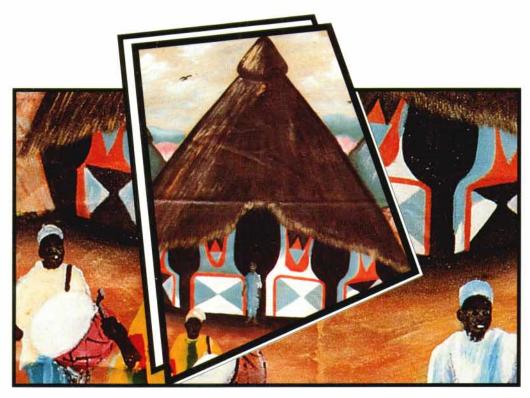


## PEUPLES ET CULTURES DE L'ADAMAOUA

(CAMEROUN)

Organisateur Hermenegildo ADALA

Éditeur scientifique Jean BOUTRAIS



Actes du colloque de Ngaoundéré du 14 au 16 janvier 1992





### Actes du colloque de Ngaoundéré du 14 au 16 janvier 1992

# PEUPLES ET CULTURES DE L'ADAMAOUA (CAMEROUN)

Organisateur : **Hermenegildo ADALA** Éditeur scientifique : **Jean BOUTRAIS** 



Co-édition ORSTOM/« Ngaoundéré-Anthropos »



#### Éditions de l'ORSTOM

INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE POUR LE DÉVELOPPEMENT EN COOPÉRATION
Collection COLLOQUES et SÉMINAIRES
PARIS 1993

Cet ouvrage est publié en co-édition ORSTOM/« Ngaoundéré-Anthropos », programme inter-universitaire de formation et de recherche (Tromsø-Ngaoundéré).

À ce titre, l'ouvrage a bénéficié d'une subvention de la part du N.U.F.U. (« Comité national pour la Recherche et la Formation ») de Norvège.

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 ou ayants cause, est illicite» (alinéa1er 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.

ISSN: 0767-2896 ISBN: 2-7099-1167-1

#### **SOMMAIRE**

	page
I – Contextes géographiques	21
II – Synthèses historiques	51
III – Identités régionales	135
IV - Formes d'expressions culturelles	197
V – Vers la modernité	247

La table des matières se trouve à la fin de l'ouvrage

#### ONT COLLABORÉ À CET OUVRAGE:

ADALA Hermenegildo, Délégué provincial à l'information et à la culture, Ngaoundéré,

BAH Thierno Mouctar, professeur d'histoire à l'Université de Yaoundé,

BEEMSTER Bernard R.P., Mission catholique de Banyo,

**BEKOLO BEKOLO Pascal**, enseignant au Centre universitaire de Ngaoundéré,

BOHNHOFF Lee E., pasteur-linguiste, Ngaoundéré,

BOUTRAIS Jean, géographe ORSTOM, département MAA, Paris,

**DJABOULE Pierre**, directeur du studio "Sawtu Linjiila", Ngaoundéré,

DJINGUI Mahmoudou, Garoua,

Dogo Badomo Béloko, Meiganga,

ENO BELINGA S.M., professeur de géologie à l'Université de Yaoundé,

HOLTEDAHL Lisbet, sociologue, Université de Tromso, Centre "Anthropos" de Ngaoundéré,

HURAULT Jean, ingénieur géographe, Vincennes,

LODE Käre, Mission norvégienne, Stavanger-Ngaoundéré,

MVOUIN Paul, Bankim,

NINGA Songo, Meiganga,

NJEUMAH Martin Z., professeur d'histoire à l'Université de Yaoundé,

Noss Philip A., Alliance biblique universelle, Yaoundé,

NYGANDJI NDI Samuel, pasteur, Faculté de théologie protestante, Yaoundé,

RAEN Konstanse, linguiste, Birkeland-Gadjiwan,

SAIDOU Sarki Fada, Gadjiwan,

TAGUEM FAH Gilbert L., historien, Université de Yaoundé,

TCHIMI Basile, instituteur, Bankim,

ZEITLYN David, anthropologue, Wolfson College, Oxford.

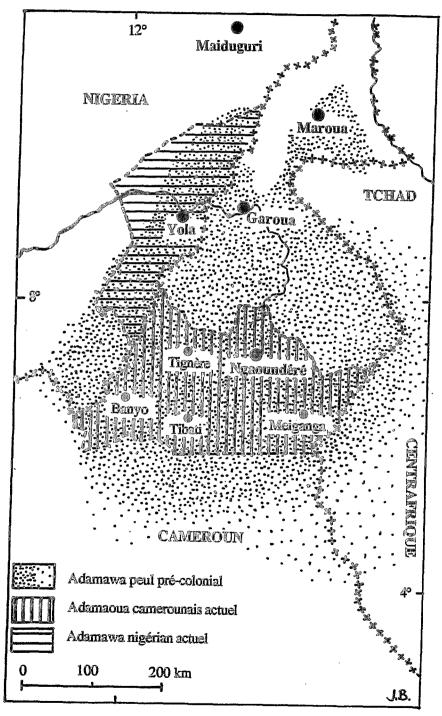


Fig. 1: Adamawa et Adamaoua

#### JEAN BOUTRAIS

#### PRÉSENTATION DE L'OUVRAGE

#### « Adamawa » et « Adamaoua »

Notion d'abord politique et historique, l'Adamaoua est devenu une entité administrative et géographique au Cameroun, mais en changeant d'assise spatiale par rapport aux acceptions anciennes. L'« Adamawa » des historiens se réfère à l'immense province de l'empire peul du Sokoto, au 19e siècle, centrée sur sa capitale: Yola, au bord de la Bénoué. Au contraire, l'Adamaoua actuel, dans son sens géographique, englobe les plateaux qui s'étendent au centre du Cameroun, de la frontière nigériane à celle de Centrafrique. Au 19e siècle, les Foulbé désignaient plutôt cette extension de leur empire : Fombina (le « Sud »), tandis que les hautes terres étaient appelées simplement Hooseere: la « Montagne ». A l'époque allemande, ces plateaux faisaient partie de l'Hinterland camerounais, en même temps que toutes les plaines du nord. L'« Adamaua » des Allemands se rapportait surtout à la région de Garoua qu'ils investirent de l'ancien rôle de Yola sur leurs possessions.

Avec la délimitation de la frontière franco-anglaise, Yola, l'ancienne capitale peule, fut définitivement séparée de l'essentiel des territoires qu'elle contrôlait au siècle précédent. L'appellation « Adamawa » a perduré, du côté nigérian aussi bien que camerounais, mais pour désigner des entités différentes de part et d'autre de la frontière.

Au Nigéria, la province de ce nom couvrait un mince territoire allongé, du nord au sud de la Bénoué, avec toujours l'ancienne capitale au centre. Après les indépendances, la province de l'Adamawa nigérian est réunie à celle de Sardauna (issue des anciens « Northern Cameroons » sous mandat britannique) pour former le « Gongola State ».

Le vocable « Adamawa » disparaît de la géographie administrative du Nigéria, mais il reste couramment usité pour désigner la région de Yola. En 1991, par division de l'Etat de Gongola, un nouvel Etat d'Adamawa est institué. Il s'étend en bordure du Cameroun, avec Yola pour capitale (Fig. 1).

Au Cameroun, une appellation administrative identique concerne un territoire beaucoup plus vaste. De façon curieuse, il prolonge assez peu l'Adamawa nigérian. Dans le découpage administratif adopté par les Français après la Première Guerre Mondiale, la « Région de l'Adamaoua » englobait toutes les populations autrefois dominées ou influencées par les Foulbé et même au-delà. En plus des Circonscriptions de Maroua, Garoua et Ngaoundéré, elle a même inclus, un moment, celle de Foumban! Cependant, dès les années vingt, la « Région Nord » devient la dénomination officielle de cette partie du Cameroun, l'Adamaoua se restreignant implicitement à la circonscription de Ngaoundéré.

Après l'indépendance, lorsque les divisions administratives sont rebaptisées en départements et arrondissements, la circonscription de Ngaoundéré prend, presque naturellement, le nom de département de l'Adamaoua. L'appellation s'impose avec une telle évidence au Cameroun qu'elle a survécu à toutes les réformes administratives. Actuellement, c'est la seule province qui ne tienne pas son nom d'une simple orientation géographique mais d'un héritage historique. Pourtant, les souvenirs rattachés à la conquête des plateaux par les Foulbé ne sont pas bien vécus par tout le monde!

En fait, l'Adamaoua du Cameroun se réfère maintenant davantage à une région géographique originale qu'à une époque historique précise. En effet, la province de l'Adamaoua correspond presqu'exactement à des plateaux d'altitudes supérieures à 900 et 1 000 mètres, s'opposant aux plaines basses de la Bénoué et du Diamaré au nord. Seules petites exceptions : les plaines des Péré (Koutine) et des Dourou au nord de la province, celle des Tikar au sud et le plateau de Mbang-Rey (province du Nord) en continuité avec celui de Ngaoundéré. Mais, dans l'ensemble, la province de l'Adamaoua coïncide avec une région géographique de même nom, caractérisée par des altitudes élevées et un relief de plateaux.

Afin d'éviter toute ambiguïté, nous adoptons volontiers la proposition avancée par E. Mohammadou visant à distinguer, au moyen d'orthographes différentes, l'« Adamawa » : ancien territoire peul du 19e siècle et l'« Adamaoua » : province du Cameroun et région géographique de plateaux. C'est de cette entité administrative dont il fut question, lors du Colloque de Ngaoundéré, en janvier 1992.

