

## 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 acéphales<sup>1</sup>, 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

---

<sup>1</sup> 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*<sup>1</sup>, 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

---

<sup>1</sup> *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"<sup>1</sup>. Pour en rester au Cameroun, le cas souvent cité en ce sens est celui de la société bamiléké<sup>2</sup>.

---

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

<sup>2</sup>J. 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 lignagères<sup>1</sup>. En effet, dans tous les cas de figure - domination d'un groupe de parenté à l'extérieur de son territoire ou expansion "naturelle"<sup>2</sup>- 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).

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

<sup>2</sup>En 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-gudur<sup>1</sup>.

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).

<sup>1</sup> "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)<sup>1</sup>. 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 récemment<sup>2</sup>.

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,

---

<sup>1</sup>Bien 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.

<sup>2</sup>Le 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*<sup>1</sup>. 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 défini<sup>2</sup>, 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.

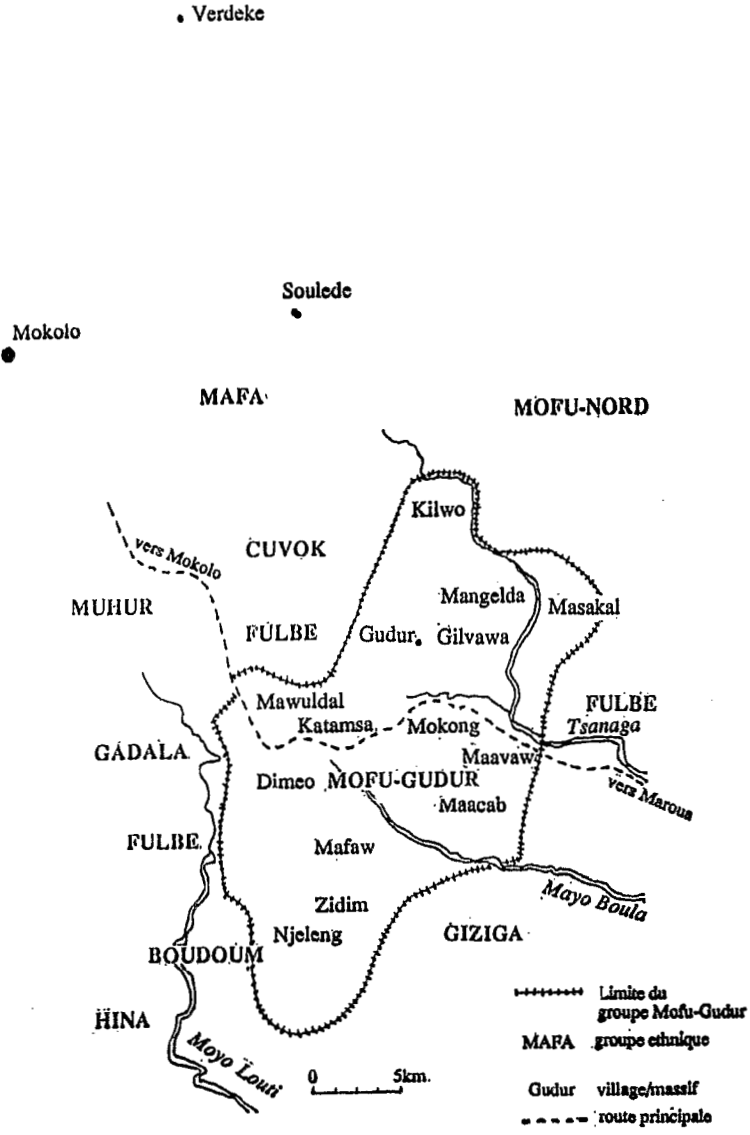
---

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

<sup>2</sup>Un 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 mayo<sup>1</sup> (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,

---

<sup>1</sup>Cours 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 Gedar<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>Sans 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-gudur<sup>1</sup>. 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).

---

<sup>1</sup>Les 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)<sup>1</sup>.

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

---

<sup>1</sup> 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 tous<sup>1</sup> 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 coqs<sup>2</sup> 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

---

<sup>1</sup>C'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.

<sup>2</sup>Signification, 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 criquets<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>Remarquons 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 dissociérons 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 Gudur<sup>1</sup>.

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 : Biya<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>Situer 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<sup>e</sup> siècle) serait en tout cas "maximale" puisque l'ensemble des généalogies relevées ne comptent pas plus de 7 ou 8 générations.

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

En effet, lignages<sup>1</sup> 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 Gudur<sup>2</sup> 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.(...)"

---

<sup>1</sup> 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?

<sup>2</sup>En 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 Gudur<sup>1</sup>.

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).

---

<sup>1</sup>"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 actuel<sup>1</sup>, descendant des Bay de Kilwo)<sup>2</sup>.

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 Gudur<sup>3</sup>.

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

---

<sup>1</sup> Chef de village nommé par l'Administration camerounaise.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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 Verdéké<sup>1</sup> 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

---

<sup>1</sup>Soulédé 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]<sup>1</sup>.

*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 Soulédé<sup>2</sup>. Il a laissé le benjamin là-bas car étant le

---

<sup>1</sup>Selon 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<sup>e</sup> 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.

<sup>2</sup>Remarquons 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"<sup>1</sup>.

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 Verdéké<sup>2</sup>.

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".

<sup>1</sup>Selon 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.

<sup>2</sup>Car, 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 Souléde :*

"Mantsay n'est pas venu à Souléde 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 Geldakam<sup>1</sup>. 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"<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>"Toi à qui l'on a dit : «vas», reste ici".

<sup>2</sup>Selon le lawan de Souléde 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 pouvoir<sup>1</sup>. 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

---

<sup>1</sup>Pour 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"<sup>1</sup>, 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 récemment<sup>2</sup>, 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"<sup>3</sup>. Son propre pouvoir

---

<sup>1</sup> 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".

<sup>2</sup> Jusque sous Bay Takwaw II de Gudur (mort en 1980) qui s'est rendu lui-même au moins une fois à Souledé et Verdéké.

<sup>3</sup> 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"<sup>1</sup>, se sont effectivement révélées des "objets" privilégiés de manipulation consciente ou inconsciente.

---

<sup>1</sup>J. 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"<sup>1</sup>.

Faudrait-il alors conclure de tout ceci qu'aucun témoignage, qu'aucun récit, qu'aucune source considérée orale n'est fiable<sup>2</sup>.

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...

---

<sup>1</sup>W.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.

<sup>2</sup>Mais 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"<sup>1</sup>.

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.

---

<sup>1</sup>J. 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.