleurs, cette intervention montre également que la population n'est pas seule à être parfois peu motivée par la scolarisation : certains responsables ont tout intérêt à ce que la scolarisation ne se développe pas trop vite.

"Chez nous, on paie l'impôt au moment où les récoltes ne sont pas faites. Et pour nous en acquitter, il faut qu'on aille ailleurs travailler pour gagner de l'argent" (H 30 ans).

L'impôt apparaît donc comme un facteur d'exode rural à double titre, d'une part par les difficultés qu'il engendre dans les budgets des ménages, d'autre part par les déplacements qu'il provoque pour la recherche d'un emploi dans le but de s'en acquitter.

La création d'un marché

Le marché est un élément primordial de la vie économique et sociale au Nord-Cameroun. Plusieurs intervenants souhaitent la création d'un "grand marché" dans leur village. Deux types de raisons sont données : "pour écouler nos produits agricoles" et "pour me divertir", ce qui montre bien la fonction sociale de ces rassemblements et rejoint en quelque sorte la demande de loisirs. Personne n'a exprimé à ce propos le désir de s'approvisionner au marché : cela va peut-être de soi, mais il est également vrai que nous sommes aux antipodes d'une société de consommation!

On peut aussi s'étonner de cette demande, alors que le grand marché de Koza, qui se tient le dimanche, rayonne sur toute la région, mais certains secteurs de notre zone d'enquête en sont apparemment jugés trop éloignés. Phénomène récent dans les montagnes, le marché fait maintenant bien partie des préoccupations des gens, à l'image des marchés fonctionnant en plaine.

L'électrification

Les demandes dans ce domaine concernent "le village" et "les campagnes". Une personne souhaite l'électrification "des routes".

Avec l'arrivée dans l'extrême-nord de l'électricité produite par le barrage hydro-électrique de Lagdo sur la Bénoué, ces actions ne sont plus utopiques.

Les mesures autoritaires

Si beaucoup pensent que trop d'autorité s'exerce au niveau du village, quelques uns estiment au contraire qu'il y a trop de liberté en ville et que l'exode rural pourrait être jugulé par des mesures autoritaires. Il est intéressant de relever ici l'image que l'on se fait de la ville à ce sujet.

On parle à la fois "d'interdire le départ en ville" et de "faire revenir (les migrants)" de manière autoritaire, surtout ceux qui sont "sans occupation", ce qui serait en outre de nature à dissuader les futurs candidats à l'émigration.

"Il faut qu'on soit sévère pour ces jeunes; il faut qu'on leur inflige des punitions pour qu'ils retournent dans leur village" (H 52 ans, Djingliya).

"Les autorités doivent les emprisonner et le problème sera résolu" (H 63 ans, Madadoua).

"Il faut aussi dire aux policiers de les chasser au village" (H 22 ans, Madakoua).

Il est évident qu'une telle politique n'est pleinement réalisable que dans le cadre d'un régime ultra-autoritaire, avec un coût humain

élevé et une faible probabilité de pouvoir mener cette politique pendant longtemps. Cela, sans que les causes du mal soient pour autant combattues...

L'accès à la terre

Dans un contexte de forte pression démographique, l'accès à la terre devient de plus en plus difficile. Au niveau des massifs, il conduit souvent à la descente en piedmont. Mais là aussi, les conflits fonciers font leur apparition¹.

"Le gouvernement devrait donner à chacun un lopin de terre dans son village sans tenir compte des limites héritées des ancêtres" (H 60 ans, Montskar).

L'accès à la terre pose le problème des différences de densité entre zones géographiques voisines, où le risque est grand d'imposer arbitrairement des déplacements de population des zones les plus peuplées vers les zones les moins peuplées sans aucune étude préalable. C'est confondre espaces inhabités et espaces inoccupés, les seconds pouvant parfaitement être effectivement utilisés par des systèmes de production plus extensifs, ce qui est le cas fréquent de l'élevage.

Ce problème ne peut donc être résolu qu'au coup par coup en fonction des contingences locales.

¹ BOUTRAIS (Jean) - 1978- Compétition foncière et développement au nord du Cameroun : la plaine de Mora, *Cahiers de l'ONAREST* (Yaoundé), vol. 1, n°2, pp. 53-90.

L'aide vestimentaire

La sollicitation "d'habits", de "vêtements", est au premier abord insolite. Il faut se rendre compte que les vêtements traditionnels sont ici des plus réduits. L'administration a depuis longtemps exercé des pressions pour que la population adopte des vêtements en tissu, qui sont devenus pratiquement obligatoires, même s'ils ne sont pas portés en permanence. Avec les travaux agricoles et au contact des rochers, qui servent de siège, ces vêtements tombent bien vite en lambeaux. Or, les habits en tissu ne peuvent qu'être achetés à l'extérieur. L'habillement représente par conséquent un poste considérable dans les budgets des ménages.

Le développement des loisirs

Dans une économie de survie, le problème des loisirs n'est pas une priorité. Il pourrait cependant prendre quelque consistance auprès des jeunes, qui rappelons-le sont désœuvrés 6 ou 7 mois dans l'année. C'est ainsi que certains demandent des "moyens de distraction", des "lieux de loisirs" ou des "centres culturels". Cette dernière suggestion, qui concerne prioritairement les jeunes scolarisés, dont les aspirations ne peuvent actuellement être satisfaites à la campagne, devrait être mise à l'étude au niveau des divers centres administratifs.

"L'amélioration" du village

Certains intervenants s'expriment en termes très généraux et parlent "d'améliorer le village", de construire de "belles maisons", de "belles constructions". Il s'agit en somme d'améliorer le cadre de vie pour rendre la vie au village plus agréable. Cela correspond sans doute d'assez près aux préoccupations du président Biya lorsqu'il parle de "revitaliser les communautés villageoises" ou de fleurir les villages.

Divers

Certaines mesures ont été préconisées par un nombre très réduit de chefs de ménage. Il nous a semblé utile de ne pas pour autant les passer sous silence, car ces personnes peuvent émettre une idée à propos d'un problème réel que d'autres ont oublié.

Passons sur ceux qui demandent "une aide" sans autre précision (ce qui n'apporte rien) ou qui demandent que les autorités "satisfassent tout ce que veut la population" (ce qui n'apporte rien non plus, puisque la question porte justement sur la nature des mesures à prendre, et qui serait assurément trop simple!).

Certains demandent précisément "l'installation de machines à écraser" : il s'agit de moulins à écraser le mil pour en faire la farine, tâche qui est réalisée par les femmes à l'aide de pierres à écraser, ce qui la rend astreignante.

Enfin, un des intervenants suggère une mesure inattendue, le relèvement de l'âge au mariage :

"Les autorités doivent lutter contre le mariage des jeunes dans le très bas âge, car étant mariés ils sont constamment en déplacement à la recherche du bien-être de la famille" (H 80 ans, Madakoua).

On avait relevé jusqu'à présent en Afrique comme motif de déplacement des jeunes hommes célibataires la recherche d'argent pour payer la dot, afin de pouvoir se marier, dans les régions où la compensation matrimoniale est élevée; voilà une autre cause de migration, pour les hommes mariés cette fois!

Les non-réponses

Sur un seul questionnaire, figure la mention "RAS", l'intéressé n'ayant sans doute rien à dire. Un autre intervenant s'exprime en des termes s'apparentant à la langue de bois :

"Je ne suis pas le gouvernement ni les autorités administratives : je ne peux pas juger".

La rareté de ces "non-réponses" nous a agréablement surpris.

7. Conclusion

Une question préalable se pose à la lecture de ces revendications : la mise en œuvre d'une politique de développement dans les monts Mandara ne saurait bien évidemment passer outre ces avis, mais dans quelle mesure cette politique

retiendrait-elle effectivement la population sur place? En d'autres termes, si la plupart de ces mesures étaient appliquées, l'exode rural serait-il endigué?

Les relations causales sont fort difficiles à établir dans ce domaine. La complexité des relations sociales fait qu'il sera toujours illusoire de mettre en rapport dans un quelconque modèle mathématique le montant d'un investissement dans un secteur donné et la rétention de population résultante.

Il se peut que telle ou telle mesure augmente au contraire l'émigration de manière ponctuelle, mais il nous semble que fondamentalement développement et rétention de la population ne sauraient aller que de pair, tant il est vrai que "planifier le développement avec les populations concernées, agir avec elles pour améliorer leurs conditions d'existence et créer à la campagne les bases d'une vie économique durable, c'est vraiment créer au village l'essentiel de ce que les ruraux vont chercher en ville"¹. Ainsi, les déplacements à destination de la ville pourraient être au moins ralentis.

Reste le coût de ces mesures : celui-ci ne saurait être qu'élevé, il ne faut pas s'en cacher. Mais il faut surtout mettre ce coût en regard de celui engendré par l'exode rural lui-même : diminution de l'autosuffisance alimentaire, augmentation du déficit extérieur, investissements

¹HOUNKONNOU (D.) - 1988 - Contre l'exode rural, créer la ville au village. *Le Courrier du Centre Technique de Coopération Agricole et Rurale* (Wageningen, Pays-Bas), n° 107, pp. 95-97.

nécessaires en ville pour accueillir les migrants, nuisances de la surpopulation urbaine, répression des tensions sociales et de l'instabilité politique. Voilà qui est de nature à nuancer singulièrement les conclusions que l'on peut tirer au sujet des coûts.

Aussi étonnant que cela paraisse, poser le problème du développement des monts Mandara est quelque chose de neuf, car jusqu'à présent "pour les développeurs, les montagnes ne représentent que des réservoirs de migrants potentiels"¹. Or, il semble bien qu'un des principaux enseignements que l'on puisse retirer de l'EPD est que la population a une conception fort différente du développement : celui-ci est souhaité sur le massif lui-même et non pas à l'extérieur.

A l'examen des problèmes évoqués ici, on pourrait être parfois tenté de se demander si la question de l'exode rural a été correctement posée, s'il ne conviendrait pas de s'interroger sur la raison du maintien de la population restée sur place plutôt que sur celle des départs des migrants, tant ceux-ci paraissent inéluctables! Or, devant l'augmentation accélérée de la population en ville, les problèmes soulevés par la densification des secteurs d'immigration à la campagne et les effectifs de population vivant encore dans des zones d'émigration potentielle, il est de plus en plus clair qu'il "ne s'agit plus de vider en priorité les montagnes de leur population mais, au contraire, d'engager une promotion

¹ BOUTRAIS (Jean) - 1983, op. cit., p. 125.

économique des montagnards qui en maintienne le plus grand nombre possible sur place"¹. Cette promotion demande à la fois de l'imagination et des moyens.

L'enjeu démographique des monts Mandara justifie en tout cas à lui seul que la parole ait été donnée aux principaux intéressés : les paysans mafa.

¹ BOUTRAIS (Jean) - 1983, op. cit., p. 100.

**LES GENS DE NGOLELE:
AN EXAMINATION OF PREHISTORIC
ETHNIC RELATIONS IN THE NORTHERN
MANDARA MOUNTAINS**

Scott MacEACHERN
Department of archaeology
University of Calgary
Calgary, Alberta, Canada

Abstract

People of a number of montagnard lineages in the northern Mandara Mountains of Cameroon say that their ancestors came from a mountain called Ngolélé, which can be identified as part of the Zalideva Hills in northeastern Nigeria. This has long been recognized for lineages of the Plata, Urza and Dumwa groups, but there is evidence that certain Uldeme, Mora and Podokwo lineages also participated.

A widespread tradition also exists among these groups that, at Ngolélé, they were part of a community which included the ancestors of the Wandala, who are now Muslim plains-dwellers. It is argued that these traditions refer to a period of

reduced ethnic tensions, before conversion of part of the population to Islam and before intensive occupation of the Mandara mountains by refugees. The significance of these traditions to linguistic and archaeological reconstructions will be discussed.

Introduction

The most striking cultural fact in the borderlands of the northern Mandara Mountains of Cameroon is the dichotomy between mountains and plains which exists there. Nothing would seem clearer. On the one hand, we have the Mandara Mountains themselves, inhabited by a large number of small non-Muslim groups, packed into circumscribed areas at high population densities, existing in an intensely domesticated landscape. On the other hand, the plains stretching north to Lake Chad seem very much a part of the Muslim Sudanic world, dominated (at low population densities) by states and chiefdoms of various sizes, with literate elites, social stratification, long-distance political and trade relationships, and all of the other trappings of complex societies.

We must ask ourselves how such a complex ethnic mosaic came into existence, and what its dynamics were. We need to know much more about the relative importance of migrant and autochthonous groups, about indigenous developments and external introductions. We need to know if the varying linguistic, archaeological and ethnographic data on this area can be reconciled. We need, especially, to understand the actual

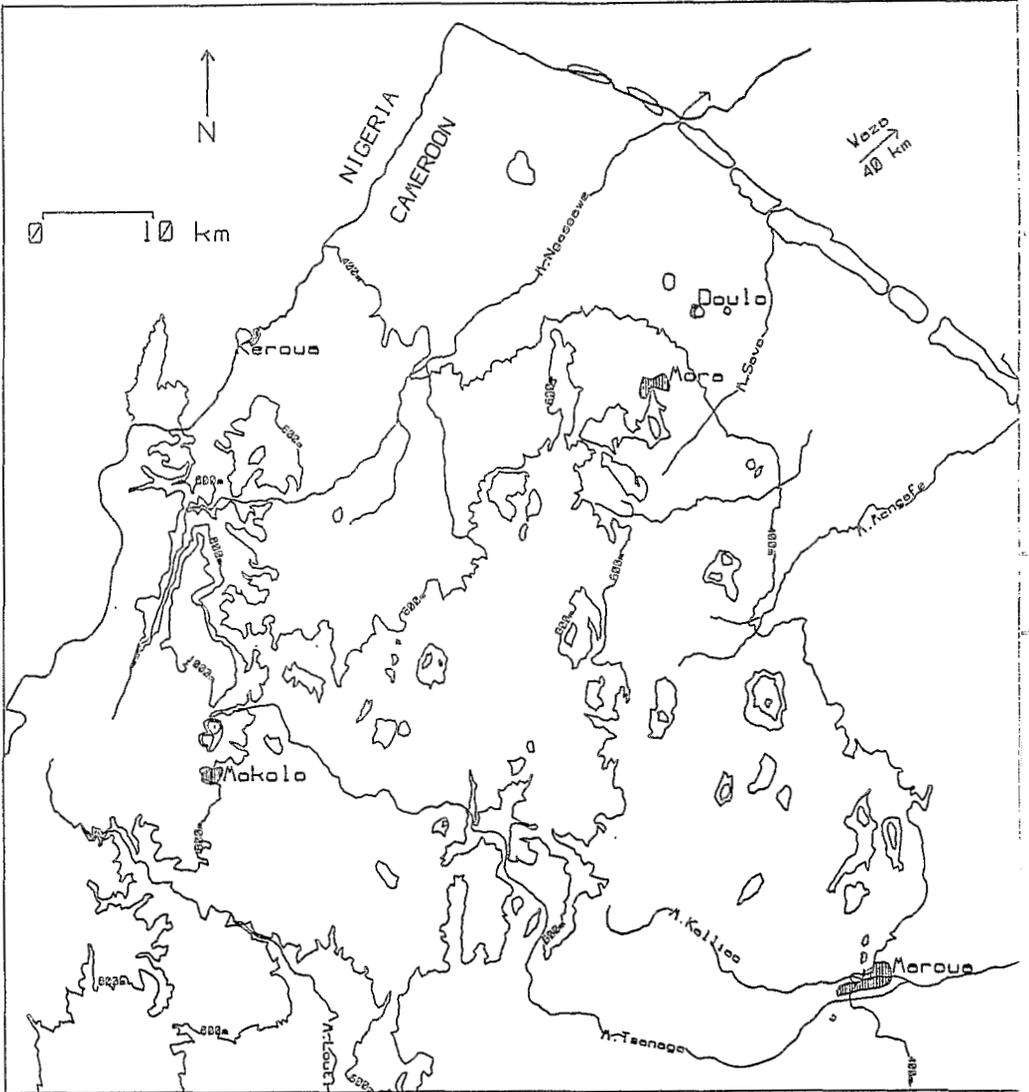
relations between these very different social groups, and the ways in which these relations may have developed. This paper will attempt to describe pre- and protohistoric social relations in one part of the Mandara Mountains.

The northern Mandara Mountains : ethnicity today

At present, the northern Mandara Mountains and the plains surrounding them are inhabited by a melange of Chadic-, Semitic-, Saharan- and West Atlantic-speaking peoples. The Chadic-speakers have been there much the longest. Most are descendants of non-Muslim (and so "pagan") montagnard farmers, many of whom have been tempted or forced down from their mountain homes since the start of European colonization and, especially, since independence.

On the plains, the Muslim Wandala state controlled an area which varied in extent (see Figure 1). At its maximum, it extended from Maroua in the south to Waza in the north, and from Nigeria territory eastward out onto the plains of the Diamare (MOHAMMADOU 1982 : 189-193). The Wandala speak a Chadic language closely related to those of their montagnard neighbours, with whom they have a long history of conflict. They have had three successive capitals in the territories they control, at Keroua, Doulo and Mora. Their society is literate and hierarchical, with a class system and elaborate bureaucracy and court.

Figure 1 : The northern Mandara Mountains of Cameroon and their environs. (The massif is defined by the 600m contour).



There are a large number of montagnard groups living near the present Wandala capital at Mora. These are usually amalgamated on a linguistic basis, but it seems unlikely that these so-called "ethnic" groupings ever had much corporate identity above the level of the lineage or territorial lineage group (CUIGNET 1968, JUILLERAT 1971, MACEACHERN 1987). Montagnard groups around Mora include the Muhara, or "Kirdi" ("pagan") -Mora", who speak a Wandala dialect, the Podokwo, who speak a closely related language, and a loose grouping of lineages speaking the Plata (*pelasla*) language, which is more distantly related to the others in the area (BARRETEAU 1987). Plata speakers include members of the "Vame-Mbrema", Urza, Dumwa and Plata groups. Further data on these groups may be found in NYSSSENS (1986). It is with the origins of lineages of these montagnard groups, plus the Wandala, that this paper will be concerned.

"Les gens de Ngolele"

It has been known for some time that certain Plata-speaking groups traced their lineage origins to a migration from the west, from Nigeria. For example, MOUCHET (1947a, b, c) gives details of a western origin for lineages of the Plata, Dumwa and Urza groups. I have conducted oral historical research in this area, mostly with Plata, but also with Urza, Dumwa and other informants. I have also worked near their putative place of origin, there with Glavda/Vale informants. The accounts

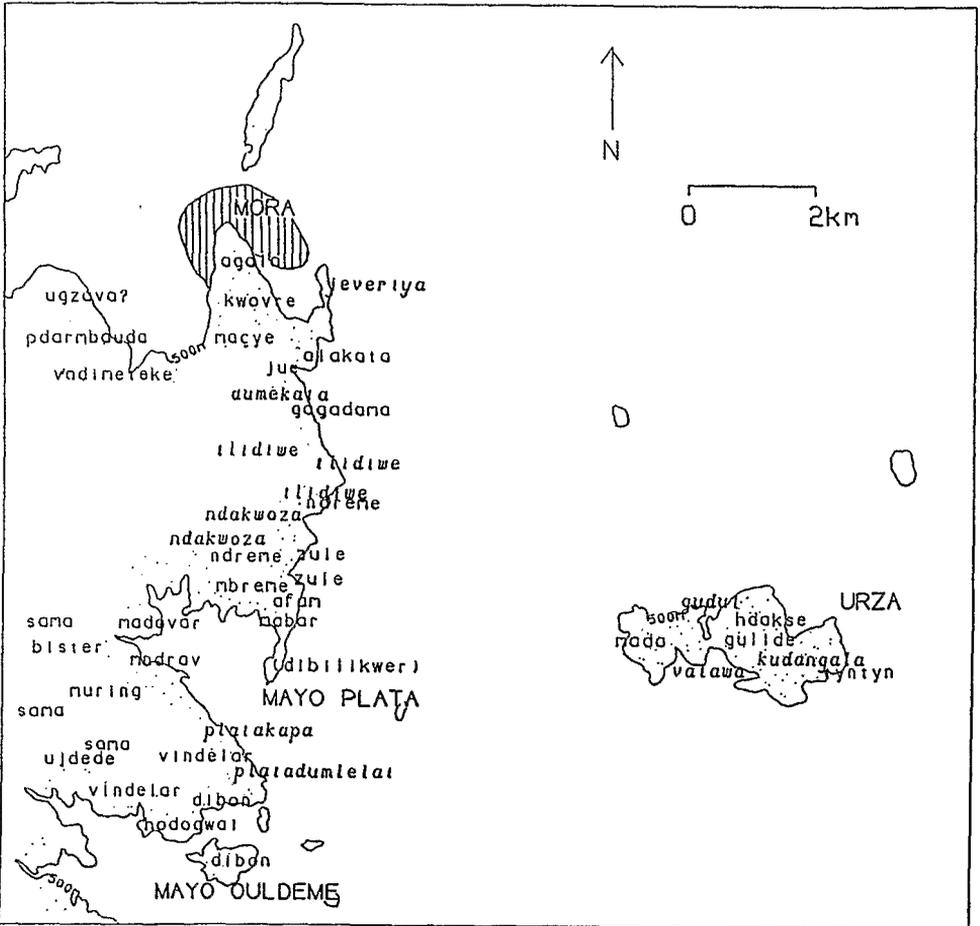
refer to the origins of all of the Plata (*dumlelai* and *kapa*) and Dumwa (*tlidiwe*, *ndakwoza* and *dume-kata*) lineages and of a number of Urza lineages, definitely the *gudul* and *kudangala*, and probably the *valawa* (see Figure 2).

In their major characteristics, the stories of all of these people agree. They say that they came from the west, from a mountain called Ngolélé. The mountain Ngolélé is not difficult to locate, since it is always associated with the territory of the *zelideva*, a montagnard group who live on the massif to the west of Keroua and who speak a language related to those spoken around Mora. Glavda informants, living near Keroua, identify Ngolélé with part of the "Zelideva Hills", the crest of the extreme northwest Mandara Mountains (Figures 1, 3) (Directorate of Overseas Surveys 1969).

Only a few people made the move from Ngolélé, impelled by a famine and what people thought was a disease in millet crops. The movement appears to have been direct; there are no traditions of intermediate settlement along the route, although some people (notably Urza ancestors) arrived first. They found the area south and east of Mora only sparsely settled, and stayed there.

Their common origin at Ngolélé appears to engender a feeling of some kinship between members of these different lineages, although this is not now translated into any formal relationship. It is recognized that they are all descendants of

Figure 2 : Montagnard clans between Mora and Mayo Ouldeme. Clans which probably originated at Ngolélé have names given in italics.



"les gens de Ngolélé", which would give them certain privileges should they ever visit that place, and there is a tradition that marriage interdicts used to exist among the different lineages.

I should emphasize that not only Plata, Dumwa and Urza informants agree on this story; Glavda and one Valé informant at Keroua know of Ngolélé mountain directly, and their accounts of the migration tally with those of the emigrants. This strongly supports the general truth of the story, since these two areas are 40 - 50 km apart, and montagnard mobility is relatively limited.

This migration is widely recognized for the Plata, Dumwa and Urza; what of other groups? Did other people come with them? The Plata say that the ancestor of a group of Uldémé lineages, Agzavrindja, also emigrated from near Ngolélé to Uldémé territory just prior to the movement of the ancestor of the Plata; a year in advance is often mentioned. Agzavrindja is an Uldémé culture hero (see DE COLOMBEL 1986) well known to the Plata from their close contact (bilingualism, intermarriage and adoption of Uldémé cultural elements) with those people. It is, of course, possible that the Plata have incorporated an Uldémé hero into their own migration story. There is no evidence that the Uldémé think that Agzavrindja came from Ngolélé; traditions are obscure on his origins, although the manner of his arrival at Uldémé does parallel Plata accounts (DE COLOMBEL 1986:19-23). In both cases it is said that he was pursued by the Wandala and escaped by magical means; the Plata migration was, by all accounts, much more peaceful. At this point it is

safest to leave the question of western origins of the descendants of Agzavrindja open, but it is certainly something should be further investigated among the Uldémé.

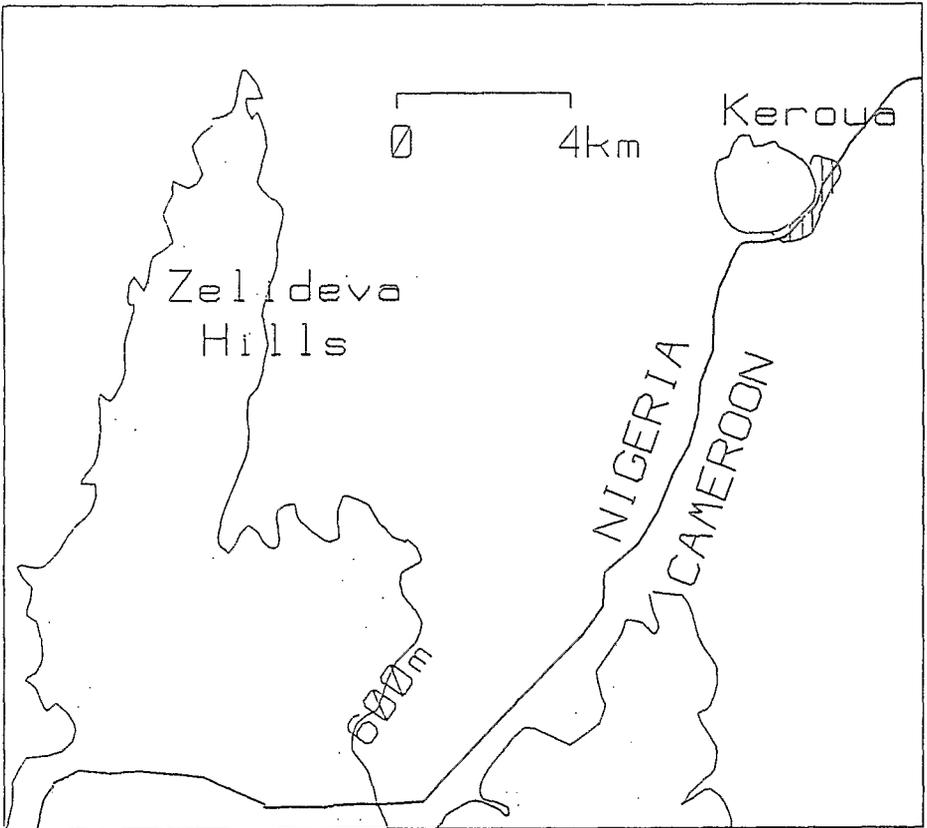
It is also said by some Muraha people that one of their lineages, *jeveriya*, came from Ngolélé, but I have not yet been able to test this. Again, although all Podokwo lineages trace their ancestry to the north, to Waza (but see below), there is some evidence of a western origin. The Podokwo language, *parekwa*, is closely related to Wandala and so to other languages spoken near Keroua and Ngolélé today. There is also a close resemblance between the name of one Uldeme clan, *tala debahé* or *sala devahé*, and the *zelideva* grouping near Ngolélé.

There is also some evidence of origins near Keroua for certain Muktelé groups; the name of one particular group of immigrants from the west, the *dakada-wasa* (JUILLERAT 1971:59-60, 66), might also indicate that the Podokwo account of origin "at Waza" might not actually refer to the inselberg of the same name. The Muktelé language, *matal*, may also be a part of the Wandala group (BARRETEAU, pers. comm.).

It is thus probable that a number of montagnard lineages in the area around Mora originated in the northwestern Mandara Mountains, near Keroua/Ngolélé. This may not indicate large-scale population movement - indeed, the traditional view is that it did - but I think it does very strongly indicate that many

lineages now living near Mora did originate in the west. Such a migration would be critical in establishing the present ethnic patterning of much of the northern Mandara area.

Figure 3 : The "Zelideva Hills" and Keroua.



Ngolélé and the Wandala

The mountain Ngolélé itself seems to have become a somewhat mythologized place in the minds of the descendants of the emigrants. The mountain is said to be inhabited by only a few old men, who make sacrifices there. Other recent inhabitants have moved down on to the plains, much as have the Plata, Dumwa and Urza themselves over the last 30 years. Ngolélé may only be approached by its recent residents or by the descendants of those who emigrated to the west; any others who come near will die.

Only one tree grows on the mountain, the fig *dikwa*, which will respond to the commands of those who may approach the mountain safely. The descendants of "les gens de Ngolélé" can tell it to grow, to sink back into earth, to put out leaves, to let leaves fall. Branches of the tree *dikwa* have been brought back to the Mora area in the past, and were used for sacrifices there. Glavda and Valé informants also comment that Ngolélé is almost treeless, but they do not ascribe any magical significances to the tree(s) found there.

Determining the time of this storied migration from Ngolélé is very difficult -- as chronological and absolute time-depth so often are in ethnohistorical research. A number of genealogies given by Plata Dumlelai and Urza men, and originating from the time of departure from Ngolélé, are 8-10 generations long -- a period of perhaps 175-250 years. A few others only extend back about 6 generations, but here generations appear to have been dropped; they are segments

of the longer genealogies and do not have their internal consistency. We know that the Plata and Urza were in their present position 160 years ago, since DENHAM mentions them (DENHAM, CLAPPERTON and OUDNEY 1826:127). On internal evidence only, then, we may place the migration from Ngolélé at at least 175-250 years ago; it may well have been considerably longer and it would not be wise to depend very much upon the chronology that such genealogies produce.

Informants cannot tell us much about life at Ngolélé; they know a certain amount about who the neighbouring groups were, but there is a general assumption that life was much as it was near Mora in their own recent past. One thing that all of these people -- Plata, Dumwa, Urza, Glavda, Valé -- agree on is that, before "les gens de Ngolélé" migrated to the east, the Wandala were their brothers and they lived in peace together.

To those familiar with the present ethnic situation in the area, this is almost a shocking statement. The Muslim Wandala regularly raided the mountains for slaves and violent conflict between them and montagnards was endemic, although fluctuating in intensity. Conflict has persisted until the present, albeit often in the social/legal realm; the Wandala, with money, literacy and more access to power, often win these contests. At least some Plata believe that Wandala still kidnap young montagnard men and women, taking them over the border far into Nigeria, where they can be sold. It does not matter very

much if this story is true or not; its existence is a testimony to deep, persistent unease, rising to fear and hatred at certain times.

Montagnard traditions state that, in earlier times, the people of Ngolélé and Wandala were all children of one father, and they lived in peace around Ngolélé. In some accounts, the ancestors of the present-day *zelideva* and/or of "les gens d'Agzavrindja" were also part of this prehistoric grouping. There are two accounts of how this peace broke down; one is more common than the other.

In this story, the father of all of these peoples decided that his children should be circumcized and become Muslims, because he saw that Muslims were rulers. His wife chose the good, beautiful children and hid them in caves in the mountains, leaving the ugly, stupid ones at home; she did not want the good ones circumcized. Her husband came and asked where all the good children were. Her wife denied any knowledge of them. Her husband became angry and, after they had argued for some time, told her, "Go to the mountains with the children, but you will have to fear the ones who are left". She left, and the ugly children left at home became Muslim Wandala and hunted their erstwhile brothers. There are variations on the story. In one case it is said that the father hid the children in the mountains. In another, the decision to circumcize the children came after a quarrel between mother and father. This account captures its essential nature.

The less common story was told to me only by two Plata informants. It focuses, not upon the Wandala conversion to Islam, but rather upon the acquisition of horses by some of the people of the group ancestral to the montagnards and the Wandala. Those who bought horses and became familiar with them were able to hunt their "brothers" from horseback, and the others eventually fled into the hills. The important thing is that both of these stories are concerned with the acquisition by only part of a previously undifferentiated population of cultural elements essential to the establishment of a classical Muslim Sudanic state - Islam itself, and cavalry. We may look at these stories almost as metaphors for cultural processes taking place through the Sudanic zone over the last millennium. (It might also be noted here that LEMBEZAT (1950:18) recounts a Podokwo tradition of a common Wandala-Podokwo origin, involving a man with eight sons, four of whom became Wandala and four Podokwo. I have found no further accounts of this).

It is not necessary that these accounts be accepted as literal history, merely as providing an important perspective on the beginnings of Wandala society. The Wandala viewpoint, according to which their society originated in a fusion between incoming peoples and the indigenous Sao and Maya inhabitants of the plains around the Mandara Mountains, is already familiar (MOHAMMADOU 1982; VOSSART 1953). The contribution of the immigrants has usually been emphasized; this is a way for the Wandala to

distance themselves from the mountain peoples and underline their connections with the neighbouring "civilized" states, and, latterly, to confirm themselves as a legitimate Muslim society. This legitimacy has been open to doubt in the past; the view of many of their plains-dwelling neighbours and, more recently, of European colonizers may be summed up in the words of a British colonial official : "The "Mai" of Mandara and the bulk of his people profess to be Mohammedans, but their professions are little more than a veneer of respectability over their original paganism" (TOMLINSON 1916:22).

The stories of Ngolélé offer a view of Wandala origins from the pagan side. These stories emphasize the indigenous nature of Wandala beginnings, in a peaceful community at the northern tip of the Mandara Mountains. There is also agreement between these stories and cultural and linguistic reconstructions for this area.

Wandala and "kirdi"; linguistic and cultural relations

The linguistic relations between Wandala and other languages of the Mandara Mountain borders are well known. The Wandala sub-grouping of Chadic is found over a large area of Cameroun and Nigeria; its extent may be visualized as tripartite, centred on the Keroua/Ngolélé area. One part, including the dialect of Wandala spoken by the Wandala themselves and by the Muraha, Podokwo and (probably) Muktelé extends eastward in the mountains and the plains to beyond Mora.

Another, including the languages Glavda, Laamang (including Hidé, Guduf, Gevoko and Dghwedé, stretches south-southeast, along the eastern edge of the mountains and the Nigeria-Cameroun border, toward Margi-speaking territory. The third part stretches to the north and west, out on to the Chad Plains, and is made up of speakers of the Melgwa dialect of Wandala. (See NEWMAN 1976; LUKAS 1985; BARRETEAU 1988; also BARRETEAU, pers. comm.). This amply demonstrates that the Wandala (and Melgwa) are part of the Mandara Mountain milieu, and that they probably did not originate further to the north, closer to Lake Chad, as their traditions say (MOHAMMADOU 1982). The fact that Keroua appears as a focal point for this grouping is also interesting.

It is rather more difficult to recognize cultural affiliations between the Wandala and montagnards. One reason for this is the lack of availability of ethnographic works on the Wandala; MOHAMMADOU's (1982) book is invaluable, but deals mostly with history and with the structure of the court. FORKL's (1986, pers. comm.) work shows that, while Wandala and montagnard social and political structures are very different, there persists a significant residue of beliefs and practices, which can be correlated with those of the Wandala's "pagan" neighbours, and which include, for example, the former casteing of blacksmiths, and the belief in the spiritual liminality of twins and in the existence of "were-beats", including "were-elephants" (FORLK 1986:9-10).

There also exist data suggesting that cooperation was at least as characteristic of Wandala-montagnard relations as was conflict. The three successive Wandala capitals, at Keroua, Doulo and Mora, were all built with their backs, so to speak, to the mountains, as were other important Wandala centres, such as Memé/Manaouatchi; this may be related to pre-Wandala (Maya) practices in the region (MOHAMMADOU 1982; 85, 220). At all of these sites, there is historical and ethnohistorical evidence for the Wandala use of the nearby mountains as refuges. Glavda and Valé informants at Keroua say that the Wandala would retreat into defensive positions on Keroua mountain when attacked by Bornuans, while retreat from Keroua town, either on to the Keroua inselberg or to the massif around Ngolélé, is attested to by the *Ta'rikh Mai Idris wa ghazawatihi* written at the end of the sixteenth century (IBN FARTUA 1582 (1926) : 36). It appears that, when the capitals at Doulo and Mora were in use, retreat to the hills above Mora was standard (FERRANDI 1928; HALLAM 1977 : 151-153; MOHAMMADOU 1982 : 31-34). DENHAM, CLAPPERTON and OUDNEY (1826) and BARTH (1857) (1965), vol. II : 337) both speak of the mountains being used for defensive purposes by the Wandala and, as late as World War I, the Sultan of the Wandala secreted large caches of sorghum in the mountains to the south of Mora; these caches were used by the Germans in their successful defense of the area (FERRANDI 1928:128).

A defense of this sort could not be prepared without the active cooperation of the neighbouring montagnard groups. In the early colonial period, as today, the Wandala population was much smaller than that of the montagnards and this was probably also true of earlier times. The mountains are ideal defensive positions, as the British and French found, to their cost, during World War I, and it would be for the montagnards to render tactic of "Fortress Mandara" impossible, simply by sabotaging wells as they retreated. Of course, grain storage would be completely impossible without the cooperation of the groups in whose area it is being stored. The Wandala could not simply force their way into the mountains except for transitory raiding purposes.

There is also a great deal of evidence for trade between the Wandala and montagnard peoples. This is not a subject for this particular paper, but it appears as if a trade in mountain products --especially iron and slaves -- for plains goods -- especially dried fish and salt -- was a cornerstone of the economy of the area.

The conclusion that we must come to is simple. Available evidence indicate that the Wandala group is, and was, a product of northern Mandara sociocultural milieu, and that relations between them and their "pagan" neighbours were both close and complex. The montagnard stories of origin at Ngolélé appear to agree more closely with ethnographic and linguistic data than do Wandala (and Melgwa) accounts of immigration from the north and east.

The chronology of mouvement

We now come to a central problem -- were the estrangement between the Wandala and the other people of Ngolélé and the migration of mountain peoples from Ngolélé to the east connected? If we accept both sets of stories, and accept a time depth of ten generations for the montagnard migration to the east, we note that this takes us back to about the time of the Wandala conversion to Islam according to Wandala traditions (see for example MOHAMMADOU 1982). It would be very easy to simply accept this and say that the Wandala conversion and subsequent estrangement from the montagnards caused the ancestors of the Plata, Dumwa and Urza to move east, and to say that this movement took place about 250 years ago.

This reconstruction would be dangerous, and probably wrong. In the first place, chronologies derived from genealogical research are often inaccurate. Again, the montagnards themselves do not connect the two stories. They say that their migration from Ngolélé was caused by a famine there, not that it was caused by the Wandala conversion. Thirdly, the close agreement between the Plata/Dumwa/Urza and Glavda/Valé traditions of the Wandala conversion to Islam strongly indicate that these traditions predate the emigration from Ngolélé.

Finally, and most importantly, the Wandala state itself predates the Wandala conversion to Islam; by the early 18th century, the Wandala were no longer living in a peaceful community at

Ngolélé -- the capital of their state was at Doulo, and they were in the process of extending their suzerainty over much of the area around the Mandara Mountains. The Wandala state had probably been developing for at least 200 years before that, but we know remarkably little about its earlier development. It is interesting to note that the earlier development of the state is intimately connected to the town of Keroua, the first Wandala capital, only a few miles away from Ngolélé.

Wandala state formation and the montagnards

The pre-Islamic existence of the Wandala state does not contradict the stories of the fracture of the community at Ngolélé. We should recall that, according to some traditions, Islam was not the only divisive element adopted by the Wandala; they also acquired horses -- two central ingredients in the recipe for a Sudanic state. It is probably more useful to think of the estrangement between the Wandala and their neighbours as a gradual process, caused by the development of the Wandala state over a considerable period. We do not know how long this development took; it was certainly well under way at the end of the sixteenth century, when IBN FARTUA wrote, and FORKL (1986) talks about state secularization as a process still occurring in the middle of the nineteenth century.

The drive to occupy new territory, the development of class stratification, the opening of trade routes, the secularization of the state -- and, of course, Islam -- would have worked together to increase the profits to be made by exploiting the bodies and the resources of the people marginal to the state. Discrete events, such as the conversion to Islam of the head of state, might have drastically reduced the tolerance for such marginal people -- those who obstinately remained pagan, in this case -- and created large groups of refugees. There is some ethnohistorical evidence that such conflict did follow the conversion of the *tlikse* Boukar Adji in the early 18th century (SEIGNOBOS 1986 : 34). These processes are very probably also connected to events occurring outside the boundaries of the Wandala state, as well. We might expect, for example, that the establishment of the Kanuri Bornuan state west of Lake Chad would have had a great effect upon its smaller neighbour to the south and east.

The descendants of "les gens de Ngolélé" recognize themselves as the descendants of refugees. The woman who did not want her children circumcized hid them in the mountains, and they had to stay in the mountains if they did not want to become slaves of the Wandala. There is no ethnohistorical or archaeological evidence which strongly indicates that the Mandara Mountains have been long occupied at anything like the population densities seen there recently. Few ancient archaeological traces have been recovered from the mountains themselves, and

none that can be definitively assigned to an Early Iron Age period. The material recovered from extensive 1984 archaeological survey generally resembles that found there today and has a distribution grossly covarying with present day ethnic/linguistic distributions (JONES 1985; DAVID and MacEACHERN 1988). Archaeological reconstructions broadly agree with ethnohistorical ones. The present high population densities found in the mountains is a phenomenon of the past few centuries.

Linguistic reconstructions seem to require a greater time depth, but it is probable that immigration by very small groups of people could result in, first, bilingualism and then the rapid adoption of languages spoken by autochthonous peoples (D. BARRETEAU, pers. comm.). If the descendants of such immigrants later became dominant (as the "people of Agzavrindja" have in Uldémé) (DE COLOMBEL 1986), we would have the apparent disagreement between, on the one hand, archaeology and ethnohistory and, on the other, linguistics found today.

Conclusions

The traditions of a number of peoples inhabiting the peripheries of the northern Mandara Mountains tell of the breakup of a prehistoric community situated on the plains around the northwestern tip of those mountains, near what is now the Cameroon/Nigeria border. This community included the ancestors of these people, possibly of a number of other montagnard

groups and also of the Wandala, now Muslim. Accounts indicate that ethnic tensions in this community were much lower than they are today; people "were brothers".