#### Un petit colloque, de grands débats

Alors que des colloques du réseau Méga-Tchad rassemblent depuis longtemps les chercheurs qui travaillent au Nord et à l'Extrême-Nord du Cameroun, l'Adamaoua n'a pas bénéficié d'une attention comparable. Certes, les organisateurs de Méga-Tchad ont conçu de façon libérale les limites de leur aire d'intérêt. Ils ont souvent accueilli des communications qui ne traitaient pas du « bassin tchadien » proprement dit. Cependant, les contextes humains et naturels de l'Adamaoua ne sont pas les mêmes qu'au nord de la Bénoué. L'initiative de rassembler des études uniquement sur l'Adamaoua était donc pertinente.

Réunion modeste par rapport aux assemblées internationales de Méga-Tchad, le Colloque de Ngaoundéré n'en a pas moins été une véritable manifestation scientifique. Issu d'une initiative camerounaise, il s'est tenu sur place, au Collège Mazenod, pépinière d'une grande partie de l'élite moderne de l'Adamaoua. Les autorités administratives, désireuses de remédier au vide culturel des campagnes et même des villes, ont manifesté leur soutien au Colloque. Les intervenants furent en majorité des Camerounais, témoins personnels plus souvent que chercheurs professionnels. L'auditoire était également « provincial » dans sa composition, avec une présence remarquable du personnel des missions protestantes et catholiques. Les débats en ont acquis une profondeur dans le vécu et une grande valeur dans les témoignages.

Pour plusieurs intervenants, le Colloque a servi de tribune pour réhabiliter dans leur dignité culturelle de petites populations de l'Adamaoua encore mal connues parce que submergées par la domination des Foulbé. Les auteurs de ces communications ont eu recours à l'histoire et à la littérature orale : reconstitution d'une histoire spécifique qui n'est pas celle des Foulbé; transcription écrite, diffusion et étude de la littérature orale. A ce titre, la fierté des Péré devant la redécouverte de leur littérature orale illustre un véritable besoin de libération culturelle. D'un autre côté, l'étude de la signification d'un thème comme l'héroïsme dans les contes gbaya démontre la richesse de contenu de certaines littératures orales.

La prise de conscience culturelle de petites ethnies longtemps ignorées pose le problème essentiel des rapports entre les Foulbé et les populations anciennes de l'Adamaoua. Du point de vue historique, deux interprétations se sont opposées. Pour les uns, les confrontations furent rares et brèves au cours du siècle dernier. Les Foulbé ont établi leur domination par une succession de compromis. Ils se sont bornés à encadrer les populations trouvées sur place plutôt que de les conquérir et de les briser. Les ententes et les coopérations furent plus fréquentes que les affrontements. L'Adamaoua connut alors une période de paix et de prospérité, notamment par le développement de l'élevage bovin. Pour d'autres intervenants, la conquête des Foulbé a entraîné, au contraire, des conséquences très graves pour les populations locales qui ont perdu leur culture, donc leur identité. Le système politique des Foulbé a rabaissé les autochtones à un statut subalterne, détruit leur cohésion politique et disloqué leurs sociétés.

Le point le plus sensible des rapports entre Foulbé et autochtones concerne l'esclavage, imposé par les premiers au 19e et au début de ce siècle. Pour les uns, l'esclavage en Adamaoua relevait surtout d'une forme de servitude domestique, avec des échanges de services entre le maître et le serviteur : le premier subvenait à tous les besoins du second qui cultivait pour assurer la nourriture de son patron et protecteur. La situation d'esclave n'était pas nécessairement vécue comme une oppression insupportable. Pour les autres, l'esclavage a bel et bien existé en Adamaoua jusqu'à la fin de la période coloniale. Il suffit d'évoquer l'ancienne prison pour esclaves récalcitrants attenante au palais du *laamiiDo* de Ngaoundéré et les nombreuses fuites d'esclaves opprimés, recueillis par la mission norvégienne. Une accentuation de l'esclavage serait même intervenue au cours des années cinquante, en liaison avec la politique plus bienveillante de l'administration française à l'égard des *laamiiBe* foulbé, principaux détenteurs d'esclaves.

Des interventions parmi l'auditoire ont montré que la question de l'esclavage n'était pas simple. Certes, des sévices étaient commis. Mais les populations victimes de ces actes n'étaient pas toujours innocentes. Parfois, elles s'adonnaient elles-mêmes à la vente et à la revente de femmes, pour approvisionner les Foulbé en concubines. L'esclavage ne sanctionnait pas seulement une relation inégalitaire entre des populations, il participait également à un système économique essentiellement rural, caractérisé par une pénurie chronique de main-d'oeuvre. Ce régime a disparu grâce à l'engagement des Foulbé de ne plus y recourir, au moment de l'Indépendance, mais également à la faveur de l'ouverture de l'économie, avec la création de routes, la libre circulation des personnes et le développement des villes.

Si le passé de l'Adamaoua soulève des interprétations divergentes, il n'est pas facile non plus de juger la situation actuelle. Quelques intervenants ont souligné le retard de la province face à la modernité: faiblesse des équipements culturels et de la « consommation » d'une culture de type moderne. La modernité s'introduit pourtant en ville, dans les comportements sociaux, par exemple face au mariage. La plupart des femmes de Ngaoundéré, qu'elles bénéficient d'une situation favorisée ou non, ne pensent plus le mariage selon les normes traditionnelles, par exemple celles du mariage peul. De nouvelles façons de se comporter se cherchent, souvent à travers un grand désarroi.

On a également déploré le déclin des expressions culturelles traditionnelles. Malgré des récupérations récentes d'anciennes manifestations culturelles (fête du mil, festival des Nyem Nyem) beaucoup de musiques, de danses, de contes tombent dans l'oubli. Une fois le constat posé, les positions deviennent à nouveau divergentes sur les solutions pour y remédier. Pour les uns, une action de sauvegarde s'impose, afin de préserver le patrimoine culturel, dans la plus grande pureté possible. Pour les autres, il convient, au contraire, de laisser les créateurs innover, inventer une nouvelle culture qui corresponde aux

goûts actuels. Action de conservation et ouverture vers l'innovation, présentés de façon antagoniste, le sont-elles vraiment ?

On le voit, nombre de questions soulevées au Colloque de Ngaoundéré s'appliqueraient à d'autres cultures africaines. Présidés par le Professeur Njeumah, de l'Université de Yaoundé, les débats ont permis à chaque participant de s'exprimer librement.

#### Un colloque dans son milieu

L'avantage d'un colloque organisé sur place, c'est d'éviter une coupure entre la salle des délibérations et le monde environnant. Il n'émanait pas du Colloque de Ngaoundéré l'impression de débats artificiels qui pèse sur certaines manifestations équivalentes se tenant en Europe. Entre les séances, il suffisait d'aller et venir en ville pour prolonger, par l'observation, un thème de réflexion.

Le laamiiDo de Ngaoundéré a fait l'honneur au Colloque de l'inévitable fantasia de cavaliers, devant son palais. Surtout, la mission norvégienne a présenté dans le même palais une exposition de photographies anciennes. Agrandies et disposées sur des panneaux, elles montraient diverses scènes de Ngaoundéré dans les années quarante et cinquante, voire dans les années trente. Avec le temps, des photos de la ville de Ngaoundéré sont devenues de précieux documents historiques. D'autres, mettant en scène administrateur français et laamiiDo, illustraient le passé politique de l'Adamaoua. A la visite des participants du Colloque s'est bientôt ajoutée celle de la population. Les commentaires ont alors changé, en devenant plus précis devant des photos où chacun reconnaissait, qui son père, qui son grandpère en tenue d'apparat, à l'occasion d'un 11 Novembre célébré en grande pompe. L'intérêt pour ces photos anciennes fut tel qu'un projet de musée historique fut évoqué. La promotion de l'identité culturelle d'une province passe par une meilleure connaissance de son passé.

Les dernières séances du Colloque furent quelque peu précipitées par une coupe africaine de football dans laquelle le Cameroun partait favori. La culture moderne en Adamaoua, c'est aussi le football.

#### DISCOURS D'OUVERTURE

Monsieur le Préfet, Monsieur le Maire, Excellence, Mesdames, Messieurs,

Six mois après les assises du Conseil Provincial de la Culture, ici dans ces mêmes locaux, le Chef-lieu de la province de l'Adamaoua est à nouveau à l'honneur, en accueillant un aréopage de brillants intellectuels, d'experts et de savants, en provenance du Cameroun et de l'étranger.

Aussi m'échoit-il l'insigne honneur et l'agréable devoir de présider en ce jour mémorable, au lieu et place de M. le Gouverneur de l'Adamaoua empêché, la cérémonie d'ouverture du colloque « Peuples et Cultures de l'Adamaoua », un événement culturel s'inscrivant en droite ligne dans les retombées immédiates des Etats Généraux de la Culture qui se sont tenus en août dernier à Yaoundé, au cours desquels a été adoptée une nouvelle dynamique dans notre action culturelle, conformément aux idéaux de la politique du Renouveau prônée par le Chef de l'Etat, S.E. Paul Biya, qui vise à « restituer sa dignité et sa fierté au peuple camerounais tout entier à travers la promotion de sa culture qui n'est en rien inférieure à celle des autres peuples mais qui, jusqu'ici, a souffert de la folklorisation ».

#### Mesdames, Messieurs,

Je faillirais à mon devoir si je n'adressais pas du haut de cette tribune nos sincères remerciements à Monsieur le Ministre de l'Information et de la Culture qui a bien voulu rendre la tenue de ces assises possible par son soutien multiforme apporté aux organisateurs du colloque. Mes remerciements vont également à l'adresse de Monsieur le Chancelier de l'Université de Yaoundé qui, pris ailleurs, s'est fait représenter par l'éminent Professeur Eno Belinga et a également saisi cette occasion pour mettre à la disposition du colloque un important ouvrage géologique et deux films sur les bauxites de l'Adamaoua.