Breakup was brought about by the adoption of certain cultural, social and political traits found in nearby state-level societies by a portion of this community, which became Wandala. People marginal to this segment were either eventually absorbed by it -- as were many of the earlier inhabitants of the plains north of the Mandara massif, including "Sao" (in the most general sense of the term) and Maya -- or were forced to move to the mountains to escape increasing exploitation. These mountains were previously only sparsely inhabited, but immigration, the need for labour to clear fields and build terraces and the necessities of defense increased the population densities to the level seen today. A later migration from Ngolélé by the ancestors of the Plata, Dumwa and Urza and possibly other lineages resulted in much of the ethnic patterning found around Mora today.

Acknowledgments

The author wishes to thank the members of the Mandara Archaeological Project for their help and encouragement during the course of this research. He would also like to thank MM. D. BARRETEAU, A. MARLIAC, H. TOURNEUX and J. BOUTRAIS for their efforts in organizing the 1988 Mega-Tchad Conference and for their welcome in Paris.

This research was carried out with funds provided by the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada (Research Grants Nos. 410-83-0819 and 410-85-1040, and a SSHRC Doctoral Fellowship).

References

- BARRETEAU D. 1987 : Un essai de classification lexico-statistique des langues de la famille tchadique parlées au Cameroun. *In Langues et cultures dans le bassin du lac Tchad*, edited by D. BARRETEAU and L. SORIN-BARRETEAU, pp. 43-77. Editions de l'ORSTOM, Paris.
- BARTH H. 1857 (1965) : *Travels and discoveries in North and Central Africa* (3 volumes). Longmans Green and Co., London. Reprinted by Frank Cass and Co., London.
- CUIGNET M. 1968 : Les Mada; contribution à l'étude des populations du Nord-Cameroun. *Bulletin de l'IFAN*, Série B., Tome XXX, N° 3 : 1062-1146.
- DAVID N. and S. MacEACHERN 1988 : The Mandara Archaeological Project : preliminary results of the 1984 season. *In Le milieu et les hommes : recherches comparatives et histoires dans le bassin du lac Tchad*, edited by D. BARRETEAU and H. TOURNEUX, pp. 51-80. Editions de l'ORSTOM, Paris.

DE COLOMBEL V. 1986 : *Phonologie quantitative et synthétique avec application à l'ouldémé, langue tchadique du Nord-Cameroun*. Langues et cultures africaines 7. Société d'Etudes Linguistiques et Anthropologiques de France, Paris.

DENHAM D., H. CLAPPERTON and Dr. OUDNEY 1826 : *Narrative of travels and discoveries in northern and central Africa in the years 1822, 1823 and 1824...* John MURRAY, London.

Directorate of Overseas Surveys 1969 *Gwoza S.E.*, Sheet 114 S.E., Nigeria 1 : 50 000. Lagos.

FERRANDI J. 1928 : *Conquête du Cameroun-Nord (1914-1915)*. Lakauzelle, Paris.

FORKL H. 1986 : Sozial - und Religionsgeschichte der Wandala in Nordkamerun. *In Comparative studies in the development of complex societies*, volume 2. The World Archaeological Congress, Southampton and London.

HALLAM W.K.R. 1977 : *The life and times of Rabeh Fadi Allah*. Arthur H Stockwell Ltd., Ilficombe, Devon.

- IBN-FARTUA A. 1582 (1926) : *History of the first twelve years of the reign of Mai Idris Alooma of Bornu (1571-1583)*... Translated, with introduction and notes, by H.R.Palmer. The Government Printer, Lagos. Reprinted by Frank Cass and Company Ltd., London, 1970.
- JONES N. 1985 : *The Mandara Archaeological Project, 1984. The spatial analysis of ceramic attributes : cultural variation and ethnic expression*. B.A. Honours Thesis, Department of Archaeology, University of Calgary.
- JUILLERAT B. 1971 : *Les bases de l'organisation sociale chez les Muktéle (Nord-Cameroun) : structures lignagères et mariage*. Mémoires de l'Institut de l'Ethnologie 8. Institut de l'Ethnologie, Musée de l'Homme Paris.
- LEMBEZAT B. 1950 : *Kirdi : les populations païennes du Nord-Cameroun*. Mémoires de l'IFAN, Série Populations n°3 Yaoundé.
- MacEACHERN S. 1987 : *Wives, wars and water pots : ethnicity and archaeology in northern Cameroun*. Paper presented at the annual meetings of the Canadian Archaeological Association, Calgary, Alberta, April, 1987.
- MOHAMMADOU E. 1982 : *Le royaume du Wandala ou Mandara au XIXe siècle*. African languages and Ethnography XIV. Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo.

MOUCHET J. 1947a : Prospections ethnologiques sommaires de quelques massifs du Mandara : Hurza, Mora. *Etudes Camerounaises* 17/99 : 99-139.

MOUCHET J. 1947b : Prospections ethnologiques sommaires de quelques massifs du Mandara (IV) : Massif Uldham. *Etudes Camerounaises* 19/20 : 93-103.

NEWMAN P. 1977 : Chadic classification and reconstruction. *Afroasiatic Linguistics* 5/1.

NYSSENS O. 1986 : Tradition orale et pouvoir rituel chez les Vames du Nord Cameroun. Paper presented at the conference "Relations inter-ethniques et cultures matérielles dans le bassin du lac Tchad", 11-12 Septembre 1986, Paris.

SEIGNOBOS C. 1986 : Les Zumaya ou l'ethnie prohibée. Paper presented at the conférence "Relations inter-ethniques et cultures matérielles dans le bassin du lac Tchad", 11-12 Septembre, 1986, Paris.

TOMLINSON R. 1916 : Report on Dikwa. In "Correspondence relating to the territories of the Cameroons under British administration and their boundaries", Africa (West) number 1049, CO 879/118.

VOSSART J. 1953 : Histoire du Sultanat du Mandara, province de l'Empire du Bornu. *Etudes Camerounaises* 35/36 : 19-53.

WENTE-LUKAS R. 1985 : *Handbook of ethnic units in Nigeria*. Studien zur Kulturkunde 74. Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH., Stuttgart.

LA CHEFFERIE DE GUDUR ET SA POLITIQUE EXPANSIONNISTE

Catherine JOUAUX
Anthropologue à l'EHESS
Centre d'Etudes Africaines

Dans un contexte de sociétés considérées généralement et globalement comme politiquement acéphales¹, celui des sociétés montagnardes de l'extrême-nord du Cameroun, avancer l'idée d'une politique expansionniste menée par une chefferie, en l'occurrence la chefferie de Gudur sise en pays mofu-gudur, surprendra sans doute quelque peu. De fait, l'institution politique du massif de Gudur, telle qu'elle existait avant l'implantation des Fulbé dans la région, peut-elle être légitimement qualifiée de chefferie?

Répondre à cette question requiert cependant de poser clairement au préalable les critères retenus pour définir le système politique de la

¹ Le Nord du Cameroun. Des hommes et une région, Paris, ORSTOM, 1974; l'exception la plus notable à cette "règle" étant certes, le cas des chefferies du pays mofu-diamaré étudiées par J. VINCENT, Princes montagnards : les Mofu-Diamaré et le pouvoir politique (Cameroun du Nord), thèse de doctorat d'Etat-es-Lettres.

chefferie. Si nous nous référons à l'ouvrage collectif intitulé *Nature et forme de pouvoir dans les sociétés dites acéphales : exemples camerounais*¹, nous y trouvons une tentative de définition de la chefferie... en opposition justement aux sociétés dites acéphales, proposée par J. LOMBARD :

"Il semble (...) qu'on ne puisse pas parler de chefferie lorsque chaque chef n'est que le représentant de son groupe et de quelques éléments étrangers sur son territoire ancestral et qu'il n'y ait de véritable chefferie que lorsqu'un groupe de parenté étend sa domination à l'extérieur de son territoire d'origine. Il y a alors recherche d'un monopole du pouvoir sur l'ensemble des communautés territoriales du groupe ethnique. Dans le cas contraire, on parlera alors encore de sociétés acéphales, car même si ces chefs ont un pouvoir héréditaire, celui-ci ne s'exerce que sur la terre de leurs ancêtres et sur les hommes qui y sont nés ou s'y sont établis".

Ainsi tout en considérant "le caractère héréditaire et permanent du pouvoir" "comme une première condition nécessaire" mais, précisément, non suffisante, l'auteur retient ici comme critère ou "élément essentiel de la chefferie -absent dans les sociétés acéphales- (...) le monopole acquis du pouvoir territorial"; monopole, souligne-t-il, non

¹ *Nature et forme du pouvoir dans les sociétés dites acéphales : exemples camerounais*, Travaux et Documents de l'ORSTOM n°142, ORSTOM, Paris, 1982, pp 9-10-11.

plus seulement "donné *intuitu sanguinis et loci*, mais un monopole convoité et gagné sur l'extérieur par une famille, en dehors de son domaine d'origine".

Si cette caractérisation de la chefferie par rapport à la société acéphale paraît tout à fait stimulante, peut-être sera-t-elle trop "ambitieuse" dans ses conséquences ultimes, à savoir, ce que J. LOMBARD appelle "la recherche d'un monopole du pouvoir sur l'ensemble des communautés territoriales du groupe ethnique". Car alors, pourrait-on dire comment faire le départ entre une "dynamique spatiale" propre à la chefferie et une "dynamique spatiale" propre à l'Etat?

Il semble à tout le moins que l'on rencontre plus fréquemment le cas d'expansion territoriale limitée; ce qui justifierait en fait ce que J. LOMBARD lui-même écrivait en 1967 : "Une société à chefferie définira un groupe tribal divisé en de multiples unités politiques"¹. Pour en rester au Cameroun, le cas souvent cité en ce sens est celui de la société bamiléké².

¹J. LOMBARD, *Autorités traditionnelles et pouvoirs européens en Afrique Noire*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1967, p. 50.

²J. C. BARBIER dans son *Essai de définition de la chefferie en pays bamiléké* met bien en évidence le phénomène de limitation généralisée des ambitions de domination territoriale des chefs bamiléké. En effet, soit les unités politiques qui se font face s'avèrent de poids démographiques équivalents et de forces égales, soit au contraire, les velléités expansionnistes d'une chefferie plus importante susciteront "une véritable coalition des petites chefferies environnant l'élément belliqueux". Aussi, "ce seront des éléments externes qui décideront de

Cependant, ce sont ces deux mêmes critères que nous reprenons à notre compte et par rapport auxquels nous allons essayer de situer l'institution politique de Gudur : en premier lieu donc, le caractère héréditaire et permanent du pouvoir, en second lieu *la propension à l'expansion*. Car même dans le cas où une chefferie n'est pas à l'origine une "chefferie de conquête, à partir du moment où émerge une personnalité détentrice du pouvoir, la "chefferie" tend à s'étendre, à accroître son territoire dans les limites du possible... par le seul processus de l'installation nécessaire de la descendance du chef et de la descendance de ses notables -"par le seul jeu de sa dynamique interne" dirait J.C. BARBIER-.

Précisons enfin qu'à ces deux critères doit être évidemment associé un troisième... qui leur est en fait corrélatif : la primauté du politique par rapport aux structures lignagères¹. En effet, dans tous les cas de figure - domination d'un groupe de parenté à l'extérieur de son territoire ou expansion "naturelle"²- cohabitent des unités

la formation des grandes chefferies". (J.C. BARBIER, Essai de définition de la chefferie en pays bamiléké, ONAREST, ISH 7 Yaoundé, 1977, pp. 20-21).

¹Même si celles-ci continuent de jouer un rôle dans la vie sociale et politique également.

²En ce qui concerne le processus d'"installation" sur le territoire d'une chefferie bamiléké, nous ne reprendrons pas toute la démonstration de J.C. BARBIER mais citerons sa conclusion : "Il y a donc à terme une nette dissociation entre une première installation qui respecte le principe de la patrilocalité (le père installe ses fils autour de lui) et le jeu des installations une fois l'espace occupé. Dans cette dernière situation, le rôle des têtes de lignage est de

lignagères (ou claniques) indépendantes les unes des autres mais toutes dépendantes d'un même pouvoir centralisé.

Ces critères retenus, reste à comprendre ce que recouvre concrètement l'expression "monopolisation du pouvoir" ou tout simplement le terme de pouvoir. Mais c'est maintenant au fil de l'analyse du cas précis de Gudur que vont être abordés ces modalités concrètes du pouvoir.

L'institution politique du massif de Gudur.

Reconnaissons-le d'emblée : l'institution politique du massif de Gudur telle qu'elle existait jusqu'à l'arrivée des Fulbé (ou du moins telle que nous avons pu la reconstituer) ne nous paraît guère aisée à caractériser vraiment. Et il n'est pas anodin par ailleurs qu'on l'ait présentée parfois, non pas comme chefferie, mais comme une sorte de "leader" au sein d'une "confédération" regroupant les massifs du pays mofu-gudur¹.

Ainsi, bien que nous pensions pouvoir l'inscrire dans le cadre de la chefferie en fonction des critères énoncés plus haut, par d'autres

moins en moins important et le chef politique peut accroître ses interventions directes en tant que propriétaire foncier, révélant ainsi une structure politique au-dessus des groupes de parenté". (Op. cit., p. 14).

¹ "Ils constituèrent une sorte de confédération de villages ayant à sa tête Goudal, dont la puissance atteignit son apogée avec l'arrivée de Ngom (9e chef)...", G. LAVERGNE, Administrateur-Adjoint des Colonies, Chef de la subdivision de Mokolo, *Rapport sur cinq tournées*, n°173, 1943.

aspects, elle semble déborder largement ce cadre. Sans prétendre faire le tour de la question dans cet article puisque nos recherches sont loin d'être achevées, indiquons cependant les principaux éléments de repère.

Gudur, nommé comme tel, correspondrait dès son origine à ce que J. LOMBARD appelle une "chefferie de conquête". En effet, selon le récit historico-mythique de la fondation de la chefferie, un homme, Biya, venant du massif de Maavav mais originaire du Wandala, aurait ravi le pouvoir aux autochtones, les Ngwaadama. Conquête qui se fait moins par la force, il est vrai, que par la ruse... ou plus précisément encore grâce à la possession d'une part du sel, ce "plus de civilisation", et d'autre part, du sacrifice de pluie (kuley nga var), instrument religieux de première importance au sein de ces communautés essentiellement agraires. A la suite de cette conquête, Biya aurait fondé son propre "clan" : Gudur, le "clan du chef" (sekway nga bay)¹. Effectivement, c'est à l'intérieur du même lignage que se serait transmis alors le pouvoir - en principe de père en fils aîné - jusqu'à très récemment².

Si certains éléments du récit relèvent du mythe plus que de l'histoire (par exemple, le fait que Biya ait suivi le bœuf de son père adoptif,

¹Bien que les informateurs traduisent sekway par "clan" et que cette traduction soit reprise par le linguiste D. BARRETEAU, le terme approprié serait plutôt "lignage"; terme également retenu par J.F. VINCENT puisque le même mot (sek way) se retrouve en mofu-diamaré.

²Le dernier Bay (chef) de Gudur, Bay Takwaw, est décédé en 1980.

Maavaw, jusqu'à Gudur où il serait enfoui, lui indiquant ainsi l'emplacement de la future chefferie...), la trame historique est sans doute fiable d'après l'ensemble des matériaux recueillis : un groupe de l'extérieur prend le pouvoir au détriment des autochtones.

Ceci établi, que signifie concrètement ce terme de pouvoir où, plus exactement, comment s'est traduit dans les faits cette "monopolisation du pouvoir"?

Le premier élément à prendre en considération ici, aussi surprenant que cela paraisse à priori, c'est le pouvoir religieux du chef de Gudur. Car non seulement ce pouvoir religieux fonde le pouvoir temporel du Bay, le légitime, mais il en est totalement indissociable... aux yeux de ses "sujets". Pouvoir religieux et pouvoir temporel ne sont que les deux faces d'un même pouvoir, celui du Bay. En quoi consiste donc ce pouvoir religieux puisqu'il faut bien, par contre, le dissocier pour l'analyser?

Tout d'abord, en tant que détenteur de sacrifices puissants, le Bay de Gudur a la maîtrise de la pluie (et donc de la sécheresse) ainsi que des criquets, ces "porteurs de famine". D'autre part, détenteur également du grand *vedvar* (poterie consacrée à Dieu), il donne le signal des sacrifices intéressant la communauté toute entière; sacrifices qui se déroulent à *des moments-clefs du cycle agraire*. Ou plus précisément, tant que lui-même n'a pas sacrifié à son *vedvar* aucun des chefs de famille de son territoire possédant un *vedvar* ne le peut.

Enfin, il donne le signal des fêtes et notamment de la plus importante d'entre elles (car, fête de la récolte, elle "ouvre l'année"), *Ma-wudey-lam*, à l'ensemble des massifs du pays *mofu-gudur*¹. si *Ma-wudey-lam* signifie littéralement "crier au monde", c'est sans doute que le Bay "gronde" ainsi ses gens :

"vous tous, les gens de mon territoire,
pourquoi n'allumez-vous pas vos feux
si vous êtes plus grands que moi?

Qui attendez-vous donc?"

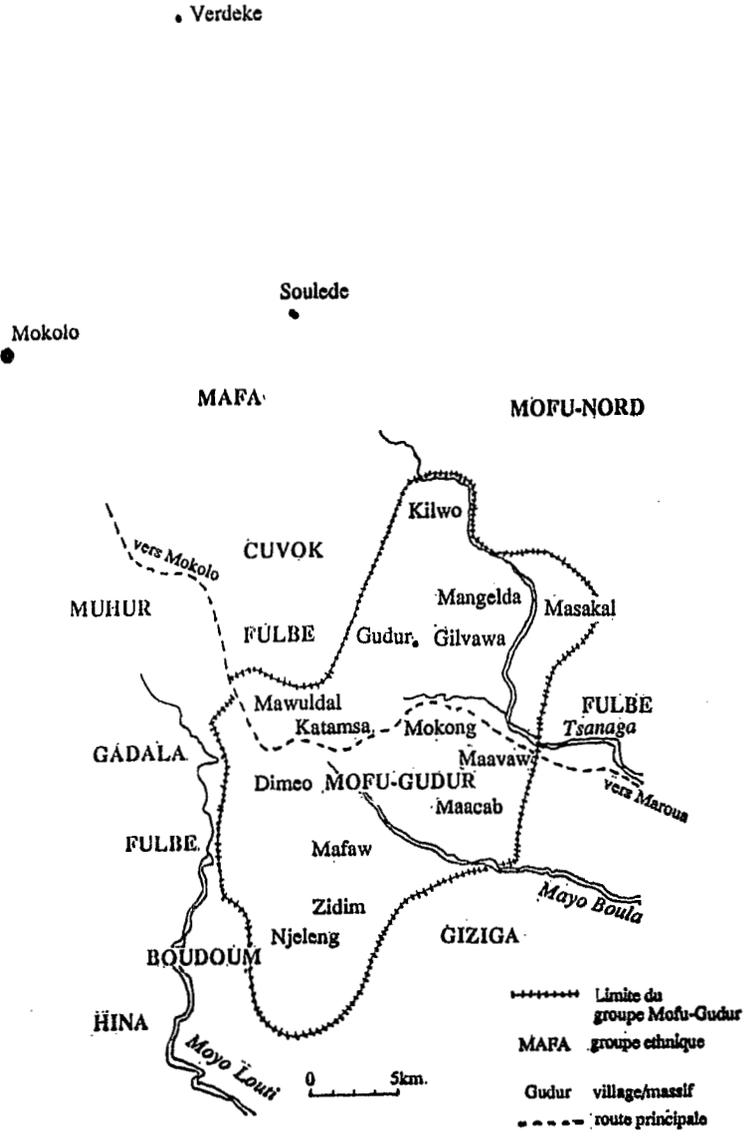
De fait, personne n'enflammera son faisceau de pailles avant le chef de Gudur, et une fois la cérémonie ouverte par lui, s'allumeront alors, selon un ordre strictement défini², de massif en massif d'innombrables feux; inscription dans le temps et dans l'espace d'un pouvoir, en tout cas religieux, du Bay de Gudur des plus remarquables.

A travers ces trois principales manifestations du pouvoir religieux du Bay de Gudur, celui-ci peut apparaître évidemment comme un médiateur privilégié entre l'ordre du "surnaturel" et l'ordre humain, mais il apparaît de façon beaucoup plus pragmatique, toujours aux yeux des gens s'entend, comme partie prenante du processus de production du mil, base de la survie tant physique que sociale de la communauté.

¹Ceux-ci, au nombre de treize, sont : Diméo, Gilwawa, Katamsa, Kilwo, Maacab, Maavaw, Mafaw, Masakal, Mangelda, Mawuldal, Mokong, Njeleng, Zidim.

²Un ordre qu'il faudrait analyser en détail et qui s'avère, semble-t-il, significatif en lui-même.

Localisation de la population mofu-gudur
(Source D. BARRETEAU, 1988)



Abordons maintenant la "face temporelle" du pouvoir du chef de Gudur. Et reconnaissons que c'est effectivement là que les choses vont se compliquer. Non pas qu'il n'y ait point de manifestations "concrètes" du pouvoir, mais ces manifestations seront différentes selon les lieux considérés. Il y a ce que l'on pourrait appeler *une diversification des pouvoirs de Gudur* en fonction donc des lieux et de leur plus ou moins grande proximité géographique ou historique avec Gudur.

Ne pouvant entrer dans les détails, nous sommes obligée de schématiser et de déterminer en quelque sorte des "zones" de pouvoir - gommant par là même certaines différences existant notamment entre massifs -.

1) La première zone correspond à l'ensemble des quartiers de Gudur. Mais ces quartiers débordent l'espace géographique du massif à proprement parler; ainsi le quartier de Gadala est nettement séparé de Gudur par un mayo¹ (argument utilisé de nos jours pour faire de Gadala un village à part entière); quant à Katamsa, il est considéré comme un véritable massif mais qui, à la recherche de protection, s'est mis sous la totale dépendance du chef de Gudur. Cette dépendance se traduit ainsi que pour l'ensemble des "gens du chef" par un certain nombre de devoirs : entre autres, des prestations en nature et en travail. Les "impôts" étaient collectés par quartier sous la surveillance du dignitaire nommé MERDAMBA, bras droit du Bay de Gudur; ils consistaient généralement en "mil, bandes de coton, houes,

¹Cours d'eau asséché en saison sèche.

chèvres, poulets, œufs... ce que chacun pouvait donner chaque année" (selon KEKEY, du clan Gedang, fils du dernier MERDAMBA). Quant aux travaux dans les champs du Bay, les hommes s'y relayaient par quartier à trois moments de l'année.

En ce qui concerne la propriété foncière, il est vrai que le Bay de Gudur ne possédait pas au sens strict la terre de l'ensemble de son territoire. En effet, les clans "maîtres de la terre" (les Masa hwayak), ceux qui s'étaient alliés les forces chtoniennes du lieu en tant que premiers occupants, conservaient leur droit sur la terre. Cependant, la pratique de l'installation des nouveaux arrivants par le Bay semble avoir été une pratique courante. Non seulement ceux-ci devaient demander l'autorisation de s'installer sur son territoire, mais tout individu ou groupe étranger rencontré sur le territoire était arrêté et amené devant le Bay. Il décidait alors de leur sort et pouvait le cas échéant les installer, leur accordant ainsi l'usufruit de la terre. Il pouvait même choisir parmi eux un serviteur et l'élever ensuite à la fonction de dignitaire -tel fut le cas de MERDAMBA dont la charge était héréditaire-.

Enfin, les gens de son territoire étaient assujettis à sa justice; une justice des plus "efficaces" puisque, pour faire respecter ses décisions, il pouvait envoyer outre Merdamba ses "soldats"... tous du clan Gedar¹.

¹Sans doute originaires de Hina, ou peut-être des captifs d'origine guidar qui auraient été envoyés en "cadeaux" au Bay de Gudur par le chef de Hina.

Ces différents pouvoirs du Bay sur "ses gens" ne nous renvoient-ils pas avec certitude à un système politique précis : la chefferie?

2) Une deuxième zone correspond à l'ensemble des massifs du pays mofu-gudur¹. Nous avons déjà vu que ces massifs reconnaissaient l'autorité du Bay de Gudur en ce qui concerne les rituels religieux les plus importants (sacrifice de pluie et des criquets, fêtes et, pour certains, *vedvar*). Or, d'après les matériaux d'enquête recueillis sur les massifs, nous croyons pouvoir affirmer que cette autorité s'exerçait également dans le domaine "temporel". En ce sens, nous mettrons ici simplement trois points en avant :

- Certes, chacun de ces massifs avait à sa tête un chef (Bay) dont le pouvoir, à sa mort, se transmettait en principe à son fils aîné. Mais la plupart des massifs admettent aujourd'hui encore (en la personne des descendants de ces chefs) que "leur nouveau chef était à chaque fois placé par le chef de Gudur"; placé signifiant au sens littéral assis sur une pierre et, au sens abstrait, intronisé :

"Le chef de Gudur envoyait son messenger avec une peau de chèvre pour placer le nouveau chef de Zidim. Et c'était le messenger lui-même qui attachait la peau de la chèvre sur les reins du chef. Si le chef de Gudur n'envoyait pas la peau, on ne pouvait pas placer le nouveau chef. (...)

Comment pouvait-on placer le nouveau chef sans le chef de Gudur puisque c'était lui, le chef de Gudur, qui commandait les gens?" (Zidim).

¹Les treize massifs parlant une langue commune.

Faut-il n'y voir là qu'un simple entérinement d'une réalité de fait, faut-il y voir un geste seulement symbolique, ou faut-il comprendre cette cérémonie comme une consécration, un sacre, ce qui nous renvoie alors à l'autorité du Bay de Gudur entendue comme "légitimante en dernière instance"?

- De même, ils reconnaissent que lorsque surgissait un problème grave sur leur massif, ils en referaient au chef de Gudur. Prendre la décision d'exécuter un coupable, entre autres, relevait exclusivement de l'autorité de Gudur :

"Le chef de Maavaw suivait la parole de Gudur pour la coutume [religieuse : *kwakwas*] mais pour d'autres choses aussi : pour les problèmes du massif. La chefferie de Maavaw envoyait un messenger à Gudur et le chef de Gudur donnait aussi sa parole. Par exemple, en cas de rapports sexuels entre gens de la caste des forgerons et non-forgerons, Maavaw demandait ce qu'il fallait faire : les vendre ou les tuer. Le chef de Gudur seul pouvait décider de les faire tuer ou vendre. Le chef de Maavaw ne prenait pas tout seul cette décision". (Maavaw)¹.

Là encore, devons-nous considérer cette autorité du Bay de Gudur (son rôle et son pouvoir de vie et de mort) comme seulement un prolongement de son pouvoir religieux? Ou devons-nous y voir également une véritable incursion dans les

¹ Si le cas cité ici concerne une mésalliance entre forgerons et non-forgerons, certainement assez rare, il en allait de même pour l'exécution d'individus coupables de sorcellerie.

affaires judiciaires des massifs, Gudur devenant alors l'équivalent si ce n'est d'une cour d'appel du moins d'un tribunal de dernière instance?

- Enfin, presque tous¹ s'accordent sur le fait suivant : le chef de Gudur (ou ses serviteurs) pouvait "arrêter" n'importe qui sur leur massif (hommes et surtout jeunes filles) et y prélever ce que bon lui semblait (le plus souvent il est vrai du petit bétail). Quelle meilleure illustration de ce pouvoir choisir ici, sous forme de contre exemple probant, que la réaction de Gilvawa, seul massif se disant ouvertement l'ennemi de Gudur? :

"Les Gilvawa sont les ennemis de Gudur. Le chef de Gudur voulait commander tout et le chef de Gilvawa refusait d'obéir. (...)

Les Gudur déjà installés sur les massifs frères ont essayé de prendre Gilvawa aussi. Les Gudur s'étaient étendus jusqu'au pied de la montagne, à Si Angwa Bay Takwaw. Le premier Bay [chef de Gudur] était resté là, il avait fait construire sa case. Il envoyait ses serviteurs pour ramasser les coqs² à Gilvawa, et les chèvres aussi... sans demander aux gens. Le chef de Gilvawa et Masa Diksam [le maître de la terre] se sont réunis et ont dit : "Voilà que le chef de Gudur veut nous commander, qu'allons nous faire? Nous allons lutter et les chasser". Ils ont essayé de faire la guerre avec les Gudur. Les Gilvawa sont arrivés à Si Angwa

¹C'est-à-dire exception faite du massif de Mokong; l'ensemble des gens interrogés à Mokong admettent que cela se passait bien ainsi sur les autres massifs mais pas sur le leur.

²Signification, pour le coup symbolique, très particulière dont nous traiterons dans une autre communication.

Takwaw au pied de Gilvawa [lieu nommé aujourd'hui Yideng, à savoir endroit abandonné] pour faire la guerre. Ils ont mis le feu au toit de la case de Bay Takwaw. Les Gudur ont fui; ils sont rentrés à Gudur et depuis ils sont restés sur place à Gudur". (Citation en français d'Emmanuel Fadubangawa du clan gilvawa).

Devant un tel cas de résistance armée face à la "volonté de pouvoir" de Gudur et ses incursions sur les massifs (face à ce que le chef de Gudur posait en quelque sorte comme un droit de propriété "éminente" sur les hommes et les bêtes), pouvons-nous encore penser que ce pouvoir fut vécu comme uniquement religieux ou purement symbolique... même si le fondement de ce pouvoir était effectivement religieux?

Car il est vrai que partout nous a été dit, en guise d'explication à la passivité des Bay de massif quand on arrêta "leurs gens", que l'on avait peur du Bay de Gudur qui pouvait "bloquer" la pluie ou envoyer les criquets¹.

¹Remarquons ici qu'outre ce droit de propriété sur les hommes et les bêtes, il n'y avait pas à notre connaissance de véritable tribut (au sens d'une imposition "décidé(e) unilatéralement et perçu(e) à échéance régulière", selon la formulation de J.C. BARBIER, op. cit., p. 30) versé par les massifs de Gudur. Ceci dit, il y avait par contre des cadeaux parfois conséquents, des cotisations sur les massifs et même des prélèvements de mil à échéance régulière destinés au grenier du chef de Gudur... mais qui semblent avoir été des prélèvements plus symboliques que réellement économiques.

3) Une troisième zone de pouvoir serait enfin à déterminer mais ... incluse en quelque sorte dans cette deuxième zone. Elle correspondrait à l'ensemble des "massifs des frères" de Gudur (Kilwo, Mangelda, Maacab). Si nous employons le conditionnel, c'est que la délimitation de cette zone, pourtant apparemment évidente, et surtout sa "caractérisation" nous posent problème. En effet, l'existence et la reconnaissance de liens de parenté (que nous allons mettre en évidence) entre les chefs de Gudur et des "massifs de frères" ne nous renvoient-elles pas au processus d'expansion territoriale propre à la chefferie décrit par J. LOMBARD ?

Cependant, la relative autonomie de ces chefs (Bay) de "massifs frères", moins grande certes que celle des chefs de massifs non apparentés, nous autorise-t-elle à employer toujours le terme de chefferie? De façon encore plus nette que dans le cas des massifs non apparentés, apparaissent les questions suivantes : dans quel système politique sommes-nous? Une chefferie? Un système de type féodal? Voire même une royauté sacrée? Le problème soulevé plus haut se retrouve ici posé dans toute son acuité : l'institution politique du massif de Gudur peut être certainement qualifiée de chefferie mais ne dépasse-t-elle pas largement ce cadre?

Dans l'état actuel de nos recherches, nous ne saurions répondre à ces questions. Et sans vouloir occulter le problème, nous préférons le contourner momentanément.

Aussi, nous dissociâmes maintenant les termes de chefferie et d'expansion territoriale et c'est sous le titre de *la politique expansionniste de la chefferie de Gudur* que nous abordons la troisième et dernière étape de cette réflexion sur Gudur. Car politique expansionniste il y eut, du moins nous croyons pouvoir l'affirmer.

La politique expansionniste de la chefferie de Gudur

C'est donc à partir d'une enquête approfondie sur les massifs de Kilwa, Mangelda, Maacab, que c'est élaborée l'idée d'une politique expansionniste menée par la chefferie de Gudur¹.

Nous savions au départ que les "clans du chef" de chacun de ces massifs se disaient les "clans frères" de Gudur, tous ayant d'ailleurs gardé le même nom de louange que le clan Gudur : Biya².

¹Situer avec certitude le début de cette politique sur le plan historique est délicat. Car, même si quelques généalogies, apparemment les plus complètes, recueillies sur les "massifs frères" nous permettraient de remonter à 300 ans en arrière (soit 10 générations et 30 ans par génération), on sait bien à quel point les générations sont sujettes à manipulations (télescopages et greffes de générations superflues) et combien ce calcul en fonction des générations est aujourd'hui remis en question. Cette approximation de 300 ans (soit la fin du XVII^e siècle) serait en tout cas "maximale" puisque l'ensemble des généalogies relevées ne comptent pas plus de 7 ou 8 générations.

²Ces quatre clans ne peuvent pas, bien évidemment, s'inter-marier.

En effet, lignages¹ issus du clan Gudur, ils avaient à leur tour conquis le pouvoir sur ces massifs au détriment des autochtones selon un scénario très proche de celui de la conquête du massif de Gudur par Biya - du moins pour Maacab et Mangelda.

Cependant, il est une autre concordance bien plus importante à souligner : non seulement tous reconnaissent l'autorité de Gudur² mais également tous affirment avoir été envoyés par Gudur. Et au-delà des divergences - intéressantes en elles-mêmes car elles donnent à voir des manipulations de généalogies notamment, chaque massif voulant accorder à son premier chef le droit d'aînesse par rapport à ses frères-, les récits se recourent. Citons en ici les phrases les plus significatives.

A Maacab :

"Le chef de Gudur a dit à ses frères de s'installer ailleurs.(...)"

¹ Ces lignages issus du clan gudur se sont donc ensuite érigés en clans. Le "choix" de cette domination ne poserait-il pas d'ailleurs le problème de leur rapport avec Gudur... car pouvant être compris comme une certaine forme de revendication d'autonomie?

²En voici trois exemples à travers trois citations :

"Mangelda obéissait à Gudur comme un fils à son père. C'est le chef de Gudur qui vient placer le nouveau chef à Mangelda. Il envoie la peau et la chéchia rouge". (Mangelda).

"Le chef de Gudur commandait le massif de Kilwo, par exemple si le chef de Gudur a besoin de quelque chose, il envoie quelqu'un à Kilwo pour le demander". (Kilwo).

"Le chef de Gudur venait à Maacab pour deux jours et une nuit. Il venait voir son territoire". (Maacab).

Le chef de Gudur a envoyé Bay Ngwam [présenté comme son frère cadet] à Maacab pour qu'il occupe la place".

A Mangelda :

"Notre premier chef était le frère cadet du chef de Gudur; celui-ci était le père de Bay Tserbay [de Gudur].

L'aîné dit à son cadet : mon frère, va t'installer là-bas. Nous ferons les mêmes coutumes et vous attendrez mon signal".

"Ses frères devaient occuper la place, car des étrangers pouvaient venir aussi occuper la place. Il leur dit : il faut que vous alliez vous installer plus loin pour que je commande tout le territoire".

A Kilwo : deux "opinions" s'opposent, il est vrai.

L'une présente ainsi les faits : "ils étaient six frères de même père, même mère : cinq frères de Bay Tserbay de Gudur¹.

Le premier chef de Kilwo, c'était Bay Gambla, qui était plus âgé que Tserbay mais ils ont lutté ensemble pour la chefferie et c'est l'aîné, Gambla, qui est parti pour Kilwo"- "envoyé" ou non?, la question ne reçut pas de réponse. (Selon le vieux LEBETCH du clan "Durum", dont la famille est originaire de Durum).

¹"L'aîné était Bay Gambla de Kilwo, le second Bay Ndeveley qui est parti avec son frère à Kilwo mais il a lutté avec lui, le troisième Bay Gudur, le quatrième Bay Maacab, le cinquième Bay Mangelda, le sixième Bay Souléde.

Mais l'autre affirme que "le chef de Gudur avait envoyé son fils occuper la montagne" - alors inhabitée. (Selon le lawan actuel¹, descendant des Bay de Kilwo)².

Ainsi dans les trois cas, la raison du départ invoquée est pratiquement identique : le chef de Gudur a envoyé ses frères (ou son fils) pour qu'ils occupent la place". Occuper la place, éviter que les étrangers ne s'y installent, commander tout le territoire, tels ont donc été, semble-t-il, les motifs de la décision du, ou des chefs de Gudur³.

Signalons enfin un élément qui nous paraît tout à fait significatif car corroborant, un peu à la manière d'une preuve en "creux", cette politique d'envoi... de délégation des "frères" du chef. Cet élément nous l'avons appelé *le retour symbolique* des chefs de "massifs frères" à Gudur. En effet, les corps des Bay de Kilwo, Mangelda, Maacab (et

¹ Chef de village nommé par l'Administration camerounaise.

² Un quatrième lieu serait encore à citer même s'il ne peut être considéré comme un massif à part entière : Ndeveley. A Ndeveley aussi, est admise la parenté avec Gudur, Kilwo, Maacab, Mangelda, Souloudé et... Verdéké également; de même, le fait que depuis le massif de Gudur, chaque frère soit parti s'installer sur d'autres "massifs". Cependant là encore, le droit d'aînesse est revendiqué pour Bay Ndeveley.

³ Si la tradition orale a retenu et présente le schéma simple et cohérent d'un chef de Gudur avec ses cinq, six ou sept frères, il en allait certainement différemment dans la réalité. Nous reviendrons plus loin sur ce problème et notamment sur le fait que tout récit dit historique est non seulement une source historique mais également un produit historique, et donc soumis à évolution voire à distorsions.

Ndeveley) étaient à chaque fois ramenés à Gudur pour y être enterrés au cimetière des chefs nommé *Hwad Way*- littéralement "le ventre de la maison".

Ce retour qui souligne évidemment la parenté originelle entre les chefs de Gudur et de ces massifs, ne doit-il pas être analysé également à un deuxième degré? Ne ferait-il pas référence à ce mouvement symétrique et premier : le départ? Ne confirmerait-il pas que les premiers chefs avaient bien été envoyés sur leur futur massif afin d'y conquérir la "chefferie", étendant ainsi l'autorité de Gudur sur d'autres communautés? Ne serait-il pas alors évident qu'ils fussent "rappelés" s'ils avaient été effectivement délégués... et que leurs descendants le soient aussi par la suite - rappel qui réaffirmerait par là - même régulièrement l'autorité de Gudur sur ces massifs-?

Si "l'occupation" de trois massifs en pays mofu-gudur nous permet déjà d'avancer l'idée d'une politique expansionniste menée par la chefferie de Gudur, il est d'autres faits, ou du moins d'autres témoignages rapportant ces faits, qui semblent confirmer cette idée.

Ces témoignages, nous les avons recueillis à Soulédé et Verdéké¹ en pays mafa.

En effet, Soulédé et Verdéké ayant été mentionnés à plusieurs reprises au cours des enquêtes... et présentés tant à Gudur que sur les

¹Soulédé et Verdéké sont situés, selon un axe nord-ouest, à une distance respective -à vol d'oiseau- d'environ 20 et 40 kilomètres de Gudur.

massifs frères comme d'"autres frères", nous nous y sommes rendue pour y poursuivre nos recherches.

Or, dans l'une et l'autre ancienne chefferie, la parenté du premier chef de Gudur fut d'emblée affirmée.

A Soulédé :

"Mantsay [le premier chef de Soulédé] était le descendant du chef de Gudur. Il était de Gudur. Il était le frère plus jeune du père de Bay Takwaw [premier, de Gudur]¹.

A Verdéké :

"Notre ancêtre est venu de Gudur puis il s'est installé à Soulédé puis à Goudoloh. Il s'appelait déjà Massi à Gudur. C'est le chef de Gudur, son frère, qui lui a dit : il faut aller sur la frontière pour gouverner et parce que la nature là-bas va se gêner; il faut aller là-bas pour "caler" les maladies et les criquets selon nos coutumes(...)

C'est le cadet [du chef de Gudur] qui est venu à Verdéké et le benjamin qui s'est installé à Soulédé². Il a laissé le benjamin là-bas car étant le

¹Selon le lawan actuel : MEJE, fils de MBEZOU, du clan Geldakam, descendant des anciens chefs de Soulédé.

La liste des chefs de Soulédé comptant sept noms (Mantsay compris mais non le lawan actuel), le calcul proposé plus haut nous permettrait donc de remonter à la seconde moitié du XVIII^e siècle. Il est d'ailleurs à remarquer que la référence au père de Bay Takwaw I serait alors juste selon la liste des chefs de Gudur communiquée par le dignitaire MESKULEY (clan Kilwo) de Gudur.

²Remarquons qu'ici encore ce droit d'aînesse est évidemment revendiqué par Soulédé : "Mantsay a quitté

plus âgé, c'était à lui de continuer. Il a eu le courage de s'installer au milieu des gens dans la brousse. Il avait les médicaments pour se faire entendre, pour que les gens lui obéissent"¹.

Ainsi non seulement la parenté avec Gudur est reconnue mais comme l'énonce clairement cette dernière citation, Gudur aurait été l'instigateur du départ, tout au moins du départ de Massi, futur chef de Verdéké².

Quant au motif proprement dit de ce départ, il apparaît comme double en quelque sorte : "aller sur la frontière pour gouverner (...) et pour "caler" les maladies et les criquets".

Mais doit-on s'étonner d'une telle association "politico-religieuse"? En effet, n'est-ce pas grâce à la possession de sacrifices originaires de Gudur ou

Gudur pour Soulédé mais il avait laissé un frère plus jeune là-bas... qui est venu le retrouver. Mais [celui-ci] lui a dit : comme tu as déjà trouvé ta place ici, moi je vais devoir trouver la mienne aussi. Et il est parti à Verdéké; il a fait là-bas comme son frère ici : il a pris la chefferie à Verdéké".