#### Mesdames, Messieurs,

La province de l'Adamaoua n'est pas seulement le « Château d'eau » du Cameroun, elle est également un grand carrefour de peuples et de cultures. En effet, le vaste territoire de cette province, célèbre pour ses grasses prairies, ses grands troupeaux de boeufs, ses vastes champs de maïs et de mil, ses chevauchées fantastiques et sa fantasia, ses pittoresques lacs de cratère, a eu l'heureux privilège d'abriter sur son sol, à un moment donné de sa riche et glorieuse histoire, différents groupes ethniques constituant aujourd'hui, selon des témoignages écrits et oraux concordants, le point de convergence ou de rencontre de nos grandes traditions culturelles, Bantou, Semi-Bantou et Soudano-Sahélienne.

Je suis d'ailleurs assez mal placé pour expliquer ces choses aux éminents spécialistes que vous êtes, et dont la présence massive dans cette salle témoigne du très grand intérêt que vous portez aux réalités culturelles de l'Adamaoua.

Je voudrais néanmoins insister sur un point qui me semble essentiel: le mérite du présent colloque qui, en favorisant ce grand rassemblement de personnalités culturelles et scientifiques de haute valeur, travaillant habituellement sur le terrain en ordre dispersé va, à coup sûr, aider à une meilleure connaissance de l'Adamaoua et contribuer ainsi à la promotion effective de sa culture.

Car la culture, en tant que l'âme des peuples, constituant du même coup leur identité, est aujourd'hui considérée comme un ferment de solidarité agissante entre les hommes en conférant à l'individu les possibilités de connaître, de découvrir et de comprendre les êtres et les choses, d'apprécier l'art de créer pour se situer raisonnablement et avec bonheur dans son environnement et dans la collectivité.

Nul doute que pendant les trois jours que durera ce symposium, que je souhaite fructueux et enrichissant, c'est toute la population de l'Adamaoua qui verra sa culture s'épanouir sous les projecteurs de l'actualité.

Aussi me plaît-il de vous adresser, au nom de ladite population, nos remerciements les plus sincères, pour avoir pendant quelques jours abandonné vos nombreuses occupations et, pour les uns, quitté leur famille, et répondu favorablement à l'invitation de participer au présent colloque.

C'est donc sur cette note optimiste que je déclare ouvert le colloque « Peuples et Cultures de l'Adamaoua ».

Vive la province de l'Adamaoua

Vive le Cameroun et

Vive la Coopération Internationale.

Hiot Imelek Joseph Secrétaire général de la province de l'Adamaoua

L. •

#### HERMENEGILDO ADALA

#### OUVERTURE ET « LIBRE PARCOURS »

Le Colloque « Peuples et Cultures de l'Adamaoua » se veut un rassemblement culturel et scientifique incluant tous ceux qui, de près ou de loin, nationaux et étrangers travaillent sur l'Adamaoua et oeuvrent en vue d'une meilleure connaissance de notre province et de son apport dans le patrimoine culturel.

Pour ce faire, la Délégation Provinciale de l'Information et de la Culture, qui est par vocation une structure opérationnelle d'animation et de promotion, a joué la carte de l'ouverture.

Première ouverture : les milieux scientifiques du MESIRES (Ministère de l'Enseignement Supérieur de l'Informatique et de la Recherche Scientifique).

De ce côté, nous avons rencontré un partenaire privilégié: M. Eldridge MOHAMMADOU. Historien-chercheur, grand spécialiste de la région Nord-Cameroun, il a dirigé la Station ISH (Institut des Sciences Humaines) de Garoua jusqu'à sa fermeture récente. C'est avec lui, comme co-initiateur du présent colloque, que nous avons travaillé une année durant, d'abord à répertorier les noms de chercheurs, savants et spécialistes ayant travaillé sur la région, ensuite à préparer notes d'information ou de presse et différentes correspondances aux principaux intéressés dont la présence massive indique tout simplement que la moisson a tenu la promesse des fleurs.

#### Deuxième ouverture : les missionnaires

Vivant dans le « siècle », suivant l'expression consacrée, au milieu des populations urbaines et rurales, les notabilités religieuses, catholiques et protestantes, sont devenues de véritables « experts culturels » de la région. Tant et si bien qu'à l'heure actuelle, dans les immensités de l'Adamaoua, il n'existe pas de site non exploré ni de groupe ethnique n'ayant pas fait l'objet d'une étude sérieuse menée par ces chevaliers de la foi. Et nous pouvons citer, pour étayer nos propos, deux essais parus simultanément, à savoir : « Missions Tchad-Cameroun » de Mgr Yves Plumey et « Appelés à la liberté : Histoire de l'Eglise Evangélique Luthérienne » de Kare Lode, de nationalité norvégienne. Si M. Kare Lode est parmi nous, nous n'avons malheureusement pas la chance ni le plaisir d'écouter Mgr Yves Plumey, à cause d'un crime diabolique, perpétré il y a quelques mois ici même à Ngaoundéré.

Aussi me permettrez-vous de lire quelques passages de la lettre qu'il nous adressait, le 4 Mars 1991, à propos du colloque. Le regretté Yves Plumey marquait tout son « intérêt » pour le colloque, en se disant « heureux » d'y participer, avant d'ajouter : « J'ai tenu à publier ce livre « Mission Tchad-Cameroun » après avoir vécu plus de quarante ans avec toutes les ethnies variées dont nos missionnaires ont étudié soigneusement les coutumes, les traditions et la langue. Nous avons essayé de pénétrer ces milieux de vie pour leur présenter l'Evangile, en tenant compte de leur culture. Il est certain que plusieurs de nos missionnaires ont beaucoup travaillé pour connaître ces populations du Nord-Cameroun ».

#### Troisième ouverture : le peuple de l'Adamaoua

L'appel a également été lancé aux fils de l'Adamaoua, originaires de cette région, toutes tendances et conditions socio-économiques confondues : forces vives, élites, autorités traditionnelles, artistes et hommes de culture. A la seule condition de présenter un texte digne d'intérêt et rédigé dans un français ou un anglais relativement correct.

Surprise : nous avons découvert beaucoup de gens qu'on pourrait véritablement qualifier de « chercheurs traditionnels ».

Ils ont travaillé et servi de « guide » aux chercheurs professionnels. Ils continuent d'ailleurs à le faire, tout en travaillant dans le cadre de leur village ou population d'origine à la collecte de traditions orales auprès des anciens.

En conclusion, nous pouvons dire ceci: l'intérêt que les uns et les autres (chercheurs « traditionnels », missionnaires et chercheurs professionnels) portent à notre province montre que l'Adamaoua dispose d'un trésor culturel immense qui ne demande qu'à être exploité, valorisé, pérennisé par une vigoureuse action culturelle. Et il est temps d'appuyer cette action par une manifestation spectaculaire, à l'image de la présente semaine culturelle. En dehors de la dynamique imprimée par le Ministère de l'Information et de la Culture, et exécutée sur le terrain par ses collaborateurs provinciaux que nous sommes, l'essentiel de cette action culturelle ne peut être envisagée sans le concours des incontournables partenaires que vous êtes.

Voilà pourquoi nous voulons placer ce colloque sur « Peuples et cultures de l'Adamaoua » sous le signe de l'ouverture.

Une ouverture vraiment complète, dans le cadre de ce qu'on pourrait appeler un « libre parcours » culturel, où chacun est invité à présenter, dans l'ordre qu'il souhaite et sans restriction aucune, le sujet de son choix, son témoignage ou son expérience personnelle de l'Adamaoua.

#### Références bibliographiques

Plumey (Mgr Y.), 1990, Mission Tchad-Cameroun; l'annonce de l'Evangile au Nord-Cameroun et au Mayo-Kebbi, 1946-1986. Ed. Oblates, 575 p.

Lode (K.), 1990, Appelés à la liberté; histoire de l'Eglise Evangélique Luthérienne au Cameroun. Improced, Amstelveen, 351 p. + photogr.



# I. CONTEXTES GÉOGRAPHIQUES



#### GÉOLOGIE ET RECHERCHE MINIÈRE DES DEUX ADAMAOUA SOUS LE CAMEROUN ALLEMAND, UNE BONNE PAGE DE NOTRE HISTOIRE

#### L'Adamaua allemand

Les actuels départements de la Bénoué (Garoua), du Mayo Danaï (Yagoua), du Margui Wandala (Mokolo) et du Diamaré (Maroua) représentent l'Adamaua des auteurs allemands, le Deutsch-Adamaua.

Les premières explorations allemandes partirent du nord, tantôt du Tchad, tantôt de la Bénoué, vers l'arrière-pays du Cameroun. Ed. R. Flegel (1883) fit la découverte des sources de la Bénoué; il reconnut l'importance de ce cours d'eau pour l'exploration de l'Afrique. ZINTGRAFF fut le tout premier Européen à faire la jonction du Sud-Cameroun et du Nord-Cameroun. Parti de Kumba, il est arrivé à Garoua. Les voyages qu'il fit de 1886 à 1895, sur ordre du Ministère Allemand des Affaires Etrangères, en vue de l'exploration de l'arrière-pays du Cameroun, eurent un grand retentissement en Europe (ZINTGRAFF: 1889-1890, 1890, 1891, 1894; H. SEIDEL: 1890). De 1893 à 1894, S. PASSARGE séjourna dans l'Adamaua où il entreprit les premières explorations géographiques et géomorphologiques. Il fit des recherches dans la région de la Bénoué, s'avança au nord jusqu'à Maroua et pénétra au sud jusqu'à Ngaoundéré (S. Passarge : 1895). L'expédition de UECHTRITZ dans l'Adamaua est relatée par P. STAUDINGER (1894) et S. Passarge (1894).

W. EDLINGER se rendit dans l'Adamaua en 1902. Ses travaux concernent les régions de Garoua, Boubandjida et Ngaoundéré. Malheureusement la maladie le contraignit à interrompre prématurément ses activités (W. EDLINGER: 1903; O. MANN: 1910). Cependant il rédigea plus tard un rapport sur son voyage et sur l'examen pétrographique des échantillons de roches recueillies jusqu'alors dans cette région (W. EDLINGER: 1908).