¹Selon GANA du clan Massi Hangala, clan du chef; porte-parole de tous les vieux du massif réunis ce jour là pour nous répondre -traduction faite par le secrétaire du chef de canton de Maskota.

²Car, en toute honnêteté, nous devons reconnaître que deux versions s'opposent à Soulédé. Celle présentée par le lawan de Soulédé propose une raison du départ bien différente : "Ils [le père de Bay Takwaw de Gudur et Mamtsay] se sont disputés et le père de Bay Takwaw l'a chassé car bien que plus jeune, il était plus estimé par la population". L'autre version présentée par le vieux BOUKOULAI (du clan Geldakam et parent du lawan) ne reconnaît pas cette dispute entre les deux frères et insiste au contraire sur *le partage des sacrifices* : "nos kuley n'ont pas été volés mais partagés avec le chef de Gudur".

encore, par la seule référence à la puissance religieuse de Gudur, que Massi et Mantsay auraient ravi le pouvoir aux autochtones puis commandé la région toute entière?

A Verdéké :

" Le chef de Gudur a donné à son frère cadet les kuley... Le chef de Verdéké est le maître des criquets et des maladies. Avant, les Verdéké pouvaient envoyer les criquets ou les maladies dans un village ou un autre, ainsi que les panthères. Les autres villages étaient donc obligés de respecter Verdéké. C'est ainsi qu'ils ont commandé toute la région".

A Soulédé :

"Mantsay n'est pas venu à Soulédé avec le kuley de pluie mais il est venu avec la prière de Gudur. Les Jélé le voyant venir de Gudur, lui un Gudur, lui ont demandé de deviner pourquoi la pluie ne tombait pas et de faire pleuvoir. (...)

Il a prié sur le kuley de son père et la pluie est tombée. Et c'est ce jour là qu'il fut baptisé Geldakam¹. Il a pris la chefferie comme cela. Après qu'il eut fait tomber la pluie, les Jélé ont eu peur et ils lui ont donné le titre de chef, grâce à son kuley de pluie"².

¹"Toi à qui l'on a dit : «vas», reste ici".

²Selon le lawan de Soulédé mais se référer également à la dernière note de la page précédente.

Au-delà de ce que ces deux citations disent du pouvoir et de ses assises sacrées, Gudur y apparaît véritablement comme *la référence légitimante...* une référence qui aurait conditionné la prise de pouvoir¹. Sommes-nous pour autant autorisée à en conclure que Soulédé et Verdéké furent des sortes de relais de l'autorité de Gudur sur une terre étrangère?

Certes, pour un esprit critique, l'ensemble de ces discours ne pourrait être, à la limite, qu'une pure reconstruction idéologique visant effectivement à légitimer après coup un pouvoir ou une prise de pouvoir. Qu'en fut-il alors vraiment de l'autorité de Gudur sur ces chefs de Soulédé et de Verdéké?

En premier lieu, cette autorité est reconnue par les intéressés eux-mêmes. "Le chef de Gudur était le plus grand car la racine est plus

¹Pour approfondir cette réflexion d'une part sur la dimension religieuse du pouvoir politique dans ces sociétés et d'autre part sur la référence à Gudur comme "légitimante", il faudrait bien sûr aborder le cas de la chefferie de Moutouroua en pays guiziga et de sa fondation -et dans le prolongement, celui de la chefferie de Mozgoy-.

Car Bildenger, le fondateur, n'est-il pas, lui aussi, "passé" par Gudur? Certes, son installation à Moutouroua ne fut en rien "téléguidée" par la chefferie de Gudur puisqu'il en était devenu l'ennemi... en y volant les kuley. Mais par là même, ainsi que le note G. PONTIE : "Bildenger (...) à plus d'un titre ne pouvait (...) être considéré comme un homme ordinaire. Il avait dérobé impunément un objet sacré et avait fait preuve en l'occurrence d'un pouvoir religieux exceptionnel (...)". ("Quelques éléments d'histoire guiziga", Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun, vol. 1, Edition du CNRS, Paris, 1981, p. 255).

importante pour l'arbre que les branches"¹, nous déclara le lawan de Souledé.

Mais d'autre part, il est certains éléments plus tangibles qui semblent également accréditer une telle autorité.

Ainsi, jusqu'à très récemment², des échanges officiels existaient entre les trois chefferies. Non seulement des messagers attitrés étaient envoyés d'une chefferie à l'autre mais les chefs eux-mêmes pouvaient se déplacer. Par exemple, le chef de Gudur se rendait à Souledé puis à Verdéké; ou plus exactement, le but du voyage étant de "prier ensemble les kuley", il s'arrêtait à Souledé, faisait les sacrifices puis repartait à Verdéké en compagnie du chef de Souledé ou d'un chef de ses serviteurs pour y effectuer à nouveau les sacrifices.

Mais cas plus intéressant encore, le chef de Verdéké était, lui, dans l'obligation de se rendre à Gudur dès sa nomination afin que "son grand frère" "lui donne les manières de faire les kuley des criquets et des maladies"³. Son propre pouvoir

¹ Métaphore faisant référence une fois encore à la parenté les liant à Gudur car le lawan ajouta : "Gudur est la racine de là où nous sommes sortis".

² Jusque sous Bay Takwaw II de Gudur (mort en 1980) qui s'est rendu lui-même au moins une fois à Souledé et Verdéké.

³ Selon les Anciens de Verdéké; toujours selon eux, le chef traditionnel de Verdéké serait tenu aujourd'hui encore de faire le même voyage pour les mêmes raisons.

restait donc dans une certaine mesure dépendant du pouvoir du chef de Gudur puisque celui-ci réactivait en quelque sorte la puissance de ses kuley en lui montrant comment les manier.

Il est vrai que, face à ces quelques exemples, l'on nous opposerait probablement qu'il ne s'agit là que d'un pouvoir religieux et non réellement politique.

Certes, même si notre hypothèse de départ s'avérait juste (à savoir que les futurs chefs de Soulédé et Verdéké furent envoyés par la chefferie de Gudur, et qu'ils conquièrent le pouvoir grâce à l'autorité religieuse "différée" de celle-ci), Soulédé et Verdéké, deux chefferies de plus en plus puissantes dans leur région, ne pouvaient que s'autonomiser progressivement par rapport à Gudur.

Mais surtout, sans vouloir confondre pouvoir religieux ou symbolique et pouvoir politique, il nous semble cependant avoir montré au cours de cette réflexion sur l'institution politique de Gudur qu'il y a toute une gamme possible de pouvoirs politiques.

La puissance politico-religieuse de Gudur décrirait ainsi une sorte de continuum; un continuum où s'inscriraient les quatre formes de pouvoir ou les quatre formes de rapports d'autorité jusqu'ici mises à jour.

Et tandis qu'à l'une des extrémités de ce continuum s'inscrirait le rapport de Gudur avec ses quartiers : un rapport d'annexion simple... à l'autre extrémité du continuum s'inscrirait le rapport de Gudur avec les chefferies de Soulédé et de Verdéké : un rapport que nous appellerons

d'alliance, mais d'alliance en tout cas inégale. Enfin, entre ces deux pôles, s'inscriraient évidemment les rapports de Gudur avec les "massifs frères" et les massifs non apparentés, les uns et les autres sous la juridiction de Gudur mais une juridiction d'autant plus contraignante pour les premiers qu'elle s'appuie sur et se légitime par des liens de parenté constamment réaffirmés.

*

* *

Nous ne saurions pourtant conclure cet article sans revenir sur le problème évoqué plus haut : celui de la fiabilité des sources. En effet, en nous attachant à l'étude d'une société dite sans écriture, nous rencontrerons les difficultés inhérentes et spécifiques à toute entreprise de connaissance historique menée dans le cadre d'une culture de l'oralité. Et sensibilisée à ces difficultés par les enseignements d'un J. VANSINA ou de J. BAZIN, nous y avons été attentive au cours de nos enquêtes.

Ainsi les généalogies recueillies, ces "sources qui se déforment très rapidement parce qu'elles forment la trame idéologique qui soutient et explique toutes les relations sociales et politiques"¹, se sont effectivement révélées des "objets" privilégiés de manipulation consciente ou inconsciente.

¹J. VANSINA, De la tradition orale. Essai de méthode historique, Musée royal de l'Afrique centrale, Tervuren, Belgique -Annales, Série in 8, Sciences humaines, n°36, 1961, p. 128.

De même, certains discours semblaient servir des enjeux sociaux et politiques contemporains et relever donc plutôt d'une construction idéologique a posteriori que de témoignages sur le passé. Ainsi par exemple, nier, contre toute évidence, avoir jamais dépendu de Gudur peut être une façon d'affirmer et d'asseoir son pouvoir aujourd'hui.

Mais à l'inverse, peut se rencontrer le processus contraire, à savoir : revendiquer abusivement un lien avec Gudur, une origine commune. Ici, nous donnerons la parole au chercheur W.E.A. Van BEEK, travaillant chez les Kapsiki, et qui a fort bien mis en évidence ce processus... de manipulation d'informations dites historiques, justement à propos de Gudur : "Nous nous demandons si les renseignements soit-disant historiques ne sont pas des "social charter" comme les généalogies. On se dit originaire de Gudur à cause de l'importance de ce village et non en raison d'une origine réelle"¹.

Faudrait-il alors conclure de tout ceci qu'aucun témoignage, qu'aucun récit, qu'aucune source considérée orale n'est fiable².

Loin de nous laisser aller à un tel pessimisme, nous croyons plutôt que l'approche anthropologique prend ici tout son sens et tout son intérêt. En quoi consiste cette approche anthropologique...

¹W.E.A. VAN BEEK, "Les Kapsiki", Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun, Vol. 1, Édition du CNRS, Paris, 1981, p. 118.

²Mais cet "hypercriticisme" qui "aboutirait à rejeter a priori tout témoignage" est-il d'ailleurs une position tenable puisque, ainsi que l'affirme J. VANSINA, il "pourrait être appliqué à n'importe quel document indirect, les sources écrites par exemple"? (Op. cit., p. 95).

ou plus exactement cette méthode proposée par J. BAZIN sous l'intitulé exact de "sociologie des récits" et que nous avons faite nôtre? Elle consiste d'une part à analyser les "conditions actuelles" d'énonciation des récits (en quelque sorte le "qui dit quoi à qui, quand, pourquoi et comment?") mais d'autre part, à toujours appréhender ces récits dits historiques comme étant des produits de l'histoire et non pas seulement des sources historiques.

Elle complèterait ainsi la critique historique visant d'abord à ne retenir des récits que les informations jugées vraies car se recoupant ou corroborées par ailleurs, démarche certes "indispensable et légitime" nous dit J. BAZIN, mais qui risquerait justement "d'être naïve et partielle si ne s'y associe étroitement une interrogation réflexive sur la production des récits"¹.

L'on nous reprochera peut-être alors d'avoir trop insuffisamment exposé au cours de cet article l'utilisation "concrète" de la méthode proposée. Mais que l'on veuille bien nous faire crédit et penser que l'ensemble des résultats présentés comme fiables ont été passés au crible de cette méthode. Dans le cas contraire, nous en sommes restée à des questions ou à des hypothèses de recherche. Car cette recherche, il est vrai, est loin d'être achevée.

¹J. BAZIN, "La production d'un récit historique", Cahiers d'Etudes Africaines, Gens et paroles d'Afrique, Ecrits pour Denise Paulme, 75-76, XIX, 1-4, 1979, pp. 435-483.

BIBLIOGRAPHIE

- J.C. BARBIER, 1977, *Essai de définition de la chefferie en pays bamiléké*, O.N.A.R.E.S.T., I.S.H. 7, Yaoundé.
- D. BARRETEAU, 1988, *Description du mofu-gudur, langue de la famille tchadique parlée au Cameroun*, Livre 1 Phonologie, Editions de l'ORSTOM, Paris.
- J. BAZIN, 1979, "La production d'un récit historique", *Cahiers d'Etudes Africaines*, Gens et paroles d'Afrique, Ecrits pour Denise Paulme, 73-76, XIX, 1-4, pp. 435-483.
- G. LAVERGNE, 1943, Administrateur-Adjoint des colonies, chef de la Subdivision de Mokolo, *Rapport sur cinq tournées n°173*, disponible aux Archives Nationales, Yaoundé, Cameroun.
- J. LOMBARD, 1967, *Autorités traditionnelles et pouvoirs européens en Afrique Noire*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences politiques, Paris.
- Nature et forme du pouvoir dans les sociétés dites acéphales : exemples camerounais, 1982, *Travaux et Documents de l'ORSTOM n°142*, ORSTOM, Paris.

- G. PONTIE, 1981, "Quelques éléments d'histoire guiziga", *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des Civilisations du Cameroun*, Vol. 1, Edition du CNRS, Paris, pp. 249-264.
- W.E.A. Van BEEK, 1981, "Les Kapsiki", *ibidem*, pp. 113-119.
- J. VANSINA, 1961, *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Musée Royal de l'Afrique centrale, Tervuren, Belgique, *Annales, Série in 8, Sciences Humaines*, n° 3.
- J.F. VINCENT, 1988, *Princes montagnards : les Mofu-Diamaré et le pouvoir politique (Cameroun du nord)*, Thèse de doctorat d'Etat-es-lettres.

**LE RAYONNEMENT DE LA CHEFFERIE
THEOCRATIQUE
DE GUDUR (NORD-CAMEROUN)**

Christian SEIGNOBOS
Géographe
CNRS - ORSTOM

Un nombre impressionnant de clans, répartis dans une quinzaine d'ethnies du Nord-Cameroun, revendique une origine, un passage à Gudur, ou même une fuite de Gudur. Il peut s'agir d'ethnies de plaine, de piémont, ou de groupes enclavés dans les monts Mandara. Ce sont les Giziga, les Mundang, les Gidar, les Hina, les Mofu, différents groupes daba ; les Kapsiki, les Bana, les Gude, les Jimi, les Wula, les Mafa, les Margi, les Higi...

La fortune de Gudur est redevable à sa situation géographique. Pendant des siècles, les migrations s'enregistrèrent sur une composante nord-est/sud-ouest. Traversant le Logone, le gros du peuplement - de fait les éléments les mieux structurés - remonta les mayo qui se jetaient ou plutôt se perdaient dans les grands yayre. Les mayo Bula et Tsanaga, dont les cours convergent

et se resserrent vers les monts Mandara, ont constitué de véritables fils conducteurs vers Gudur. Le mayo Gudulu, petit affluent de la Tsanaga, permet d'accéder aux monts Mandara centraux.

Pour des populations qui viennent du Nord, en longeant les monts Mandara, Gudur est pour tout groupe désireux de s'installer en montagne, la seule échancrure d'accès facile, depuis Mora au Nord jusqu'à l'extrémité méridionale des massifs mofu (Wazang). Gudur est donc la porte obligée des monts Mandara pour accéder aux plateaux intérieurs. Les vagues de peuplement ont alterné avec de simples infiltrations. Mais tous les écheveaux migratoires se sont accrochés à Gudur. Parfois aussi, Gudur a joué comme une buttée et a renvoyé certains en plaine, mais à des latitudes plus basses.

Gudur s'est trouvé, sur près d'un millénaire, être le cadre d'une succession d'agrosystèmes, d'encadrements politiques, bref d'un étonnant emboîtement de civilisations. Cette étape de référence a continué, à travers les siècles, à marquer une infinité de groupes qui, s'en réclamant, cherchaient à conserver une filiation à travers de grands sacrifices protecteurs. Ils devaient assurer dans leurs nouvelles installations leur survie et même leur prospérité, Gudur en détenant pour eux les clefs.

1. LES BASES DU POUVOIR "TEMPOREL" DE GUDUR

L'emploi de "temporel" est compris comme un terme commode qui ne doit pas faire illusion. Les pouvoirs de Gudur, même lorsqu'ils servent à drainer des biens : bétail, grains, métal... passent par un canal essentiellement religieux. Ce terme tente d'exprimer la césure qui existe entre les rapports purement rituels passant par les liens de pèlerinage qu'entretenait Gudur avec d'anciennes colonies éparpillées parfois sur de grandes distances et ceux qui régissaient, de façon symbiotique au niveau du pouvoir, Gudur et les massifs voisins.

Gudur contrôlait un domaine comprenant une douzaine de "massifs" ou quartiers qui se trouvaient associés à lui au niveau du pouvoir en fournissant un notable intronisateur, le maslay (des Katamsa) ou le maslalam (des Ngwaadama). D'autres participaient, à des titres divers, à la chefferie, ayant en partage un sacrifice ou fournissant un notable mineur.

Certains quartiers ou clans (Hweleng, Maso, Mitemba, Merdamba et Gedar) dépendaient directement du chef et ils étaient désignés comme les "captifs du chef". Ils l'étaient par leurs origines, par leur façon dont ils se rattachèrent à Gudur¹.

¹Les Hweleng, "forgerons du chef" ont été capturés au cours d'une chasse. Ils s'étaient réfugiés sous des *Euphorbia unispina* (hweleng). Ils ne forgent pas, mais ils jouent un rôle rituel essentiel à la mort du chef. Les Maso sont originaires de Movo. Ils fournissent les peaux tannées que portera le chef lors des cérémonies. Les

Enfin, les clans forgerons (Mogura, Guvda...), éléments indispensables de la chefferie qui, en plus de leur art et de celui de devin, fournissaient les acteurs ou les témoins des moments-clefs de la vie politico-religieuse de Gudur.

Il faut également mentionner les massifs apparentés à Gudur : Macab, Menglia, Ndeveley et Kilwo. Tous partagent le même nom de louange : Biya, et pour les filles : Balda.

Ces massifs ont été peuplés par des gens partis de Gudur, car les charges humaines étaient devenues trop fortes sur les piémonts, que l'insécurité croissante provoquait une course aux massifs et aussi - et surtout - par la volonté de Gudur de contrôler un espace plus vaste. Sous Bi Ngwam, une branche cadette de Gudur fut chargée d'aller occuper Macab, massif méridional qui fait face à la plaine. Il protégeait Gudur sur sa frontière alors la plus menacée.

Sous Bi Tokwo I (?), c'est le massif de Menglia à l'est qui fut occupé, puis, enfin sous Bi Marba I, Ndeveley et Kilwo - deux massifs qualifiés respectivement d'aîné et de cadet - afin de résister aux premières pressions mafa au nord.

Mitemba se sont installés sans autorisation dans le massif de Ngwaadama. Ils furent pour cela réduits à l'état de captifs, mais reçurent la charge des sacrifices medengel. Les Merdamba, appelés aussi Gadang, ont été capturés au cours d'une chasse par les gens du chef, avec des filets (gadang). Ils "crient le feu" devant la porte du chef, frappent les tambours du chef. Ils font la porte du chef : "mettent les pierres la nuit pour boucher la porte monumentale d'entrée et la dégagent le matin. Ils "détiennent les paroles du chef", c'est-à-dire qu'ils ont la charge de la police sur les massifs.

Chaque groupe venant de Gudur arrivait massivement au pied du massif avec son bétail et ses poneys. Partout, on signale la même séduction des autochtones par un apport civilisateur, le sel, le feu, une certaine sauce... Ils s'organisent sur le même mode que Gudur et distribuent des titres de "slagama", de "maslay", afin de rallier les populations locales ou voisines, excepté pour le massif de Kilwo qu'ils peuplèrent presque exclusivement.

Ils désignent un "ndaw-kwakwas" et un "pabang bay", "père du chef", préposés aux sacrifices des chefs défunts et opèrent un choix parmi les groupes forgerons pour les enterrer et pratiquer la chiromancie... Ils instaurent aussi le principe des "guerriers du chef", sorte de gardes au service du chef de massif. L'habitation du chef sur le massif est établie à l'extrémité d'un caved pæles - chemin du cheval - parfois aménagé.

Ils reprennent les mêmes rituels d'enterrement pour le chef qu'à Gudur avec la tige de zlaraway, dont nous aurons à reparler. Le cadavre du chef est porté sur une chaise brancard, le "lambang". Ils suivent les mêmes coutumes quant aux panthères tuées sur leur massif, et dont on envoie la peau à Gudur, le chef du massif pratiquant une manducation rituelle des yeux et du foie (cf. J. F. VINCENT, 1985). La panthère est enterrée démembrée rituellement, dans un cimetière, la tête séparée du corps et emballée dans des feuilles de mabesl ou de hewer...

Quelquefois même, ils ont gardé la pratique du "forgeron du chef" qui enveloppe le cadavre du chef. Ce forgeron a été "trouvé" en brousse à Macab alors qu'il cherchait des tubercules sauvages, selon un schéma identique à celui de Gudur.

Les deux derniers massifs, Ndeveley et Kilwo, ont gardé les mêmes forgerons, qui enterrent les ressortissants du clan du chef à Gudur, les Guvda. Ce sont eux aussi qui chassent l'impureté à la chefferie madama, et sur le massif. Ils utilisent le même bois (*Anogeissus leiocarpus*) pour fabriquer le lambang (chaise-brancard) que pour Gudur. De plus, Kilwo fournit un notable essentiel à Gudur : le masa kuley.

Le chef de Gudur envoie un notable et un de ses deux fils cadets pour introniser, en son nom, les chefs de ces massifs apparentés. Les notables requis sont en général le "pabang bay" ou le "masa kuley". Le chef de Gudur ne se déplaçait pas ou rarement, non plus que son fils héritier. Ses déplacements devaient obéir à des circuits rituels et étaient soumis au préalable, à des consultations de devins.

L'envoyé, marqué d'ocre, vient avec les "remèdes" de Gudur. Il pique avec le poinçon du rasoir de fer (pəḏəkʷ) trois fois le front, trois fois la poitrine, trois fois le pied gauche et la main gauche (à Macab par exemple). Il attache la peau tannée autour des reins et fait aussi parfois pénétrer de force le nouveau chef dans l'habitation de son père.

Le chef de Gudur nomme également les chefs de Katamsa et de Gadala.

Chacun de ces massifs donne l'impression d'avoir été tirailé entre Gudur et ses voisins immédiats. Quelques uns se détournèrent de Gudur afin de préserver l'équilibre politique de leur propre massif.

Menglia, par exemple, va "chercher la pluie" à Gabaka (relais de Movo), plus précisément à Murley où réside le chef de pluie, comme le font d'autres massifs (Gilwawa et Wazang) étrangers à Gudur. Macab et Ndeveley demeurent fidèles à Gudur alors que Kilwo vient tout récemment de s'en détourner. Tous, en revanche, rallient Gudur pour le sacrifice des criquets.

Au fur et à mesure de l'avancée des hégémonies musulmanes en plaine, celles du Wandala, puis des lamidats peuls, et de l'émergence corrélative de chefferies guerrières comme Matafal, Mozogoy et surtout Hina, les massifs se refermaient sur eux-mêmes. Des ensembles de massifs cherchaient à trouver une cohésion et à s'individualiser. Cette double évolution déréglait peu à peu tout l'écheveau complexe des routes de pèlerinages à Gudur. Gudur lui-même essayait de se replier sur un espace plus homogène, plus défendable, ce qui explique cette volonté de construire un réduit où son pouvoir s'exercerait plus directement.

Ce que Gudur perdait en influence religieuse sur de vastes espaces, la chefferie essayait de le rattraper par un contrôle plus "politique" dans une zone plus réduite. Mais cette volonté de construire un réduit allant de Macab à Menglia et Ndeveley

et peut-être même Sulede fut tout à fait récente. Auparavant, la puissance de Gudur reposait sur deux groupes supports, au sud, Dimew et au nord, Cuvok. Ils interviennent surtout symboliquement, étant de plus en plus marginalisés par des groupes plus proches de Gudur.

Les Dimew apparaissent en quelques occasions, comme par exemple pour fabriquer le lambang du chef. Le chef a choisi trois *Anogeissus leiocarpus*, d'uwáy, un à Cuvok, un chez les Ngwaadama et un autre à Dimew. Leurs bois serviront à fabriquer sa chaise-brancard utilisée à transporter le corps du chef jusqu'au cimetière.

L'influence passée des Dimew transparait aussi dans la "redécouverte" de la pierre de pluie enterrée avec le dernier chef de la dynastie précédente, avant Bi Ngwam, par les Masangwala de Dimew. Le fondateur du clan, Masangwala, qui demeurait chez les Ngwaadama, était devin. Un jour, il vit briller "une chose" comme de l'eau dans le cimetière des chefs, à Hwaaf way (ventre de la maison) ... On lui donna alors la terre derrière Yideng Bay et la chefferie de la pluie, et il officia alors pour le chef.

Le notable cuvok (Malamtele) intervient aux deux temps forts de la chefferie qui remettent en scène, à travers les rituels, tous les acteurs politiques de Gudur, la nomination et la mort du chef.

A la nomination, le notable cuvok se saisit du chef en compagnie du maslalam du clan Ngwaadama, le désignant ainsi comme chef. Le maslay (Katamsa) l'assiéra sur la pierre de la

chefferie. Ces "donneurs de chefferies" peuvent la reprendre. Un consensus des trois contre le chef peut entraîner son bannissement. Pour l'enterrement, c'est également le Cuvok qui "crie la mort du chef". Les Cuvok conservent un rôle de police important dans la zone gouvernée par Gudur.

Gudur imposait des corvées sur des champs domaniaux par les quartiers proches : Katamsa, Gadala, et tous les quartiers des "gens du chef". Un certain nombre de massifs était astreint à remplir tous les trois ans un grenier chez le chef. Ce silo était appelé wudeŋ mafata (grenier/famine). On apportait le mil battu et aussi le cekwete (raffle de panicule) déposé en couches, en alternance avec le grain. Ils devaient également apporter des mesures de brèdes séchées. Les massifs apparentés, Ndeveley, Kilwo, Menglia, Macab, de même que les alliés comme Cuvok étaient tenus de remplir ces greniers.

Le chef disposait dans chaque massif d'arbres, qu'il désignait ou qu'il s'appropriait s'ils faisaient l'objet de litiges. Il s'agissait le plus souvent de *Khaya senegalensis* dont on faisait une utilisation abondante de son huile (vestimentaire). La propagation du rônier est antérieure à la chefferie de Gudur proprement dite, la diffusion a été le fait de celle de Movo.

Une sorte d'impôt était payé, à base de petit bétail, de fer usé (medekeŋ), de rouleaux de gabak. A cela il faut ajouter les amendes des contrevenants, passés devant le tribunal du chef et enfin les dons des pèlerins.

Les limites du pouvoir du chef de Gudur peuvent être révélées par quelques exemples pris dans des événements survenus juste avant la pénétration coloniale.

Bi Tsirbay, chef de Gudur, vendait les gens chez les Fulbe par "fournées". Il vendait des orphelins et ceux qui ne respectaient pas la coutume. S'il avait besoin d'un cheval, il vendait ; s'il voulait une femme, il vendait ; s'il souhaitait des bracelets de cuivre, il vendait. Il décida aussi de vendre son frère, trop populaire auprès de certains notables. Les gens vinrent voir le maslalam et lui dirent : "Qu'allons-nous faire?" Le maslalam envoya un message à Cuvok. Ils se concertèrent. Puis, les Cuvok en armes marchèrent sur Yideng Bay. Ils chassèrent Bi Tsirbay et ses nombreux fils. Bi Tsirbay contrattaqua et arrêta la pluie, qui ne passa plus le massif de Gilvawa. Il dut finalement se réfugier dans le massif de Kilwo où il mourut. On fit appel à son frère Marba, qui avait fui à Mofu, pour le remplacer.

Sous Bi Marba II, successeur de Bi Tsirbay, éclata un conflit violent entre le clan Gudur (ou Gudal) et les Ngwaadama au sujet de la terre. Le clan Gudal (la chefferie) possédait la plaine, mais n'avait pas accès aux massifs. Les Gudal restent sur les piémonts. Seule l'habitation du chef est construite sur les premières pentes, à Yideng Bay¹.

¹Les Gudal restaient donc des gens de plaine, même si leurs habitations occupaient parfois les basses pentes. Ils cultivaient et se faisaient enterrer en plaine. Dans l'habitation du chef de Yideng Bay, la chambre du chef est unique, elle est entièrement en secco, rappelant leur ancienne architecture des plaines, de l'est, du Wandala...

Les attaques peules sur le mayo Gudulu sont de plus en plus fréquentes et menacent la vallée de Gudur. La concession du chef devra même être déplacée plus haut. Les terres de piémont s'épuisent déjà et sur la montagne les "sorghos" et les niebe poussent mieux. Les Gudur firent donc la guerre aux Ngwaadama pour les chasser des pentes qui dominent Gudur.

Les Ngwaadama menacèrent de se retirer de la chefferie : "La montagne est pour nous, nous y avons nos bois sacrés (haalay), vous avez la plaine ; si vous cherchez à nous chasser, nous ne vous nommerons plus!". Le conflit entre le maslalam (ngwaadama) et le chef menaçait tout l'édifice institutionnel de Gudur. Le maslay de Katamsa convoqua les notables et les aînés des clans en conclave. Cette assemblée désavoua le chef de Gudur en ces termes : "Tu as eu la plaine et la chefferie. Comment veux-tu encore la montagne de celui qui t'a donné le pouvoir?" Les Ngwaadama gardèrent leur terre.

G. LAVERGNE (1945) s'interroge sur la décadence de Gudur :

"Que reste-t-il aujourd'hui de la puissance de Goudal? Rien ou presque. Et l'on doit d'autant plus le regretter que c'est la création du canton - ou plutôt du laouanat (?) - de Mokong en 1922 et l'installation des Peulhs, favorisés par les Européens, à Mokong, alors qu'ils n'auraient jamais dû dépasser Boula, qui lui donnèrent le coup de grâce".

"Actuellement, seuls les villages de Gadalaou et Katamsa reconnaissent ou plutôt acceptent l'autorité de Goudal où règne, il est vrai un pôle

descendant du grand Ngom". Ce que regrette l'administrateur à l'époque où l'on cherche à créer des entités administratives païennes viables face au pouvoir fulbe, c'est de ne pas avoir pu en reconstituer une autour de Gudur. Toutefois la puissance de Gudur était moins dans son pouvoir "temporel" récent que dans son fondement religieux passé qui pérennisa son rayonnement à travers des groupes éloignés et divers.

2. L'HERITAGE "RELIGIEUX" DE GUDUR

L'actuelle chefferie de Gudur n'est que la dernière représentante de plusieurs centres de pouvoirs qui dominèrent successivement la région. Elle fut l'héritière d'une chefferie située plus en plaine, à Movo, elle-même sans doute issue d'une précédente...

Les Movo disent être venus de Dulo, capitale du Wandala, en transitant par Marva, Mogudi et Mazawar. Le chef de Gudur, présenté comme un orphelin (matawak), fut adopté par le chef de Movo. Il gardait le troupeau du chef. Celui-ci, le considérant comme son fils, devait le favoriser par rapport à ses propres enfants, et lui indiquer le chemin à suivre pour réussir. A sa mort, l'orphelin prit le carquois laissé par le chef dans un endroit où les femmes se douchent et urinent, entre deux cases (zlezleñ). Dans le carquois, se trouvaient les pierres de pluie. Il partit avec elles, en suivant un taureau et en tenant le sel qui servirait à séduire les autochtones. Le taureau le conduisit jusqu'au massif de Gudur, à Yideng Bay, où il s'enfonça dans

le sol, seules les cornes dépassaient¹. Il séduit les Ngwaadama sur place grâce au sel noir, *mandamata*, appelé *sler pæles* (dent de cheval) en *mofu gudur*².

Le cheminement des clans qui prirent le pouvoir à Gudur s'effectua par étapes. Quittant Movo, ils s'installèrent à Ngwa Tkwed, où des bandes de cavaliers (*wandala*?) les chassèrent. Ils se réfugièrent au fond d'un golfe très protégé à Ngwa Sle, plus exactement à Teda. Là, ils demeurèrent longtemps, ils y laissèrent un important *jiddere* (accumulation de rejets anthropiques), qui signalait l'entrée de l'habitation du chef³.

Ils régnèrent là jusqu'à ce qu'un soulèvement des montagnards des alentours, en particulier les *Gilvawa*, lassés de leurs exactions et pillages, leur rendent la situation impossible en les harcelant et faisant rouler des rochers sur eux. Ils se déplacèrent alors à *Wi Maya*. Ils reconstituèrent leurs forces et se réorganisèrent avec le renfort des *Mabram* et de nouveaux venus, les *Masa Gadala*, qui s'étaient montrés efficaces pour lutter

¹A l'emplacement où le taureau s'est enfoncé, à *Yideng Bay*, on construisit une case-autel. C'est là que seront enterrés les cordons ombilicaux des fils du chef.

²Ce parcours est une figure de mythe reprise par d'autres groupes. A *Gilvawa*, par exemple, le clan du chef suit un taureau maray de *Gwele* à *Meri*, puis à *Menglia*, jusqu'à ce qu'il atteigne le massif de *Gilvawa* où il s'enfonce en terre. Il s'ensuivra de la même manière une séduction des autochtones par un bien civilisateur...

³Actuellement ce *jiddere* (terme *fulfulde*) ou *kætkel* (*mofu-gudur*) est mis en culture. Sa taille est telle qu'on y dispose des rideaux de fragments de poterie pour limiter l'érosion.

contre des envahisseurs de la plaine, les Meslewslew, présentés dans les récits comme des unijambistes. Leur séjour fut bref dans ce site incontournable. Ils passèrent alors un accord avec les Ngwaadama et s'installèrent à peu de Gudur, à Yideng Bay. Ils rallièrent à leur cause et à leurs kuley la plupart des groupes voisins. Ils héritèrent sur place des Ngwaadama, groupe puissant et organisé¹.

Les Ngwaadama étaient eux-mêmes dans l'aire de pouvoir de Movo, à qui ils avaient également emprunté une partie des rituels et qui se posaient eux aussi en successeurs de Movo.

Le cimetière des chefs à Hwaɗ way aurait été celui des chefs de pluie, et ceux de Movo s'y faisaient jadis enterrer. Les Gudur rallièrent aussi les Masuwa, possesseurs du sacrifice des criquets. Une partie des massifs, contrôlée par les Ngwaadama, et une autre restée fidèle à Movo rejoignirent les Gudur.

Toutefois, les principaux rituels de Gudur sont ceux du chef de Movo². Lorsque le chef meurt, un notable vérifie son décès et l'annonce. Ce sera le

¹Les Gwaadama sont subdivisés en Ngwaadama Gadaw, venus de Gulvong; en Ngwaadama Ngalay, de Mogudi (Gombala); Gwaadama Gwajero, du pays mafa. Ils bénéficiaient de clans alliés et de leurs forgerons macacaw... Ils sont apprentés au massif de Mabram avec lequel ils partagent l'ancien fond de peuplement, ce qui leur conférerait le pouvoir (pour leurs "grands") de se transformer à leur mort en panthères. Toute une série de pratiques, se référant à leurs anciennes civilisations, les lie...

²Certains mêmes sont empruntés par tous les massifs de la région, comme ceux de l'enterrement des chefs.

chef forgeron du massif, ou un chef forgeron étranger, ou encore le pabang bay, notable qui a la charge des sacrifices du chef défunt jusqu'à la levée de deuil¹. Il se place au faîte du toit et fait glisser une tige de sorgho zlaraway jusqu'au dessus du front du mort allongé dans la case. Il égorge un coq et fait couler le sang sur la tige, qu'il alimente encore en eau additionnée de farine, le liquide devant toucher le front du chef. A ses côtés, veille sa fille aînée. Le notable, hissé sur le toit, demande par trois fois, après que le liquide a touché également trois fois le front du chef : "le chef ne s'est-il pas levé?". Sa fille répond par la négative, puis s'enfuit en courant pour aller casser une des pierres d'accouchement déposées entre deux cases. Le notable "crie alors la mort du chef".

Ce rituel est entièrement repris par Gudur, l'officiant forgeron venant de Cuvok. Le cadavre du chef est ensuite porté sur une sorte de chaise-brancard, appelé ñeñele à Movo, et fait ici en bois de tamarinier. Il sera toujours porté par les "fils des filles du chef".

¹Période test qui peut durer trois ans pour le jeune chef, appelé alors megeje. Il reste sous la tutelle des principaux notables. Il demeure dans la concession de son père, attendant la levée de deuil qui autorisera la cérémonie de sa nomination.

Movo¹ disposait de trois principaux sacrifices, la pluie, les criquets et celui du vent, c'est-à-dire des punaises, dont nous aurons à reparler. Le sacrifice (kuley) de la pluie se situe à Ngwa, petite colline en plaine à l'avant de Movo et où se trouvent les pierres de pluies, qui servent à appeler la pluie. Quant au kuley qui "referme" la pluie, il reste dans la concession du chef de Movo.

Le sacrifice de la pluie de Movo éclata : Gudur en prit une partie, mais aussi Gabaka, présenté comme le frère de Movo qui partit avec pour "trouver un peu de richesse avec lui". Pour les criquets, Gabaka fit de même alors que les Masuwa passaient avec l'essentiel du sacrifice à Gudur.

Bien avant Gudur, lorsque Movo jouait le rôle de plaque de redistribution du peuplement, ses colonies entretenaient les mêmes liens religieux que celles de Gudur. Movo, trop en plaine, fut menacé par le Wandala et les Giziga Bi Marva. Movo subit ensuite la tutelle des Fulbe Yillaga voisins, devenant même un relais de traite pour les Fulbe. Les colonies de Movo, en montagne, rallièrent alors Gudur qui se posait en héritier de la chefferie de Movo.

Des traces des anciennes colonies de Movo sont perceptibles et nous en donnerons un exemple. Après une guerre fratricide, une fraction

¹Les regalia de Movo comptent une pipe en bronze de très belle facture, utilisée pour fumer pendant le déroulement des sacrifices, et, comme dans toute la région, des couteaux de jet (mafəkwaw), une grande faucille, une lance à nervures de type bornouan et un fer pour creuser la tombe du chef.

movo partit vers le nord. Elle passa par Menglia, puis par Menger (Mboku) où une partie demeura, le reste s'établissant près de la colline de Munduvaya entre Molkwo et Muyang. Les Movo ou Mavak allaient chercher le "médicament pour fermer les criquets" et la pluie à Movo et ensuite à Gabaka. Puis ils "changèrent". Leur mutation ethnique est expliquée par un changement alimentaire, ils se mirent à consommer des merkleje (ffde), variété de batraciens que les Movo ont en aversion... et ils ne purent suivre les kuley de Movo. Aujourd'hui ils se rattachent pour la pluie au massif voisin de Mboku où officie un clan venu de Grea. Toutefois ils persistent à garder un nom de louange apparenté à celui de Movo : "bime ma danga daw"; frère du mil, suivi du nom de référence de tous ceux qui se revendiquent de Movo, Mede. En enterrant leurs morts, ils continuent à répandre des cendres sur le chemin...

Les héritages antérieurs transparaissent parfois sous la forme de pratiques, pas toujours explicitées. Des anciens pouvoirs forgerons, ils gardent la coutume de mettre la tête d'un crocodile (suspendue jadis à la toiture des forges) dans les greniers du chef, sur le mil "pour qu'il ne finisse pas" et, comme pour la forge, pour qu'il ne fasse pas l'objet de pratiques occultes. On retrouvait cette pratique à Movo comme à Gudur. La coutume de placer la langue du crocodile (avec des "médicaments") dans un fer-grelot que l'on porte au bras existe aussi chez les chefs de Movo, Gudur, Menglia...

La chefferie de Gudur s'appuyait sur deux grands sacrifices, celui de la pluie et celui des criquets. Elle avait su capter ou usurper leurs supports matériels, mais surtout elle avait su se faire reconnaître comme étant l'héritière des centres de pouvoir antérieurs qui commandèrent la porte des monts Mandara.

3. LES GRANDS SACRIFICES DE GUDUR, FONDEMENTS DE SON POUVOIR

Le pouvoir de Gudur reposait essentiellement sur deux "cultes", celui de la pluie et celui des criquets migrants, jaray¹.

Le sacrifice de la pluie appelle peu de commentaires. Les rogations s'effectuent à l'aide de "pierres de pluie" que l'on tient enfermées dans une poterie tripode (kwakular masa salay) recouverte d'une peau de daman. Le chef officie lui-même, sans l'intermédiaire d'un ritualiste. Le support sacrificiel demeure le daman ou le mouton noir, selon le choix du devin. Il n'atteint pas en complexité celui que l'on trouvait en plaine, dans la chefferie zumaya, par exemple.

Si le chef de Gudur pouvait faire pleuvoir, il avait également la capacité de retenir la pluie. Le sacrifice de Mengirdla à Wi Maya remplissait cet office. Son autel était une poterie à bière, couverte d'une pierre à moudre, le tout coiffé d'une jarre.

¹Il s'agit essentiellement de *Locusta migratoria* et de *Schistocerca gregaria* (FORSKAL, 1975).

Si ce pouvoir sur la pluie était concurrencé par une floraison de maîtres secondaires apparus antérieurement ou postérieurement à Gudur, l'unanimité se faisait, en revanche sur sa maîtrise exclusive des criquets. A Usa, avait lieu un sacrifice expiatoire afin d'enrayer les invasions acridiennes¹. Les modalités du sacrifice semblent avoir dû évoluer dans le temps. Les informateurs de Wula, Gili et Udah en font une description différente de celle des desservants actuels du sacrifice, les Masuwa. Les premiers décrivent le lieu du sacrifice comme une infractuosité dans le rocher, bouchée par des portes de fer ou des cases réceptacles de criquets, également closes de battants de fer.

Le sacrifice consistait à enfermer vivants deux enfants - un garçon et une fille - dans deux grandes poteries abouchées, à la façon des anciennes tombes de la plaine, ou bien on les plaçait dans un trou que l'on bourrait de tiges ou de moelles de tiges de mil que l'on refermait par une poterie elle-même pleine de terre. On disait aux enfants que "les termites viendraient les prendre. Ils étaient ainsi enterrés vifs dans des sortes de pièges à termites.

¹M. PODLEWSKI (1966, p. 89) : "En ce qui concerne les "criquets", il faut s'enfoncer bien loin au cœur des massifs carapaçonnés d'immenses dalles désertiques (les cultures y sont interdites); là se trouvent des excavations, aujourd'hui scellées et surmontées de poteries qui auraient été le point de départ des invasions d'acridiens locales. Jadis des sacrifices humains étaient effectués à cet endroit (jeunes couples); le chef actuel se souvient de l'un d'entre eux alors qu'il était adolescent; lui-même y a sacrifié un cheval...".

Le site de Usa, lieu du sacrifice des criquets



Le site de Usa, lieu du sacrifice des criquets



Ce type de sacrifice, avec des constituants sensiblement différents, a existé pour la pluie, mais il s'est - semble-t-il - poursuivi uniquement pour les criquets.

Le rapport avec la termitière renvoie à une série de symboles les associant à la forge. En plaine, dans les grandes chefferies issues des rois forgerons : Joffa, Bogo, Zumaya Lamorde... on enterrait des chefs dans deux jarres abouchées et l'on mettait par dessus des bois, des tiges de mil afin d'attirer les termites et de créer artificiellement sur la tombe une vaste termitière.

Un mythe chez les Wula fait référence de façon explicite au sacrifice passé de Gudur. Les Kawaja sont venus de Gudur. A Gudur, en prélevant des termites dans une termitière éventrée, ils trouvèrent deux enfants, fille et garçon. Ils les emmenèrent avec eux. Plus tard, le couple donna les Kadase. Ce clan fournissait un notable ritualiste chef de pluie et le chef des forgerons, puis ils se cantonnèrent à des rôles d'exécutants pour les Kawaja. Quant à la forge, ils l'abandonnèrent, se contentant de fabriquer encore des soufflets. Récupérés par une chefferie également originaire de Gudur, les Kamaze Msam, Kawaja et Kadase, virent leurs rôles se transformer encore peu à peu dans ce cadre¹.

¹Il existe une deuxième version : Sunuva, un clan issu des Masam - également venu de Gudur - partit chercher un daman - sous entendu pour le sacrifier de la pluie. Il trouve Kawaja qui fait un feu sur la montagne de Kenjan. Sunuva donna sa fille à Kawaja et c'est elle qui alla à la recherche de termites pour les donner aux poulets et trouva Dase dans une termitière.

Les Masuwa sont des Bi Kuley, chefs de sacrifices. Ils étaient auparavant au service de la chefferie de Movo dont ils partageaient certains rituels, comme mettre les cendres sur le chemin de leurs morts pour que les chenilles n'attaquent pas le mil. Ils sont les acteurs uniques du sacrifice des criquets. Ils auraient eux-mêmes découvert ce lieu sacrificiel : une tombe ouverte d'où sortaient des criquets qui se répandaient dans les champs. Ils prévinrent le chef de Gudur (?) qui leur aurait remis la responsabilité du sacrifice et leur aurait demandé d'officier en son nom. Cette version est parfaitement conforme à l'idéologie centralisatrice de Gudur.

Le lieu de sacrifice est situé sur la colline de Usa, entre Movo en plaine et Teda, étape importante des chefs actuels de Gudur. De là on peut voir la colline de roches blanches qui tranche dans le paysage, en retrait de Teda où était rituellement égorgé un Gilwawa à la mort du chef de Gudur¹.

Le site est couvert d'une essence monospécifique de *Sterculia setigera* (mañac) que l'on ne coupait pas². Une vingtaine de poteries retournées

¹Les Gudur partent toujours en armes contre le massif de Gilwawa qui, jadis les chassa. Aujourd'hui ils vont couper un teteng (*Boswellia dalzielii*) qui croît en peuplement sur les pentes de roches à quartz près de Teda. Cette sortie en armes correspondrait à la pratique des Bana et de certains Kapsiki qui, ici, à la nomination du chef "vont manger le mil des voisins", c'est-à-dire tout homme rencontré est abattu.

²Le bois de *Sterculia setigera* ne peut alimenter le feu dans une concession chez les Mofu Gudur. On ne l'utilise, à la rigueur, que pour des feux extérieurs. Si une femme

sont encore en place dans un chaos de tessons et de poteries tripodes plus ou moins bien conservées. Les grandes jarres, avec un redoublement du fond, sont spécialement fabriquées par les femmes des forgerons mogura. Chaque sacrifice réclame deux poteries tripodes marquées sur le fond de pastilles qui simulaient des grains de mil.

On disposait sur un trou préalablement creusé ou une crevasse de la terre élargie à la houe, une natte (gegided) le recouvrant entièrement. on plaçait les deux enfants sur cette natte, après leur avoir donné à manger dans des poteries tripodes de la viande de chèvre sacrifiée. La natte s'effondrait sous le poids des enfants, qui disparaissaient. On bouchait alors vivement le trou avec des feuillages arrachés aux duwaz (*Heamatostaphis barteri*) environnants¹ et on refermait alors totalement avec la poterie retournée sur le trou.

faisait cuire les aliments avec mañac, son mari mourait. Seules les veuves peuvent se servir de son bois pour la cuisine.

¹D'autres sacrifices comme celui pour la pluie produisaient des gestes identiques. Au lieu Mekeringang, sur la colline de Mundur en face de Godola, se déroulait un sacrifice de la pluie, tenu par des Giziga de Hulum (clan lungum). Un enfant né avec des dents avait été enterré vivant au fond d'un trou. Si la pluie s'arrêtait, on y sacrifiait. On jetait la tête d'un coq dans le trou, que l'on bouchait ensuite vivement avec des feuilles de tursuhi (*Haematostaphis barteri*) et parfois aussi d'autres feuilles d'arbre. Ceci confirme l'ambivalence des gestes du rituel des sacrifices pour la pluie et pour les criquets à Gudur.

Les criquets étaient censés prendre les enfants et manger ensuite les feuilles de duwaz, très amères¹. Cette amertume devrait ensuite les empêcher de toucher au mil.

C'était la chefferie de Hina - ou comme on le dit à Gudur, les Gedar -qui aurait donné le plus d'enfants à Usa, car elle était la plus puissante dans l'aire couverte religieusement par Gudur. Selon certains informateurs, Hina aurait représenté le bras séculier de Gudur, mais il convient d'atténuer cette affirmation. Hina fut une chefferie prédatrice préoccupée de ses seuls intérêts et limitée aux rapines. Cette attitude est confirmée par la présence de certaines fortifications au sud de Gudur et qui, comme le mur de Mitemba (mezleŋ dans le dialecte de Gudur et zlenger dans le dialecte Mokong), complété de lignes de zlezlerek (*Acacia ataxacantha*), auraient été disposées pour faire face à des attaques de Gedar². Ces sacrifices, qui

¹Les feuilles d'*Haematotaphis barteri* peuvent très jeunes, et après avoir subi un ou deux bouillissages, être consommées dans les sauces. Elles sont employées comme nourriture pour "remonter" les blessés et parfois également en emplâtres sur les plaies.

²Pour G. LAVERGNE (1945), c'est Bi Ngwam qui "fortifia ses positions et construisit une muraille d'enceinte que l'on peut voir encore actuellement partant de Katamasa au sud et allant à l'est du mayo Goudal jusqu'aux promontoires dominant la plaine de Mokong et sur lesquels des portes de guêt remarquables furent installées pour surveiller les horizons vers "Foungué". L'enceinte rejoignait ensuite la montagne de Gadalaŋ, interdisant ainsi totalement l'accès de la montagne sacrée aux envahisseurs..." Actuellement ce limes a été démantelé sur presque tout son tracé.

ont dû se multiplier à certaines époques, furent capables de frapper l'imagination et de renforcer la "croyance en Gudur".

Gudur régnait en s'appuyant sur la menace de retenir la pluie. C'est l'arme que le chef brandit contre un massif jugé trop indépendant ou si un prétendant se lève contre lui. Les informateurs de Gudur prétendent que les criquets ne pouvaient être envoyés par le chef contre un massif. Cette assertion semble néanmoins démentie par les récits explicatifs des rapports de certains massifs, Muhur ou Menglia par exemple, avec Gudur. Le chef partit avec ses notables à Gudur afin de se débarrasser d'un vol de criquets et dit en approchant le chef de Gudur : "Pardon, pardon, tu as envoyé les criquets sur nous"...

Gudur imposait des trêves pendant une partie de l'année, au cours de la gestation du mil et jusqu'à la fin des récoltes. Gudur menaçait les fauteurs de troubles non seulement de retirer la pluie, mais aussi parfois d'envoyer les panthères ou une épidémie. Si la malédiction de Gudur pouvait prendre des formes bien différentes (cf. W.E.A. VAN BEEK, 1980, pour le village kapsiki de Sir), c'était la menace, par la pluie et les criquets, sur le mil qui demeurait la plus pressante.

4. HAUT LIEU ET GRAND CENTRE DE DISPERSION

Pour quelles raisons les gens ont-ils quitté Gudur? Les informateurs mettent en avant des problèmes de surpeuplement, des rivalités pour la chefferie, et aussi des famines... Un groupe non

négligeable évoque le sacrifice passé du chef-forgeron. La pression constante de nouveaux arrivants de la plaine et de massifs voisins créait une instabilité politique. Nombreux, ils intervenaient dans les équilibres fragiles d'un pouvoir reposant sur un trop grand nombre de clans hétérogènes.

Les tensions devaient être démultipliées par la recherche non pas toujours du pouvoir, mais d'un rang de notable ou d'une prise de responsabilité rituelle permettant d'accéder aux richesses d'alors et à la puissance que devait conférer le contrôle d'une ou plusieurs lignes de pèlerinage.

G. LAVERGNE (1945) incrimine les attaques venant de la plaine et aussi "les sauterelles survinrent, aussi terribles par leurs ravages... Voyant la confédération se désagréger, Ngom conseilla à ses gens de se retirer plus à l'ouest ou sur les sommets des montagnes : d'où l'origine des courants migratoires Mofou vers l'ouest et le nord qui entraînèrent la fusion des Mofou avec certains clans aborigènes ou avec les Marghi de l'ouest et vers le sud où ils se mêlèrent aux Daba".

Gudur dut connaître des périodes de pouvoir très instables. Le soutien d'une partie de la population pouvait être remis en cause à chaque catastrophe naturelle. Une suite de périodes de sécheresse pouvait entraîner le renvoi du maître de la pluie lorsque celui-ci était encore le chef forgeron, ou le chef de Gudur s'il n'avait pas de desservant à désigner à la vindicte populaire. Défendu par son clan et ses alliés accrochés à leurs prérogatives, sa volonté de se maintenir pouvait

généraliser une guerre civile. Vaincu, il devait alors s'exiler avec les siens et ses partisans. La stabilité du pouvoir dépendait ainsi en grande partie des aléas climatiques, de viroses et autres maladies du mil, du passage répété d'épidémies...

4.1 *La fuite des forgerons de Gudur*

Les informateurs s'accordent à dire que les sacrifices les plus puissants des criquets et de la pluie étaient entre les mains des forgerons ou furent apportés par les forgerons.

Les forgerons auraient été rejetés car leur pouvoir était devenu insupportable, en particulier pour des nouveaux venus qui, issus de plaines, avaient déjà dû s'en débarrasser antérieurement (rappelons que les couloirs de migrations nord-est/sud-ouest fonctionnèrent de façon suivie durant des siècles).

À Gudur, c'est l'appareil liturgique trop lourd, le contrôle qu'il exerçait sur le pouvoir des hommes qui amena un rejet et prit des formes violentes.

Cette radicalisation dans la région des monts Mandara des rapports entre forgerons et non forgerons eut-elle sa genèse à Gudur? On ne peut l'affirmer, mais on constate que la situation des forgerons castés recouvre sur les monts Mandara l'aire de dispersion des gens se revendiquant de Gudur. Elle n'apparaît pas au nord chez les Mofu

Duvangar, Meri¹... jusqu'aux Kirdi Mora et Podokwo... A l'est, elle s'arrête à Lulu et au sud en limite du pays falé. Cette césure dans les sociétés des monts Mandara fut tout à fait fondamentale. Elle fit éclater une souche lignagère de pouvoir en deux entre, d'une part, un pouvoir sur les hommes qui supervisent fêtes et sacrifices, et, d'autre part, une autorité qui avait pour fondement la forge. Cet éclatement s'est réalisé au sein de chaque clan et pas seulement au niveau des détenteurs du pouvoir entre les forgerons et les non-forgerons. Cette nouvelle règle sociale est partout édictée selon un même canevas, mais en variant infiniment l'habillage. Nous en donnerons deux exemples pour Gudur.

. Celui qui concerne les Mogura s'énonce de la façon suivante :

Deux frères se trouvent en présence d'un mort dans leur famille. L'aîné se décide à l'enterrer, car le cadet dit : "Comment pourrais-je faire? Je suis jeune et ignorant de tout". Une chèvre est égorgée pour emballer le cadavre. Qui va consommer la viande? Le cadet dit encore : "Tu as fait le travail, à toi de la manger seul". Et pour avoir, après manipulation du cadavre, touché à la nourriture, l'aîné devint forgeron.

Il fut à l'origine des Mogura et le cadet à celle de Masuwa. Actuellement, seuls les forgerons mogura enterrent les Masuwa du quartier Gadala.

¹Les massifs mofu de Wazang et de Durum ont subi une influence de voisinage qui ont rendu parfois hybrides les rapports entre forgerons et non forgerons.

. Le deuxième exemple est pris chez les forgerons transitant par Lulu (massif-île giziga au sud de Gudur).

"Walamay a deux fils. Leur mère meurt. Le cadet dit : "je suis malade et ne peux m'occuper de notre mère". L'aîné se charge alors de l'enterrement. Pour avoir touché au cadavre, il devint forgeron. Ce sont les Mariyam, l'autre fut à l'origine du clan Zolom".

C'est chaque fois l'aîné qui devient forgeron et cette figure de mythe - dont nous pourrions multiplier les exemples - est à lire à l'envers. C'est le cadet qui se retire de la forge et y enferme l'aîné, en le disqualifiant socialement pour la compétition du pouvoir sur les hommes.

Il s'agit d'une longue gestation du pouvoir sur les hommes qui se libère de l'imbrication avec les sacrifices, particulièrement ceux associés à la symbolique de la forge, et cela par paliers. Chaque nouvelle vague de peuplement qui réussit à prendre pied à Gudur essaie de gagner le pouvoir sur les hommes. Ce pouvoir l'emporte toujours sur la maîtrise des sacrifices qui incombent alors aux clans spoliés... mais cette autorité est elle-même jugée encore trop dangereuse et les tenants des sacrifices sont réduits à l'état de ritualistes qui n'ont qu'une délégation de pouvoir.

L'apogée de Gudur dut vraisemblablement se situer à la fin du XVIème siècle et au début du XVIIème, à l'époque où était implanté un pouvoir forgeron ou plutôt où les principaux ritualistes étaient forgerons et où l'arsenal rituel et symbolique reposait sur le fer et la forge.

Une période de migrations conquérantes porteuses de forge a été suivie par des groupes rejetés, dont la migration est rapportée comme une fuite éperdue. Il s'agit du notable forgeron, généralement intronisateur et fossoyeur du chef, à la suite d'un changement dynastique qui ne leur était plus favorable.

Les forgerons - ou les clans forgerons - furent refoulés des accès au pouvoir, puis des titulatures, le travail de la forge se voyant sublimé au niveau symbolique de la chefferie dans le bassin du lac Tchad, au Bagirmi, au Wandala... Ce refoulement fut parfois violent, à Dulo (Wandala) et également à Marva¹.

Sur les séquences migratoires, qui conduisirent des stocks de peuplement ayant transité par Gudur, aux groupes porteurs de l'idéologie de la forge, se succédèrent d'autres, plus mitigés, et certains enfin qui cherchèrent systématiquement à l'écarter.

Cette lutte se déroula vraisemblablement sur plusieurs générations, voire plusieurs siècles jusqu'à parvenir, sur les monts Mandara, à une mise en caste avec compensations économiques, mais le but visé est un éloignement du pouvoir. Le renforcement de certaines chefferies peut être compris comme une garantie contre les excès du pouvoir forgeron. Si bien que les formes les plus archaïques d'encadrement des hommes sont celles qui font encore le plus de place aux forgerons tant pour les rituels que comme notables.

¹cf. les Zumaya ou l'ethnie prohibée, Ch. SEIGNOBOS, 1986.

On les trouve essentiellement parmi les groupes du revers occidental des monts Mandara. Ils illustrent encore les avatars de formes de pouvoir forgeron qui régnèrent à l'est dans le bassin du lac Tchad.

Ce départ des chefs forgerons, grands prêtres et grands notables, qui souvent cumulaient aussi la fonction de maître de la pluie, est évoqué dans plusieurs traditions, chez les Kapsiki de Mogode, chez les Mafa de Moskota et de Muhura, chez les Bana de Udah et de Gambura.

A Gudur même, cette période est presque totalement occultée. Les "donneurs" de chefferie que sont les Ngwaadama disent que, jadis, avant l'arrivée des Gudur et alors qu'eux-mêmes disposaient d'un chef, leurs propres forgerons ont fui à Mogode (Kapsiki) pour ne pas être enterrés avec lui. De plus, ils se disent apparentés avec des groupes de Wula, les Mindifi Sunuva (?).

On peut toutefois décoder dans certains récits de Gudur la présence passée des chefs forgerons.

"Lors de la fête de la récolte, mewudey lem, un lépreux voulait tuer le chef car on l'avait empêché de participer".

Une autre version dit que le notable qui devait sacrifier pour le chef lors du mewudey lem, devenu lépreux, perdit sa charge et en prit ombrage. "Le lépreux entra dans l'habitation du chef, la nuit ; il se saisit du chef, mais dans la lutte, ils piétinèrent le feu qui embrasa la case. On ne retrouva que deux cadavres emmêlés et carbonisés. On ne sut pas qui était le chef et on les enterra ensemble".

Les chefs de Gudur suivants firent appel aux Gedar pour garder la porte de la chefferie. Les Gedar, ou "soldats du chef", veillent sur la concession du chef contre les lépreux. Quand on "crie le feu", cérémonie particulière le cinquième jour de la fête du mewudey lem, les Gedar entourent la concession du chef et repoussent les gens, qu'ils peuvent à cette occasion molester.

Le clan gedar prétend aussi à une autre origine.

"Le chef de Libe aurait envoyé à celui de Gudur un jeune garçon afin qu'il soit donné aux criquets, mais le sacrifice ne saurait être fait sans une fille qui l'accompagne. On attendit la fille, qui ne vint pas. Le garçon grandit, échappa au sacrifice et donna le clan gedar".

Pour le récit du "lépreux" qui défia le chef, il faut se reporter à une série de traditions orales qui codifie la lutte du chef forgeron et du chef de massif sur le même canevas, mais pour aboutir à de tout autres conclusions.

Un récit recueilli à Bukala, chez les Gude, peut en donner une illustration.

"Un chef abusif fait brûler le mil de ses gens pour se chauffer durant la saison froide qui suit la récolte. Il oblige le forgeron à mettre le feu à son gerbier de panicules de sorgho. Le forgeron s'exécute, puis il se jette sur le chef et l'entraîne dans le brasier. On dégagea deux corps calcinés, sans pouvoir distinguer qui était le chef. Les deux seront alors enterrés de la même façon, selon le rituel des chefs".

Ce récit vient en explication de la similitude de l'enterrement du chef forgeron et du chef de village chez les Gude et les Njanyi. Le lépreux est, par ailleurs, le qualificatif du forgeron en plaine pour les groupes qui ont rejeté la forge, chez les Masa et les Musgum par exemple. Nous sommes en présence de restes de traditions orales qui concernent le rejet des tenants de la forge, reconvertis dans le récit explicatif de l'origine d'un clan, celui des Gedar.

Ce clan est, du reste, très composite, mais sa venue ou sa création correspondit-elle à un soutien de chefferies méridionales gedar (?); matafal, libe... voire hina pour aider les chefs de Gudur à se débarrasser de notables forgerons trop puissants?

A Mogode, d'après Yerima Zaraw et al., cette information se confirme. Les Kamaze (Ngwoda), lignage du chef, sont sortis de Gudur. Leurs forgerons sont les Kamakuye - ils rasent le chef et l'enterrent. Les Kamakuye étaient également à Gudur. Le chef forgeron devait être enterré vivant avec le chef de Gudur. L'un d'eux réussit à creuser une ouverture grâce à la pince qui sert à maintenir la pièce de fer sur l'enclume. Il s'enfuit, en passant par Sirak, vers Mokolo. Le chef nommé après lui le poursuivit jusqu'à Mogode. Il s'agit, de fait, d'un cadet de chefferie rejeté de Gudur.

Les Kamakuye conservent le sacrifice de la pluie, mais ils ont perdu la chefferie des forgerons conférée aux Kazamba (venus de l'ouest) pour rééquilibrer les pouvoirs entre les deux grandes fractions de peuplement issues de l'est et de l'ouest des monts Mandara.

De Gudur, les Gwazla Vizi ¹ ont fui pour venir à Mandosa (massif de Moskota) en passant par Muhura et Guzda. Lorsqu'on enterrait le chef de Gudur, on prenait un forgeron et on le jetait vivant dans le trou avant de sceller la tombe. Il réclama alors ses outils pour poursuivre son travail dans l'au-delà auprès du chef. Enfermé dans le tombeau, il réussit grâce aux pinces (magac) à desceller la pierre et à sortir. Dans la nuit, il prit sa famille et s'enfuit à Guzda, puis à Moskota.

A Muhura, la fuite du chef forgeron est connue, mais relatée différemment. Au cours d'un maray (sacrifice d'un taureau), le chef et le bi gawla, notable qui dirige tout le rituel du sacrifice du taureau maray du chef, complotent contre le chef forgeron, qui dispose du plus gros taureau du massif. Ils chassent alors le petit taureau du chef de façon à ce qu'il entre chez le forgeron. Le chef déclare alors : "Je ne veux plus mon bœuf, il est chez le forgeron". Le forgeron en éprouve de la honte et cède alors son gros bœuf au chef.

Par la suite, apprenant qu'il a été mystifié, le forgeron rassembla ses gens et s'enfuit à Vuzad. Tous les forgerons de Vuzad seraient des Padaha, issus de Muhura. A Vuzad, ils se divisèrent et partirent les uns à Shugule et Guzda, les autres à Moskota.

¹Mêlés aux Zarwa et Bejedi à Bejele, ils forment avec les Lteckule, les Gwalibay (gens du chef) et nomment les Lteckule à la chefferie.

Nous avons relevé à Udah (massif bana) et à Gambura deux traditions convergentes¹.

Le bay de Gudur avait un chef forgeron qui à sa mort devait être égorgé pour être jeté dans son tombeau. Le forgeron s'enfuit de Gudur à l'annonce de la mort du chef et alla se cacher sur le massif de Udah. De jeunes bergers vinrent dire à leurs parents : "Sur les rochers, il y a une personne qui nous importune et nous demande des pois de terre". On envoya deux notables pour l'interroger. L'homme surpris, tout tremblant, avoua : "Je suis le grand forgeron de Gudul". On lui donna une case. Les gens de Gambura attaquèrent Udah. Le forgeron demande aux Udah de ne pas tuer les Gambura, tout en les assurant de la protection de ses cultes, car parmi eux étaient de ses parents. Deux personnes seulement restèrent sur le champ de bataille. Les Gambura retournèrent à l'attaque et demandèrent aux Udah : "Qui est donc avec vous?" "C'est le chef des forgerons de Gudul". Les Gambura lui donnèrent une femme. De leur union naquit une fille, Traka, au quartier Wuleki où le chef forgeron était établi. La fille fit des "médicaments" qui protégèrent Gambura. Les descendants seraient les lignages Katamta, Kadermi et Kwodime. Ils allèrent ensuite, en grande partie, s'établir à Gambura.

Les Kawulaki, appelés aussi Kagudul, demeurèrent Kamaze, chefs de Udah. Les Kawoda sont maintenant leurs forgerons, remplacés dans leur rôle de ritualiste intronisateur par les

¹Informateurs Jawro Yille, Zra Bring et Lawan Saidu Lubu de Gambura.

forgerons biyatse (venus de Biyatse, au Nigeria). Les Katamta gardent la maîtrise de la pluie à Gambura¹ et les Kadermi officient pour la fécondité des femmes et des troupeaux.

Le pouvoir forgeron apparaît pleinement dans les rituels qui ont cours parfois encore de nos jours. Ces rituels, nos informateurs affirment les avoir rapportés de Gudur. Nous donnerons des exemples pris dans la région de Sukur.

A Sukur, A. KIRK-GREENE décrit brièvement l'enterrement du chef, comme une "Pabir fashion". Il reste très marqué par les symboles de la forge et du fer comme du reste dans toutes les inhumations des chefs du rebord occidental des monts Mandara et de leurs piémonts.

Le chef de Sukur était porté sur une civière de fer, placé assis, une fourche de fer soutient la tête. Il est maintenu par des fers-monnaies sous les aisselles, sous les coudes et les genoux. Le corps est recouvert de peaux cousues et de boubous. La tombe creusée en "flacon-shaped" est remplie de charbon de bois.

Chez les Wula, qui concrétisent un maximum d'archaïsmes et dont les clans sont directement ou indirectement issus de Gudur, les représentants des trois pouvoirs : celui sur les hommes (kamaze), le maître de la pluie (slowala), et celui sur les forgerons (mazerhe) sont enterrés avec, dans les rituels, une inversion symbolique sensible entre les deux premiers et le chef forgeron. Après avoir été oint d'huile de caïlcédrat, le corps - mort en

¹Des Kamo partagent les sacrifices avec les Katamta. Ils viennent de Zorok (Maroua) et sont passés par Budum.

1986 - est cousu dans des peaux d'animaux sacrifiés, mais il est "tenu" par des "dubul" (fermonnaie) sous les pieds, la nuque, le cou, les reins et les aisselles. Vêtu de plusieurs boubous et du chèche rouge il est placé assis contre son bouclier. On versera ensuite du charbon de bois pour faire comme un écrin, en alternant lits de charbon de bois et couches de "vizu" (minerai de fer) comme on remplirait un bas-fourneau pour une réduction.

C'est Iti Damrhe, le "père du chef", le kaygama, qui fait annoncer par son adjoint, le slufu, la mort du chef. Le chef forgeron prépare le cadavre et attache les peaux. Trois jours après il le portera ainsi paré sur ses épaules pour le faire passer à nouveau sur tous les lieux du pouvoir : son saré, la pierre où il rendait les jugements. Il dirigeait enfin la mise en place du charbon de bois.

On inhume le maître de la pluie, après avoir enduit de graisse de bovin sa bouche, ses yeux, ses oreilles, les narines et l'anus ; mis de la pâte de souchet sur les doigts et les orteils. On le coiffe d'un bonnet noir. On l'enterre comme le chef avec des "duvul" et on verse aussi du charbon de bois en alternance avec "vizu". Il est porté en terre sur les épaules du chef forgeron au lieu-dit Kwana. Sur tout le parcours, comme pour les Movo, on répandra de la cendre afin d'empêcher la sortie des chenilles qui dévorent le mil en herbe¹.

¹Le sacrifice du maître de la pluie, qui est aussi maître des chenilles à Wula se déroule de la façon suivante. Pendant une nuit noire, il va, nu, sur les champs pour prélever des chenilles. Il ira ensuite jusqu'au cimetière des chefs de pluies, à Kwana. Là, il enterrera les chenilles avec

L'enterrement du chef forgeron est réalisé ici (à la différence des Gude et des Njanyi) par des forgerons, mais les éléments de fer sont curieusement retirés. Ils sont remplacés par des fourches de bois de *Khaya senegalensis* placées sous les aisselles et les genoux (au lieu du fer monnaie et de la fourche de maintien de la tête) et c'est du liber de caïlcédrat broyé que l'on disposera sous la gorge et les reins. On le place toujours contre son bouclier dans un écrin de charbon de bois. Il ne porte pas de turban, mais un bonnet d'étoffe noire durant l'exposition du cadavre, qui ne dure que deux jours. Ce sont surtout les fêtes et les danses qui suivent qui lui sont très particulières. Généralement, en effet, le chef est enterré discrètement à la nuit tombante, alors que le chef forgeron est mis en terre en public avec faste et danses. Epées, couteaux de jet, boucliers sont sortis et de nos jours, en plus, les parasols...

A Uдах (Bana) le chef des forgerons, dont le clan est issu de Gudur, est lui aussi enterré dans du minerai (vize). En revanche, le symbole du charbon est redoublé, car non seulement le cadavre est déposé sur un lit de charbon de bois, mais il est auparavant noirci. De plus, il est inhumé sur la montagne dans une roche de couleur sombre.

A Mogode (Kapsiki), le chef est inhumé par le chef forgeron, après qu'il l'a rasé. On l'oingt d'huile de caïlcédrat et on le coud dans des peaux. On le

certains bulbes. Cinq à dix jours après, les chenilles crèveront sur les champs.

revêt d'un boubou, d'un bonnet et d'un turban. L'écorce de caïlcédrat tient le corps, mais le cadavre est assis sur des loupes de métal et sur un lit de charbon de bois avec, auprès de lui, une pince et un marteau. Il est enterré dans sa case.

On pourrait, là encore, multiplier les exemples. Ces rituels - bien que simplifiés dans leur description si on les compare à ceux de Gudur - montrent le dépouillement qu'ont subi ces derniers, vraisemblablement au XIX^e siècle, conformément au renouvellement progressif de la population de la région de Gudur.

Les plus anciennes coutumes de Gudur se trouvent - ou plutôt se retrouvaient - à l'ouest, chez les Wula, Bana, Jimi, Margi... avec des colonies qui, ayant anciennement quitté Gudur, les maintinrent en l'état.

Un certain nombre de rituels ayant trait à la nomination des chefs sont réputés être venus de Gudur, en particulier le "fer de la chefferie", fer refermé sur lui-même avec deux crochets aux extrémités. Il ressemble à un grelot, mais il renferme une poudre "médicament", une peau cousue sur le fer le rendant hermétique.

A Jimi, le clan Mojinin, venu de Gudur, est le récipiendaire du fer de la chefferie appelé perma ka momum et des pierres de la chefferie (noire, blanche et rouge) qui ressemblent à des polissoirs de potière. Fer et pierres auraient été rapportés de Gudur.

Lors de la nomination du chef, le fer est immergé dans de la bière sacrificielle remise au chef par les clans qui le désignent, notamment Mojinin. Laalebasse est retirée des mains du chef

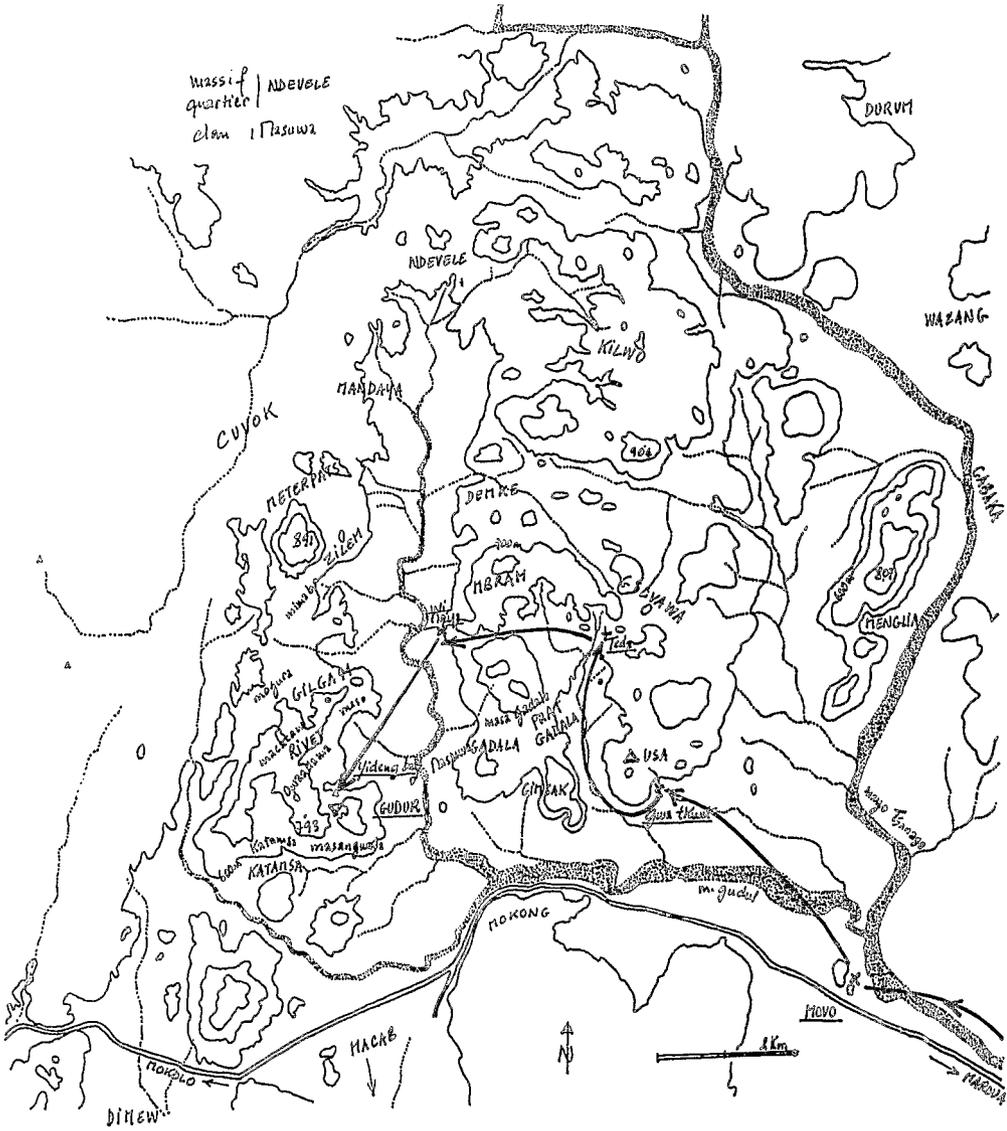
avant qu'il n'en finisse le contenu. Ce geste lui signifie qu'il n'est pas maître de son temps de règne et que sa chefferie peut lui être reprise s'il manque à ses devoirs.

Gudur a longtemps eu recours aux ritualistes de ses colonies qui appartiennent à des fonds de populations antérieures, ou à leurs productions, par exemple, pour la fabrication de fers de houe rituels. Avant que les Mogura forgent les fers de houe servant à "tenir" le cadavre du chef, c'était Mewe (au Nigeria) qui les fournissait. Les massifs apparentés à Gudur, comme Macab, allaient eux aussi s'en procurer, mais ils devaient les acheter.

Les fers de houe dont se servait le chef pour effectuer les premières semailles chaque année, devaient aussi venir de l'ouest, du pays margi. Ils sont appelés *haded meiser mey* (houe / serrée / bouche). Ces fers de houe ressemblaient à ceux encore récemment utilisés pour une sarcleuse à manche droit et à poignée des Gidar. Elle servait un mode de travail de la terre différent de celui des houes actuelles, et qui jadis prévalut à Gudur.

4.2 Les aires de peuplement issues de Gudur

W.E.A. VAN BEEK (1981) propose une liste d'établissements qui, dans la région de Sukur et le pays kapsiki, se revendiquent de Gudur. Les gens de Sukur sont sortis de Gudur en même temps qu'une partie des quartiers de Wula et de Gulak. Sukur essaïma ensuite dans les villages de Za, Bazza, Guriya et Kamale en pays kapsiki. C'est Mogode qui, à son tour, donnera Garta, Rumshi et Rhumzu...



J.Y. MARTIN (1981) souligne que le courant le plus important qui peupla le pays mafa fut celui de Gudur-Sulede, où il se ramifie vers le nord-est et le nord-ouest.

Ch. COLLARD (1981 p. 132) signale les clans mukdara, venus de Wandala, passés par Gudur où ils auraient été brièvement chefs, et d'ajouter : "par ailleurs il semble que des contacts aient été gardés un certain temps entre la région de Guider et Goudour". Ils descendent à Libe, Guider d'où une partie serait même allée jusqu'à Lame. Depuis Guider toujours, une fraction aurait fondé Jugi et c'est un Mukdara de Libe qui serait devenu chef à Lere. "Un deuxième groupe intimement lié aux Moukdara depuis Goudour, quoique très différent, est celui des gens qui se disent avoir été autrefois des Monsokoïo..." autrement dit des Monjokoy (des Muzuk). Il sont donc venus de l'est et situeraient leur origine dans la région du Logone et au-delà au Bagirmi. Ils revendiquent non plus un passage à Gudur, mais un long séjour.

Deux itinéraires semblent avoir été suivis par les Monjokoy, l'un passe par l'ouest et le pays daba (Hina, Gudok, Libe...) et l'autre, plus en plaine, en territoire giziga (Golom et Garmay).

Leur départ de Gudur reprend le même thème que celui que nous verrons développé chez les Giziga Muturwa, issus aussi de Gudur. Il signe un peu le même stock de peuplement ou les mêmes composantes migratoires. Ch. COLLARD (p. 135), le relate ainsi :

"une querelle sanglante aurait éclaté entre les deux groupes (chefferie et monsokoïo) à cause du vol d'un plat de termites ; un enfant monsokoïo

soupçonné du larcin commis en fait par un chien aurait été éventré, ce qui aurait provoqué la colère légitime des Monsokoïo et donné lieu à une revanche sanglante de la part de ceux-ci et une fuite pour échapper aux représailles".

A.M. PODLEWSKI (1966, p. 89), quant à lui, donne quelques exemples d'implantations très distantes de colonies de Gudur :

"On ne peut aller en une quelconque ethnie à cent kilomètres à la ronde sans entendre prononcer le nom de Goudour : chez les Hina, 'les Dzaouna Goudoul', établis au village de Zouvouk, ont émigré de Goudour... chez les Daba, le maître de la pluie de Popologozom est descendant d'un 'Goudour' ; les Oula du pays kapsiki se prétendent de la même souche et font toujours des offrandes pour la pluie à Goudour ; nous avons mentionné chez les Moundang le clan Zatoke issu d'une famille forgeronne mofou..."

De façon générale, les gens originaires de Gudur sont très souvent en situation de peuplement archaïque, accrochés à leur prérogatives, en accord avec le passé de Gudur : chef de pluie, maître de la terre, forgerons. Mais certains ont pu garder la chefferie ou, après une migration, prendre le pouvoir dans la région d'accueil.

À travers ces situations très différentes, que vont devenir les relations avec Gudur? Seront-elles maintenues en priorité par les clans disposant du pouvoir politique ou, au contraire, par les ritualistes? Garderont-ils les liens pour le bénéfice de l'ensemble de leur communauté villageoise ou seulement comme un héritage pour eux-mêmes?

Il existe aussi des "convertis" à Gudur, c'est-à-dire des groupes qui n'ont jamais transité par Gudur, mais qui ont rallié ses cultes et emprunté un mythe d'origine. L'effilochage de ces traditions, devenues souvent obsolètes, ne permet pas de répondre de façon satisfaisante d'autant plus que le corpus que nous avons relevé est encore par trop incomplet.

L'influence de Gudur s'étendait donc jadis largement en plaine, sur les monts Mandara centraux et bien au-delà sur le revers occidental et en plaine grâce à son relais : Sukur. L'influence par Sukur interposé allait jusqu'à Gulak, Bazza à l'ouest et, par le relais de Za - où la majorité des clans citent Gudur comme origine -, jusqu'à Bwakar et Micika (tous établissements du Nigeria) (cf. W.E.A. VAN BEEK, 1981).

En revanche, son rayonnement s'arrêtait immédiatement au nord, aux massifs mofu voisins, qui éprouvent pour Gudur la plus grande indifférence, de même que la poussière de massifs-îles au nord-ouest et à l'ouest de Maroua : Mogudi, Jebbe, Dugur, Meker... Officiellement, les informateurs de Gudur plaçaient sa limite septentrionale à Mozogo. L'influence de Gudur reposait essentiellement sur les liens de parenté de gens ayant séjourné à Gudur ou dans sa mouvance directe. Les mouvements de migration majoritaires, qui contribuèrent au peuplement de Gudur, furent essentiellement nord-est/sud-ouest. L'influence de Gudur ne put remonter son propre courant migratoire, ce qui explique son absence dans ces régions.

Dans les monts Mandara septentrionaux, l'aire de rayonnement de Vredeke limita celle de Gudur, de même que les mouvements de peuplement étrangers à Gudur et venus du nord-est sur une latitude plus haute. La chefferie de la pluie de Mudukwa (au nord du massif de Moskota et dans la mouvance de la chefferie de Vredeke) commandait aux massifs de Udahay, Shugule, Magumaz, Ziver, Zbum, Dengleng, Vuzad, Dlama, Guzda, Jinglia, Wulad, Mazi, Muskar, Mudakwa, Bigide, Wupay, Duvul, Moskota, Muswa, Duzi...

Les limites méridionales de l'aire d'influence de Gudur atteignaient en plaine la région de Lere et le mayo Kebbi. Elle touchait tous les massifs-îles au sud de Mindif : Lulu, Muturwa, Midjivin, Lam, Lara et Boboyo. Elle trouve ensuite ses limites au sud de Libe, sur les piémonts des monts Mandara et vers Popologozom en pays daba. L'ouest du pays daba devait très tôt subir, vers Teleki, l'influence de la "confédération" gude.

Bien que les tenants de la chefferie chez les Gude soient issus de groupes showa qui disent être passés par Gudur et sa région, ils n'ont entretenu que très peu de liens avec Gudur. C'est à peine si à Bukula, on cite en référence le maître de la pluie en pays daba, relais de Gudur. Très estompé dans le temps il fut difficile pour les informateurs de le situer.