C'est en 1899 que P. STAUDINGER publia une note sur la présence de métaux dans l'Adamaua; en 1902, il y eut une publication du même auteur relative à la présence de l'étain dans cette région.

En février 1908, O. MANN est arrivé au Cameroun pour y rester jusqu'en mai 1910. Ses premières recherches eurent lieu dans l'ouest du pays ; c'est en septembre 1909 que l'expédition qu'il dirigeait passa par le Niger et la Bénoué jusqu'à Garoua pour y examiner des indices d'or qu'on y avait annoncés. Il examina aussi les calcaires de Bidzar, rapporta de Sarawyel des restes d'un poisson gannoïde. En passant par Boudandjida, Ngaoundéré, Tibati, Banyo, Foumban et Bané, son expédition est arrivée à la côte à la fin du mois d'avril 1910. En 1914, O. MANN et E. HENNIG publièrent une étude sur les dépôts mésozoïques dans l'Adamaua.

La première guerre mondiale vint interrompre les recherches géographiques et minières pendant une dizaine d'années.

Plus tard, parut une étude de W.O. DIETRICH (1939) sur le Trias dans le Nord-Adamaua.

#### L'Hintherland de l'Adamaua allemand

La région correspondant aux hauts plateaux du Sud-Adamaua allemand a reçu le nom de l'arrière-pays, ou Hinterland de l'Adamaua, dans les divers rapports établis par les officiers, géomètres, géographes et géologues allemands. C'est ainsi qu'un rapport de A. Burdo (1886) fait état d'une exploration dans l'arrière-pays du Cameroun, après le Niger et la Bénoué. La conquête militaire de Tibati, relatée par Curt Von Morgen (1893), est assortie de récits de voyage et d'exploration, de 1889 à 1891, dans l'arrière-pays.

# Nouvelle extension de l'Adamaua (1) : définition structurale

Dès la fin de l'occupation allemande, divers auteurs désignèrent l'arrière-pays de la Bénoué et la région des hauts plateaux centraux du Cameroun sous l'appellation commune de l'Adamaua. La région ainsi définie s'étend sensiblement de 5° à 8° de latitude Nord et de 12° à environ 15°30′ de longitude Est. Elle comprend notamment, du Sud au Nord, les immenses surfaces aplanies de Yoko à Tibati, de Bétaré-Oya à Meiganga, les hauts plateaux du Ngaoundal à Minim-Martap, la haute surface d'érosion de Ngaoundéré à la « falaise » septentrionale qui domine le bassin de la Bénoué. Les sommets culminants de l'Adamaua appartiennent à des massifs issus d'importantes accumulations volcaniques du Tertiaire.

#### Recherches sur les latérites

Les recherches sur le fer et la bauxite ont donné une importance particulière à l'étude des latérites camerounaises.

Les latérites et terres rouges de Boudandjida ont retenu l'attention de W. EDLINGER (1908). Il a donné dans sa thèse d'excellentes descriptions du modelé des paysages latéritiques observés et des détails intéressants relatifs au faciès des cuirasses. Aux endroits où des couches de terre rouge s'étendent à l'abri de la pluie, derrière des pentes raides ou sous le feuillage épais de la forêt humide, il y a des formes d'érosion à allure de pyramide. Le toit qui protège la pyramide est formé d'une plaque de quartzite ou d'une table de latérite scoriacée, alors que la colonne elle-même est formée de terre rouge. Ces formations se trouvent au Ngaou Yanga et au sud du Ngaou Wara. Un phénomène curieux des paysages latéritiques est représenté par des « champs » scoriacés. Ce sont des zones aplanies qui consistent en latérite caverneuse et scoriacée et qui se présentent parfois brusquement dans le paysage. Elles s'accompagnent toujours

1. Aujourd'hui l'orthographe française est Adamaoua.

d'un brusque changement de végétation; quelques herbes rares végètent dans les fissures où les pluies ont, du reste, lessivé un peu de terre végétale. Les pavés latéritiques sont des formations anciennes; ils forment d'excellentes cuirasses protectrices pour la roche saine sous-jacente.

W. EDLINGER a parcouru le haut plateau de Ngaoundéré. Celui-ci a des formes calmes aux ondulations douces qui sont conditionnées par la présence d'épanchements de laves basaltiques. Le basalte du haut plateau est un excellent producteur de terre rouge. Il est donc très probable que la pauvreté de la couche végétale soit en rapport direct avec cette qualité du basalte parce que la couche poreuse de terre rouge est ici d'une épaisseur exceptionnelle pour l'Adamaoua. Par endroits, on trouve, à la limite parfois très nette entre la terre rouge et le basalte, des nids d'une argile blanche.

Pour la recherche du fer, S. PASSARGE (1909) s'attacha aussi à l'observation des latérites. Il s'intéressa notamment aux latérites ferrugineuses des régions de Fosset, Kumbo, Bali, Fongo-Tongo et de Foreke-Dschang. Il dut conclure à leur maigre teneur en fer, hormis quelques rares échantillons de bonne teneur ; ce sont les géologues du Service géographique de Yaoundé qui, 46 ans plus tard, découvriront la haute valeur économique des latérites de Fongo-Tongo dont les bonnes teneurs en alumine en font une bauxite exploitable et rentable.

L'étude de l'exploitation artisanale des minerais chez les Bayas de l'Est-Cameroun a amené E. LANGE (1918) à distinguer deux types de « bauxites ». La « bauxite blanche » était utilisée par les indigènes pour la parure de la peau. La « bauxite rouge » servait à la poterie.

Longtemps après l'occupation allemande, différentes publications soulignent l'intérêt permanent de l'Allemagne pour le sous-sol camerounais. I. WESSEL et C.R DIETZ (1939) révèlent que la bauxite, qu'on peut utiliser pour la production de l'aluminium, se trouve en divers endroits, au centre et au sud du Cameroun, sous forme de produits d'altération de plusieurs roches. Curieusement, une carte publiée par ces deux auteurs en situe les dépôts sur la rive orientale de la Sanaga, au sud-ouest de Yaoundé. Non moins curieuse est l'allusion faite aux gisements de bauxite du Cameroun par G. BURG (1943). La bauxite

a été découverte en différents endroits, écrit-il. Ainsi on en a trouvé dans des altérations de la couche basaltique de Ngaoundéré. Des concrétions bauxitiques remplissent entre autres les fonds des vallées de la Mbéré et de la Vina. Le service français des Mines aurait trouvé d'autre part de la bauxite près d'Ebom; tous ces gisements n'ont pas encore été examinés de près, si bien qu'on ne peut pas encore se prononcer sur leur valeur à l'exploitation.

#### Conclusion : la séquence française

Les pédologues de l'ORSTOM ont entrepris, sur toute l'étendue de l'ex-Cameroun Oriental, diverses études relatives aux latérites camerounaises.

Le levé de la carte géologique de reconnaissance du Cameroun (1:200 000; 1:500 000) par les géologues français du Service des Mines s'est accompagné d'une prospection minière qui a conduit à des découvertes intéressantes telles que les bauxites de l'ouest du Cameroun Oriental et de l'Adamaoua par les géologues du BUMIFOM d'abord, puis ceux du Syndicat des Bauxites du Cameroun (S.B.C) résultant de l'association du BUMIFOM et des sociétés Péchiney et Ugine.

La diversité et l'abondance des indices de bauxites, les réserves importantes et les bonnes teneurs du minerai d'aluminium, mises en évidence dans les gisements de l'ouest du Cameroun Oriental et dans l'Adamaoua, montrent que le Cameroun connaîtra dans l'avenir une industrie d'aluminium prospère. Les différentes sociétés intéressées à l'exploitation des bauxites camerounaises sont importantes : le B.R.G.M., Péchiney et Ugine regroupés dans le Syndicat des Bauxites du Cameroun. La Société des Bauxites du Midi avait un permis de recherche; elle a effectué certains travaux de reconnaissance préliminaire en 1957 et 1958, puis elle a transféré son titre à la SABAP (Société Anonyme des Bauxites et Alumine de Provence). Les travaux ont été interrompus, à la suite du climat d'insécurité qui a régné, à la fin des années 50 et au début des années 60, dans le secteur de Dschang (plateaux bauxitiques de Fokamezoum-Fokoué) couvert par le permis de recherche.

La Société d'Etudes des Bauxites du Cameroun (SEBECAM), nouvellement constituée, comprend des sociétés françaises (Péchiney; Compagnie Péchiney; Ugine-Kuhlmann) et une société allemande Vereinigte Aluminium Werke.