Il ne suffit pas d'être passé par Gudur pour y entretenir des liens. L'exemple des Giziga Muturwa est à ce sujet probant. D'après Julde Gayma et al., de Wuro Bororo (Mutturwa) :

"Deux fils du roi du Bagirmi ont commis un crime. Ils fuient le Bagirmi, l'aîné avec deux enfants, et son cadet. Ils arrivent chez le chef de Gudur qui est leur oncle paternel et a quitté le Bagirmi bien avant eux.

Biya Mangal¹ est le plus jeune des deux frères. A Gudur règne la famine. Du mil germé a été mis sur les rochers pour sécher. Il servira à brasser la bière du sacrifice. Le chien du chef de Gudur le mange, mais lui accuse un des neveux de Biya Mangal. " Nous sommes des princes et nous ne nous sommes pas abaissés à manger du mil cru" rétorque ce dernier. "Tue l'enfant, regarde dans son estomac et déchire aussi le chien". Les deux sont tués, le mil est dans le ventre du chien, pas dans celui de l'enfant.

¹L'ancêtre fondateur des Gudur est signalé sous le nom de Biya (qui veut dire le chef), mais ce pourrait être l'appellation d'un clan cosmopolite, voire d'un fond de peuplement. Zawaye au nord du petit massif de Papata fut, de la fin du XVIème au début du XVIIème siècle, un site où se concentrèrent des populations venues du nord, de Dulo; et de l'est, de Balda. Zawaye fut occupé par un groupe, les Biye, partis de Dulo à la suite d'un prince fuyant une essorillation. Ils se voudraient une branche écartée du pouvoir au Wandala. Ils commandèrent Zawaye, qui voudrait dire "déplacé" en Mandara. Là ils s'associèrent étroitement à des groupes venant du Bagirmi par Balda. Harcelés par les Wandala et en dépit de la protection du massif de Papata et de la présence du gasol (fossé et mur) érigés côté plaine, leur situation devint si inconfortable qu'ils durent émigrer vers le sud. Une partie du peuplement choisit les massifs-îles proches, mais le gros serait descendu vers Mokong... Peut-on alors superposer les Biye de Zawaye aux Biya de Gudur?

Le cadet demande alors à l'aîné de simuler une maladie et il monte sur la montagne voir le devin. Ils font le "jol das" (divination). Le frère qui feint d'être malade s'est enfermé dans une case. Il fait demander de l'eau au chef qui lui envoie son fils. Il le tue et en fait venir un autre qu'il tue également. Il appelle enfin le fils favori du chef de Gudur et sous la menace se fait remettre les "kuli" (les choses du sacrifice de Gudur).

Les deux frères prennent alors le fils restant, les kuley et fuient. Ils traversent Motokom, puis Membeng et Dagay. Arrivés en face de Ndukula sur les bords du mayo Luti, ayant échappé à leurs poursuivants, ils avisent sur l'autre rive, des gens mais le mayo est en eau.

Quelqu'un coupe des pailles appelées "gulinjer", ils lui demandent de les faire traverser. Il s'exécute, mais à peine sur l'autre rive, les deux frères se saisissent de lui pour le vendre. L'homme leur dit : "Vous ne pouvez pas faire ça, nous sommes parents". "Peut-être dis-tu vrai, mais nous sommes Muturwa Bwi, de la chefferie, et toi tu es Gulinjer". Ce qui deviendra le nom de leur clan.

Ils poursuivirent à Golom (canton actuel de Muturwa). A Illir, ils laissèrent le petit kuli de Gudur chez les Masay. Ils demeurèrent ensuite à Molokotokom (petite colline dans la plaine), où l'aîné s'installe en gardant le grand kuli de Gudur. Le cadet continua jusqu'à Rum (Muturwa) où il s'empara de la chefferie et commanda à toute la région".

Le sorgho germé ou le plat de termites ne ressort pas d'un habillage gratuit du mythe. L'un comme l'autre touchent à la maîtrise d'un sacrifice

de la pluie ou des criquets, dont nous avons signalé la forte connotation avec les termites. L'accusation portée sur le "vol" en déguise en fait une autre, celle de convoiter la chefferie. Elle renvoie donc à une lutte pour la possession de sacrifices et à une usurpation manquée.

Ce mythe est partiellement connu sur les rives du Logone et chez les Musey de la région de Gobo, mais ici l'injustice du chien accusé de vol et éventré est - à la différence des Gudur - réparée par un don de terre, une zone de chasse...

Les liens d'allégeance ne furent jamais établis entre Muturwa et Gudur. Les gens de Gudur viendraient même parfois prendre du "médicament" de Molokotokom, qui leur fut ravi.

La chefferie de Muturwa, en revanche, s'étendit peu à peu, revendiquant le massif de Lulu, dans l'obéissance de Gudur. Installé à Zamala, le fils aîné de Muturwa prétendait commander au massif de Lulu, appelé aussi Suwa. Or, le chef le plus éminent de Lulu est issu de Gudur et maintient des rapports avec Gudur.

Muturwa est l'exemple type d'un nouvel encadrement politique qui se met en place au XVIIIe siècle, au sein d'une entité ethnique également en gestation et qui prend conscience d'elle-même : les Giziga, effaçant une organisation antérieure focalisée par Gudur.

L'hégémonie de Gudur semble avoir couvert une époque plus égalitaire au niveau des groupes ethniques, entre ceux de la plaine, ceux des piémonts et montagnards. Ce n'est qu'en entretenant des rapports plus étroits avec les royaumes musulmans, en dépit des razzias,

guerres et inféodations diverses, que les groupes de plaine vont voir les échanges se développer... et que peu à peu les ethnies de plaine en vinrent à se considérer comme implicitement supérieures. A l'époque de Gudur, le complexe de supériorité du Giziga (proto-Gizaga) sur le Mofu (proto-Mofu) n'existait pas. C'était aussi une époque de peuplement plus fluide, avant l'émergence de chefferies prédatrices (Maskal, Hina, Muturwa...), conséquence de l'avancée vers le sud des royaumes musulmans, en particulier le Wandala.

La désagrégation de la "chefferie théocratique" de Gudur s'amorce avec l'intrusion de ces nouvelles organisations qui vont multiplier les zones d'insécurité. Apparaît alors dans les monts une véritable course aux montagnes, chacun s'efforçant de prendre possession d'un massif bastion. Chez les Bana, les gens de Udah sont dits "avoir paresse en plaine, s'attardant à manger la "sauce" et ils auraient laissé les autres investir les plus grands massifs de Gili, Shona... W.E.A. VAN BEEK (1981 p. 116) dit des gens de Bazza issus de Sukur que "l'aîné envoya des éclaireurs pour voir s'il y avait des montagnes libres afin de les garder contre d'autres envahisseurs".

5. LE RAYONNEMENT PASSE DE GUDUR

5.1. *En plaine*

A Gudur, une partie des populations choisit les massifs où une véritable mutation ethnique les attendait : changement d'habitat, d'agrosystème... Une autre partie, mieux organisée sans doute,

décida de retourner en plaine, tout au moins en piémont des massifs-îles. Un couloir de migrations le long du mayo Luti et vers Muturwa fut évoqué, mais il se prolongea largement vers le sud tout en se ramifiant.

Nous essaierons d'envisager les rapports entretenus par certaines communautés avec leurs liens d'origine gudur, en particulier chez les Gidar.

D. BARRETEAU (notes inédites prises à Dahal) commente ce type de rapport. Le chef de terre de Dahal, du clan Dahala, se dit issu de Gudur et "frère du chef de Gudur". De Gudur, ils passèrent par Gudoku. Comme à Muturwa, on retrouve la délivrance des autochtones réfugiés sur la montagne de Musurufu d'un animal féroce, un chat sauvage à Muturwa, une panthère à Dahal ; ces animaux étant le substitut du chef. Ils expriment donc l'écartement par les nouveaux venus d'un précédent pouvoir. Les traditions font ainsi partie d'une famille de mythes qui eut également cours sur le Chari pré-bagirmien, à Manjafa et Onoko...

Pour le maître de la terre de Dahal, chaque année avant les pluies, le chef de Lere devait prendre un cheval blanc avec un messager accompagné d'un esclave. Ils se rendaient chez le chef de Bezar (Bidzar) qui, lui-même y adjoignait un autre cheval blanc et un captif. Ensemble, ils partaient à Zugi, puis enfin à Libe où ils se renouvelaient les mêmes dons. Libe convoyait alors à Gudur quatre chevaux et les captifs en "offrande aux criquets".

Les messagers en rapportaient une boule de sorgho rouge, que les chefs de chacun des différents relais se partageaient et qui "arrivait encore toute chaude" à Lere. Cette manducation rituelle et l'offrande sur le grenier devaient chasser la famine. Ils portaient aussi des coudées de gabak qu'ils partageaient également entre les différents établissements relais. Ce gabak était censé se dérouler indéfiniment, reproduisant symboliquement l'abondance et la prospérité qui viennent de Gudur.

Dans une autre version, toujours de D. BARRETEAU, l'étoffe de gabak part à Lere avec le cheval blanc et c'est un autre parcours qui est emprunté, conduisant de Lere à Bezar, Kongkong et Garmay (pays giziga), puis Gudur.

Ces relais ne recouvrent pas parfaitement ceux énoncés par les migrations des Mukdara et des "Mosokoïo"... De fait, les modalités d'échange furent complexes, chaque ligne de pèlerinage disposant d'ingrédients spécifiques, et l'entièreté de leurs correspondances en plaine comme en montagne est malaisée à recomposer.

Les Boboyo, actuellement inclus dans le groupe mundang (selon les informateurs Kakure Bware et Lawan Mayna) viennent de Gudur via Mahay. Ils peuplèrent Gadas, Gaban, Zaklang et jadis Bindir¹. Le pasiri (chef de terre des zones

¹Après la conquête peule de Bindir, les insoumis se sont enfuis au sud, à B. Naïri, et quelques-uns sont retournés à Boboyo. Reconnaisant encore l'antériorité de Boboyo sur eux, Lawan Mayna a en 1981 encore intronisé le nouveau chef de B. Naïri.

vivifiées), premier notable, est issu des Lare du Midjivin. Le clan du pasiri est dit avoir habité les rochers de Boboyo où ils portaient une queue...

Les gens de Gudur sont ainsi désignés comme premiers du massif de Boboyo et dépositaires de la majorité des cultes. Se sont joints à eux des groupes archaïques de plaine, venant du mayo Bula : les Keseng (apparentés aux proto-Zumaya, Gerleng, Zeleng, Kerdeng...). Aujourd'hui dans l'orbite mundang, les Boboyo disposent des mêmes masques qu'à Lere, partagent la même initiation, la même langue... Ils gardent le vague souvenir d'avoir apporté du fer et des moutons avant les pluies à Gudur.

Le peuplement primordial de Lara (informateurs Baydi Cule et Jacu Jokley) est également composé d'éléments de Gudur. C'est un ensemble de clans vivant en symbiose : les Lare. Ils recouvrent les lignages Labangay, Lagojen, Maceuceu, Lashini... dominés par un leader : Lagabada. Ils étaient couplés avec des groupes forgerons, les Mbarengay, auxquels se sont rajoutés les Lamorfu, venus postérieurement de Gudur et encore forgerons.

Avant de tomber sous la coupe des gens originaires de Lere, ils dirigeaient le pays. Les Lare expliquent ainsi la fin de leur hégémonie : ils disposaient des autels sur la terre cultivée et en brousse, dans des bouquets de *Commiphora africana* où l'on accrochait les massacres de gibier... mais ils avaient de Gudur leur sacrifice, celui du vent, dans un haut lieu de la montagne que l'on devait périodiquement boucher et où on sacrifiait un taureau blanc. Ce sacrifice est appelé

mohongue du nom des punaises¹ qui peuplent les anfractuosités de la montagne et les abris sous roche.

La femme du sacrificateur allait chercher dans la grotte les punaises rassemblées en essaims². Elles rapportait deux Calebasses pleines jusqu'au pied du tamarinier de Lagabada où se déroulait le sacrifice. La femme desservant mourut, le chef du sacrifice en reprit une autre, mais elle se montra incompétente. Dans la manipulation du sacrifice de la grotte à l'autel, les insectes s'agitent lors du parcours. Le sacrifice n'est plus agréé par la montagne et les insectes insoumis s'envolent. Les gens se mettent à mourir, les conflits entre quartiers dégénèrent. Le chef du massif dit : "nous ne tenons plus le pays, il faut nous disperser".

Ils s'éparpillent à Boboyo, chez les Tupuri, donnant une grande partie de la souche mbarhay (les clans dits mundang). Certains repartirent en montagne.

En fait ils furent submergés par les gens montés du mayo Kebbi qui rallièrent à eux le même vieux fond du peuplement de plaine, ici les Guney.

¹Les punaises sont appelées hohom en fulfulde (le pluriel n'existe pas), ce terme semble être un emprunt au Giziga. Ce sont les punaises *Carbula pedalis* (Bergroth) et secondairement *Diploxys coraetana* (Mayr).

²Ces punaises sont ramassées en grande quantité dans les rochers. Elles servent de condiments recherchés, mélangées à du natron. On en faisait aussi une huile, car à certaines périodes de l'année, en repos reproducteur, elles se chargent de corps gras. Cette cueillette était répandue sur les massifs mofu et à Mogazang.

Ce sacrifice "des punaises et du vent" qui permettait un contrôle occulte de la région et des hommes a disparu de Gudur. Mais a-t-il jamais existé à Gudur¹? C'est en fait à Movo qu'avait lieu ce sacrifice appelé kuley nga memed et se déroulant en juillet ou en août. Il était desservi par le chef accompagné de son frère et du notable. Comme à Lara, ils allaient prendre sous les rochers les punaises et les apportaient dans unealebasse sur le lieu du sacrifice et les rapportaient dans leur gîte. Durant toute cette manipulation, les insectes ne devaient pas bouger. Les gens étaient ainsi représentés et censés être "tenus". ils s'agissait des populations des massifs qui reconnaissaient Movo comme maître de la pluie.

Nos informateurs ne se souviennent pas qu'il y ait eu un cycle de pèlerinage entre Lara et Gudur. En revanche, ils se rappellent un tribut en fer régulièrement versé par les forgerons à Gudur pour "acheter la protection contre les criquets". Il s'agissait de larges fers de houe à soie de type "pahn fore", donnés lors de compensations matrimoniales (30 à 35 cm de longueur sur 16 à 17 cm de largeur). Les forgerons rapportaient aussi de Gudur des mesures de minerai de magnétite pour réduire du fer et forger des objets rituels².

¹Le sacrifice pour le vent qui existe à Gudur a un tout autre objet. Il vise à préserver mils et sorghos de la verse et à épargner les toitures des cases.

²Ensuite, le fer (bomeje) vient en totalité de Moga Helle (région de Palla).

Les mouvements qui se dessinent à partir de la base de départ du mayo Kebbi puisent leur genèse encore plus au sud. Ils sont mis en branle par l'installation des énormes agrégats ethniques sara-ngambay arrivés de l'est.

Les épïcèntres revendiqués sont le pays mambay et surtout Lere. Les Mambaya (partis du pays mundang) se retrouvent sur une séquence migratoire allant du pays Bipare à Biw-Bidzar, Buvda et Kongkong (Ch. COLLARD, 1981).

D'après COURNARIE et al. (1937 p. 4), "la tradition rapporte que quatre frères, fils du chef de Lere, quittèrent leur pays pour monter vers le nord. En passant par Sokoye, ils arrivèrent à Midjil où l'un des frères s'arrêta à Taoudé ; un deuxième lâcha ses compagnons. Baldawar Metchafihou, le seul dont le nom nous soit parvenu, s'installa à Midschwin. Le quatrième enfin, continua son chemin jusqu'à Maroua où le chef Guissiga le prit comme ministre.

Baldawar-Metchafihou était venu avec une nombreuse suite qui inonda bientôt le pays d'une abondante progéniture"... C'est dans ce même mouvement que s'inscrivent les gens de la chefferie de Lara.

Ces remontées sont le fait de groupes conquérants qui ont pris le pas sur les migrations antérieures, particulièrement celles se revendiquant de Gudur.

Même si le centre de départ, Lere, fut fondé par de lointains ressortissants de Gudur, via Libe¹, il changea en partie de nature avec l'arrivée de populations et d'influences de la haute Bénoué.

Gudur fut volontairement effacé afin de donner toute sa force à ce nouveau centre civilisateur : Lere, chefferie prestigieuse, et de conférer plus de mordant pour la conquête des massifs-îles. Il fallait couper les liens entre Gudur et ses colonies pour supprimer toute référence religieuse et fragiliser ainsi la cohésion des groupes se revendiquant de Gudur.

Le nouvel encadrement politique est opéré à partir d'une chefferie centre qui établit ses frères et ses fils sur les villages périphériques, alliés ou vaincus, et dont les anciens chefs sont ravalés à la fonction de maîtres de la terre (masay). L'idéologie change, la chefferie concentre tous les pouvoirs, y compris la pluie. Gudur n'est plus sollicité, la forge est marginalisée...

Les chefferies se construisirent alors au détriment de voisins, ce qui entraîna un climat de guerres endémiques, avivées par les raids en profondeur du Wandala et leur traite, dont les produits étaient acheminés vers le Bornou. L'établissement, au milieu des aires païennes, d'une multitude de pouvoirs peuls va encore accentuer l'insécurité. Durant tout le XIX^e siècle, la circulation inter-païens va être bloquée. Les zones de mouvement vont être occupées par les Peuls,

¹Lara entretint des relations avec Libe, en particulier lors de disettes ou pour renouveler les semences, Libe faisant ainsi pour le peuplement de Lara le joint entre Gudur et Lere.

car ils tiennent les plaines ouvertes et de nombreux couloirs de liaison. Les théories de pèlerins, les envoyés de Gudur ne peuvent plus effectuer leurs périples. Cette époque favorise chez les païens le repli sur soi et renforce les chefferies. Elle secrète un sentiment ethnique qui donnera naissance aux groupes tels que nous les connaissons au début du siècle.

C'est la fin du pouvoir théocratique de Gudur. Référence lointaine, Gudur ne conservera que quelques lignes de pèlerinage en montagne en direction des pays daba, bana et jimi, et aussi vers Sukur, sur le versant occidental des monts Mandara.

5.2. *En montagne*

Les rapports furent plus ténus et se sont maintenus plus longtemps en montagne. On décèle parfois la totalité d'un parcours ou des séquences de pèlerinage de grappes d'établissements apparentés à Gudur.

Le pèlerinage qui concernait le pays jimi intéressait les centres de Jimi et de Burha Wamngo. Ces deux groupements, toutefois, s'intégraient dans un ensemble recouvrant des villages non jimi, le chef de file étant Baagira au Nigeria.

A Jimi, les Mojinin (d'après Boyo Misha, informateur) disent venir de Gudur. Ils stationnèrent un temps à Tabida, puis ils se remirent en route avec leurs nombreux troupeaux de taurins. Sur la montagne de Jimi, les Momboktan virent, de leurs rochers, la poussière

soulevée par ces troupeaux sur le plateau. Ils descendirent pour les rencontrer et les retenir en leur donnant des pois de terre qu'ils firent griller.

Uvuna, qui dirigeait les Mojinin, décida alors de s'établir à Jimi. Ils laissèrent leur frères à Udah et Milimi. Les Mojinin devinrent chefs, puis "ne donnant pas à manger au village" ils furent écartés par les Minj Patla venus de Jilvu¹. Les Mojinin conservent néanmoins le fer et les pierres de la chefferie et investissent le chef.

Burah Wamngo, appelé jadis Vrenumun, comme la plupart des villages jimi, "cotisait" un certain nombre de têtes de bétail et du mil, que les envoyés de Gudur venaient chercher à Baagira chez les Mavderen, lignage également présent à Vrenumun, et bien sûr, originaire de Gudur.

Avant les pluies, les envoyés de Baagira partaient pour y faire des sacrifices. Au retour, ils passaient par Jimi (quartier Movra), où on leur donnait un mouton et un rouleau de gabak que l'on partageait. Une moitié était enroulée autour des reins, l'autre était remise aux envoyés. Puis on mettait de l'ocre sur le dos du mouton. A Zumbuda et à Burha, la même opération était renouvelée, toujours sur le même animal selon certains informateurs. L'arrivée du ou des mouton(s) couverts de gabak et marqués d'ocre sur la montagne de Baagira déclenchait alors la pluie sur la région.

¹Pour d'autres, ce serait un lignage précédent détenteur avant les Minj Patla de la chefferie, les Morkwen, lignage actuellement au pouvoir à Burha Wamngo.

Cette organisation rattachée à Gudur devait se désagréger du fait de la rivalité entre Vrenumum et Baagira, rivalité qui dégénèrera en un long conflit sanglant après qu'un homme de Baagira fut surpris par les femmes de Vrenumum en train de prélever de la terre du puissant jiddere (gerzken) du village et de la mettre furtivement dans sa sacoche. Les hommes alertés pourchassèrent et rattrapèrent le ressortissant de Baagira qu'ils égorgèrent sur le jiddere.

Le jiddere - autel du village - manifeste sa puissance et sa richesse. Aussi le geste de l'homme de Baagira, puis son exécution, entraînèrent l'indépendance de Vrenumun. Vrenumun rallia à sa cause Jimi et c'est ainsi que disparut le circuit de pèlerinage menant à Gudur.

A Vrenumun, le chef de forgerons (minj kaya) demeure maître de la pluie. Lors de la sécheresse, le chef des forgerons, le chef du village et un représentant des différentes "sociétés" (des villageois) allaient en délégation à Gudur. Après les guerres avec Baagira, où Gudur ne put donner raison à Vrenumun, ils se tournèrent vers un maître de la pluie plus proche, en pays daba - mais toujours investi par Gudur -, avant d'assurer eux-mêmes la responsabilité du sacrifice de la pluie.

Les Mindifi¹ de Mabas disent avoir été chefs de pluie à Gudur et avoir fui. Ils s'occupent d'aller ensuite quérir la pluie à Gudur, avec le même animal sacrificiel - mais sans gabak.

¹Mindifi est un nom de louange de clan, mais il signale une origine : Mindif.

Un autre itinéraire de pèlerinage est décelable vers le nord, en direction d'une chefferie de la pluie déjà évoquée, celle de Mudukwa. Il passe par Sulede, en pays mafa. A Sulede, le clan glakam, qui vient de Gudur, y détient la maîtrise de la pluie ; son nom de louange est "glakam zala ruva yam", "fils des ténèbres de la pluie". C'est un orphelin qui quitta Gudur... Le départ de Gudur serait antérieur à la lignée de la chefferie actuelle. Les clans Nsday et Midimce de Sulede, qui viennent de Kilwo, le massif "frère" de Gudur, ne sont pas parents avec les Glakam et ils échangent des femmes avec eux. Les envoyés de Gudur allant à Mudukwa pour officier pour les criquets passaient une nuit à Sulede, chez les Glakam, et une autre au retour à Gwalibi, chez les Jelle, chef du massif.

La chefferie de la pluie de Mudukwa est issue de Gudur. Les clans Dzergama et Kabalay quittèrent Gudur à cause du manque de terre et partirent vers le nord, jusqu'en pays podokwo, à Martal. Les Dzergama traversèrent la plaine de Koza pour venir à Mudukwa, où ils trouvèrent les Mundu Shele sur place. Ils demandèrent aux Kabalay de venir "pour faire la pluie", eux-mêmes devenant Bidza, chef de la montagne. Ils conservent le nom de louange des Movo : Ker Mede. Nous les retrouvons ici aussi maître des chenilles du mil. On les enterre en répandant de la cendre sur le sentier emprunté par le convoi funèbre.

Grâce à la maîtrise de la pluie (bi yam), les Kabalay ont la prééminence politique sur le massif. Ils rapportèrent une pierre de pluie de

Gudur et obtinrent la seconde - identique à la première - de Ziver, en échange d'un flûtiau en corne de bélier.

Les Mudukwa allaient chercher la bénédiction à Gudur, où le chef prenait de la farine de mil dans sa bouche et la pulvérisait sur eux. Ils apportaient des coqs, de l'huile de caïlcédrat, de l'ail (ceklekele) et un bouc noir non castré. Ils allaient à Gudur quémander la protection contre les criquets. Ils annonçaient également chaque décès et chaque changement de maître de la pluie. Toutefois ils restaient souverains dans leur domaine pour la maîtrise de la pluie sur la quasi totalité des massifs mafa.

On peut ainsi voir se dessiner un réseau de routes de pèlerinage comme celle passant par Cuvok, Sulede, Mudukwa, Vredeke ; ou celle par Muhur, Mokolo, Srak, Wula, Sukur avec les bifurcations à Vuzad, Mabas, puis Mogode.

Une autre passait par le pays korci, Sir, puis Udah et le pays jimi ; celle jusqu'au pays daba et transitant par Zuvuk se perd à Musgoy...

La dernière chefferie de Gudur a superposé son réseau de routes de pèlerinage en toile d'araignée à ceux des chefferies antérieures comme Movo ou les "chefferies forgerones".

Les différents relais, tout en entretenant des relations avec Gudur, considérée comme l'héritière de ces pouvoirs antérieurs, conservent leur originalité qui fait référence à des cercles de civilisations et des phases liturgiques bien différentes. Si Sukur et Wula restent marqués, comme nous le verrons, par le cycle forgeron, Srak

demeure proche de celui de Movo et on enterre toujours avec de la cendre afin d'empêcher les chenilles de nuire au mil...

Ces voies de pèlerinage étaient empruntées par les envoyés de Gudur, notables chargés des relations avec les villages-relais ; par des pèlerins notables mandatés par les villages pour une requête précise, et, enfin par tous les pèlerins se rendant à Gudur à titre individuel. La pluie et les criquets mettaient en branle le plus de délégations et faisaient intervenir les rituels les plus accomplis. Il apparaît, toutefois, à travers les dires de certains informateurs de Jimi et de Wula, qu'un rituel s'apparentant à l'actuel "madama" aurait eu lieu à partir de Gudur.

Le "madama" est une cérémonie qui réunit tous les villages d'un secteur ou un ensemble de massifs, et qui a pour but de chasser l'impureté et les maux de toutes sortes en suivant un circuit géographique généralement dirigé d'est en ouest. Cet ordonnancement des relais est non seulement orienté géographiquement, mais il est également fonction de leur ancienneté et d'une préséance politique. Ce sacrifice permettait-il à Gudur de ranimer annuellement cette hiérarchie par laquelle passaient ses "ordres"? A Jimi, cette cérémonie aurait précédé les pluies et serait intervenue au moment où arrivait de Gudur le bélier du sacrifice de la pluie. Chez les Wula, elle se déroulait pendant la période de la fête des récoltes, un peu comme un péalable à cette fête qui ouvre l'année.

Chaque fois qu'on se trouve en présence d'un fragment d'histoire ou de rituel concernant Gudur, on éprouve de la difficulté à le replacer dans la stratigraphie des différentes dynasties de Movo, de Teda ou de Gudur même. On a d'autant plus de mal à le faire que ces différentes dynasties qui se sont succédées à la porte des monts Mandara, nous devons nous contenter de les entrevoir.

Les pèlerins "officiels" mandatés par leur village, partis avant la pluie pour "la chercher", revenaient avec du gabak, marqué de charbon. Ils portaient de la boule de sorgho rouge qui, comme pour la plaine, restait chaude jusqu'à ce qu'elle soit déposée sur l'autel au pied du silo du chef. La pluie tombait alors. De l'aspect de la boule arrivée à destination, on tirait augure.

Certaines délégations de villages venaient quémander "une rémission de la mort" sur le village pendant un temps semble-t-il négociable. Certains maîtres de la pluie locaux venaient chercher à Gudur le "médicament", généralement des tubercules sauvages comme les *Amorphophalus sp.* poussant dans la concession du chef dans les endroits humides¹. Le réseau des chefs de pluie ayant délégation de Gudur nous a semblé difficile à réaliser.

De simples pèlerins, appelés kurgula, des clans kamargida de Gili, les Kargi de Mazavu et de Nyemnyemi, les Kamakaye de Mogode, certains groupes de Sir... venaient à Gudur avec des moutons qu'ils laissaient. Ils repartaient avec de la

¹Ils avaient été prélevés en brousse l'année précédente pour être transplantés dans l'aire d'habitation du chef.

lie de bière des sacrifices, un *Cissus quadrangularis* (gadal) et des boules, qu'en arrivant au village on se partageait et qui se multipliaient. On distribuait à chaque chef de famille un morceau afin qu'il soit déposé au pied du grenier.

Les lignes de pèlerinages faisaient circuler comme ingrédients essentiels des moutons ou des béliers noirs, ainsi que des rouleaux ou des coudées de gabak. Les pèlerins venaient marqués d'ocre (kadam) sur le front et parfois sur les bras. Le mouton était amené auprès du chef de Gudur. On lui mouillait la tête, s'il s'ébrouait, le sacrifice était accepté.

A cela il faut ajouter une multitude de pèlerins venus individuellement demander l'accomplissement d'un vœu visant l'obtention de la fécondité d'une femme, la guérison d'une maladie, la réussite pour devenir chef¹... "les abords du saré du chef de Gudur ressemblaient, durant la saison sèche, à l'entrée d'une ruche",

¹P. H. CHOMBART DE LAUWE (1937, p. 59) évoque les sacrifices du chef de Gudur au début du siècle :

"Lorsqu'un homme des environs ou d'une contrée éloignée est malade, lorsqu'il désire avoir des enfants ou tout autre chose, il vient à Gudur apporter du mil et une victime à offrir aux kuli. De même les chefs de villages viennent souvent demander de tomber la pluie. Le chef de Gudur entre alors dans la case sacrée et il reste seul pour demander aux kuli quelle victime ils désignent. Il frappe dans ses mains régulièrement en prononçant le mot : "mbok" (pardon), entre chaque incantation comme pour s'excuser..."

D. BRUNETIERE (1982) signale que des ressortissants de Jimi allèrent capter un esprit à "Gudura" et que quatre personnes de Burha Wamngo vinrent le chercher à Jimi et le ramenèrent dans une poterie à bière.

chacun apportait un présent, du petit bétail, du tabac, du fer, des boules d'indigo, des ballots de mil, mais aussi des cordes, des pipes, des bracelets...

Il existait tout un comportement des pèlerins à Gudur qui confinait à des actes de contrition. On dormait à terre et on prenait une nourriture peu élaborée. Les kurgula consumaient des boules d'esef, restes de germes de mil utilisés pour brasser la bière, et une sauce très amère (kekele zay) à base de feuilles de *Momordica charantia*¹. Les ressortissants des massifs apparentés à Gudur, ou ceux sous sa dépendance directe n'étaient pas astreints à ces pratiques. On ne pouvait pas arrêter les pèlerins allant à Gudur ou en revenant.

Les émissaires de Gudur, appelés "maslang" ("simajo" en fulfulde), qui étaient des ritualistes mineurs, aides de desservant de grands sacrifices, "enseignaient comment bien accomplir les gestes des rituels et en quelle circonstance" et aussi l'emploi des ingrédients sacrificiels, pour les ancêtres, pour la pluie, pour éloigner différents maux. "En montagne, ils voyageaient à pied, coiffés d'un bonnet noir, l'épée accrochée à l'épaule et, à la main, un bâton terminé par une petite fourche. Ils se déplaçaient toujours de nuit. Dans la journée ils demeuraient enfermés, cachés du soleil dans le saré des chefs ou des maîtres de la pluie qu'ils

¹ *Momordica charantia* (habiiru en ffulde) est une cucurbitacée rudérale qui pousse sur les clôtures et même les toitures. L'amertume de ses feuilles fait qu'elle est souvent mélangée à d'autres brèdes. *Momordica charantia* est souvent employée comme contre-poison ou à titre préventif chez les Giziga et même les Fulbe.

visitaient. Ils voyageaient, le front marqué de charbon de bois. Ceci est à mettre en rapport avec ce que dit A. KIRK-GREENE (1960, p.70) de Gudur : "The home of a supreme priest-kingship system believed to be connected with the moon since its chief protagonist appeared only at night".

A Lulu les émissaires de Gudur sont décrits, marqués de bichromie, ocre à droite de la face et charbon de bois à gauche. La marque dans les déplacements des pèlerins est généralement l'ocre et celle des envoyés de Gudur le plus souvent le charbon seul, mais parfois, on voit des ovins qui les accompagnent marqués indifféremment d'ocre ou de noir. Sur certaines lignes de pèlerinage, on note des inversions dans le marquage, qui peuvent également être mises sur le compte de la mémoire défaillante des informateurs (?).

Le rôle des envoyés de Gudur a été oublié par des informateurs de Gudur même, alors qu'il est régulièrement évoqué dans les villages peuplés de clans venant de Gudur. Il existe aussi un décalage dans le temps des événements relatés ou des rituels décrits. Les traditions recueillies dans les colonies issues sont toujours plus anciennes. Les récits enregistrés à Gudur sont l'expression d'une charte de cohabitation révisée et reportée à une aire régionale réduite. Il s'en suit corrélativement une méconnaissance des mécanismes passés de l'encadrement politico-religieux de la chefferie de Gudur. La "dynastie" présente n'a probablement pas servi les temps les plus forts de cette chefferie théocratique.

Selon nos informateurs bana, kapsiki et wula, le charbon de bois et la maîtrise de la pluie appartiennent à la même catégorie classificatoire et à la même symbolique. Les pierres de pluie, généralement polies et rondes ou des hachereaux, auraient été trouvées sur du charbon de bois lors d'une sorte de quête archéologique rituelle. Elles ont été récupérées sur des sites d'occupation ancienne au bord de mayo, comme semble confirmer chacune des explications données.

L'association de la pluie et du charbon de bois tient au fait que la maîtrise de la pluie appartient antérieurement au chef forgeron, de la même façon que cela existait encore chez les Duru, au sud de la Bénoué. L'association forge et maîtrise de la pluie transparait dans une multitude de comportements. Nous ne donnerons qu'un exemple situé à proximité de Gudur, chez les forgerons du massif mofu de Durum.

Les Dlagam et les Sebe de Durum durent se plier, mais tardivement, au statut de forgerons castés sous l'influence de leurs voisins méridionaux. Ils mettent en rapport la pluie et le charbon de bois au cours de l'enterrement de l'un d'entre eux. Le cadavre d'un forgeron dlagam ou sebe ne pouvait être lavé avant d'être mis en terre car la pluie aurait cessé de tomber l'année suivante. De plus, au cours des funérailles, tous ceux qui ont eu à toucher le cadavre se doivent de manger des boules où la farine a été mélangée avec du charbon de bois ou du mil lui-même pilé avec du charbon de bois.

Pour conserver le même exemple, les gens du massif de Durum sont soumis à des corvées sur les champs du chef, mais les forgerons en sont exempts. Le chef doit se contenter de "quémander" du fer au forgeron car c'est lui qui lui donne la houe mahordom, entièrement en fer et qui sera utilisée lors des rites pour la pluie. Le chef ne peut provoquer la colère du forgeron en exigeant de le faire participer aux corvées, "car la colère du forgeron bloquerait la pluie".

La chefferie de la pluie occasionne des sacrifices annuels réguliers. Quant au sacrifice des "criquets", la démarche est plus irrégulière. Les symboles deviennent d'autant plus flous qu'ils ressortent d'un même fond et que certains semblent interchangeables. Les divers éléments semblent avoir été différemment agencés selon les voies de pèlerinage.

Tous nos informateurs insistent pour dire que les envoyés de Gudur ne devaient à aucun moment voir les enfants ou être vus par eux, qu'on les enfermaient. De même que leur nourriture et la bière brassée ne pouvaient être préparées que par des femmes n'étant plus en âge de procréer. Les explications avancées sont que "les jeunes femmes et les enfants sont trop vulnérables et les envoyés de Gudur étaient chargés de trop de puissance".

Le comportement d'évitement avec les enfants renvoie au sacrifice des "criquets", dont ils sont le principal composant à Usa. Bien avant l'aube, les envoyés repartaient avec du fer-monnaie, du petit bétail (les bovins font plutôt partie de don pour les sacrifices et les fêtes de Gudur), du tabac, du

sel et pour certains groupes des rouleaux de gabak. Un pourcentage est laissé au chef qui a assuré le rassemblement du tribut.

Les relais de Gudur dans les monts Mandara centraux ont pu évoluer en fonction de leur contenu lignager. Le fond de peuplement le plus ancien est indubitablement redevable de Gudur. Les mouvements migratoires, alors nord-est/sud-ouest se sont inversés pour prendre une direction ouest-est. L'imbrication des deux flux est rendue plus complexe encore par la mise en marche de stocks de peuplement hybrides et surtout par l'atomisation des mouvements.

Dans le jeu de redistribution des clans et pseudo-lignages, la recherche des équilibres conduit à donner le pouvoir à de nouveaux venus bien représentés et la responsabilité rituelle (l'interface du pouvoir) à des groupes en place, ou à des fractions de forgerons données comme "autochtones".

5. GUDUR ET SUKUR

Sukur (Sukura, Sokon ou Sakwan), autre grande chefferie des monts Mandara, mais sur le revers occidental, se dit issue de Gudur. Les informateurs se plaisent à désigner Sukur et Gudur comme un équivalent de Médine et de la Mecque pour des populations païennes des monts Mandara et leurs abords.

A. KIRK-GREENE présente ainsi Gudur par rapport à Sukur :

"It was the cult-distributing centre for many Adamawa tribes, (...) A jar containing a potent fluid, kept in a special hut behind iron doors, also seems to have played a part in the rites. Should any uninitiated person open these doors, misfortune would spread over the area : pestilence would visit men and cattle, hurricanes would destroy villages and locusts would devour the harvests.

(...) Even now a special compound is set aside at Sukur and at Wula Mango for lodging the envoys who tread the sacred road to Gudur, and in Sukur, there live hereditary ambassadors to Gudur. These emissaries frequently journey to Gudur. Sometimes they travel as pilgrims to obtain fresh cults ; sometimes as suppliants, to restore the vigour of those already in the possession of the Lidi (chef); sometimes, in the case of a serious menace from leopards, all seven of these traditional ambassadors will be sent with a gift of thirty iron bars, for is it not known that in the beginning all the leopards were despatched from boy Gudur?" (1960, p. 79).

Plus loin, A. KIRK GREENE rapporte le comportement de Sukur envers Gudur pour ce qui fut l'une des plus graves invasions acridiennes du siècle dans les monts Mandara et ses abords :

"In 1930, at the beginning of the scourge of locusts, the Lidi collected one penny from male in the Mandara region and from many villages beyond, French and British. The purpose of this fund was to enable the Sukur smiths to smelt

enough iron so that their colleagues at Gudur might construct a cauldron which would confine all the locusts in the world. The people of Sukur itself made a special contribution of one gown, one sheep and one mangul (cone) of salt each, some of which were sent to Gudur while the rest were retained by the Llidi and his priest councillors". (1960, p. 79).

Les informateurs de Gudur confirment également la préséance de Gudur sur Sukur. Ils disent que Sukur vient prendre "son médicament", ce qui fait sa force, à Gudur. Lorsque les envoyés de Sukur apportent des présents, si le chef de Gudur les juge insuffisants, il enverra ses fils et ses gens raccompagner les envoyés. Là-bas, ils se serviront et rapporteront un complément en fer et en petit bétail.

Si la parenté Gudur-Sukur est affirmée, elle est, en revanche, difficile à préciser car les départs de Gudur à Sukur se sont déroulés en un temps reculé et à une époque dynastique qui n'est pas redevable de la lignée des chefs actuels.

Pour les informateurs¹ wula, le groupe le plus directement dans la mouvance de Sukur, ce sont trois frères qui partirent de Gudur, Deli s'arrêta à Wula, Sra et Tizi plus loin à Gulak.

A. KIRK GREENE (1960, p. 71) rapporte que Sukur fut à l'origine un royaume dominé par les forgerons duwa. Les représentants du présent clan royal, les Gidam, seraient des descendants de Gudur. Trois frères, notables ritualistes auprès du

¹Hohum Koda, Koji Tare et Dali Isra (kosehone).

chef de Gudur, "responsible for fixing the sacred hairlock of Mboi, the priest-chief of Gudur" auraient émigré à Sukur.

Ntwokh fonda la dynastie de Wula et Gulak, celle qui porte son nom aujourd'hui. L'aîné, Sakul, qui suivait un bélier, rencontra la fille du forgeron de Sukur, qui l'amena au village. Il l'épousa et devint par la suite le "priest-chief" de Sukur.

Les détails de ces traditions concernent le port de la touffe de cheveux ("zonko") sur le sommet de la tête chez les chefs, qui était en vigueur à Sukur¹. Le chef de Sukur venant en personne couper celle du chef wula à la mort de celui-ci, ou il envoyait son Slagama le faire pour d'autres chefs, à Gulak et Duhu. Il mandatait également le Slagama raser le nouveau chef pour son intronisation, lui laissant le seul "zonko", appelé uvar chez les Wula. Il lui lavait également la tête avec la bière du sacrifice.

Les cheveux du chef défunt étaient chez les Wula placés dans une corne de bélier et gardés dans un silo-reliquaire. Le chef-forgeron porte un chignon, uvar mazererhe, où sont plantées une ou deux aiguilles de fer (cilif)². Ces aiguilles ont été héritées des chefs forgerons précédents. Elles servent à coudre les linceuls de peau dans lesquels sont placés les cadavres du chef et ceux des gens du chef (kamaze).

¹C'est une manifestation physique du pouvoir que l'on retrouvait chez les Gude et les Njanyi...

²Trait rituel vestimentaire qui évoque les coiffures des chefs mbum.

Il semblerait donc que les gens de Sukur aient quitté Gudur à l'époque des ritualistes forgerons directement dérivés de la période des rois forgerons. A Sukur, le fondateur de la lignée royale épouse une fille de forgeron. Il est forgeron lui-même, ou plutôt l'institution forgerons/non forgerons n'est pas encore apparue. Dans la titulature de Sukur, le Slagama qui doit couper la touffe de cheveux des chefs est un forgeron, qui dirige la "corporation" des forgerons barbiers. Sukur représenterait dans ses institutions un état antérieur, qui préexista à Gudur. On comprend également mieux les rapports entretenus par Sukur et le travail du fer (fonte et forge)¹ et aussi les liens ténus qui existent entre la forge et le pouvoir. A Gudur, ces liens se sont peu à peu effilochés jusqu'à être rejetés et disparaître.

Les informateurs wula confirment les traditions de Sukur et les précisent. Lorsque des vols de sauteriots importants s'abattent sur la région, le clan Sunava Mindifi, issu de Gudur, prend les affaires en main, car c'est lui le relais de Gudur pour les "criquets". Le chef de Sukur et celui de Wula frappent eux mêmes des fers monnaies ("dubul") à section carrée, élargie aux extrémités, mais de dimension exceptionnelle pour la circonstance. Sukur en frappe trois et Wula deux. Les Mindifi convoient alors le fer, un bélier à

¹W.E.A. VAN BEEK (1981, pp. 116-117) indique en pays kapsiki les migrations de forgerons. Dans onze villages où les forgerons se donnent une origine différente de celle des non-forgerons (au pouvoir?), une majorité se dit issue de Sukur directement : Sena Gali, Tiri, Futu Do (Mbeco), Sir, Kamale, Mbororo et Garta.

la toison très abondante et aussi deux enfants esclaves qui seront enterrés vivants à Gudur pour "enfermer les criquets".

Si les sauteriots ont déjà dévasté le pays, ils arrivent à Gudur, le "kadam" au front et annoncent au chef de Gudur une suite de paroles rituelles dont celle-ci : "nous ne mangeons que les boules de son de mil, fais nous vivre". Ils reçoivent alors de la semence pour les prochaines semailles.

Pour l'autre grand sacrifice, celui de la pluie, à Wula c'est le clan Kawaja venant de Gudur avec les pierres de la pluie¹ qui en assure la responsabilité. Ils partent avec un mouton et un "gabak" noir et toujours le kadam" sur le front. En tant qu'anciens dépositaires de la chefferie de la pluie à Gudur, ils possèdent un "couteau de l'eau", avec lequel ils peuvent interdire d'eau un groupe voisin ou une petite région. En coupant l'eau d'un mayo, la pluie s'arrête. Comme les autres pèlerins, ils reviennent avec le mouton et, à leur retour, ils l'égorgent et reçoivent la pluie. Ils ne se chargent pas d'un "tribut" à ce moment.

Ce sont les envoyés du chef de Gudur qui, plus tard, viennent prendre chez les Wula, du tabac et du fer. Comme toujours ils sont marqués au front avec le charbon de bois et le jour ils demeurent enfermés chez le chef. Leur parcours passe par Wula, Mokolo, Muhura et Cuvok, un des axes principaux du pèlerinage de Gudur.

¹Pierres polies arc en ciel, mais aussi blanches, rouges et noires.

G. LAVERGNE (1945) le signale pour Mokolo : "le pays matakam dont le canton de Mokolo possède une bonne part était autrefois rattaché à Madagali et c'est un des serviteurs du lamido de Magadali, Haman Yadjji, qui fut chargé par ce dernier de créer un poste de surveillance près du massif de Mokola, gîte étape que fréquentaient alors les pèlerins païens (Higi et Kapsiki) qui se rendaient à Gudal, capitale du pays mofou (cf. rapport N°63 du 15 Février 1942) ou en revenaient".

Toutefois, les rapports de Gudur et de Sukur furent plus complexes, en dépit d'une filiation partout affirmée. Au début du XIXème siècle, il semble que la chefferie de Sukur ait gardé toute sa vigueur alors que Gudur accusait un recul qui ne fera que s'accroître et vivait déjà sur son prestige passé.

Sukur disposait d'une armée quasi permanente, d'une cavalerie de poneys et c'est à partir d'elle que l'arc se diffusera dans la région. Sukur contrôlait une zone plus réduite que Gudur, mais plus homogène. C'est un royaume plus "temporel" faisant payer tribut aux groupes margi, higi, wula, une partie des Mafa Sud (Mefele) et des Kapsiki. Les Fulbe Bamle se mettent sous sa protection.

K. STRUMPELL (1912) signale que des "Fulbe Beawe" de Magadali trouvèrent assistance chez les païens Wula et "Sugur" à la suite d'attaques du Mandara ou d'épizooties.

Les Fulbe Bamle installés sur les plateaux comme ceux de Wanday, s'étaient établis à Moku (petite colline sur la route de Mokolo), à Calahon et aussi vers Gawar. Ils se réfugièrent ensuite sous la

protection de Sukur, avec leur "mbuuji" (taurins) - ils élevaient le même bétail que les païens voisins. L'insécurité s'était développée sur les plateaux, en particulier avec l'émergence des Hina qui allaient semer la terreur sur les monts Mandara centraux et jusqu'à Micika.

Une partie des Fulbe Bamle de Wanday avaient même dû abandonner le plateau pour partir à Madagali, à Guider et Gulak, toujours devant les Hina. La "paix de Gudur" n'était plus respectée. A Sukur, après l'arrivée de nouveaux Fulbe à Madagali ou à la suite d'un conflit avec la chefferie, ils lui retirèrent leur participation de la façon suivante (informations L. Jubayru Amawa et Aman Yuguda et al.) :

"Un marabout peul venu du pays falï vint s'installer à Sukur. Le chef de Sukur le prit comme notable et il eut recours à lui "pour travailler la nuit et préparer la guerre". Les expéditions de Sukur se soldèrent par des victoires ; mais un jour, le malum s'enfuit. Le chef de Sukur commença alors à compter ses guerriers perdus, à Kose Daneyel, avec des cailloux blancs qu'il entassait après chaque sortie malheureuse. Le royaume de Sukur se mit alors à craindre les Fulbe". Les informateurs fulbe disent que les Fulbe Bamle renforcèrent le pouvoir de Sukur parce qu'ils apportèrent l'arc alors inconnu dans la région, les païens se battant avec des couteaux de jet et des sagaies.

Lorsque les Fulbe Iso montèrent à leur tour sur le plateau, ils se placèrent sous la protection de Sukur, mais ils entrèrent en conflit avec les Fulbe Bamle de Wanday. Ces derniers firent alors

appel aux Hina (ou se déroberent au dernier moment dans une bataille contre les Hina). Restés seuls, les Iso furent massacrés, "le plateau de Kosehone était parsemé de leurs boubous ensanglantés..."

Au XVIIIème siècle, Sukur devient le premier royaume de la vallée du Yedseram et des plateaux centraux des monts Mandara que lui disputera Hina à la fin du même siècle. Sa position est inexpugnable¹. C'est l'interlocuteur des royaumes du nord (Wandala et Bornou) et il dispose à portée de main des massifs mafa, réservoirs de main d'œuvre servile.

Il assurera même un temps une production d'eunuques. A. KIRK-GREENE (p.73) précise que les chefs de Sukur avaient la prétention d'envoyer des raids jusque dans la plaine de Maroua. Ils bénéficiaient d'une main d'œuvre servile, mais aussi de corvées très encadrées sur leurs champs.

¹"Local traditions about Sukur's military might receive strong support from the visible evidence of the unique paved causeway that leads from the north-western gate to the Magar valley nearly 2000 feet below. Five to ten feet wide, it is almost two miles in length, and it furnished impregnable fortress with a passage for its cavalry (...) this truly remarkable causeway, which even now ranks as a feat of engineering by this easy gradient and by the span and smoothness of the paving stones, many of hundred of pounds, is said to have been built by countless gangs of slaves". D'autres massifs possédaient aussi leur "chemin du cheval" aménagé entre les rochers, où l'on pouvait gagner le cœur de la montagne sans mettre pied à terre, sur les massifs dimew, zidim et mokong par exemple; mais ils étaient assurément moins impressionnants.

Ils contrôlaient également une partie de la production de fer (cf. informateurs wula), la région étant la plus grosse exportatrice de fer des monts Mandara centraux.

Une titulature importante accompagnait le pouvoir avec le "sluffu", sorte de "sarki faada" peul, les grands conseillers "makarama", le "barguma" qui surveillait la "maison du roi" ... sans oublier la part des notables forgerons barbiers ("slagama"), forgerons fossoyeurs ("dainkirba")...

Le système du maray est ici en vigueur selon le cycle biennal. La première année est réservée à Sukur seul. L'année suivante, ce sont tous les groupes périphériques sous sa coupe qui font sortir leurs taureaux.

En dépit de leur filiation, Gudur et Sukur entretenaient une certaine rivalité, qui s'éclaire à partir d'exemples comme celui de Muhura.

Muhura est un petit massif situé entre Sukur et Gudur, mais proche de Cuvok, sur la route de Mokolo. Selon notre informateur Gwalde Madakawa :

"Le chef de Gudur conseilla à celui de Muhura de semer un nouveau sorgho venu de plaine, un yollobri ("lebere" en mafa)¹. Le chef de Gudur fit abondamment pleuvoir les trois premiers mois, puis il "ferma la pluie". Le yollobri sécha chez les Muhura, mais il virent à Gudur une abondante récolte de cerge et de jigari, ce dernier étant un

¹Yollobri : sorgho de type margaritifera. Il est tardif, le cycle semis-épiaison pour une majorité de variétés se situe entre 110 et plus de 120 jours. Du sud, il a été véhiculé par les Fulbe.

sorgho également nouveau et venu de la plaine - mais sorgho précoce. Ils pensèrent que Gudur les avaient trompés.

Ils décidèrent alors d'abandonner Gudur et se tournèrent vers Sakwan (Sukur). Ce fut Sakwan qui leur conféra toutes les regalia. Même la pierre pour asseoir le chef de Muhura aurait été transportée à dos d'homme depuis Sukur, de même que le lit siège du chef aux pieds liés avec des lanières de cuir du maray de Sukur et un bracelet de cuivre. Le chef de Sakwan nomma celui de Muhura directement au début, puis l'intronisation se fit par délégation. Les gens de Muhura amenant un taureau à chaque nouvelle intronisation pour qu'elle soit entérinée par Sukur".

Cette transition vers Sukur fut favorisée par un des derniers groupes arrivés à Muhura de chez les Wula : les Mazabay¹. De la même façon ce sont des éléments issus de Sukur ou des pays dans sa

¹A Muhura, les premiers en place furent les Zawada, "clan perdu" qui ne possède plus de représentants. Ils sont partis chez les Mada... Les seconds sont les Yaga venus de Makabay. Ils sont passés par Gotom (Mokong), mais ne se revendiquent pas de Gudur. Les troisièmes sont les Gwali Bay, le lignage du chef. Ils furent chassés de Wazang où ils occupaient une place prééminente. Installés à Durum, ils prétendent encore à la chefferie. On leur dit : Comment, vous venez d'être chassés de Wazang et vous voulez commander ici encore?" Ils sont à nouveau refoulés. Ils partent à Fongwa et l'actuel Wafango. Ce seraient les Gotom et Zawada qui vinrent les chercher en piémont. De fait, ce furent les Madazum, également venus de Durum avant eux, qui le firent. Ensemble, ils l'emportent après une guerre contre les gens issus de Mokong.

mouvance (wula et mabas) qui colonisèrent en dernier les massifs mafa méridionaux, courcircuitant là l'influence de Gudur.

L'influence de Sukur n'est pas identique à celle de Gudur. Elle ne participe pas tout à fait de la même nature. A l'ouest des monts Mandara, Sukur est une moins grande zone de transit de peuplement ; elle fut concurrencée par d'autres carrefours comme Bazza plus au sud.

Sukur s'appuie sur un réseau de chefs et intervient au niveau des intronisations, des ensevelissements, des alliances et des tributs. Gudur officie à travers des sacrifices, essentiellement celui des sauteriots et de la pluie, mais aussi des sacrifices comme celui des chenilles du sorgho, *Busseala fusca* et *Sesamia sp.*, supervisé par un grand notable, du clan gudur, le masa kuley ; le sacrifice du vent, à Budum, contre la verse du sorgho ; des sacrifices mineurs pour certaines maladies du mil, comme budam medenged, le charbon du sorgho, *Sphacelotheca sorghi*, et aussi un autre pour les mouches du pied de sorgho : *Atherigona soccata*... jusqu'au kuli ahay, contre le vol du mil sur pied.

Tout cet arsenal de kuley visait à la protection des mils et des sorghos dont l'éventail variétal, de même que les emblavures, n'ont cessé de croître au cours des XVIII et XIXèmes siècles dans les monts Mandara. La chefferie de Gudur était au service d'une religion du mil.

7. GUDUR, CENTRE DE DIFFUSION DES SEMENCES

Placé à l'orée des plaines, recevant des contingents ininterrompus de pèlerins, Gudur fut un impressionnant centre de diffusion de semences, cette redistribution se trouvant rituellement testée par la sacralité même du domaine du chef de Gudur. Cela semble avoir été valable pour des sorghos de plaine comme pour les écotypes de sorgho de montagne, pour ceux à canne sucrée comme pour ceux réservés au brassage de la bière. Gudur contribua à faire des montagnards des monts Mandara des "gens du mil".

Gudur hérita des Movo et des Ngwaadama qui, explicitement, valorisèrent le mil. Les Ngwaadama auraient apporté le zlaraway. Leur héros fondateur vola et cacha dans son sexe des graines à Gulvong, leur lieu de départ. Les Movo introduisirent le mawurzeng (un sorgho rouge) et leur nom de louange est jaray ba da wandala mado madaw a kuŕey: pas de criquets au Wandala, mil dans sexe de l'homme.

Les traditions orales de Cuvok présentent le chef de Gudur, découvert dans une jarre à brasser la bière avec, dans la main, des grains de cerge (ou selon les versions du zlaraway). A Gudur même, ils disent être venus de plaine avec un salaway (sorgho rouge). Toutefois, c'est le cerge qui fut le sorgho du chef, semé sur ses seuls champs. Il dut ensuite lever l'interdit et donner l'autorisation de

le cultiver. Lui-même effectue les premières semailles avec le cerge et il se sert de ce sorgho pour la fête du madama.

En revanche, pre kekes (épine noire) lui est réservé. Sorgho amer, il est principalement cultivé pour la bière de la fête mawode-lem, la fête des récoltes.

Le chef de Gudur disposait de trois silos qui servaient à des fins rituelles particulières : l'un avec salaway pour les sacrifices du père et autres ascendants du chef ; un autre avec zlaraway pour les chefs et envoyés des villages venant en pèlerinage, et le dernier enfin avec du cerge pour les sacrifices personnels.

Les cultures ne sont pas neutres, elles représentent une monnaie d'échange. C'est un bien que, nouveaux venus postulant une place, on monnaie auprès des autochtones. Ne cultive pas qui veut tel sorgho ou telle cucurbitacée. La maîtrise culturelle passe par une possession de sa protection occulte depuis le cycle végétatif jusqu'à la préservation des semences. Il existe des sorghos exclusivement réservés aux jumeaux, de couleur blanche, couleur des jumeaux, ou à grains gémellés ; d'autres sont la propriété d'un groupe forgeron¹ ou d'un chef. Le chef de Sukur disposait aussi d'un sorgho qui lui était propre et Sukur a pu être l'initiateur des sorghos du groupe *Short Kaura*

¹A ce sujet, il faut différencier les sorghos dits "des forgerons" dans les groupes où ces derniers sont castés et péjorés par rapport aux autres, comme chez les Mafa. Ces sorghos, généralement amers, (utilisés pour brasser la bière), sont semés le long des sentes en limite des champs afin de décourager le grapillage avant les moissons.

(venu sans doute du plateau Bauchi), ou d'une partie d'entre eux. Les sorghos des lithosols allaient favoriser les densités de peuplement remarquables de ces massifs. Sur les massifs mafa de Shugule et de Magumaz, le mythe de Shiler développe ce trait civilisateur. Shiler apporte de Sakwan dans son carquois ou le capuchon de son carquois - l'arc fait également son apparition - un sorgho nouveau avec lequel il troquera la chefferie. Ce sorgho est toujours présenté comme celui ou l'un de ceux les plus cultivés sur le massif. Sukur se présente donc aussi comme centre civilisateur, mais à un degré moindre que Gudur.

Chaque chef de massif, recevant de nouvelles semences, en avertissait le chef de Gudur et devait lui en remettre. Chaque graine de mil de semence de cucurbitacée, de plante à sauce, devait avoir reçu l'assentiment du chef de Gudur pour pouvoir être mise en terre.

En accordant sa protection ou en promouvant certaines variétés plutôt que d'autres, Gudur freina ou accéléra la diffusion. Il s'en est suivi une sorte de contrôle indirect des agrosystèmes, par le biais de celui des ingrédients sacrificiels. C'est aussi ce qu'il faut comprendre quand il dit que les envoyés de Gudur "viennent contrôler si l'on suit bien les ancêtres".

Les différents établissements qui étaient affiliés à Gudur dans son aire la plus proche apportaient des résidus de battage que l'on venait déposer dans deux silos appelés masaftay, du chef de Gudur à Yideng Bay. Ce geste réamorçait ainsi en retour la fécondité à travers le silo, mais aussi autel du chef. De Cuvok, de Dimew, de Gadala, de

Mofu et d'ailleurs on apportait des glumes de mil recueillies sur les aires de battage après que l'on "a tapé le mil". Il ne semble pas qu'un rituel unique ait prévalu, mais chaque cycle de pèlerinage, qui reprend un parcours migratoire, entretenait avec Gudur des gestes rituels qui lui étaient propres.

Gudur ne fut pourtant pas seulement une plaque de redistribution des hommes, des semences, elle le fut aussi pour du bétail, des biens matériels, de modes et de rituels... Les Cuvok présentent le fondateur de Gudur comme leur bouvier qui suit un bœuf jusqu'à Yideng Bay¹, mais ils disent aussi, non sans une pointe de contradiction, que les Gudur se sont faits grands avec leurs troupeaux. Gudur aurait distribué des têtes de bovins pour recruter des adhérents à ses sacrifices. Les gens du quartier Gilgam affirment qu'ils furent contraints d'obéir au chef de Gudur parce qu'il avait les pierres de pluie, mais ils avouent en même temps avoir été achetés par des dons de bovins, en l'occurrence de taurins.

La présence constante de moutons (d'une race apparentée au pulfuli), noirs ou blancs, de béliers, tardivement arrivés sur les monts Mandara, généralement du Wandala, en fait l'animal de Gudur. Il est moins bouc émissaire que porteur de la bénédiction de Gudur, son sacrifice entraînant la

¹ Ici aussi on peut s'interroger sur la lignée de chefs de Gudur intéressée. Quoiqu'il en soit, le Cuvok ont la propriété d'un geste rituel (ou un devoir rituel), qui est celui d'apporter fourrage et tiges de mil au taureau du chef devant être sacrifié.

pluie¹. On le retrouve dans cette situation dans d'autres massifs. Mudukwa achète la maîtrise de la pluie à Ziver contre une corne flûte de bélier. J. MOUCHET (1948 p. 112-115) signale le mouton associé à la chefferie de la pluie chez les Mada...

Le mouton comme "guide" pour pénétrer les monts Mandara est une figure de mythe assez courante, comme par exemple sur un massif de Mboku (cf. J. MOUCHET, 1947, p. 103 à 105). Le mouton fut donc présenté comme un élément économique de différenciation. Intervient-il de façon concomittante avec le développement des cultes de la pluie sur les monts Mandara?

Le mouton ne saurait être claustré comme la chèvre durant la saison des pluies et il doit bénéficier de zones de parcours enclos, moins accidentés. Son développement aurait parfois donné le prétexte à des déperchements intérieurs, des chaos de blocs vers les vallées hautes comme dans le massif de Mekeru.

Les Gudur de la lignée actuelle auraient atteint les massifs avec des chevaux et la fête d'intronisation à Wi Maya se faisait à cheval (poney). L'habitation du chef de Gudur, Bi Tokwo I, successeur de Bi Ngwam, chassé après une série de sécheresses et réfugié à Muhur puis à Cuvok dans le site de Kelekgi, inclut l'emplacement d'une

¹ Sur les bords du Logone, l'animal expiatoire, qui est réservé au sacrifice du fleuve, ne peut être qu'un mouton. La chèvre est réservée pour "apaiser la terre". Les comportements que l'on prête au mouton en présence d'un fleuve, de la pluie... en font un animal de l'eau par rapport à la chèvre..

écurie à ciel ouvert et un jiddere-autel - appelé comme chez les Gidar, "piquet du cheval" - qui n'est autre que la tombe d'un cheval.

Les gens de Gudur auraient conservé quelques poneys pour le déroulement des fêtes jusque vers les années trente. Les derniers éléments de séduction, d'apport matériel, explicités par les mythes d'installation de la région de Gudur sont le sel "maanda kiiki", plus rarement "kongoros" et surtout le "gabaga" noir. Sel solide et non plus lixiviation de potasse, le vêtement tissé enfin sont des biens directement tirés des civilisations musulmanes des royaumes du Bornou et du Wandala, puis des lamidats peuls de plus en plus présents sur les piémonts des massifs.

CONCLUSION

Le pouvoir de Gudur demeure malaisé à définir. Les auteurs qui l'ont mentionné l'ont désigné par "chefferie", "royaume", "principauté", "confédération", "centre religieux"... Son originalité est rendue plus complexe encore du fait qu'il y eut modification constante sur une longue période.

Fonctionnant comme plaque tournante de redistribution de populations, Gudur, par son importance, devint peu à peu une référence religieuse essentielle pour la maîtrise de la pluie et des "criquets". Mais, à côté de la fortune de ces cultes majeurs apparut une constellation de "sacrifices" qui connurent des vagues et disparurent. Celui du "vent" qui contrôle le pays et des insectes qui lui sont associés est tombé en

désuétude, comme celui de la variole ; celui sur les chenilles du mil, sur certaines maladies du mil... perdurent.

Gudur était au cœur d'une immense toile d'araignée tissée par les migrants et animée de mouvements continuels, avec les pèlerins et ses envoyés, et qui suivaient des parcours d'allégeance religieuse, parfois hiérarchisés, en de nombreux relais. Gudur fut le point de rencontre et d'échanges entre des centaines de sociétés villageoises, partageant des cultures matérielles et vivant sur des bases culturelles sensiblement plus égalitaires que de nos jours.

Point de référence en matière religieuse, mais aussi d'éthique, arbitre de certains conflits, la gloire du Gudur fut grande du XVIème au XVIIème siècle et dans la première partie du XVIIIème.

La continuité de ce rayonnement fut remarquable en dépit des changements de pouvoir enregistrés à Gudur au profit de nouveaux venus, innovant dans la manière de régenter, réaménageant constamment les institutions, alors qu'à l'opposé, les colonies avaient tendance soit à se figer, soit à évoluer séparément sous l'influence de leur nouvel environnement.

L'irruption du royaume du Wandala et son influence indirecte par des groupes issus de ses marges marquèrent l'évolution interne de Gudur ; mais ce sont les pressions de la conquête peule qui aboutirent à un véritable siège de Gudur et à une désorganisation de ses réseaux de pèlerinage, d'abord en plaine, puis sur les plateaux intérieurs des monts Mandara.

Gudur fut contraint de se concentrer sur son espace immédiat et d'abandonner son "royaume théocratique" pour peu à peu ne devenir qu'une ethnie parmi d'autres, celle des Mofu Gudur.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

BARRETEAU D. 1988 : *Description du mofu-gudur (langue de la famille tchadique parlée au Cameroun) : 1. Phonologie, 2. Lexique*, Paris : ORSTOM - MESRES, 551 + 480 p.

BRUNETIERE D. 1982 : *Les Djimi montagnards du Cameroun septentrional*. Doct. 3ème cycle, Univ. de Paris VII, Jussieu, 398 p.

CHOMBART DE LAUWE P.H. 1937 : "Pierres et poteries sacrées du Mandara", *J.S.A.* VII 1.

COLLARD Ch. 1981 : "La société guidar du Nord-Cameroun", *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, Colloques Internationaux du CNRS n°551, pp. 131-138.

COURNARIE, CEDILE, DIETMANN, 1937 : *Monographie de la subdivision de Kaele*, Archives CGN (Yaoundé), 83 p.

JOUAUX C. 1987 : *Questions sur le pouvoir chez les Mofu-Gudur (Extrême Nord du Cameroun)*, Paris, D.E.A., 92 p. dactyl.

- KIRK-GREENE A. H. M.; 1960 : "The kingdom of Sukur : a northern nigerian ichabod". *The Nigeria Field* XXV 2, pp. 67-96.
- LAVERGNE G. 1945 : *Monographie de la subdivision de Mokolo*, Archives ISH, Garoua.
- MARTIN J. Y. 1981 : "Essai sur l'histoire pré-coloniale de la société matakam", *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, Colloques Internationaux du CNRS. n°551, pp. 219-227.
- MOUCHET J. 1947 : "Prospections ethnologiques sommaires de quelques massifs du Mandara (massifs Mboku, Hurza, Mora)", *Bulletin de la Société d'Etudes Camerounaises*, n°17-18, pp. 99-139.
- PODLEWSKI A.M. 1947 : *La dynamique des principales populations du Cameroun (entre la Bénoué et lan Tchad)*, Cah. ORSTOM, Sér. Sci. Hum., vol III n°4, 193 p.
- SEIGNOBOS C. 1986 : "Les Zumaya ou l'ethnie prohibée", 3ème Colloque Méga-Tchad : Relations inter-ethniques et cultures matérielles dans le bassin du lac Tchad (Bondy, ORSTOM), 81 p. dactyl.

VAN BEEK W. E. A. 1981 : "Les Kapsiki",
*Contribution de la recherche ethnologique à
l'histoire des civilisations du Cameroun*,
Colloques Internationaux du CNRS n°551, pp.
113-119.

VINCENT J. F. 1985 : "L'œil de la panthère sied au
chef. Remarques sur la conception mofu du
pouvoir politique (Nord-Cameroun)",
Hommage à G. BALANDIER, 17 p. dactyl.

LES LEGUMINEUSES ALIMENTAIRES DU CAMEROUN

Premiers résultats

Rémy PASQUET

ORSTOM - BP 1857 - Yaoundé, Cameroun

et

Martin FOTSO

Centre de Nutrition, IMPM-BP 6163 - Yaoundé,
Cameroun

Dans le cadre du projet ORSTOM-MESRES "Etude des Agrosystèmes et Diffusion des Plantes cultivées", l'inventaire détaillé des différentes légumineuses alimentaires du Cameroun a été entrepris.

L'intérêt s'est assez rapidement focalisé sur le matériel d'origine africaine appartenant au genre *Vigna*, qui fait actuellement l'objet d'études morphophysiologiques et électrophorétiques.

Les principales légumineuses cultivées du Cameroun sont :

- l'arachide *Arachis hypogaea* L ,
- le niébé *Vigna unguiculata* (L.) Walp.,
- le pois de terre ou voandzou *Vigna subterranea* (L.) Verdc¹.

¹A la suite de la conception large du genre *Vigna* qui prévaut actuellement, *Voandzeia* y a été transféré :

Au sud de l'Adamaoua il faut ajouter à cette liste :

- *Sphenostylis stenocarpa* Harms¹,
- le pois d'Angole *Cajanus cajan* Druce²,
- le haricot commun *Phaseolus vulgaris* L.,
- le haricot de Lima *Phaseolus lunatus* L³.

Voandzeia subterranea (L) Thouars est devenu *Vigna subterranea* (L.) Verdcourt (1980). Dans le même ordre d'idée, *Kerstingiella* a été inclus dans *Macrotyloma* : *Kerstingiella geocarpa* Harms est devenu *Macrotyloma geocarpum* (Harms) Maréchal & Baudet (1977).

¹*Sphenostylis stenocarpa* ne se rencontre au Cameroun que dans l'ouest des Grassfields et la plaine autour de Mamfé. Par la suite, avec la descente de populations de ces régions vers les plantations de la côte, on le trouve autour de Limbe. En Afrique, on le rencontre dans les zones guinéennes, de l'Afrique de l'Ouest à l'Angola et à l'Ethiopie, d'où il est dit originaire (Busson 1965). Au niveau du Cameroun, cette absence pourrait n'être que récente, puisque nous avons en collection un échantillon provenant du pays Bassa et que Letouzey en a récolté sur un site d'ancienne occupation dans la zone Béti.

²Le pois d'Angole, n'est pratiquement cultivé que dans les Grassfields. On y rencontre une demi-douzaine de variétés différentes mais la culture de cette espèce, qui est originaire du sous continent indien, ne semble pas remonter au-delà de la période coloniale.

³Pour être complet, il faut aussi mentionner *Mucuna pruriens* DC. var. *utilis* qui était au départ, avec ses graines riches en DOPA (qui est un tonicardiaque), une plante médicinale. Elle est maintenant passée dans un registre folklorique : plantée devant une case, elle est censée éloigner les serpents, une graine entière avalée entière (alors que son tégument très résistant n'en permet pas la digestion) est censée protéger des serpents pendant une année... Ces croyances, répandues dans tout le sud du pays, Adamaoua inclus, ont même été étendues aux différents *Canavalia* que l'on dote des mêmes pseudo-propriétés. Il faut signaler enfin *Macrotyloma*

L'arachide et les trois dernières espèces sont américaines ou asiatiques. Leur introduction dans la région est plus ou moins récente et les voies empruntées peuvent être en partie retrouvées.

Les autres espèces appartenant aux genres *Vigna* et *Sphenostylis*, sont au contraire africaines. Les taxons spontanés proches des taxons cultivés sont présents en Afrique, en particulier au Cameroun. Les processus de domestication, de diversification et de diffusion se sont déroulés sur le continent africain.

LE TRAVAIL EN COURS

Inventaire, cartographie, phytonymie

Le territoire camerounais a été prospecté et des échantillons des différents cultivars de toutes les espèces de légumineuses ont été collectés, en particulier par le biais d'enquêtes variétales par les sociétés de développement parapubliques (SODECOTON, NEBBP, SODECAO, UCCAO, MIDENO)¹.

geocarpum, cultivé uniquement en Afrique de l'ouest (Burkina, Ghana, Togo...), mais dont les types spontanés se rencontrent au Cameroun et en Centrafrique.

¹Respectivement : Société de Développement du Coton, Nord-Est Bénoué Bassin Project, Société de Développement du Cacao, Union des Coopératives de Café Arabica de l'Ouest, Mission de Développement du Nord-Ouest.

Cette prospection n'est toutefois pas encore terminée et la zone centrale (plaine de la Bénoué, monts de Poli et Alantika, aire Mboum de l'Adamaoua) est encore assez mal connue, même si nous en possédons un certain nombre d'échantillons.

Le maillage de la prospection a été modulé en fonction de critères ethnolinguistiques, mais dans l'ensemble une maille de 10 minutes de latitude par 10 minutes de longitude a été recherchée. Chaque cultivar, identifié par les caractères de ses graines et de ses gousses, a ainsi pu être cartographié.

Dans la mesure du possible les noms vernaculaires de ces espèces ont été notés pour chacune des langues du pays.

Les noms de variétés, sauf quand elles portent un nom d'ethnie, de personne ou de lieu (indication de provenance), ne présentent en général pas d'intérêt : il s'agit le plus souvent de qualificatifs de couleur, de forme ou de précocité. Quelquefois ce nom rappelle un usage particulier ou constitue une indication d'ancienneté.

Enfin divers renseignements ont été pris : modes culturels, préparations culinaires, ancienneté et provenance éventuelle, usages particuliers, mais aussi rituels, interdits, mythes... Parmi ces informations, celles sur l'ancienneté relative des différents cultivars et espèces se sont révélées très instructives.

Caractérisations morphophysiologiques

Les échantillons de niébé et de voandzou sont tous semés au champ, et tous leurs caractères morphologiques sont notés (port, forme, coloration et dimensions des différents organes, photopériodisme)¹.

¹Dans la zone intropicale, la durée du cycle d'une plante est fonction de la température, et souvent de la durée de la longueur du jour. Il n'y a bien sûr pas de phénomènes de vernalisation. Dans le cas où la durée du cycle est indépendante de la longueur du jour, la plante est dite "photoindépendante". Dans la zone qui nous intéresse, cela signifie que l'on peut la cultiver à n'importe quelle période de l'année, jours courts ou jours longs. Mais plus souvent, la floraison est induite par des jours courts et inhibée par des jours longs. La plante est dite "photosensible". Elle fleurit uniquement quand la durée de la longueur du jour décroît, et passe en dessous d'un seuil (qui varie suivant les cultivars) auquel la plante est sensible. La conséquence est qu'il sera impossible de la faire fleurir en jours croissants et en jours longs (de mars à août, période du premier cycle dans le sud du Cameroun). Un cycle cultural ne sera possible qu'en jours courts (cycle de contre saison avec floraison en janvier) ou décroissants : second cycle d'août à novembre dans le sud du Cameroun, et cycle de mai à septembre dans le nord (le seuil est alors différent, ce qui explique que l'on puisse cultiver à Yaoundé des cultivars photosensibles provenant de Maroua aussi bien en premier qu'en second cycle, le seuil de sensibilité se situant au-dessus des jours les plus longs à la latitude de Yaoundé).

Etude du polymorphisme enzymatique

Tous ces échantillons sont ensuite étudiés par les techniques électrophorétiques, afin d'évaluer leur variabilité biochimique¹.

En effet la variabilité morphologique des espèces cultivées est importante, mais ce n'est que la conséquence d'un phénomène évolutif rapide, sous la pression constante des agriculteurs. Ceux-ci, à chaque récolte, choisissent pour le cycle cultural suivant, des semences avec des caractères bien particuliers : caractères des graines (morphologie, goût) ou de la plante dont sont issues les graines (port, photopériode, rendement). En l'absence de pression de sélection humaine, les populations, au cours des générations successives, reviennent progressivement aux phénotypes

¹Le principe en est le suivant : on fait migrer dans un gel, grâce à un champ électrique, les molécules d'un extrait (de graine imbibée, de feuille ou de racine) de plante. Celles-ci se différencient par la taille (les grosses molécules seront freinées par l'étroitesse des mailles du gel) et la charge électrique (qui les fera attirer vers l'un ou l'autre des pôles du gel), se positionneront à des emplacements différents du gel. On peut ensuite révéler l'ensemble des protéines, ce qui fait apparaître les molécules les plus représentées dans l'extrait (protéines de réserve des graines), ou des protéines particulières (en l'occurrence des enzymes) par des systèmes de coloration spécifiques. Dans les deux cas, on obtient des bandes successives (appelées "électromorphes") dont la position est caractéristique de la plante à partir de laquelle l'extrait initial a été préparé.

sauvages (les phénotypes cultivés étant plus facilement éliminés). On appellera "sauvageoïdes", les plantes engagées dans (ou issues de) ce processus régressif.

La variabilité biochimique est plus neutre que la variabilité morphologique. L'évolution biochimique est certes sensible à des modifications de l'environnement mais elle échappe à l'emprise humaine. Suivant les composés auxquels on s'intéresse, cette évolution est plus moins rapide. Ainsi l'étude de la variabilité biochimique permet une estimation du facteur temps.

L'étude du polymorphisme biochimique permet aussi d'apprécier les échanges génétiques susceptibles de se produire entre des populations présentant des caractéristiques biochimiques différentes (y compris et surtout quand celles-ci sont morphologiquement identiques).

PREMIERS RESULTATS

Les espèces américaines

L'arachide

L'arachide en période précoloniale était représentée par des cultivars rampants de type Virginia, qui ont aujourd'hui pratiquement disparu (tout particulièrement en forêt).

Ces cultivars rampants se rencontraient dans tout le nord du pays, les hauts plateaux de l'ouest et les savanes guinéennes. La limite sud de l'aire était très nette et correspondait, en zone

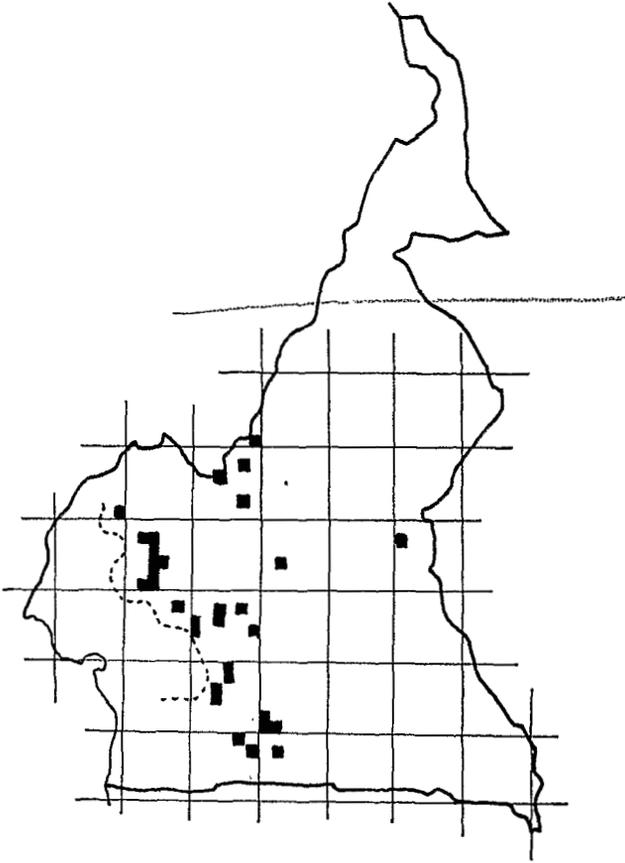
forestière, à celle des populations venues récemment du nord, car ces cultivars étaient mal adaptés à la zone forestière (ainsi, en pays Bamiléké ces cultivars sont cultivés uniquement sur les sommets de colline). Cette limite sud passait aux pieds des plateaux, les Bakaka par exemple ne la cultivaient pas, puis incluait les Banen, les Beti et Boulou en excluant le territoire Bassa, tout au moins l'ouest, et les Fang. Plus à l'est cette limite suivait la lisière de la forêt (carte 1). Ces cultivars sont vraisemblablement venus au nord, sans doute par plusieurs voies et assez anciennement.

Il est à ce propos intéressant de constater que dans le groupe Béti et Bassa, l'arachide est d'autant plus cultivée que la migration du groupe en forêt est récente : elle est plus importante chez les Boulou que chez les Ewondo, et on constate que c'est chez les Bassa (si tant est que les Bassa viennent de savane) que le voandzou a le mieux résisté face à l'arachide.

Au début de la période coloniale, l'arrivée des cultivars érigés (types Spanish et Valencia) a entraîné l'élimination des cultivars rampants de la zone forestière, et leur forte régression dans le reste du pays.

Actuellement l'arachide est surtout cultivée en savane ou en bordure de la forêt (nord de la Sanaga et pays Eton), et chez les populations qui l'ont découverte avec la colonisation (Maka et Fang), même si ces dernières, sans doute à cause des conditions d'humidité, ont un choix variétal plus limité.

Carte 1 : Répartition des arachides rampantes de type Virginia. Les carrés pleins représentent des échantillons ou des villages où leur présence passée a été attestée.



Les "Phaseolus"

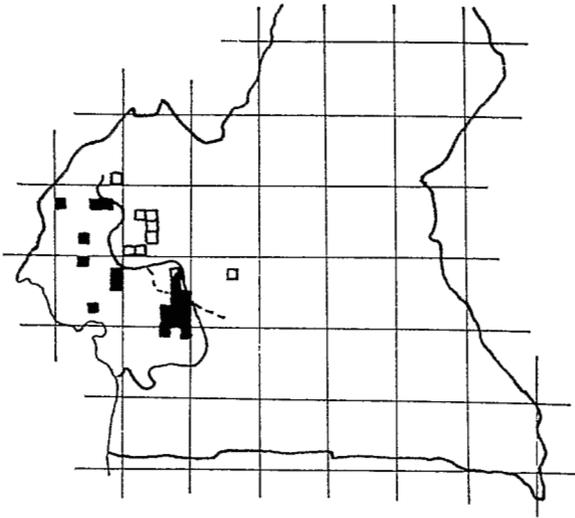
On rencontre dans l'ouest du Cameroun *P. vulgaris* (uniquement sur les plateaux), et *P. lunatus*, avec des cultivars à petites graines globuleuses sur les plateaux et des cultivars à grosses graines plates en plaine.

Si on excepte une extension récente du type à petites graines rouges dans l'est de la zone forestière, l'aire des cultivars à petites graines ovoïdes s'étendait sur l'ensemble du plateau et dans la région des savanes du Mbam (carte 2). Sur les plateaux, *P. lunatus* est considéré comme le haricot le plus ancien. Ces types seraient précoloniaux dans les savanes du Mbam mais aussi dans le haut Oubangui (CHEVALIER 1907). Une origine à partir du commerce caravanier du nord paraît possible sans exclure totalement une provenance à partir de l'axe Niger-basse Bénoué.

Les cultivars à graines plates ont une aire limitée aux régions Bassa, Banen et Bakossi (carte 2). Ces cultivars ont une provenance côtière. Chez les Banen, leur introduction paraît postérieure à celle des types à graines ovoïdes car leur nom, *bekone mbemba*, est dérivé du terme *kun* et indique comme provenance l'ethnie située à l'ouest des Banen.

L'introduction de *P. lunatus* en pays Bassa peut d'ailleurs être datée de la fin du XIXème siècle ou du tout début du XXème. Elle se fait avant les années 1910 car *P. Lunatus* y est assurément antérieur aux cultivars de niébé photoindépendants dont l'introduction est plus ou moins contemporaine (dans l'est du pays Bassa

Carte 2 : Répartition de *Phaseolus lunatus*.
Les carrés pleins représentent des échantillons de
types à grandes graines plates, les carrés vides des
échantillons de types à petites graines ovoïdes.



tout au moins) de la construction du chemin de fer. Elle est aussi postérieure aux dernières avancées Bédi, car contrairement au voandzou, autre plante Bassa mais beaucoup plus ancienne, qui est encore cultivée dans l'ouest de la zone Bédi, la limite de la culture de *P. Lunatus* correspond exactement à la limite actuelle du pays Bassa.