#### Bibliographie

- Belinga Eno S., 1972. L'altération des roches basaltiques et le processus de bauxitisation dans l'Adamaoua (Cameroun). Thèse, Université Paris VI, pp. 26-31. Paris, 571 p.
- Burdo A., 1886. Am Niger und Benue. Sechs Monate im Hinterland von Kamerun. Leipzig.
- Burg G., 1943. « Die nutzbaren Minerallagerstätten von Kamerun und Togo ». Mitteilungen der Gruppe Deutscher Kolonialwirtschaftlicher Unternehmungen, Ban 11. Berlin.
- Dietrich W.O, 1939. «Trias in Nord-Adamaua». Zentralblatt für Mineralogie, Geologie und Palaeontologie, 1939, pp. 60-63.
- Edlinger Walther, 1903. « Benue-Expedition vom 23. September bis 11. Dezember 1902. Wissenschaftlicher Bericht. Geographischer Teil. Geologischer Teil ». DKZ, 1903, pp. 401-403, Globus 85, 1904, p. 180, c.
- Edlinger Walther, 1908. Beiträge zur Geologie Petrographie von Deutsch-Adamaua. 125 p, ill. Braunschweig. (Thèse de doctorat, Erlangen 1908).
- Flegel Ed Robert, 1883. « Die Entdeckung des Benue-Quellgebiets und die Bedeutung des Benue für die Erforschung Afrikas ». Globus 43, 1883, pp. 301-302.
- Lange E., 1918. « Die Ausnutzung von Bodenschätzen durch die Bajas in Ost-Kamerun ». DKB, pp. 55-61.
- Mann, 1909. « Ergebnisse geologischer Forschung in den Jahren 1908-1909 ». Amtsblatt, 1909, pp. 225-229.
- Mann Otto, 1911. « Bericht über den Stand der geologischen Erforschung von Kamerun im Mai 1910 ». MDS, 1911, pp. 203-218.
- Mann O., 1913. « Der Ackerboden in den Bezirken Banjo und Bamenda ». DKB, 1913, pp. 41-45.
- Mann O. et Hennig E., 1914. Mesozoische Ablagerungen in Adamaua, Kamerun. 31 p. Berlin (Beiträg zur geologischen

- Erforschung der deutschen Schutzgebiete 7). (Contient: MANN: « Die Verbreitung der Sedimentärgesteine in Adamaua ». HENNIG: « Mesozoische Wirbeltierfunde in Adamaua »).
- Morgen C., 1893. Durch Kamerun von Süd nach Nord. Reisen und Forschungen im Hinterlande 1889 bis 1891. x + 390 p, ill, c. Leipzig.
- Passarge S., 1894. « Nachrichten von der v. Uechtritz'schen Benüe Expedition ». MDS, 1894, pp. 33-38.
- Passarge S., 1895. Adamaua. Bericht über die Expedition Deutschen Kamerun-Komitees in den Jahren 1893/94. xvi + 573 p, ill, cs. Berlin.
- Passarge S., 1895. « Bericht über die Expedition des deutschen Kamerun-Komitees in den Jahren 1893/94 ». VGE, 1894, pp. 369 DKZ, 1895, p. 338.
- Passarge S., 1896. « Adamaua. Bericht des deutschen Kamerun-Komitees 1893-94 ». *DKZ*, 1896, 11. Januar.
- Passarge S., 1896. Uber Laterite und Roterden in Afrika und Indien. Report of the 6th International Geographical Congress held in London, 1896.
- Passarge S., 1899. « Gold im Hinterlande von Kamerun? » DKZ, 1899, pp. 21-22.
- Passarge S., 1901. « Adamaua, Land und Leute ». ZKKK, 1901.
- Passarge S., 1904. « Die Inselberglandschaften im tropischen Afrika ». Naturwissenschaftliche Wochenschrift, 1904, p. 657.
- Passarge S., 1909. « Kamerun », in Hans Mayer: Das Deutsche Kolonialreich; vol. 1, pp. 417-650; 16 cartes. Leipzig.
- Passarge S., 1910. « Die Oberflächengestaltung und Geologie Kameruns ». Jahrbuch über die deutschen Kolonien, 1910, pp. 225-232.
- Passarge S., 1910. « Geomorphologische Probleme aus Kamerun ». ZGE, 1910, pp. 448-465, ill.
- Passarge S., 1924. « Das Problem der Skulptur-Inselberglandschaften ». PM, 1924, pp. 66-70, 117-120.
- Passarge S., 1928. Panoramen afrikanischer Inselberglandschaften. 15 p, 25 planches h.t, c, bibl.
- Staudinger, 1894. « Expedition v. Uechtritz 1893 ». DKZ, 1894, p. 54.

- Staudinger, 1899. « Zu den Metallvorkommen in Adamaua und Südkamerun ». DKZ, 1899, pp. 34-35.
- Staudinger, 1902. « Ueber das Vorkommen von Zinn in Adamaua ». DKZ, 1902, p. 328.
- Wessel, I. et Dietz C.-R., 1939. Deutsches Land in fernen Zonen. Ein Kolonialbuch für Jungen und Mädchen. 304 p, ill, cs. Leipzig.
- Zintgraff, 1894. « Reise in Nordkamerun ». Jahresbericht des Vereins für Erdkunde zu Metz 18, 1894, p. 87.

#### JEAN BOUTRAIS

#### LES POPULATIONS PASTORALES DE « CABBAL » EN ADAMAOUA

#### Résumé

« CaBBal » <sup>(1)</sup> est une notion géographique peule spécifique de l'Adamaoua et de la Dorsale Camerounaise. On ne la retrouve pas chez d'autres Peuls qui habitent des massifs montagneux, par exemple au Fouta Djalon. Le « caBBal » n'est pas, à proprement parler, une montagne mais un haut plateau, caractérisé par de grandes étendues herbeuses. C'est un milieu typiquement pastoral.

En Adamaoua, le « caBBal » le plus important est celui dit de Mbabo, vaste ensemble de hauts reliefs comportant plusieurs unités pastorales sur Tignère, Galim et Banyo. La chaîne de Gandaba comprend également plusieurs « caBBe ». D'autres sont dispersés sur l'Adamaoua mais ils représentent des reliefs moins élevés et peu étendus. A la limite, les Peuls désignent « caBBal » des paysages qui ne correspondent pas exactement à la définition.

Milieux pastoraux par excellence, les « caBBe » ont joué un grand rôle dans l'histoire des Peuls, notamment celle des Mbororo du groupe djafoun. Encore aujourd'hui, les groupes

 La prononciation française approchée est « tchabbal/tchabbé ». Il n'existe pas d'équivalent, en français, au B implosif en langue peule. Par convention, les B et D majuscules ont la même signification phonétique que les b et d « crochés ». peuls sont étagés selon l'altitude sur les « caBBe » les plus élevés, par exemple au Tchabbal Mbabo. Plus les Peuls sont spécialisés dans l'économie pastorale, plus ils se tiennent en altitude. Une gradation altitudinale comparable se retrouve sur les Grassfields, autre vaste ensemble de hauts plateaux au Cameroun.

Milieux pastoraux, les « caBBe » de l'Adamaoua sont peuplés par des pasteurs ou des éleveurs-cultivateurs. Les cultivateurs proprement dits n'habitent que les périphéries de ces reliefs. Il en résulte l'absence de confrontation entre éleveurs et cultivateurs. Au contraire, les populations pastorales et agricoles s'associent par toute une série d'échanges et de contrats.

Avec l'invasion d'une partie de l'Adamaoua par les mouches tsé-tsé, puis la réinfestation de pâturages pourtant assainis, l'élevage bovin se replie sur les « caBBe », seuls espaces encore salubres. Mais la concentration actuelle de bétail sur le Tchabbal Mbabo et Gandaba perturbe l'étagement ancien des groupes peuls et dégrade les pâturages d'altitude.

Les hauts plateaux de l'Adamaoua, devenus secteurs de refuge pour de nombreux éleveurs, devraient bénéficier d'interventions spécifiques pour sauvegarder un pastoralisme d'altitude, original en Afrique.

#### Introduction

Lorsqu'ils prennent la grande route de Garoua, les Peuls de Ngaoundéré disent qu'ils montent d'abord sur le « CaBBal ». Même sans autre précision, tout le monde sait qu'il s'agit du haut plateau qui barre l'horizon au nord de la ville. Il suffit de parcourir les quelques kilomètres entre Mounguel et « la Falaise » pour être étonné du changement de paysages. Les lignes d'horizon s'élargissent à de grandes étendues dépourvues d'arbres ; le vent et le froid saisissent les voyageurs qui arrivent de Mbé, en plaine. Le « caBBal » s'oppose à la fois à la plaine (« luggere ») de la Bénoué et au plateau (« lesdiwol ») de Ngaoundéré.

Ce type de milieu géographique n'est pas exceptionnel en Adamaoua. C'est le domaine privilégié de populations presqu'uniquement peules et largement spécialisées dans l'élevage.

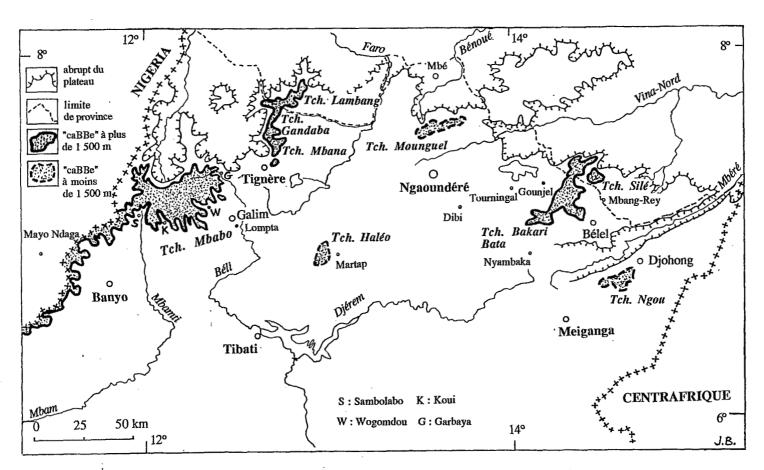
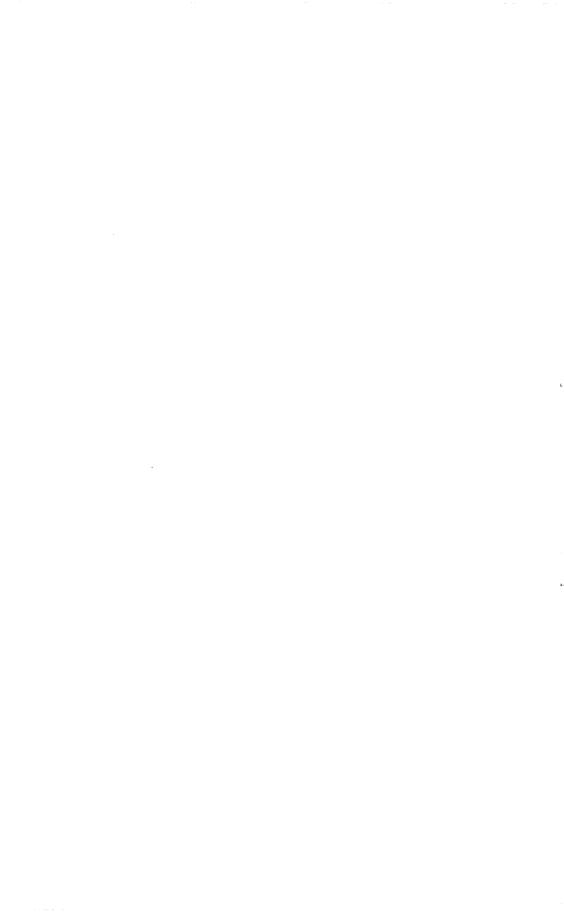