P. vulgaris est plus récent, et son introduction date sans doute du début de ce siècle, indiscutablement à partir de la vallée de la Bénoué, car les Grassfields renferment beaucoup plus de cultivars que le pays Bamiléké.

Les espèces africaines

Sauvages, sauvagoïdes, cultivés

On rencontre dans le nord du Cameroun des populations spontanées aussi bien de *V. unguiculata* que *V. subterranea*. Toutefois ces populations se rencontrent le plus souvent dans des biotopes perturbés (jachères en particulier) et il est difficile de savoir s'il s'agit de populations sauvages, ou sauvagoïdes.

Le voandzou (qui se rencontre spontanément des Mandara et du sud du Diamaré à la partie septentrionale de l'Adamaoua) semble présent à l'état sauvage. En effet, on n'a jusqu'à présent pas rencontré cette espèce à l'état spontané hors de la zone Nigeria-Cameroun-Centrafricain. De plus, on observe chez les plantes spontanées des électromorphes comme des caractères morpho-logiques (épicotyle long, feuilles pubescentes...) inconnus chez les formes cultivées.

Il existe des types intermédiaires (par le port et la taille des graines) entre sauvages et cultivés. Ce sont les formes localement appelées "sauvage femelle" (par opposition aux vrais sauvages à petites graines qui sont dénommées "sauvage mâle"). Il pourrait s'agir d'hybrides entre sauvages et cultivés, témoignant du flux génique entre ces deux groupes.

V. unguiculata présente une situation tout à fait différente. Les formes spontanées sont abondantes dans le nord du Cameroun (du lac Tchad à la latitude de Garoua, ce qui en fait une plante plus sahélienne que soudanienne), mais elles sont morphologiquement peu variables, avec une tendance vers une taille de graine importante (pour un *Vigna* spontané). Comme les types cultivés de cette zone, elles ne présentent pratiquement pas de variabilité enzymatique. Il est alors logique de considérer ces populations comme des sauvagoïdes, issues de types cultivés, à la manière des *Phaseolus lunatus* que l'on rencontre dans le sud du Cameroun et au Zaïre. On peut aussi les considérer comme des populations commensales, véhiculées par l'homme depuis l'Afrique orientale, ce qui était l'hypothèse proposée par CHEVALIER (1944).

En forêt la situation est différente. On a alors affaire à des populations sauvages, qui présentent une relative variabilité isoenzymatique. On observe là aussi des intermédiaires entre sauvages et cultivés (individus spontanés présentant des caractères différents de ceux des individus sauvages), témoignant d'introggression des cultivés parmi les sauvages, mais on n'a jusqu'à présent

pas trouvé de traces d'introgression des sauvages chez les cultivés (par les techniques isoenzymatiques en particulier). Si ceci se confirmait, on pourrait l'expliquer soit par le caractère récent de la présence de niébé cultivé en milieu guinéen, soit par l'existence d'une barrière génétique au moins partielle entre ces populations sauvages de forêt et les types cultivés.

Les processus de domestication

Pour le niébé (et le *Sphenostylis*, mais cela est aussi vrai pour les *Phaseolus* américains), la domestication se traduit avant tout par la suppression de la déhiscence des gousses et l'augmentation de la taille des graines (et par la même occasion des autres organes : gousses bien sûr mais aussi feuilles, et, dans une moindre mesure, fleurs). On note aussi une modification de la couleur des graines : abandon des types de coloration des types sauvages ("gris", marbré, tacheté, qui permettent un meilleur camouflage de la graine) et apparition de types nouveaux, graines blanches et différents types d'œil (génotypes éliminés des populations sauvages car les graines sont alors plus facilement repérées par les oiseaux, petits mammifères...). Le tégument de la graine peut aussi être modifié avec la création des types à tégument fin et ridé (CG *melanophthalmus*) plus faciles à préparer.

Par contre, on n'observe pas de modification du port et du type de croissance. Les types érigés à croissance déterminée (comme les haricots nains

d'Europe) observés sur certains *Vigna unguiculata* asiatiques ne se rencontrent pas parmi les cultigroupes africains.

Pour le voandzou, la domestication se traduit par le passage du port rampant à un port plus ou moins ramassé (ce qui facilite la récolte) et une augmentation de la taille des graines (qui affecte là aussi les autres organes, feuilles et fleurs). On note aussi l'apparition des nouveaux types de coloration des graines.

La variabilité observée

Les cultivars de niébé

Le niébé, *Vigna unguiculata*, présente au Cameroun une très grande variabilité morphologique. Plus de deux cent cultivars¹ sont

¹La classification infraspécifique des plantes spontanées utilise les mots "sous-espèce", "variété"... Ces entités présentent souvent entre elles des barrières génétiques partielles, des éloignements géographiques ou écologiques qui maintiennent un isolement génétique. Or il n'y a en général rien de tel avec les plantes cultivées : pas de barrières génétiques (tous les cultivars de niébé par exemple se croisent parfaitement entre eux) et si des aires de répartition existent, elles sont dues à une influence humaine. Toutefois, si les auteurs s'accordent pour dire que les subdivisions infraspécifiques ne conviennent pas aux plantes cultivées, aucun consensus ne s'est dégagé sur les termes à employer dans le cadre des plantes cultivées, si ce n'est sur le terme "cultivar" considéré comme l'unité de base (équivalent à "variété" qu'il faudrait proscrire du vocabulaire concernant les plantes cultivées). Comme WESTPHAL (1974) et MARECHAL (1978), on retiendra le terme de "cultigroupe" pour

identifiables par des critères de gousse et de graine. Chacun de ces cultivars peut être caractérisé par un usage, un type d'insertion dans l'agrosystème, et surtout une distribution géographique précise, répartition qui obéit à des contraintes d'ordre écologique, mais qui est le plus souvent déterminée par des facteurs humains. Ainsi chaque groupe ethnique peut être caractérisé par un ensemble de cultivars.

Classification

Les niébés cultivés se divisent en six cultigrupes¹ :

- CG *oleraceus* correspondant à la subsp. *oleraceus* de CHEVALIER (1944). Il s'agit de types photoindépendants, à port souvent très volubile, à graines à tégument lisse, crème (en général mais aussi noir, marbré, tacheté, gris, mauve et pourpre). On les rencontre habituellement dans toute la zone guinéenne et dans la partie sud du continent africain.

La définition de ce cultigruppe demanderait toutefois à être précisée car telle quelle, elle inclut des cultivars d'origine asiatique pourtant aisément

désigner les ensembles de cultivars (qui ont, du fait de l'historique des processus de domestication et de diffusion, un certain caractère phylétique). Par exemple, on parlera d'un "cultivar Toupouri" pour désigner les niébés à graines à tégument jaune, fin et ridé présentant un œil rouge réduit et un halo bleu autour du hile, cultivés par cette ethnie; on parlera du "cultigruppe *melanophthalmus*" pour désigner l'ensemble des cultivars à graines à tégument fin et ridé.

reconnaissables (fleur en particulier) dont certains se rencontrent en Afrique y compris au Cameroun, où ils ont été introduits durant la période précoloniale.

- CG *campestris* correspondant à la var. *campestris* de CHEVALIER (1944). Il s'agit de types photosensibles, à port plutôt rampant, à graines à tégument lisse, crème, marbré, tacheté, gris, mais aussi marron et surtout blanc à œil, mais jamais mauve ou pourpre. On le rencontrait dans toute la zone soudano-sahélienne du nord de l'Afrique ainsi que dans les oasis (CHEVALIER 1944), mais il tend à disparaître au profit du CG *melanophthalmus*.

Il sera plus loin question de sa délimitation. Car, à partir de notre collection du Cameroun, on peut le considérer de plusieurs manières différentes.

- CG *melanophthalmus* correspondant à la var. *melanophthalmus* de CHEVALIER (1944). Il est en tous points semblables au CG *campestris* à l'exception du tégument des graines qui est fripé au lieu d'être lisse, ce qui est très avantageux d'un point de vue culinaire (tégument facile à retirer, cuisson plus rapide). Par contre, la graine mûrit mal en climat humide, et l'aire de répartition du CG *melanophthalmus* est plus restreinte que ne l'était celle du CG *campestris* qui, sans la remontée des CG *oleraceus*, se serait maintenu en limite de zone guinéenne.

Il faut mentionner aussi :

- CG *biflorus* à port érigé, photoindépendant et en général précoce, asiatique (sous continent

indien) et surtout cultivé au départ pour ses feuilles. Les graines, souvent petites, ressemblent à celles du CG *campestris*.

-CG *sesquipedalis*, originaire du sud-est asiatique, cultivé surtout pour ses gousses très longues consommées vertes (c'est le "haricot kilomètre", le "yard long bean" des Anglo-saxons). La graine est réiniforme.

Ces deux cultigrupes ont été introduits dans la région au cours de la période coloniale.

- CG *textilis* enfin, caractérisé par ses longs pédoncules floraux (atteignant un mètre) dont, rouis, on tire des fibres textiles utilisées pour la confection de cordelettes (et donc de filets de pêche, de paniers...). Ce cultigrupe est un cas un peu à part car, au contraire des précédents, il recouvre une entité morphologique, qui n'a rien de phylétique.

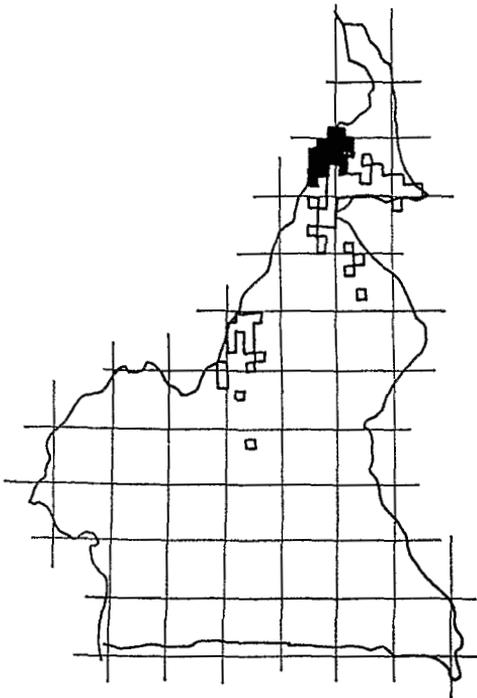
On observe en effet au Cameroun trois cultivars différents, auxquels il faut ajouter ceux rencontrés sur les bords du Niger (et peut-être sur la basse Bénoué). Si l'on fait abstraction du caractère des pédoncules floraux, le premier se rattache aux types sauvageoïdes, le second au CG *melanophthalmus* (le tégument de ses graines n'est pas à proprement parler fripé, mais il n'est pas lisse et résistant comme celui des CG *campestris*), le troisième paraît appartenir au CG *oleraceus*, ceux des berges du Niger sans doute au CG *campestris* (et aux sauvageoïdes pour certains).

Toutefois le concept de CG *textilis* est validé dans la mesure où il prend une grande importance sur le plan historique.

Répartition

Au Cameroun, le CG *campestris* ne se rencontre plus que sur les monts Mandara et plus particulièrement dans sa partie nord (Mafa, Mofou, Kapsiki) (carte 3), où l'on recense au moins une douzaine de cultivars, et où l'on observe des formes de transition entre le CG *campestris* et les sauvageoïdes (cultivars plus ou moins déhiscents en particulier).

Carte 3 : Répartition de *Vigna unguiculata* CG *campestris*. Les carrés pleins représentent les échantillons du CG *campestris* au sens strict, les carrés vides les échantillons de cultivars plus proches du CG *melanophthalmus*.



Le sud du plateau Bauchi constitue une zone sans doute équivalente (STEELE 1972) et il pourrait en être de même pour le Guéra (qui n'a pas encore été prospecté). Si cela se confirmait, cela constituerait un couloir nord-est sud-ouest tout à fait original.

Mais hors de cette zone qu'il faut bien considérer comme relictuelle, on rencontre deux variétés qui ont aussi des graines à tégument lisse, mais blanches, à œil. L'une occupe une bande de 2 à 3 degrés de latitude au sud du Diamaré, l'autre le sud-ouest de l'Adamaoua (carte 3). Cette dernière pouvait toutefois, avant l'arrivée du CG *oleraceus*, occuper les hauts-plateaux et les savanes du Mbam.

Sur la foi du tégument des graines, nous plaçons provisoirement ces deux cultivars dans le CG *campestris*, mais il faut reconnaître qu'ils présentent des affinités certaines avec le CG *melanophthalmus*. Il en est de même pour les cultivars à graines blanches, à œil, à tégument lisse que l'on rencontre dans le nord des Mandara (à l'exclusion des massifs Mafa), et qui ont une aire de répartition légèrement plus étendue (Guélebda, Daba...).

Le CG *campestris* semble absent du pays Dourou, des monts Alantika et de Poli (mais ces deux derniers massifs n'ont pas été encore prospectés de manière approfondie).

Un point intéressant est celui des cycles bisannuels (quelquefois triannuels) du nord des monts Mandara (où le CG *campestris* domine), où une "année des femmes" (avec culture de petit mil et d'éleusine) alterne avec une "année des

hommes" (où la céréale dominante est le sorgho). Ce système maintes fois décrit est toujours plus ou moins inexpliqué. En effet l'année des femmes entraîne, avec des récoltes quantitativement moins importantes, une année de semi-disette.

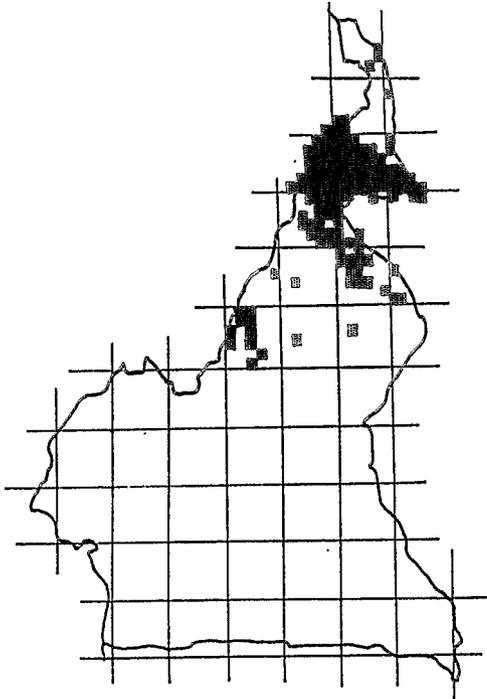
Or, vu sous l'angle des légumineuses, cet assolement à l'échelle du terroir (plus souvent d'un massif ou d'un groupe de massifs), est beaucoup plus pertinent. L'année des femmes, le sol est en effet couvert de niébé, au milieu duquel poussent les pieds d'éleusine et de petit mil, qui ne gênent guère la légumineuse. Le niébé fixe dans le sol une quantité appréciable d'azote, mais qui sera surtout disponible pour la culture suivante (en fait le tout début du cycle suivant car l'azote est assez vite lessivé par les premières pluies). Le sorgho, céréale plus exigeante, est plus à même d'apprécier cet apport azoté en début de croissance, d'où l'intérêt de faire suivre un cycle de niébé d'un cycle de sorgho.

Mais le niébé, culture dominante de l'année des femmes, est très sensible à une foule d'insectes phytophages. Aussi il est judicieux de faire suivre une année de niébé d'une année quasiment sans niébé (d'autant plus que le sorgho est plus gênant pour le niébé que l'éleusine et le petit mil), afin de briser le cycle de ces insectes et d'éviter leur pullulation. Ceci n'est possible que si cet assolement est répété sur une aire suffisamment vaste et qu'une forte densité de population humaine laisse peu de terrain inoccupé où les insectes pourraient se reporter facilement sur les légumineuses sauvages, ce qui est le cas du nord des monts Mandara.

suffisamment vaste et qu'une forte densité de population humaine laisse peu de terrain inoccupé où les insectes pourraient se reporter facilement sur les légumineuses sauvages, ce qui est le cas du nord des monts Mandara.

Le CG *melanophthalmus* couvre l'ensemble des plaines et n'a pris pied qu'assez récemment sur les plus hauts massifs, avant la période coloniale certes, mais les informateurs insistent toujours sur son caractère récent (par rapport aux CG *campestris* et *textilis*). Sensible à l'excès d'humidité, sa limite sud se situe bien au nord de celle du CG *campestris* (carte 4), surtout si l'on tient compte du recul récent du CG *campestris* en zone guinéenne.

Carte 4 : Répartition de *Vigna unguiculata* CG *melanophthalmus*.



Ces cultivars sont photosensibles et sont synchronisés pour fleurir quinze jours avant la fin de la saison des pluies. Une floraison trop tardive soumettrait la plante à un déficit hydrique. Au contraire, une floraison plus précoce entraînerait, à la floraison une sensibilité plus grande aux insectes (thrips surtout), et à la maturation un mauvais séchage des graines. En conséquence, la répartition des différents cultivars s'organise en bandes plus ou moins parallèles de 1 à 1 degré 30 minutes de latitude qui se recouvrent, et qui présentent un maximum de densité en leur milieu. Ainsi, on observe qu'en un point donné, on cultive des mélanges de cultivars présentant des différences de photosensibilité, assurance du cultivateur contre la variabilité de la fin de la saison des pluies, le cultivar dominant étant théoriquement le mieux adapté.

Les cultivars de plaine que nous avons inclus dans CG *campestris* obéissent à ce schéma, mais sont moins sensibles à l'humidité, peuvent fructifier en saison des pluies, et peuvent s'étendre beaucoup plus en latitude. Cette possibilité de récolte en saison des pluies fait que ces cultivars n'ont pas été abandonnés (comme le textile Mousgoum en pays Toupouri cultivé pour sa seule précocité).

Cette organisation en bandes parallèles n'est toutefois le fait que des cultivars les plus répandus (graines blanches à œil, indiscutablement les plus prisés). On ne peut que supposer la même chose pour les cultivars plus anciens (graines de couleurs différentes) qui ont maintenant des aires plus ou moins relictuelles. On

observe ainsi des aires limitées au piémont nord des Mandara, aux pays Mousgoum, Toupouri, Moussey, Massa.

Le cas des graines rouges est particulier en ce sens qu'il caractérise la zone d'influence du Bornou, au Nigeria (STANTON 1962) comme au Cameroun, avec un domaine des graines rouges par opposition au domaine des graines blanches.

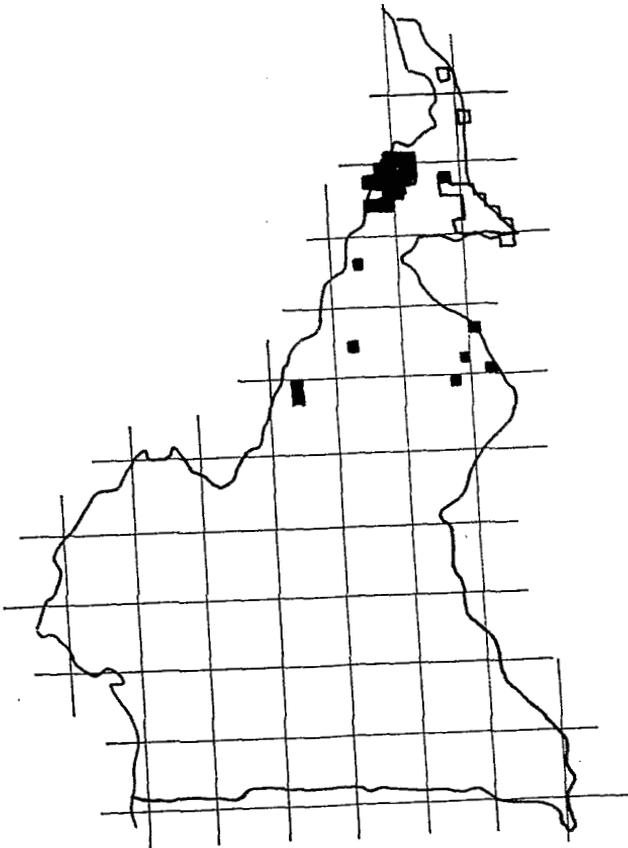
Enfin toujours dans le nord du Cameroun, il existe un dernier groupe de cultivars assez particulier, se rattachant au CG *oleraceus*, mais d'origine certainement asiatique, introduits avant la période coloniale. Leur aspect radicalement opposé à celui des cultivars locaux, qui forment un continuum plus ou moins perceptible, en a fait des produits de valeur (usage réservé aux chefs, notables ou sorciers) auxquels on a attribué des propriétés aphrodisiaques (ils ne constituent dans la pratique que l'excipient des préparations), et que l'on a entouré de tout un rituel (Mofou, Hina, Moundang).

Le CG *textilis* ("niébé textile") se rencontrait (car il est maintenant souvent difficile à trouver) du lac Tchad aux Koutin et aux Mboum (carte 5), ce qui correspond strictement aux aires camerounaises des langues tchadiques et adamaoua. Toutefois son usage paraît inconnu chez les Toupouri.

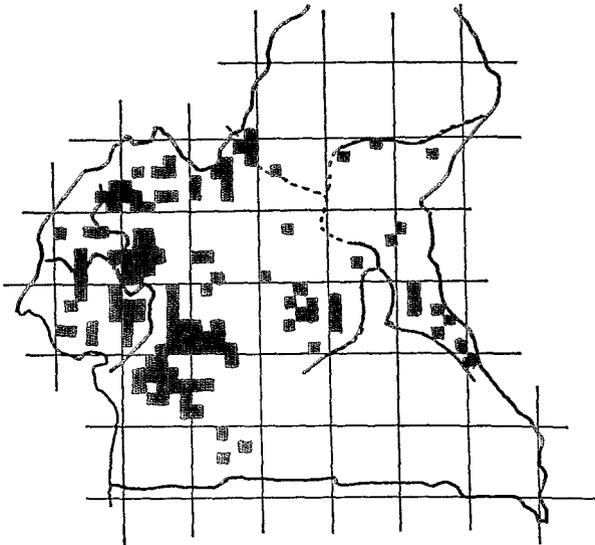
On distingue deux zones, par les cultivars rencontrés (proches des sauvageoïdes au sud-ouest, plus évolués dans les zones inondables), et par l'usage fait des cordelettes. Dans les zones inondables, le CG *textilis* était indispensable à toute activité de pêche au filet et, en dehors de

son usage vestimentaire, son importance économique était certaine. En montagne au contraire, s'il était utilisé pour la confection de divers paniers, il était avant toute chose le vêtement féminin, le corps de la ceinture, qui pouvait être plus ou moins décorée. A ce titre, il intervient toujours dans de nombreux rituels, mariages et surtout enterrements.

Carte 5 : Répartition de *Vigna unguiculata* CG *textilis*. Les carrés pleins représentent des échantillons proches des sauvageoïdes, les carrés vides des échantillons de types plus évolués.



Carte 6 : Répartition de *Vigna unguiculata* CG *oleraceus*.



Le CG *oleraceus* se répartit principalement au sud de l'Adamaoua et on observe six groupes, difficiles à délimiter à la vue des seules graines (carte 6) :

- un, à grandes graines plus ou moins ovoïdes, récent et limité au pays Bamiléké,

- un, caractérisé par des gousses relativement longues, dans la plaine autour de Mamfé, le pourtour nord des Grassfields, et la plaine du Mbam,

- un, à petites graines, sur l'ensemble des hauts plateaux, et la plaine du Mbam,

- un, à grosses graines plus ou moins carrées, sur la bordure nord des Grassfields et dans la plaine du Mbam,

- un, à graines plus ou moins triangulaires, chez les Gbaya et les Kaka,

- un dernier, avec des gousses longues et des graines réiniformes (rappelant le CG *sesquipedalis*), dans la plaine autour de Kumba et de Douala, ainsi que dans l'est du pays Bassa. Pour ce groupe, une introduction à partir de la côte, peut-être récente (postérieure aux premières implantations coloniales?), est probable. Cette zone se situe dans le prolongement de l'aire nigériane de ces cultivars (EZUEH et NWOFFIAH 1984).

Trois de ces groupes de cultivars montrent indiscutablement une introduction à partir de la basse Bénoué, ce qui est d'ailleurs aussi le cas du maïs (WARNIER 1983).

Mais plus intéressant, il est possible d'en apprécier la chronologie. En effet ces cultivars photoindépendants (donc susceptibles d'être cultivés deux fois par an au moins) ont remplacé,

au fur de leur progression, des cultivars du CG *campestris* photosensibles qui ne fleurissent qu'avec des jours décroissants et qui ne permettraient qu'une récolte annuelle. Or, dans certaines régions, on se rappelle plus ou moins ces variétés que l'on ne cultivait en premier cycle que pour une récolte de feuilles. Ainsi le souvenir en a été perdu dans l'ensemble des Grassfields, et le fait n'a été relevé par aucun des auteurs ayant travaillé dans cette région (KABERRY 1952, WARNIER 1983), mais, dans la région de Bafoussam, on s'en rappelle encore. Dans le royaume Bamoun, la substitution s'est opérée fin XIXème début XXème (TARDITS 1980), et, dans la plaine Kondja on a cultivé des variétés de ce type jusque vers 1950.

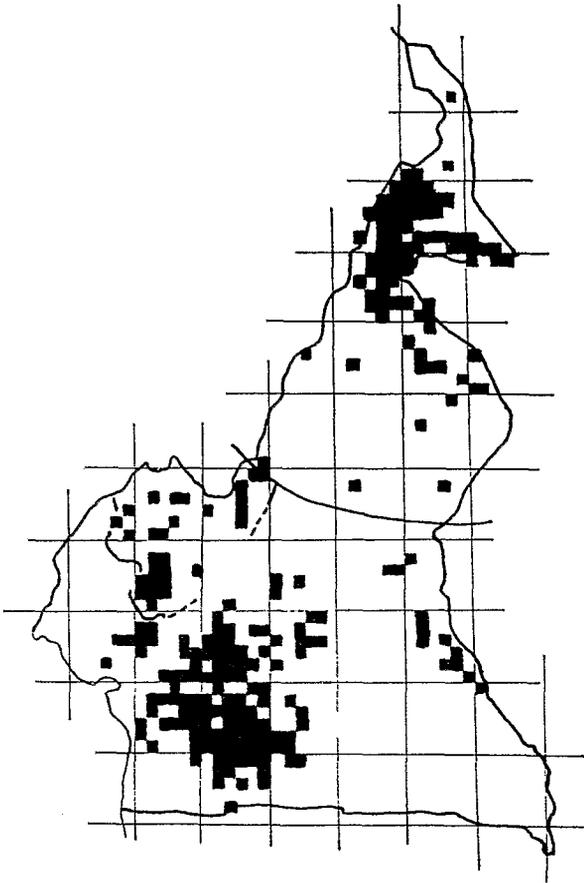
On peut supposer qu'il s'agissait de la variété maintenant cultivée chez les Wawa, Vute et Kondja des plateaux, où l'impossibilité d'effectuer deux cycles de culture sous pluie ne justifie pas le recours aux variétés photoindépendantes.

Les cultivars de voandzou

On rencontre le voandzou partout, à l'exception de la plaine de Mamfé (Anyang, Kenyang), au sud (Fang, Mvaï, Ntumu) et du sud-est du Cameroun (carte 7).

Le voandzou montre, toujours au Cameroun, une relativement faible variabilité morphologique. Contrairement au niébé, on observe une trentaine de colorations différentes des graines, qui n'ont pas vraiment de répartition géographique précise.

Carte 7 : Répartition de *Vigna subterranea*.



On ne peut donc déceler (et cartographier) un grand nombre de cultivars, comme pour le niébé. L'intérêt ne peut se situer à ce niveau.

Par contre, d'autres caractères morphologiques (port, morphologie des fleurs et des gousses) permettent de scinder l'ensemble en trois groupes bien distincts.

Le premier inclut tout le nord du Cameroun jusqu'à l'Adamaoua et serait équivalent au CG *campestris* du niébé, avec des cultivars adaptés à la savane (sans doute photosensibles, à port très ramassé, avec des gousses à parois fines, en général à une graine). La frontière est la même que pour le niébé et passe par les Vute-Wawa puis au niveau des Gbaya.

Le second couvre la zone guinéenne, forêt incluse avec des cultivars à port moins ramassé, sans doute photoindépendants, à gousses à parois épaisses, en général à plusieurs graines. Il est tout à fait équivalent au CG *oleraceus* du niébé.

Le troisième est limité aux hauts plateaux de l'ouest. Il se rattache au second groupe mais s'en différencie nettement par quelques caractères morphologiques très particuliers (carte 6).

Pour la zone de forêt, la similitude des noms Bakossi, Bassa et Béti/Fang, l'importance relative de la culture chez les différents groupes ethniques, permet d'écarter une influence des Béti. En effet les Béti sont descendus de la savane avec la seule arachide, lui accordant par la suite une prééminence très nette (LABURTHE-TOLRA 1981). Vraisemblablement, le voandzou serait le témoin d'une ancienne extension du groupe Bassa, des Rumpi Hills au Ntem, relayé au nord par les

groupes des plateaux et au nord-est par les groupes Sanaga (Mangisa inclus) qui s'étendaient jusqu'au massif forestier de Deng-Deng. Ceci confirme plus ou moins les hypothèses sur l'ancienne extension Bassa formulées par LETOUZEY (1968).

Contrairement au niébé où elle est nulle, on observe une remarquable variabilité biochimique, décelable par les techniques électrophorétiques, légèrement plus importante chez les populations sauvages. Toutefois, les trois groupes mentionnés plus haut ne semblent pas se différencier nettement par cette technique.

Enfin le voandzou, plus que le niébé (CG *textilis* exclus), fait l'objet d'interdits (hauts plateaux de l'ouest, zone Bassa...) et figure dans des rituels (certaines chefferies des hauts plateaux...) et des mythes (Mboum, certains groupes des Mandara...).

Phytonymie

Les différents termes relevés sont reportés sur les cartes 8, pour le niébé, et 9, pour le voandzou et l'arachide¹. Ces deux espèces figurent sur la même carte car, au moment de son introduction, l'arachide, dans le nord du Cameroun (jusqu'aux Gbaya inclus), a pris le nom de voandzou, celui-ci le conservant assorti d'un qualificatif faisant en général ressortir son ancienneté

¹Les données de Centrafrique sont dues à Y. MONINO. Des termes tchadiques et adamaoua nous ont été communiqués respectivement par D. BARRETEAU et M. DIEU.

ou la dureté de ses graines (par exemple *wanden*, "arachide", et *wanden daba*, "voandzou", chez les Daba). Plus au sud, le principe est un peu différent : l'arachide a alors pris un nom dérivé de celui du voandzou ou de celui du voandzou chez une ethnie voisine, par laquelle s'est vraisemblablement faite l'introduction de l'arachide. En effet, dans le sud-ouest du pays (hauts-plateaux, plaines littorales, pays Bassa), on peut rapprocher *buleŋ* de *fundeŋ*, *mezua*, *njise* et *njikesi* de *nju*, *ngondi* de *ngomok*...

L'interprétation de ces données est toutefois délicate. En premier lieu, s'il s'est avéré facile de collecter les différents mots, nous n'avons que rarement pu avoir une étymologie des termes comportant plusieurs syllabes.

Ainsi *mokraŋ*, qui en tupuri désigne le voandzou, signifie "qui est dur" et ne constitue pas un terme désignant spécifiquement le voandzou. De même, toujours pour le voandzou, *suwey* en masana et tupuri, *zana* en gbaya signifient ou sont plus moins dérivés de "racine", "ce qui est dans la terre".

Ensuite on observe une évolution relativement rapide des terminologies. Ainsi JACQUES-FELIX (1940) avait pour le voandzou, relevé le terme *kokoy-kokoy* chez les Mousgoum, terme que nous n'avons plus retrouvé en munjuk (il ne semblait pas exister de mot) mais que nous avons rencontré chez les Kéra.

Chez les Hina, nous avons plus souvent rencontré, toujours pour le voandzou, le terme *daba wandidi* (qui a une aire linguistique plus

étendue) que le terme besleri *ngildar* (qui a une aire linguistique relictuelle réduite au buwal et au gavar).

Les échanges et la circulation de ces denrées, souvent anciens, compliquent l'interprétation de ces données linguistiques. Ainsi par exemple, "voandzou" se dit *andra* dans toutes les langues kotoko comme en mafa et en mofu, mais il faudrait plutôt voir là une habitude d'importation de ces graines qui n'étaient pas (ou peu) cultivées en pays Kotoko. Le terme *kun* qui désigne les haricots dans toutes les langues de la périphérie sud des hauts plateaux de l'ouest est, à ce titre, encore plus frappant.

Sur la carte 8 est reporté le terme *ngen*, qui désigne CG *textilis* dans le pays Kotoko. CG *textilis* montre une opposition nette entre la zone nord est (avec aussi les Mboum *nkwi*) où l'on relève le terme *ngen* et une grande aire où il ne semble pas exister de terme spécifique, CG *textilis* y étant désigné par l'usage du mot "corde" (*serbe* en daba, *bayzewed* en mofu, *wulda* en masa). Les Mousgoum occupent une position intermédiaire puisqu'on y relève le terme *anay sawal* (*sawal*, comme les *yana*, *zawa* du Nigeria signifiant "corde") mais aussi *ale* dont l'étymologie ne nous est pas encore connue.

Sur le Niger la dénomination de CG *textilis* est similaire : *nkin* chez les Boso et les Somono, *benge* chez les Bambara (CHEVALIER 1944).

On retrouve ce terme pour désigner le niébé non textile en kanuri, *ngalo*, en kanembu, mais aussi dans des langues plus éloignées, *benge* chez les Mossi (CHEVALIER 1944).

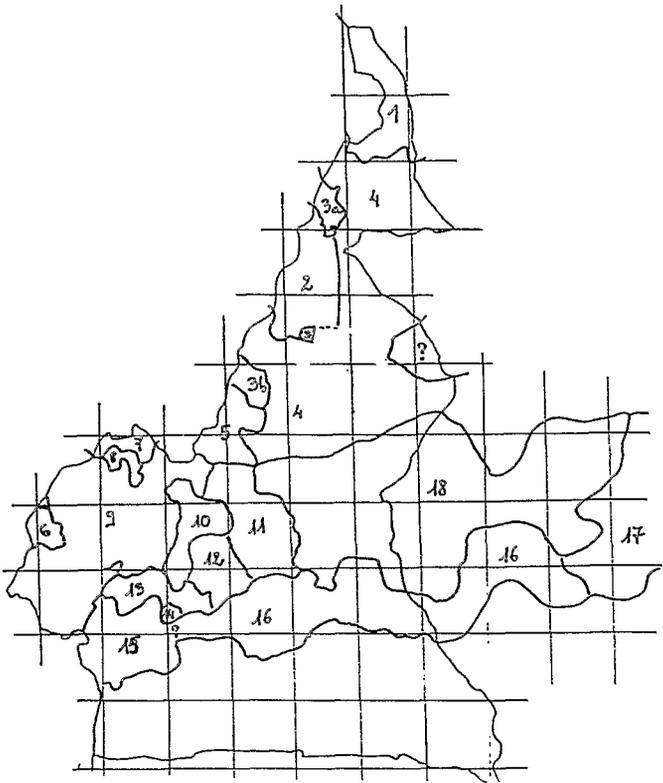
Carte 8 : Carte linguistique de *V. unguiculata* :

- 1 - *agen, ngen, ngalo*
- 2 - *wate*
- 3a - *tsə* (*psikie*), *cikili* (*bana*), *ozi* (*fali*

bossoum)

- 3b - *zemma* (*duupa*), *zaa* (*peere*)
- 3c - *takez, kəkəs*
- 4 - *d'iyre, agra, vara, naw, adiyar, naya, litna, red'e, ay, yii, hohi* (?)

- 5 - *dur*
- 6 - *rove*
- 7 - *siika, njicua*
- 8 - *aalo, omale, moende, də*
- 9 - *akwe, nkui, kun*
- 10 - *kegin, gin, nkin*
- 11 - *kpeke*
- 12 - *ngumbe*
- 13 - *ulufi*
- 14 - *bulilie*
- 15 - *nja y kun*
- 16 - *edende, ndandi*
- 17 - *gbali, gbari*
- 18 - *iikwere, war*



Ces termes ont certainement une origine nilo-saharienne, qu'il est tentant de mettre en relation avec la civilisation aquatique évoquée par SUTTON (1974).

Il serait peut-être aussi possible de rapprocher ce terme *ngen*, de nombreux autres d'Afrique de l'ouest, en particulier les termes bantous *kwe*, *kun*, *nkwi*, *ngin* (rencontrés au Cameroun) du haricot (non textile).

Le niébé semble montrer une absence de terme propre dans la zone Kotoko. On y utilise *kalo* proche du terme kanouri *ngalo* ou le terme *magure* bien proche du terme wandala *ire*. Ceci laisse supposer une ancienne habitude d'importation, du Wandala pour les zones sud, du Bornou pour les zones nord...

A l'ouest, on observe une zone "Kapsiki-Daba" avec *tsa*, *cikili*, *enzi* des Fali Bossoum, que l'on pourrait rapprocher du *azo* des Gbari, du *ezo* des Nupe du Nigéria et peut être du *zeumma* des Doupa et du *zaa* du peere. On rencontre ensuite une zone "Bata" (*waate*).

A l'est une grande zone très diversifiée mais qui présente une relative continuité, correspondant à la racine tchadique *(h-)ng/d-y-r, que l'on peut prolonger parmi les langues adamaoua avec le samba *koora*, le moudang *iye*, le dii *hohe*, *ay* chez les Mboum et les Toupouri, *yaa*, *yii* chez les différents Koma...

Pour la partie sud on observe d'ouest en est des zones ejagham, boki, jukunoïde, béboïde puis l'ensemble des plateaux très homogène (*kun*), ensuite la plaine du Mbam, très hétérogène, puis

la zone Gbaya-Keperere (*war*). Au nord une zone Wawa-Vute et au sud une bande le long de la forêt (*omande, ndende, ndandi*) à laquelle il pourrait être ajouté la zone Bassa avec *njan kun*. Le terme baka (*koso*) s'inscrit dans ce contexte relativement diversifié, et est en tout cas différent du *war* ou du *ndandi* des Gbaya.

La situation est quelque peu similaire avec le voandzou. On peut supposer une absence de terme en pays Kotoko, mais qui s'étend beaucoup plus et qui comprend tout l'est de la zone si on y assimile les termes dérivés du mot "racine" ou "qui est dans la terre" (le *suwey* des Masa, *ise* des Lamé, et même le *zawa* des Gbaya).

Au centre de l'aire tchadique, on observe une zone où les termes "voandzou" sont proches des termes "niébé" des groupes gbwata et wandalamafa et où l'on peut retrouver la racine *(y/w)nd-r. A l'ouest et au sud, avec éventuellement la zone autour du besleri (*gilden*) qui semble relictuelle, c'est une grande aire diversifiée qui s'étend jusqu'aux Mboum et aux Voute.

Dans le sud, la zone des plateaux est aussi plus diversifiée (que la zone équivalente du niébé) et se situe plus dans la continuité de la zone adamaoua, comme d'ailleurs les savanes du Mbam. La grande différence se situe au niveau d'une zone Bassa (*matoli, matop, matob*) qui paraît en complète discontinuité aussi bien vers le nord que vers le sud où l'on retrouve le terme *nju* (RAPONDA-WALKER et SILLANS 1962).

Carte 9 : Carte linguistique de *V. subterranea* :

1a - kolci, gomji, ngombay, ngomsang,
ngomok, tugwang, dzuguyoro, guye, gou, ngom,
kongo, hamkini (?)

1b - goling, ngildang, ajildin

2 - suway, kokoy (?), ²i s e

3a - *ɗiyna*, *ndəra*, *urna*, *eɗel*

3b - *wa*, *wuni*, *inia*, *wanden*, *wena*

4 - korojom

5 - *fi*, *aafu*, *afu*, *fu*

6 - *ɟille* ɟ, *fundo* ɟ, *fedɛ* ɟ, *ndɛ* ɟ

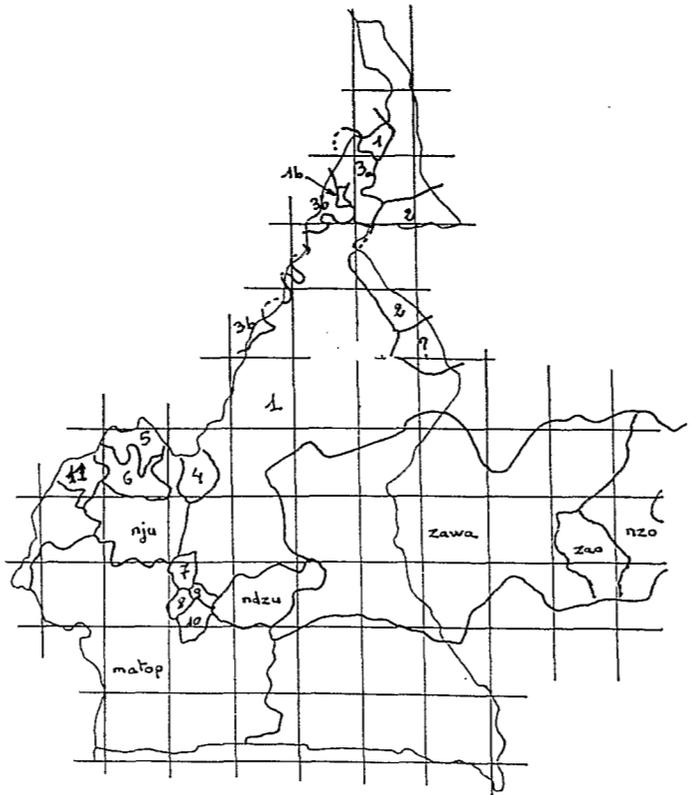
7 - kezoo

8 - sobo

9 - kosi

10 - zole

11 - nguɟ



Une deuxième façon d'appréhender ces données linguistiques, après leurs aires géographiques, est de les situer dans le contexte des classifications linguistiques (DIEU et RENAUD 1983, BARRETEAU 1987).