Fig. 2 : Les "caBBe" de l'Adamaoua : croquis de localisation



#### 1. Les « caBBe » de l'Adamaoua

La notion peule de « caBBal » est souvent traduite rapidement, en français, par « montagne ». Pourtant, les deux termes ne désignent pas des réalités géographiques comparables. Une montagne est un relief caractérisé par des altitudes élevées et de fortes pentes. Pour les Peuls, c'est alors « hooseere », bien que ceux du nord désignent ainsi mais, pourrait-on dire, avec un grand H, l'ensemble du plateau de l'Adamaoua. Quand ils disent : « mi yengi Hooseere », c'est, de façon implicite, de l'Adamaoua qu'il s'agit. Au contraire, le « caBBal » correspond à des étendues planes ou ondulées, situées à de hautes altitudes, par rapport aux régions voisines. A la limite, l'altitude absolue importe moins que les décrochements de relief isolant le « caBBal » d'un « lesdiwol » voisin.

Le « caBBal » n'est pas seulement un haut plateau, notion qui se limite à des caractères géomorphologiques. C'est un haut plateau qui ne porte pratiquement pas d'arbres. La végétation est seulement herbeuse ou disparaît, au profit d'affleurements rocheux. Un exemple spectaculaire est fourni par le Tchabbal Haléo, près de Martap, au centre de l'Adamaoua. Le plus souvent, les « caBBe » sont couverts d'herbes. Ils se prêtent particulièrement bien à l'élevage bovin.

Altitudes élevées et absence d'arbres se traduisent par la rudesse du climat. Le froid peut être intense : froid sec de décembre (« jaangol ») et froid humide de juillet-août (« peewol »). En saison des pluies, les hauts plateaux sont enveloppés de brouillards persistants ou exposés à des orages violents. En saison sèche, le vent souffle de façon presque continue, au point que les Peuls disent d'un « caBBal » qu'il est d'abord « pellel hendu » : un endroit venteux.

Les bovins prospèrent mais la vie des hommes est difficile sur les « caBBe » les plus hauts : isolement, difficultés pour se ravitailler et se soigner. Les populations de « caBBal » vivent à part, à l'écart des influences extérieures.

Plusieurs « caBBe » parsèment l'Adamaoua, en particulier à la bordure nord du plateau d'où ils dominent directement les plaines de la Bénoué. A l'ouest, seuls quelques prolongements étroits du haut plateau mambila (par exemple, Horé Taram) se trouvent au Cameroun. Le Tchabbal Mbabo représente

l'ensemble le plus important de « caBBe » en Adamaoua, avec une superficie d'au moins 600 km² à plus de 2 000 mètres d'altitude. Ce que les cartes dénomment Tchabbal Mbabo recouvre, en fait, plusieurs unités pastorales distinctes. Sur place, les habitants se refèrent uniquement à ces petites unités pastorales. Tchabbal Mbabo est une généralisation arbitraire pour désigner un ensemble continu de hauts reliefs, réparti entre plusieurs circonscriptions administratives.

Les mêmes observations s'appliquent au Tchabbal Gandaba, grand alignement montagneux au nord de Tignère. Là encore, les cartes à petite échelle englobent sous une seule appellation plusieurs unités pastorales (Tchabbal Mbana, Tchabbal Gandaba proprement dit et Tchabbal Lambang). Les unes relèvent de Tignère, tandis que le Tchabbal Lambang, à l'extrémité de la chaîne, est inclus dans le département de Poli.

Les « caBBe » de l'Adamaoua sont souvent divisés par des limites administratives. Or, le découpage actuel de l'espace reflète les entités politiques du siècle dernier. Les « caBBe » ne représentaient que des marges, des espaces-tampons pour les lamidats foulbé. Secteurs à peine contrôlés, parce que vides de population, souvent à la suite de la conquête de l'Adamaoua par les Foulbé.

Il en est de même à l'est du plateau. Le Tchabbal Silé (qui, du point de vue administratif, dépend de Tcholliré) est déserté après la défaite des Mbéré par les Foulbé de Rey. Ce que les Mbororo appellent Tchabbal Ngou, aux environs du village actuel de Fada (Djohong), était vide d'habitants au début du siècle.

Les « caBBe » n'étaient que des espaces marginaux pour les Foulbé à l'époque pré-coloniale. L'élevage se concentrait alors aux environs de chaque capitale (« wuro ») de lamidat. Cette répartition du bétail accompagnait le rassemblement des Foulbé dans quelques villes fortifiées. L'élevage ne dépendait pas seulement des potentialités naturelles mais également du contrôle de l'espace.

#### 2. Le peuplement des « caBBe »

De périphériques et marginaux, les « caBBe » sont devenus des secteurs privilégiés pour l'élevage, au cours de la première

moitié de ce siècle. C'est une période d'essor du cheptel bovin en Adamaoua, favorisé par la rareté des maladies du bétail, l'accroissement d'un marché de la viande au sud du Cameroun et une « repastoralisation » des Foulbé. L'émancipation officielle des serviteurs et le relâchement effectif des liens de servitude se sont traduits par un regain d'intérêt des Foulbé envers l'élevage.

Dans les années 50 et 60, tous les « caBBe » de l'Adamaoua sont occupés par des populations peules qui se disposent selon un étagement remarquable en altitude.

#### L'étagement du peuplement peul

La gamme des groupes peuls est plus ou moins complète et décalée selon l'altitude et les conditions politiques locales. La référence adoptée est celle du Tchabbal Mbabo.

Au-dessus de 1 800 et surtout de 2 000 mètres, les prairies sommitales sont occupées par les Mbororo du groupe djafoun, à zébus rouges (« mbororooji » ou « boDeeji »). Ils ont développé un véritable pastoralisme de hautes altitudes, auxquelles leurs animaux sont bien adaptés. C'est peut-être la raison pour laquelle ils ne se trouvent pas sur les autres « caBBe », sauf celui de Ngou (Djohong), à une altitude pourtant inférieure (1200-1300 mètres).

De 1 600 à 1 800 mètres s'intercalent d'autres Mbororo du groupe akou, à zébus blancs (« akuuji » ou « daneeji »). Seuls, quelques lignages akou se sont installés sur les « caBBe » de Mbabo et de Lambang.

Cet étagement des deux groupes mbororo se retrouve à la fois aux Grassfields et sur les plateaux Mambila du Nigeria.

L'étage de 1 500 à 1 700 mètres est souvent occupé par des Foulbé dits « Mayo-Iné ». L'appellation « Mayo-Iné » est mal acceptée par les intéressés parce qu'elle implique une attitude d'exclusion de la part des autres Foulbé. Cependant, le groupe est bien individualisé et possède une race bovine (les « Ma-Ineeji ») particulière, intermédiaire entre les zébus mbororo et les goudali foulbé.

Enfin, à 1 400-1 500 mètres, des Foulbé de l'Adamaoua se tiennent sur les contreforts des grands « caBBe » ou sur les tables des petits « caBBe » de Ngaoundéré (Mounguel, Bakari Bata, Hakoundérou). De façon symptomatique, les Foulbé les

plus anciennement installés en Adamaoua n'accèdent qu'à des altitudes relativement faibles de « caBBal ».

A l'étagement altitudinal des groupes peuls correspond une hiérarchie dans les degrés de pastoralisme. Ceux qui habitent le plus haut privilégient l'activité pastorale. Au contraire, ceux qui se trouvent plus bas s'adonnent également à des travaux agricoles. Le maïs, principale céréale cultivée, procure de meilleurs rendements en dessous de 1 500 mètres. Véritables éleveurs-cultivateurs, certains Foulbé descendent cultiver au pied du Tchabbal Mbabo, à 1 200 mètres d'altitude.

#### Phases historiques et répartition du peuplement

Situés aux marges mal assurées des lamidats foulbé, les grands « caBBe » n'offraient guère d'attraits pour les Foulbé, au cours du siècle dernier.

Les premiers occupants du Tchabbal Mbabo furent des Mbororo du groupe diafoun. Et encore, les premiers migrants en Adamaoua, vers 1870, ne s'y dirigèrent pas dès leur arrivée. Installés par le « laamiiDo » de Tibati à l'emplacement de l'actuel Tignère, ils en furent chassés par les Foulbé de ce petit lamidat, à la fin du siècle dernier. Tibati, en protecteur des Mbororo, les ré-installe alors à Lompta, près d'un ancien camp militaire (« sanyeere ») qui servait de base aux expéditions contre les Nyem Nyem. Les Mbororo disposent d'une source natronée à proximité (« Bure Galim ») mais ils sont exposés aux attaques des Nyem Nyem qui les considèrent comme les suppôts de Tibati. A l'époque coloniale, l'expédition des Allemands en 1906 contre les Nyem Nyem facilite l'utilisation de la source natronée. En 1910, la création d'un « Bezirk Lompta » ouvre théoriquement aux Mbororo la plus grande partie du Tchabbal Mbabo. En fait, les éleveurs n'osent s'y aventurer, toujours par crainte d'attaques des Nyem Nyem.

Au début du siècle, les Djafoun nomadisent en haut des « caBBe » qui dépendent de Banyo (Dadawal, Mayo Ndaga au Mambila) mais ils n'ont pas accès à ceux de Galim, par suite de ce qu'ils appellent « kono Bure Galim » : guerre faite d'une série d'escarmouches, d'attaques-surprises des bergers et des campements isolés. Les éleveurs sont contenus sur le plateau de Tignère et encore, dans l'insécurité. Les Djafoun ne disposent

vraiment du Tchabbal Mbabo qu'à partir des années 20, à la faveur d'une politique française plus amicale envers les Nyem Nyem qui descendent alors de la montagne de Galim.

Au cours des années 20 et 30, les Djafoun sont les seuls à habiter en permanence en haut du Tchabbal Mbabo. Au début du siècle, les Foulbé de Banyo plaçaient leur bétail sur le haut plateau Mambila, avec des bergers. La frontière anglo-française, après la défaite des Allemands, perturbe ce système pastoral. Les Foulbé eux-mêmes ne se résignent pas à s'éloigner des cultivateurs et de leurs champs: pour leur alimentation, ils dépendent d'un ravitaillement régulier en céréales. Au contraire, les jeunes Mbororo ne consomment alors pratiquement que du lait. Plus indépendants des cultivateurs, ils peuvent s'isoler sur les hauteurs du « caBBal » où ils pratiquent un véritable pastoralisme d'altitude. Ces Djafoun relèvent surtout des lignages Faranko'en (à Mbabo) et Djaranko'en (à Tondé Wandou).

Alors que les anciens se sédentarisent aux environs de Lompta, en contrebas du « caBBal », les jeunes parcourent les hauteurs, avec la majorité du cheptel. Cet éloignement permet de restreindre les ventes d'animaux et d'esquiver les prélèvements par les chefs. Dans les années 30, le chef de Galim est, en effet, redouté pour les redevances qu'il exige des Mbororo, surtout au moment de la cure natronée. A l'hostilité ouverte contre les éleveurs succède une oppression fiscale.

Bientôt s'ajoute la concurrence de nouveaux éleveurs qui montent sur le « caBBal » : des Foulbé du côté de Banyo et des Akou sur Galim. Dès lors, c'est un exode de Djafoun vers Meiganga (les Djaranko'en), Djohong (les Ringuimadji) et Bouar en Oubangui-Chari (les Faranko'en). Les départs, réguliers au cours des années 30 et 40, sont un peu compensés par des arrivées de Djafoun des Grassfields, d'abord dans les années 30 (à cause des sauterelles) puis au début des années 60 (par suite de conflits avec les cultivateurs).

Actuellement, les Djafoun du Tchabbal Mbabo sont réduits à une minorité d'une cinquantaine de familles. Le groupe a essaimé en Adamaoua et en Centrafrique, très loin vers l'est (Bambari). Il a joué un rôle historique important dans la mise en valeur, par l'élevage, des plus hauts « caBBe » de l'Adamaoua.

La tendance spontanée d'un groupe pastoral qui dispose de bons pâturages consiste à en écarter les autres éleveurs. C'est la réaction des Djafoun de Lompta à l'égard des premiers Mbororo Akou qui montent sur l'Adamaoua, en 1931. Ils leur interdisent l'accès du Tchabbal Mbabo, en les contenant sur le plateau de Tignère. Cette exclusion se prolonge jusqu'à la fin des années 40, lorsque de nouveaux lignages akou arrivent.

Gamanko'en. Boutanko'en et MbeweBe ressemblent aux Diafoun, en ce sens qu'ils privilégient les pâturages de hauts plateaux. Du plateau de Jos, ils ont gagné les monts Shebshi (Tchabbal Kiri) et les plateaux mambila où ils sont déjà fortement implantés. Dans les années 50, leur poussée migratoire atteint le Tchabbal Mbabo, notamment Gongowal (Tignère) et Horé Mayo Perdé (Galim). Leur bétail prospère tellement que ces pâturages deviennent rapidement surchargés. Quelques familles trouvent un exutoire à Lambang, à l'extrémité de la chaîne de Gandaba, dès les années 50. Mais ce délestage ne suffit pas à compenser la croissance des effectifs de zébus blancs sur le Tchabbal Mbabo. Les Akou reconnaissent euxmêmes qu'il n'y a plus d'herbe sur le « caBBal » parce que les troupeaux sont devenus trop nombreux. Ils descendent alors au pied du « caBBal », dans les années 60, puis ils s'éloignent vers Bagodo et Kalaldi sur Meiganga, au cours des années 70. Il ne reste plus qu'une centaine de familles akou en haut du Tchabbal Mbabo.

Le processus se déroule un peu de la même façon que pour les Djafoun, avec un décalage de quelques décennies. Les troupeaux bénéficient de conditions tellement favorables sur le « caBBal » qu'ils prolifèrent, au point que les pâturages d'altitude ne suffisent plus. Enrichis, les éleveurs doivent partir à la recherche de pâturages plus étendus.

Les Foulbé dits « Mayo-Iné » constituent une strate de peuplement sur tous les « caBBe » de l'Adamaoua. Originaires de la région de Yola, ils relèvent surtout des lignages Mbewe'en, Isho'en et Wuiti'en. D'autres lignages sont moins représentés: Djalloube'en, Djouba'en et Kessou'en. Un courant migratoire relie, dès les années 20, l'ouest et le sud de Yola avec le plateau, aux environs de Tignère (Garbaya, Ndeng). Dans les années 50 et 60, les arrivées de Foulbé s'accentuent, par suite de lourdes

pertes en bétail infligées au nord par la peste bovine, la péripneumonie puis la trypanosomose bovines. Les nouveaux venus ne possèdent que de petits troupeaux ou sont complètement ruinés. Ils s'engagent comme bergers des Foulbé du plateau, voire de Mbororo. A leur arrivée en Adamaoua succède une période de reconstitution du cheptel, sur les « caBBe » de la région de Tignère (Gongowal et Gandaba). Comme les Mbororo, les Foulbé Mayo-Iné sont capables de vivre à l'écart des cultivateurs. Eux-mêmes s'adonnent à la fois à l'élevage et à des travaux agricoles. Grâce à cette autonomie, ils sont les premiers à se fixer sur le Tchabbal Mbana dans les années 30 puis sur Gandaba une décennie plus tard. Auparavant, les Foulbé de Tignère envoyaient seulement leurs troupeaux en transhumance sur ces « caBBe », sous la conduite de bergers.

Si les Mbororo Akou et les Foulbé Mayo-Iné se partagent les alpages au nord de la chaîne de Gandaba, les deux groupes sont davantage en concurrence sur Gongowal, à des altitudes presqu'équivalentes. La prospérité du bétail, surtout celui des Akou, provoque une surcharge des pâturages. A partir des années 50, les Foulbé Mayo-Iné égrènent de nouveaux habitats sur le plateau (Nyambaka, Dibi, Tourningal) mais ils se dirigent surtout vers le Tchabbal Silé sur Mbang-Rey. A 1600-1700 mètres, ils y retrouvent des pâturages dégagés qui ressemblent à ceux des hautes terres de Tignère. Le courant migratoire devient continu vers le Tchabbal Silé et le Tchabbal Hakoundérou, pendant les années 50 et 60.

D'un côté à l'autre de l'Adamaoua, les Foulbé Mayo-Iné sont attirés par les pâturages de « caBBal ». Cet attrait est lié au grand intérêt qu'ils portent au bétail. Eux-mêmes se disent « imBe na'i » : des gens du bétail, développant une idéologie pastorale, alors qu'en fait, ils s'adonnent également à la culture du sorgho ou du maïs.

Les Foulbé de l'Adamaoua (VollarBe, Yillaga'en) ne montent sur les « caBBe » qu'à partir de 1920-30. Les effectifs de cheptel progressent partout, les liens avec les serviteurs se relâchent et les Foulbé tentent d'esquiver les redevances imposées par les « laamiiBe ». Leur isolement en brousse manifeste une re-pastoralisation, surtout sensible à partir des années 30. Les Foulbé de Banyo ont perdu leurs pâturages sur le haut plateau Mambila, ce

qui décide certains à se porter en haut de Sambolabo (Mayo Kélelé) ou de Koui. La pression des Foulbé s'accentue sur les hauteurs du Tchabbal Mbabo qui dépendent de Banyo (Dadawal, Mbiiti, Tchabbal Mayo Fowrou) dont ils écartent les Djafoun. Tous ces Foulbé reconnaissent qu'ils s'installent en altitude « daliila durngol » : à cause de l'élevage.

Une extension simultanée du peuplement foulbé se produit sur les « caBBe » à la périphérie des autres lamidats. Les Foulbé de Tignère placent du bétail sur le Tchabbal Mbana. Des Foulbé « sortent » de la ville de Ngaoundéré et abandonnent le village (« rumde ») de leurs serviteurs pour s'isoler en brousse, vers Gounjel et le Tchabbal Bakari Bata, en compagnie de leur bétail. Au début, ils coexistent avec quelques Mbororo puis, la charge en bétail s'accentuant, les Foulbé de Ngaoundéré interdisent les troupeaux mbororo sur leur territoire.

Lorsque l'économie pastorale de l'Adamaoua s'affirme, les « caBBe » attirent une population peule complexe. Pourtant, une partie de ces éleveurs ne reste pas sur place. Le mouvement migratoire est relancé, de préférence vers d'autres « caBBe » encore disponibles.

#### 3. Un système pastoral d'altitude

Le système pastoral qui s'est développé sur les « caBBe » de l'Adamaoua est remarquable par ses performances et par sa logique spatiale.