Ainsi pour les langues tchadiques de la sous-branche Centre-ouest, on remarque une parfaite adéquation entre nos regroupements des termes "niébé" et la classification. Les langues adamaoua ne présentent rien de tel, les zones observées se situeraient dans le prolongement des zones tchadiques, au Cameroun et sans doute aussi au Nigeria. Les langues de la famille bénoué-congo présentent une terminologie assez diversifiée, qui suit dans une certaine mesure les classifications, et qui est en discontinuité avec les termes tchadiques et adamaoua.

Pour les langues de la famille tchadique, les regroupements de termes "voandzou" ne paraissent pas suivre la classification, ce qui serait plutôt le cas des zones adamaoua et Bénoué-Congo.

HYPOTHESES

La variabilité morphologique des cultivars de niébé est importante, mais celle des cultivars de voandzou est faible (surtout si l'on inclut des cultivars dits récents).

La variabilité biochimique est forte chez les cultivars de voandzou (un peu plus forte encore chez les populations de *V. subterranea*

spontanées) mais quasi nulle chez les cultivars de niébé, comme chez les populations de *V. unguiculata* spontanées du nord Cameroun.

On rencontre au Cameroun, dans le cas du voandzou des populations sauvages et des types intermédiaires sans doute issus de croisement entre sauvages et cultivés. Dans le cas du niébé dans le nord Cameroun, il s'agit de sauvageoïdes issus des populations cultivées (ou éventuellement de sauvages qui ont été véhiculés par l'homme avant d'être domestiqués).

Ces arguments montrent, qu'au niveau du bassin du lac Tchad, le voandzou est une plante autochtone (il reste toutefois à vérifier que la variabilité isoenzymatique est plus faible dans le reste de l'Afrique) et le niébé une plante étrangère à cette zone, venant obligatoirement de l'est, où se situent les populations sauvages présentant une forte variabilité isoenzymatique.

Les langues tchadiques ont une terminologie du niébé assez diversifiée, qui coïncide bien avec leur classification. Pour le voandzou c'est dans la zone adamaoua et bénoué-congo que l'on retrouverait une situation similaire. En effet, les langues tchadiques, quand on n'observe pas une absence de terme, paraissent avoir, soit conservé des termes adamaoua, soit dénommé le voandzou à partir des termes niébé, ce qui expliquerait ces racines si proches.

Les langues adamaoua ne semblent pas posséder de terme pour niébé et semblent avoir emprunté des termes tchadiques. Les langues bénoué-congo présentent pour le "haricot", un ensemble de termes qui se rapprocheraient plutôt

des termes nilo-sahariens que des termes tchadiques, termes nilo-sahariens semble-t-il issus des dénominations du "niébé textile".

Enfin la zone de diversité maximale du CG *campestris* se situe sur une ligne nord-est sud-ouest passant par le nord des Mandara, le sud du Bauchi et sans doute le Guéra. Or cette zone fait partie de l'aire des langues tchadiques.

Si les résultats sont encore trop minces pour s'insérer valablement dans les hypothèses d'EHRET (1972, 1974a, 1974b, 1979), sur les parallèles entre évolution linguistique et évolution des modes de subsistances, certains faits peuvent déjà être pris en compte.

Le niébé trouve son origine dans la zone périéthiopienne et le voandzou dans la région du bassin du lac Tchad.

Le CG *campestris* est assurément lié aux "populations tchadiques". De même l'émergence du CG *textilis* est due à des "populations nilo-sahariennes". Le CG *oleraceus* est lui aussi originaire d'Afrique de l'est.

Le voandzou est, lui, lié à des "populations niger-congo". Il est aussi vraisemblable que le voandzou a diffusé vers le sud du continent grâce à "l'expansion bantoue". Le CG *oleraceus* aurait, lui, occupé son aire actuelle en diffusant à travers l'espace bantou, une fois celui-ci constitué, et il n'a sans doute pas atteint la côte atlantique avant l'arrivée des *Phaseolus lunatus* américains amenés par les Portugais.

Ainsi les résultats obtenus jusqu'à présent se situent à plusieurs niveaux. Le simple inventaire et les caractérisations morphologiques ont apporté

beaucoup de renseignements (non détaillés dans ce texte) sur les différents cultivars (et leurs relations) des différents groupes ethniques, ce que l'on pourrait assimiler à un inventaire de culture matérielle.

Les résultats sur les espèces américaines s'inscrivent dans ce contexte. Par contre les données isoenzymatiques et linguistiques apportent beaucoup plus de profondeur historique. Malheureusement encore trop fragmentaires, ces résultats devraient nous permettre de reconstituer bientôt l'histoire des légumineuses africaines¹.

Enfin on constate que la zone Nigeria-Cameroun-Centrafrrique (correspondant en latitude à l'extension du bassin du lac Tchad), par laquelle cette étude a démarré, constitue le point d'origine du voandzou et le point de convergence des différents courants de diffusion du niébé.

¹*Macrotyloma geocarpum* obéit sans doute au même schéma que *Vigna subterranea*, et il ne serait pas impossible que celui de *Sphenostylis stenocarpa* soit proche de celui du CG *oleraceus*.

BIBLIOGRAPHIE

- BARRETEAU D., 1987, Un essai de classification lexico-statistique des langues de la famille tchadique parlées au Cameroun. *Langues et cultures dans le bassin du lac Tchad*. ORSTOM pp. 43-77.
- BUSSON F., 1965, *Plantes alimentaires de l'ouest africain*. Editions Leconte. Marseille.
- CHEVALIER A., 1907, *L'Afrique centrale française*. Editions Challamel. Paris
- CHEVALIER A., 1944, La dolique de Chine en Afrique. *Rev. Bot. Appl. Agric. Trop.*, pp. 128-152.
- DIEU M. et RENAUD P., (ed.) 1983, *Atlas linguistique du Cameroun, inventaire préliminaire*. AACT-CERDOTOLA-DGRST.
- EHRET C., 1972, Patterns of bantu and central sudanic settlements in central and southern Africa (CA. 1000 B.C. - 500 A.D.) *Transafrican J. Hist.* 3 pp. 1-71.
- EHRET C., 1974, Some thoughts on the history of the Nile-Congo watershed. *Ufahumu* 5/2 pp. 85-112.

EHRET C., 1974, Agricultural history in central and southern Africa ca. 1000 B.C. to A.D. 500. *Tansafrikan J. Hist.* 2 pp. 1-45.

EHRET C., 1979, On the antiquity of agriculture in Ethiopia. *J. Afr. Hist.* 20. pp. 161-177.

EZUEH M.I., et NWOFFIAH G.N., 1984, Botanical observation on a local collection of vegetable coxpea cultivar in south-eastern Nigeria. *Trop. Grain Legume Bull.* pp. 2-7.

KABERRY P.M., 1952, *Women of the Grassfields*. HMSO, Londres.

LABURTHE-TOLRA P., 1981, *Les seigneurs de la forêt*. Publications de la Sorbonne.

LETOUZEY R., 1968, *Etude phytogéographique du Cameroun*. Editions Lechevalier, Paris.

MARECHAL R. et BAUDET J.C., 1977, Transfert du genre africain *Kerstingiella* Harms à *Macrotyloma* (Wight & Arn.) Verdc. (Papilionaceae). *Bull. Jard. Bot. Nat. Belg.* 47. pp. 49-52.

MARECHAL R., MASCHERPA J.M. et STAINIER F., 1978, Etude taxonomique d'un groupe complexe d'espèces des genres *Phaseolus* et *Vigna* (Papilionaceae) sur les bases de données morphologiques et polliniques traitées par l'informatique. *Boissiera* 28. pp. 3-278.

- RAPONDA-WALKER A. et SILLANS R., 1961, *Les plantes utiles du Gabon*. Editions Lechevalier, Paris.
- STANTON W.R., 1962, The analysis of the present distribution of varietal variation in maize, sorghum, and cowpea in Nigeria as an aid to the study of tribal movement *J. Afr. Hist.* pp. 251-262.
- STEELE W.M., 1972, *Cowpeas in Nigeria*. Ph. D. Thesis. University of Reading. UK.
- SUTTON J.E.G., 1974, The aquatic civilization of middle Africa. *J. Afr. Hist.* pp. 527-546.
- TARDITS C., 1980, *Le royaume Bamoun*. Armand Colin.
- VERDCOURT B., 1980, The correct name for the bambara groundnut. *Kew Bull.* pp. 474.
- WARNIER J.P., 1983, *Sociologie du Bamenda pré-colonial*. Thèse docteur es lettres. Paris X.
- WESTPHAL E., 1974, *Pulses in Ethiopia, their taxonomy and agricultural significance*. Pudoc, Wageningen.

**PRELIMINAIRE A UNE ANALYSE
BIOLOGIQUE DU PEUPEMENT DU BASSIN
TCHADIEN**

A. FROMENT
Nutritionniste
ORSTOM
B.P. 1857
Yaoundé Cameroun

L'objet de ce travail est de faire le point des connaissances sur les caractères biologiques des populations du Bassin Tchadien et de proposer une stratégie d'analyse pouvant éclairer la diversification linguistique et culturelle de la sous-région.

I. Problématique

La partie Nord du Cameroun et les régions avoisinantes du Nigéria et du Tchad sont le lieu géographique où se rencontrent plusieurs grands ensembles culturels africains et notamment les trois principaux phylums linguistiques : niger-kordofan, nilo-saharien et afro-asiatique (BARRETEAU et al. 1984). Il existe en outre dans certaines aires une fragmentation remarquable de groupes linguistiquement différents mais géographiquement

proches qui en fait, comme en Nouvelle-Guinée, un véritable laboratoire d'étude de la différenciation ethnique.

La linguistique, spécialement grâce à la lexicostatistique, aux comparaisons grammaticales et à la glottochronologie, propose d'aborder l'analyse des peuplements sur la base de l'apparentement aboutissant à un tableau généalogique, lequel comporte des hypothèses sur la durée de séparation à partir d'une langue-mère et se présente habituellement sous forme de dendrogramme.

L'ethno-histoire, dans la limite de la mémoire des peuples, permet de reconstruire dans le temps les rapports entre populations mais pêche par excès de subjectivité lorsqu'elle se fonde sur des traditions invérifiables, en l'absence notamment de contexte archéologique utilisable.

Histoire et linguistique entretiennent depuis longtemps des relations mutuellement fécondantes (EHRET & POSNANSKY 1982); elles manquent cependant d'un outil de mesure indépendant qui puisse recouper et valider la reconstitution du peuplement. L'anthropologie biologique peut fournir une clef à ce problème en utilisant deux approches complémentaires :

a) la description morphologique : les caractères somatiques (traits qualificatifs ou caractères métriques) des individus permettent d'estimer la ressemblance entre les groupes;

b) l'analyse génétique : les marqueurs génétiques (groupes sanguins par exemple) peuvent définir les affinités biologiques entre populations c'est-à-dire leur degré d'apparentement vrai (échanges de gènes et donc d'épouses).

Ces deux approches sont relativement indépendantes puisque le morphotype est la résultante de caractères génétiques le plus souvent multifactoriels, donc à hérédité complexe, modulés par l'influence directe du milieu (climat, régime alimentaire, stress divers), alors que les groupes sanguins sont au contraire mono ou paucifactoriels, et en outre beaucoup moins dépendants du milieu. Leur fréquence est gouvernée par les mécanismes de l'évolution biologique, à savoir (HIERNAUX 1980) :

- apparition de mutations, maintenues ou éliminées par la sélection naturelle;
- phénomènes de migration et de métissage;
- effets de dérive (par le fait du hasard ou d'accidents historiques).

Ainsi, la mesure de la divergence entre populations prises deux à deux dépendra :

- de leur origine commune, ou de l'intensité de leurs mélanges;
- de phénomènes accidentels (effet de fondateur ou de goulot de bouteille, faisant qu'un sous-groupe qui se détache d'une population n'est pas nécessairement représentatif de cette population);
- de l'influence du milieu, perceptible davantage sur la morphologie que sur la structure génétique.

Idéalement, on peut étalonner l'amplitude des écarts, et discerner l'influence respective du substrat génétique et du milieu, en comparant :

- des populations de même origine mais habitant des écosystèmes contrastés (exemple des montagnards dont une partie migre en plaine);
- des populations d'origine différente mais façonnées par un milieu identique ("pygméisation" des populations forestières équatoriales).

Définir une population, c'est recenser par les études de généalogies l'extension au-dehors des cercles de mariage : un isolat est ainsi un groupe qui limite le choix des épouses aux bornes de sa propre dimension (GOMILA 1976). Lorsque pour des raisons historiques un peuple se fragmente en isolats géographiques, on peut souvent observer une bonne congruence entre distances topographiques, distances linguistiques et distances génétiques.

Cependant, dans beaucoup de cas, la perméabilité des barrières naturelles ou sociales est telle qu'un groupe ne peut plus se définir comme génétiquement isolé, le choix des épouses à l'extérieur peut devenir habituel et, ces épouses étrangères apportant avec elles non seulement leurs coutumes mais leur langue, le terme d'ethnie devient vague et ne qualifie plus qu'un groupe rassemblant des individus ayant une conscience culturelle commune, le sentiment de partager un fait social propre. La discordance entre critères biologiques et critères linguistiques devient en elle-même un indicateur historique.

Par ailleurs, bien souvent la perception de l'histoire est gauchie par les traditions des lignages dominants : tel groupe de conquérants venu de l'extérieur imposera sa loi et sa langue à une population autochtone mais, minoritaire, sera absorbé génétiquement dans la masse du peuple conquis, et la biologie des groupes sanguins en démontrera le phénomène là où ethnologie et linguistique seront muettes.

II. *Application au Bassin du Lac Tchad*

Il n'y a pas de limites géographiques naturelles au Bassin Tchadien, de sorte que nous définirons un cadre arbitrairement limité par les parallèles 7° à 15° Nord, et les méridiens 5 à 17° Est, soit un rectangle de 1200 km de large et 900 km de haut couvrant la zone qui va de Sokoto à Sahr, et de Ngaoundéré au Sahara. Dans cette aire géographique le nombre de groupes culturellement distincts n'est pas connu mais on peut avancer une estimation minimale d'environ 80 au Cameroun (DIEU et RENAUD 1983), 60 au Nigéria (HEIKEN et al. 1974) et une dizaine au Niger et au Tchad (non compris ceux déjà recensés dans les deux précédents pays), soit un total de 150 groupes. Le territoire centrafricain n'est pas considéré dans cette étude préliminaire. De cette liste seules 50 populations ont fait l'objet de travaux de recherche en anthropologie : les "Arabes du Tchad", les Fali et les "Sara" ont été étudiés pour les dermatoglyphes, divers groupes du Nord-Nigeria, les Peuls sédentaires du Cameroun, les Fali et les Sara Majingay sont connus pour les groupes sanguins ABO Rh, 16 autres ont été étudiés pour la drépanocytose (figure 1) enfin les caractères anthropo-métriques sont donnés dans le tableau I pour 22 ethnies (sexe masculin seul car les femmes sont rarement examinées). C'est dans une demi-douzaine de populations seulement que l'on connaît quelques caractères génétiques et somatiques simultanément. Les références de ces travaux proviennent essentiellement de HIERNAUX 1968 et 1976 a. Les méthodes d'analyse multivariée sont décrites dans WEINER et HUIZINGA (1972).

A. Analyse génétique

Bien qu'elle conclue à un bon parallélisme entre différenciation génétique et apparemment linguistique, une récente tentative de synthèse du peuplement de l'Afrique (EXCOFFIER et al. 1987) illustre bien la misère des connaissances concernant les systèmes polymorphiques. Ainsi pour le système HLA seul un groupe hétérogène de Nigériens (OKOYE et al. 1985) représente le territoire étudié ici, les allotypes Gm des immunoglobines, si discriminants (ROPARTZ et al. 1963), ne sont connus que chez les Nigériens (VAN LOGHEM et al. 1978), les Sara Majingay (HIERNAUX 1976 b) et une extension du groupe Sara Kaba de Centrafrique (LANGANEY et al. 1978). Le système ABO, en général sans les haplotypes Rhésus, est décrit dans 26 populations, mais les auteurs (KULKARNI et al. 1985) qui en ont récemment rapporté la plus longue série (21 groupes du Nord-Nigéria) se gardent bien d'en inférer des relations de parenté, car ce système est fort peu polymorphe à lui tout seul, alors même que l'on connaît plus de soixante marqueurs rien que sur les globules rouges.

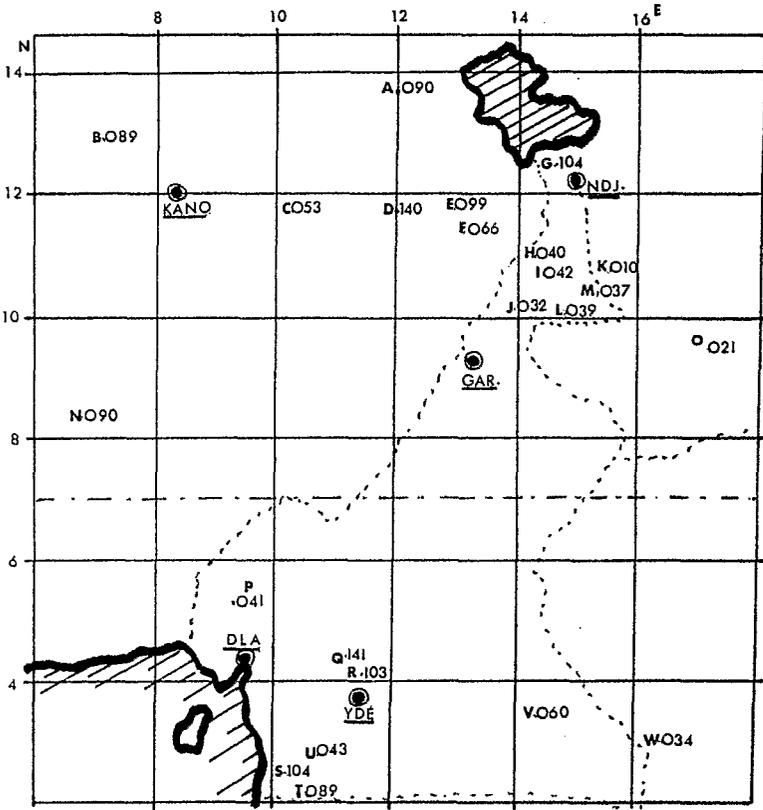
L'autre gène étudié sur une vaste échelle est celui de la drépanocytose. On sait depuis peu, grâce aux analyses moléculaires de l'ADN (WAINSCOAT et al. 1983) que le phénotype S peut résulter en fait de plusieurs mutations apparues indépendamment en Afrique de l'Ouest, Afrique Centrale et même Inde. On sait d'autre part que ce gène, létal chez les homozygotes, donne un avantage sélectif net aux hétérozygotes, probablement grâce à une meilleure résistance au paludisme; on a là un exemple de l'influence directe du milieu sur une fréquence

Figure 1 : Carte de répartition des populations pour lesquelles la fréquence de la drépanocytose est connue (indiquée par les chiffres).

a) Bassin du Tchad

b) Populations du Sud

A - MOBER	H - MOFU	P - BAMILEKE
B - PEUL		
SEDENTAIRES	I - GIZIGA	Q - ETON
C - KABE	J - PEUL SED.	R - EWONDO
D - KANURI	K - MASA	S - YASA
E - WAKURA	L - MUNDANG	T - MVAE
F - HIDKALA	M - TUPURI	U - PYGMEES GYELI
G - CHOA	N - ZGALA	V - PYGMEES BINGA
	O - SARA	W - PYGMEES BINGA



génétique par le biais de la sélection naturelle. Ainsi les montagnards (Mofou, Bamiléké) ont des fréquences basses car l'altitude les protège des vecteurs. Le problème est en fait complexe puisque, comme le remarquaient déjà BUCK et al. (1970) la fréquence du gène S est très variable dans la savane tchadienne et résulte de l'acclimatation et des hasards du brassage. On peut seulement constater sur la figure 1 qu'à l'est du 14^e parallèle la fréquence du gène est basse ($.041 \pm .028$ avec absence d'hémoglobine C) alors qu'à l'ouest elle y est plus élevée ($.090 \pm .027$, différence significative au seuil de 1%) de même que lorsqu'on descend vers la forêt ($.109$), sauf chez les Pygmées ($.46$).

L'exemple des variantes de l'hémoglobine est un bon fil conducteur mais en tout état de cause, malgré la valeur historique conférée aux marqueurs génétiques, il est vain de tenter le moindre travail d'ensemble avant d'avoir accumulé un minimum d'observations utilisables.

B. *Analyse Morphologique*

Une première stratégie, historique, est d'étudier les squelettes appartenant à des cultures identifiables, et représentés par des séries suffisamment étoffées pour en cerner la variabilité (nécropoles). Les archéologues travaillant au Nord Cameroun (MM. LEBEUF, MARLIAC, RAPP, GAUTHIER et Mlle DELNEUF) nous ont confié quelques récoltes, malheureusement trop isolées et surtout trop altérées pour en tirer à l'heure actuelle des informations suffisantes.

Le second axe de recherche concerne la comparaison des populations actuelles. Après le travail de fond de HIERNAUX (1968), prolongé par d'autres (HUIZINGA 1969, RIGHTMIRE 1976, FROMENT 1988 a) il est possible d'ébaucher un panorama de la morphologie des populations africaines en fonction de leur environnement. Un tel tableau de comparaison aboutira évidemment à un résultat différent de celui qui se fonde sur les marqueurs génétiques. La morphologie corporelle est en effet déterminée par l'interaction des influences phylogénétiques (substrat génétique) et ontogéniques (influence des conditions de vie sur la croissance). Au plan génétique les variations peuvent être liées soit à la sélection naturelle (optimisation du rapport poids/taille en fonction des contraintes de la thermorégulation par exemple) liée au climat, soit à des choix culturels (pigmentation, forme du nez, de la croupe...) en fonction d'un idéal esthétique par exemple. Quant aux variations liées aux influences de l'environnement bio-social, elles réagissent évidemment avec beaucoup moins d'inertie et peuvent changer radicalement d'une génération à la suivante, ce qui explique les tendances à l'accroissement de la stature ou à l'accélération pubertaire dans les sociétés développées.

Les proportions corporelles sont toutes, quoiqu'à des degrés divers, écosensibles. C'est dire l'inanité des classifications raciales traditionnelles car aucune mensuration n'est stable dans le temps ni dans l'espace : l'indice céphalique, si cher aux anthro-

pologues d'autrefois, se modifie rapidement en fonction du régime alimentaire, de la température ambiante, voire de la prévalence de la tuberculose (FROMENT 1986).

Aussi, dans les analyses morphologiques, cette composante écosensible devient un marqueur historique. La figure 2 en fournit un exemple intéressant (FROMENT 1988b) : dans une description de dix populations de la Boucle du Niger, l'analyse a révélé deux agrégats (clusters) correspondant à la morphologie de la savane sèche (Sahéliens) et de la savane humide (Soudaniens); l'échantillon Dogon a été traité séparément : on peut constater qu'il se range avec les Soudaniens, bien qu'appartenant à la région sahélienne; tout se passe comme si le peuple Dogon provenait (ce qui est conforme à certaines traditions historiques) d'une zone plus méridionale qu'à l'heure actuelle et que la migration soit trop récente pour que la morphologie corporelle ait eu le temps de se conformer aux exigences du nouveau milieu. On voit le parti que l'on peut tirer d'une telle observation lorsque l'on veut tester des hypothèses migratoires entre écosystèmes différents (savane, forêt, montagne, littoral...). Un groupe de populations du Cameroun, les Koma des monts Alantika, des Pygmées et des ethnies bantoues du sud, vient ajouter un peu de complexité à ce schéma; il y est visible que les Koma de savane se rapprochent plus des habitants de la forêt (Bantous et Pygmées, géographiquement plus proches) que des habitants de la savane malienne ou burkinabé. Une des raisons peut être liée au micro-environnement : le micro-climat montagnard, plus humide et plus frais, n'a pas la même influence que la savane semi-aride sur le

développement corporel, et notamment sur le rapport poids/surface cutanée. On peut aussi envisager des contacts génétiques anciens entre population du plateau camerounais, à tel point que le type physique pygmoïde lui-même se fond dans un continuum (stock africain unique) peu compatible avec une taxonomie raciologique.

En utilisant les données du tableau I on a tenté une analyse comparative des groupes les mieux représentés pour l'anthropométrie (taille et forme du crâne). L'analyse a été limitée à cinq variables car seuls les groupes Koma, Fali et Sara ont fait l'objet de descriptions approfondies. Les populations de la Boucle du Niger et du Sud-Cameroun ont été conservées dans les itérations afin d'élargir des comparaisons. On peut ainsi identifier plusieurs clusters : Hausa, Peul sédentaires et Fali d'abord, Kanuri, Sahéliens et Soudaniens, rejoints par les Sara Kaba ensuite, les autres groupes Sara enfin. Reste un groupe hétérogène formé des Koma, Bantous et Kaje, et des séries marginales : les Kukuru (représentés, d'après les auteurs qui en rapportent les mesures, comme un groupe biaisé de sujets sélectionnés), les Kagoro (qui ont des particularités morphologiques bien visibles au tableau I : petite taille et face très étroite) et les Pygmées. Il va de soi que ce dendrogramme n'a aucune signification généalogique mais décrit seulement des rapprochements morphologiques. La cohérence en est assez bonne puisque la plupart des habitants de la savane se retrouvent ensemble, que les Koma, comme dans la figure précédente, se rapprochent plutôt des forestiers, et que la nébuleuse Sara apparaît comme formée d'éléments inhomogènes. Les regroupements

Figure 2 : Analyse discriminante de plusieurs populations d'Afrique de l'Ouest (d'après FROMENT et HIERNAUX 1984) à partir des mensurations corporelles les moins sensibles à la nutrition (stature, taille assis, proportions du bras et de la tête).

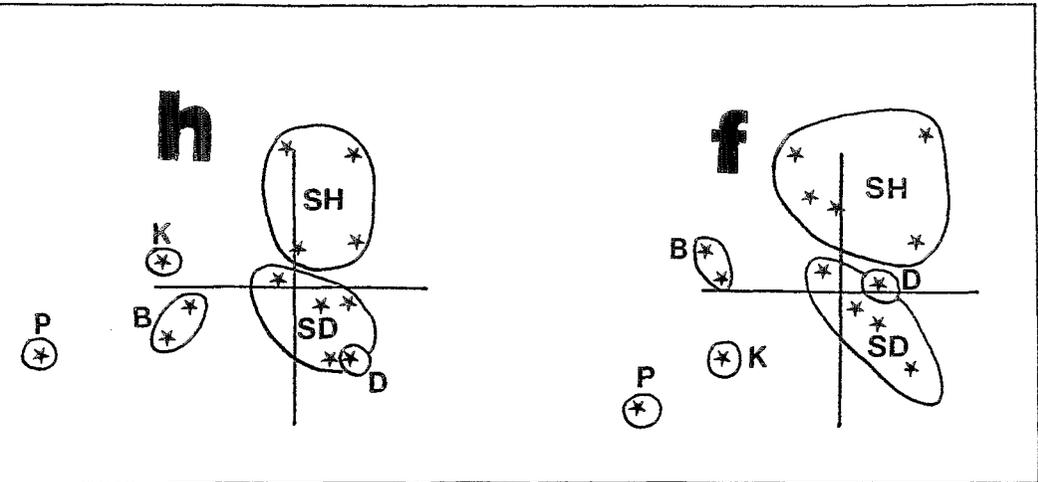
Hommes à gauche, femmes à droite

SH = Sahéliens
 SD = Soudaniens
 D = Dogon

B = Bantu (Yasa+Mvae)
 K = Koma
 P = Pygmées Gyeli

On constate que les Dogon, vivant à une latitude sahélienne, sont plus proches des populations soudaniennes.

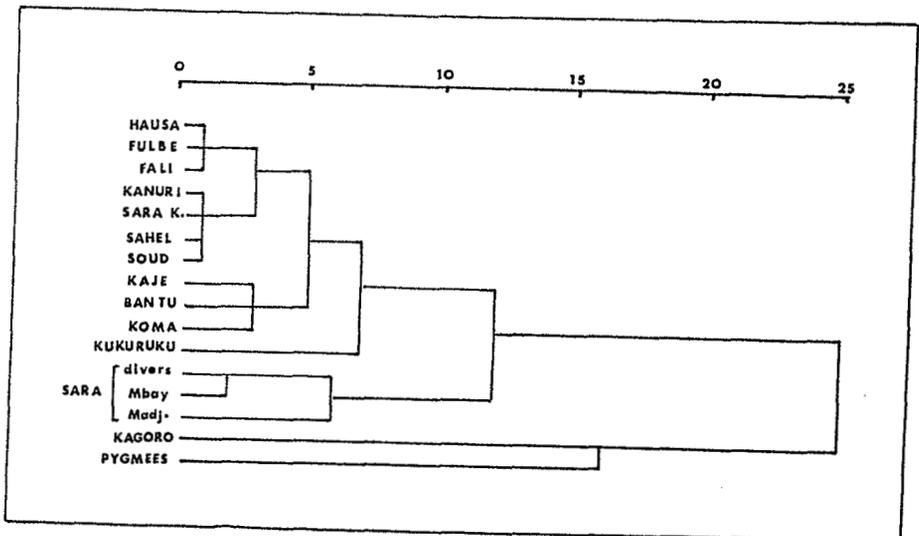
Les Koma, montagnards de savane, sont plus proches des Bantu que des peuples de la savane.



obtenus ne recourent pas, cela était prévisible, les apparentements linguistiques mais permettent de diversifier les approches à la compréhension des mosaïques de peuplement et des déterminismes qui le façonnent.

Figure 3 : Dendrogramme obtenu par analyse morphologique de cinq dimensions somatiques (stature, longueur et largeur de la tête, largeur de la face et hauteur du nez).

Les peuples du Bassin du Tchad se différencient assez peu des autres sauf les Sara (exception faite des Sara Kaba). Les Kogoro ont des dimensions un peu bizarres (cf tableau I) ce qui les marginalise avec les Pygmées. "Sahel" et "Soud" sont les groupes de populations de savane de la Figure 2. Les Koma confirment leur proximité avec les Bantu.



Conclusion

Les anthropologistes ont été jusqu'ici absents des études concernant les populations du Méga-Tchad. En passant en revue l'essentiel des données disponibles, on peut constater que les marqueurs génétiques sont encore, malgré leur intérêt (tempéré du reste par des phénomènes parasites de dérive aléatoire), quasiment inconnus, et que l'analyse somato-morphologique ne l'est guère plus. Celle-ci, nuançable selon le degré d'écosensitivité des mensurations choisies, est pourtant capable de proposer des regroupements où domine l'adaptation au climat (essentiellement les extrêmes de température et d'hygrométrie : HIERNAUX & FROMENT, 1976), ce qui permet de donner une profondeur historique (liée à la durée d'adaptation donc de séjour) aux différences constatées. Par ailleurs, à conditions écologiques identiques, deux groupes seront d'autant plus proches l'un de l'autre, qu'ils ont une communauté génétique étendue, qu'elle provienne d'une origine commune ou d'un métissage prolongé. Il est donc à souhaiter que les anthropologues physiques puissent être plus systématiquement associés au travail des ethnologues et des linguistes afin qu'une discipline indépendante des deux autres vienne apporter une dimension supplémentaire aux débats.

Popul.	Coord.	Taille cm	Poid kg	T/ass. cm	Biacro mm	Bicr. mm	HEA mm	Ltête mm	ltête mm	Bizyg mm	Hnez mm	lnez mm	Ind crân	Ind fac	Ind nasal	Ind corn	Ind r	Ref.
Paul Nig	15N 5E	172,7	-	-	-	-	-	191	140	-	-	-	73,1	-	-	-	-	25
Kanembu	15N 13E	167,6	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	73,5	82,2	89,8	40	92	13
Buduma	14N 13E	173	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	73,7	79,7	95,5	49,2	93,5	13
Hausa	13N 7E	167,1	-	-	387,1	-	-	192,1	144,9	137,7	-	42,5	75,4	89,8	84,8	50,5	-	30
Paul séd	13N 7E	167	-	-	386,4	-	-	192,7	145,4	138,7	-	42,6	75,4	-	-	-	-	30
Bulala	13N 17E	175,2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	42,2	75	-	-	-	88,2	4
Kanuri	12N 12E	169,5	-	-	-	-	-	191,7	143	136,2	-	42,8	74,6	-	-	-	-	30
Matakam	12N 13E	165,8	56	80,9	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	48,8	-	32
Kapitki	12N 13E	167	58	82	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	32
Masa	10N 15E	176,1	63	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	49,1	-	AF
Musey	10N 15E	174,8	62	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	AF
Sara div	11N 15E	176,1	-	-	377,5	257,8	1018	188,6	151,5	140,3	53,2	45,1	80,3	86,9	85	-	-	3
S. Kaba	9N 19E	172,3	61	-	372	251,3	1024	190,4	143,4	136,2	42	43,3	75,3	81,3	103,1	50	-	27
S. Mbey	8N 17E	172,3	-	-	367,5	256,2	990	188,8	148,7	138,1	51,3	45,3	78,8	87,4	88,3	-	-	27
S. Madj.	9N 17E	173,7	65	-	381,4	262,9	999	189,2	153,8	144,2	51,4	42,6	81,3	82,9	82,9	-	-	5
Kagoro	10N 8E	160	-	86,2	-	-	-	187	142	123	-	44	76	-	-	53,9	-	31
Kaje	10N 8E	169,3	-	84,4	-	-	-	191	144	139	-	45	75,4	-	-	50,1	-	31
Fall	9N 13E	169,1	58	85,6	371	251	986	193,9	144,5	139,4	-	42,7	-	-	-	50,6	-	22
Koma	9N 13E	163,3	53	81,8	365	248,2	947	187,2	144,1	138,1	52,3	44,6	77	87	85,3	50,1	-	11
Dupa	9N 13E	158,4	53	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	AF
Boum	9N 15E	166	56	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	AF
Kukuruku	8N 6E	167,8	-	-	398,8	-	-	198	146,1	141,8	-	44	73,8	-	-	-	-	AF
																		30

Tableau 1 : DONNEES ANTHROPOMETRIQUES ACTUELLEMENT CONNUES SUR LES POPULATIONS DU BASSIN TCHADIEN
De gauche à droite : nom de la population, coordonnées géographiques, taille, poids, taille assis, diam. biacromial et bicrète
hauteur de l'épine iliaque, longueur et largeur de la tête, diam. bizygomatique, hauteur et largeur du nez,
et indices crânien, facial, nasal, cornique et radio-huméral.
Le N° de de la dernière colonne renvoie à la bibliographie, la mention AF signifie données inédites de l'auteur.

BIBLIOGRAPHIE

- BARRETEAU D., BRETON R. & DIEU M., 1984, Les langues in : BOUTRAIS J. et al. Le Nord du Cameroun; des Hommes, une Région. *Mémoires ORSTOM* n°102, p. 159-180.
- BUCK A.A., ANDERSON R.I., SASKI T.T. & KAWATA K., 1970, *Health and disease in Chad : epidemiology, culture and environment in five villages*. Johns Hopkins Press, Baltimore.
- CHEVALIER A., 1906, Rapport sur une mission scientifique et économique au Chari-Lac Tchad. *Nouv. Arch. Miss. Sci. Litt.* 13 : 7-52.
- COUVY M., 1907, Notes anthropométriques sur quelques races du territoire militaire du Tchad (Saras, Kotokos, Boudoumas, Boulalais, Ouadaiens). *L'Anthropologie*, Paris, 18 : 549-582.
- CROGNIER E., 1973, Adaptation morphologique d'une population africaine au biotope tropical : les Sara du Tchad. *Bull. Mem. Soc. Anthrop.*, Paris 10 : 3-51.
- DIEU M. & RENAUD P., 1983, *Atlas linguistique du Cameroun ALCAM*; Cerdotola, DGRST, ACCT, Paris, Yaoundé, 476 p.

- EHRET C. & PONSMANSKY M. editors, 1982, *The archaeological and linguistic reconstruction of African History*. Berkeley, Univ. California Press.
- EXCOFFIER L., PELLEGRINI B., SANCHEZ-MAZAS A., SIMON C. & LANGANEY A., 1987, Genetics and history of sub-saharan Africa. *Yearbook Phys. Anthropol.* 30 : 151-194.
- FROMENT A., 1986, Aspects nutritionnels de l'Anthropologie . in : FEREMBACH D., ŠUSANNA C. & CHAMLA M.C. : *l'Homme, son évolution, sa diversité*. Doin, CNRS, p. 347-357.
- FROMENT A., 1988a, Le peuplement de la boucle du Niger, recherches anthropobiologiques. *Travaux et Documents de l'ORSTOM*. (sous presse).
- FROMENT A., 1988b, Body morphology and the forest-savanna transition : a West African example. *Int. J. Anthropol.* (sous presse).
- FROMENT A. & HIERNAUX J, 1984, Climate-associated anthropometric variation between populations of the Niger Bend. *Ann. Hum. Biol.* 11 : 189-200.
- GAILLARD R. & POUTRIN L., 1914, *Etude anthropologique des populations des régions du Tchad et du Kanem*. Paris, Larose.

- GOMILA J., 1976, Définir la population. in : JACQUARD A. Editeur "*L'étude des Isolats*". INED, Paris p. 5-36.
- HEIKEN A., BALOGUN R.A., SWAN T. & RASMUSON M., 1974, Population genetics studies in Nigeria. *Hereditas* 76 : 117-136.
- HIERNAUX J., 1968, La diversité humaine en Afrique sub-saharienne. Recherches biologiques. *Edition de l'Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles*, 262 p.
- HIERNAUX J., 1976a, Physical anthropology of the living populations of sub-saharan Africa. *Ann. Rev. Anthropol.* 5 : 149-168.
- HIERNAUX J., 1976b, Blood polymorphism frequencies in the Sara Majingay of Chad. *Ann. Rev. Biol.* 3 : 127-140.
- HIERNAUX J. directeur, 1980, *La diversité biologique humaine*. Masson, Paris, 420 p.
- HIERNAUX J. & FROMENT A., 1976, The correlations between anthropological and climatic variables in sub-saharan Africa : revised estimates. *Hum. Biol.* 48 : 757-767.
- HUIZINGA J., 1969, Human biological observations on some African populations of the Thorn Savanna Belt. *Proc. Konink. Ned. Akad. Wet. C* 71 : 373-503.

- HUIZINGA J. & REIJNDERS B., 1974, Skinfold thickness and body fat in adult male and female Fali (North Cameroon). *Proc. Koninkl. Nederl. Akad. Wet., C. 77* : 496-503.
- KULKARNI A.G., PETER B., IBAZEBO R.O., DASH B. & FLEMING A.F., 1985, The ABO and Rhesus groups in the North of Nigeria. *Ann. Trop. Med. Parasitol.* 79 : 83-88.
- LANGANEY A., JAEGER G., MARTI Y. & BLANC M., 1978, Généalogies et groupes sanguins des Sara Kaba N'Dindjo de Miamane. *L'Anthropologie* 82 : 95-101.
- LOBSIGER-DELLENBACH J.M., 1951, Contribution à l'étude anthropologique de l'AOF. Haoussahs, Bellahs, Djermas, Peuls, Touaregs, Maures. *Arch. Suiss. Anthropol. Gen.* 16 : 1-86.
- OKOYE R.C., WILLIAMS E., ALONSO A., DOYLE P., AWAD J. et al., 1985, HLA polymorphisms in Nigerians. *Tissue Antigens* 25 : 142-155.
- RAMIREZ-SOLANO M.E., 1975, *Différenciation morphologique parmi huit villages Sara*. Thèse Doct. 3^è Cycle, Univ. Paris 7, 113 p. multigr.
- RIGHTMIRE G.P., 1976, Multidimensional scaling and the analysis of human biological diversity in sub-saharan Africa. *An. J. Phys. Anthropol.* 44 : 445-452.

- ROPARTZ C., ROUSSEAU P.I. & RIVAT L., 1963, Intérêt des groupes de gamma-globulines Gm et Inv dans l'appréciation du métissage des populations : étude de ces groupes sériques dans l'Ouest africain et l'Extrême-Orient. *Rev. Fse Et. Clin. Biol.* 8 : 465-472.
- TALBOT P.A. & MULHALL M., 1962, *The physical anthropology of Southern Nigeria*. Cambridge University Press. 127 p.
- TREMEARNE A.J.N., 1912, Notes on the Kagoro and other nigerian head-hunters. *J. Roy. Anthr. Inst.* 77 : 61-78.
- VALLOIS H.V., 1939, Recherches anthropométriques sur quelques groupes noirs du Cameroun. *Bull. Mem. Soc. Anthropol. Paris* 10 : 161-174.
- VAN LOGHEM E., SALIMONU L., WILLIAMS A.I.D., OSUNKOYA BO, BOYD A.M. et al., 1978, Immunoglobulin allotypes in african populations. *J. Immunogenet.* 5 : 143-147.
- WAINSCOAT J.S., BELL J.I., THEIN S.L., HIGGS D.R., SERJEANT G.R., PETO T.E.A. & WEATHERALL D.J., 1983 Multiple origins of the sickle mutation : evidence from beta S globine gene cluster polymorphism *Mol. Biol. Med.* 1 : 191-197.
- WEINER J.J. & HUIZINGA J., 1972, *The assessment of population affinities in man*. Oxford - Clarendon Press. 224 p.

ORSTOM Éditeur
Dépôt légal : février 1991
Impression
ORSTOM BONDY

ISSN : 0767-2896
ISBN : 2-7099-1017-9 (Edition complète)
ISBN : 2-7099-1020-9 (Volume III)
Editions de l'ORSTOM
72, route d'Aulnay
F-93143 BONDY Cédex

Photographie de couverture
(cliché Jean Boutrais)
Vendeuses de poteries
au petit marché de Papata
(Diamaré, Cameroun)