#### Un élevage prospère

Les principaux avantages des « caBBe » pour l'élevage s'apprécient dans le domaine sanitaire. Le « caBBal » est un milieu salubre pour le bétail. Lorsque des animaux atteints de fièvre (« pi'al ») montent sur les hauts pâturages, ils guérissent lentement d'eux-mêmes, sans intervention vétérinaire. Cet avantage provient de l'absence d'insectes piqueurs. En fait, l'absence de tiques n'est pas un acquis définitif. De même, on estime maintenant que des mouches tsé-tsé peuvent survivre à des altitudes élevées.

Les zébus sont sensibles à la trypanosomose bovine transmise par les mouches tsé-tsé, ce qui explique l'intérêt pastoral des « caBBe ». Les zébus mbororo rouges sont réputés encore plus fragiles à cette maladie que les blancs. Pour cette raison, seuls quelques lignages akou recherchent les pâturages de « caBBal ». Les autres nomadisent au sud de l'Adamaoua, à des altitudes relativement faibles (moins de 1000 mètres).

Les éleveurs qui arrivèrent sur des « caBBe » tardivement mis en valeur (Tchabbal Silé) insistent sur le bon état initial de leur bétail : « na'i tekki bana gaduuji » : les vaches étaient grasses comme des phacochères ! La rareté des tiques permet de faire l'économie de détiquages, travaux les plus accaparants en saison des pluies. Autrefois, des Mbororo se tenaient surtout en haut de « caBBal » pour éviter d'avoir à détiquer les animaux.

Un autre avantage pastoral des « caBBe » tient à la valeur de leurs pâturages. Sans couvert d'arbres ou d'arbustes, les graminées offrent des fourrages de bonne qualité et en abondance. Les témoignages des premiers occupants s'accordent également sur ce point. Les Mbororo indiquent que les meilleures graminées du Tchabbal Mbabo étaient, autrefois, « balbaaje » (?), « arngaaje boDeeje » (Hyparrhenia spp. ?), « nebbamwal » (Melinis minutiflora), « biriijiwal » (trèfles).

Enfin, les « caBBe » de l'Adamaoua ne sont pas accaparés par des cultivateurs. L'espace est libre pour le bétail. Au début, les éleveurs eurent seulement affaire à une grande faune : buffles, voire lions qui causaient quelques pertes de bétail. Pour la plupart des éleveurs, ce n'était pas une contrainte insurmontable. Les premiers Djafoun du Tchabbal Mbabo pratiquaient la chasse aux lions à l'arc.

Grâce à toutes ces conditions favorables, l'élevage était prospère Les vaches vêlant souvent, les effectifs de cheptel augmentaient rapidement. Les éleveurs en « caBBal » étaient réputés pour leur richesse. De grandes fortunes pastorales se sont bâties sur les « caBBe » de l'Adamaoua. Le plus riche Foulbé habitait autrefois près de Banyo mais ses troupeaux stationnaient sur les hauteurs, du Mambila jusqu'à Galim. Aujourd'hui, les plus riches éleveurs de « caBBal » sont des Mbororo Akou, à Wogomdou et à Tchabbal Lambang. Leurs animaux ont la réputation d'être plus féconds que les goudali des Foulbé de l'Adamaoua. Dès qu'ils accèdent à des pâturages de « caBBal », les zébus blancs se multiplient à tel point qu'ils évincent les troupeaux d'autres races.

A l'époque coloniale, des Français avaient également entrepris l'élevage bovin sur le Tchabbal Mbabo (à Gongowal et Horé Mayo Perdé), dans les années 40. Cet élevage ne s'est pas maintenu, par suite de la pression pastorale sur les pâturages. Les « caBBe », d'étendue limitée, sont devenus des enjeux entre éleveurs. La progression du cheptel entraîne une dynamique d'expansion spatiale des élevages. Dans ses besoins de nouveaux pâturages, chaque éleveur se heurte à d'autres éleveurs, engagés dans une expansion parallèle. Des solidarités lignagères se renforcent, à la faveur de concurrences autour d'aires à bétail (« waalde ») contestées. Mais des compétitions peuvent également surgir entre des lignages proches (les Gamanko'en et les Boutanko'en, chez les Akou). Ces affrontements pastoraux se dénouent par des départs. Les « caBBe » de l'Adamaoua ont fonctionné, de façon périodique, comme des foyers d'émigration d'éleveurs « en surplus », par rapport aux pâturages disponibles.

#### Le recours à la transhumance

Les fortes charges en bétail sur les pâturages d'altitude entraînent des conséquences sur la nature et la physionomie de la flore herbacée. Ces changements se résument par la substitution, aux bonnes graminées d'autrefois, d'une espèce qui devient dominante : le « pagame » (Sporobolus africanus).

Cette graminée, en touffes et à feuilles effilées, est décriée par les spécialistes des pâturages. Elle présente pourtant le mérite de couvrir des sols soumis à une exploitation pastorale intense et de freiner leur érosion. Les secteurs de « caBBal » les plus érodés se situent en dessous de la limite d'implantation du Sporobolus (Tchabbal Mbana, Horé Ngouri sur le Tchabbal Mbabo). La nouvelle graminée présente cependant l'inconvénient de durcir en saison sèche, se transformant en un véritable paillasson difficile à paître. Les éleveurs en haut de « caBBal » sont contraints de descendre le bétail, à la recherche d'autres pâturages en saison sèche, de pratiquer une transhumance.

La valeur pastorale des « caBBe » ne tient pas seulement à leurs pâturages d'altitude mais également à l'existence de bons pâturages de saison sèche, en contrebas. De ce point de vue, les « caBBe » qui dominent les plaines de la Bénoué (Tchabbal Gandaba) sont défavorisés, par rapport à ceux qui disposent

d'un « débouché pastoral » sur le plateau (Tchabbal Mbabo). Autrefois, des éleveurs descendaient en transhumance vers les vallées de Mayo Déo, la plaine koutine, les Mayo Mbigni et Méré (affluents du Faro), les Mayo Rina et Djisark (affluents de la Vina-Nord). Depuis les années 70, c'est impossible - ou dangereux - par suite des mouches tsé-tsé, nombreuses à ces faibles altitudes. Au contraire, les grandes vallées du plateau dans la région de Tibati (Mayo Béli et affluents) sont devenues des zones de transhumance précieuses pour les éleveurs du Tchabbal Mbabo. Elles ont maintenu la prospérité de leurs troupeaux, lorsque les pâturages d'altitude se sont appauvris.

Le système pastoral de « caBBal » associe des pâturages d'altitude à d'autres de saison sèche, de préférence sur le plateau. Tous les éleveurs ne pratiquent pas les mêmes déplacements de transhumance. Aux Foulbé et aux Akou, qui descendent seulement au pied des « caBBe », s'opposent les Diafoun qui parcourent au moins une cinquantaine de kilomètres. Les éleveurs qui hivernent le plus haut ont tendance à se déplacer le plus loin. Leur bétail, en stationnant en altitude, ressent davantage les effets de la réduction des ressources fourragères en saison sèche. En fait, les zébus de race rouge se montrent plus exigeants que les autres en pâturages, alors même qu'ils sont déjà plus sensibles à la trypanosomose. Les Diafoun concilient les exigences, à la limite contradictoires, de leur race bovine par la recherche au loin des meilleurs pâturages de saison sèche et par la montée sur les « caBBe » les plus élevés, donc les plus salubres, en saison des pluies. D'une saison à la suivante, ils satisfont une exigence de leur bétail puis l'autre. « Jeu » difficile de balancement saisonnier, envisageable tant que les pâturages en haut de « caBBal » restent suffisamment étendus. Le système pastoral des Diafoun est le plus dépendant du milieu de « caBBal ».

#### Les relations éleveurs-cultivateurs

Les « caBBe » de l'Adamaoua ne sont pas habités par de vrais cultivateurs. Cela ne veut pas dire qu'autrefois (à l'époque pré-foulbé), des populations agricoles ne peuplaient pas ces hautes terres. De nombreux indices archéologiques témoignent du contraire. Des Nyem Nyem habitaient sur le Tchabbal Mbabo (à Tondé Wandou), tandis que des Bouté occupaient les hauts

versants du côté de Banyo (Mayo Kélelé). A l'est, le Tchabbal Ngou et le Tchabbal Silé se trouvaient dans l'aire de peuplement des Mbéré. Mais, à l'arrivée des éleveurs, ces hauteurs étaient désertées depuis longtemps.

Il en résulte une conséquence importante: l'absence de confrontation entre éleveurs et cultivateurs. Cette donnée différencie les « caBBe » de l'Adamaoua de ceux des Grassfields et du Mambila. De même, le contexte pastoral change lorsque les éleveurs stationnent sur le plateau lui-même, en juxtaposition et en concurrence avec des sociétés agricoles, aussi bien à l'est (les Gbaya) qu'à l'ouest (les Wawa et Kondja) de l'Adamaoua. Les relations éleveurs-cultivateurs s'inscrivent alors sur un fonds d'antagonismes qui peuvent dégénérer en accès de violencés.

La spécialisation pastorale des « caBBe » donne lieu à divers types d'associations entre les populations, notamment autour du Tchabbal Mbabo. Il s'agit d'abord de la fumure des cultures de maïs pour laquelle les cultivateurs Nyem Nyem (et Foulbé) sont demandeurs. Ils invitent les transhumants descendus du « caBBal » à stationner sur les chaumes, en début de saison sèche. Pour cela, ils n'offrent pas de l'argent comme en certaines régions sahéliennes mais ils se chargent de nourrir les bergers. Ils les logent chez eux ou dans des abris construits à leur intention. Le bétail broute les herbes qui parsèment les chaumes et surtout des herbes à éléphants qui tapissent les vallées au sortir du « caBBal ». Mais bientôt ces pâturages s'épuisent. Les bergers envisagent alors de partir à la recherche d'autres pâturages, tandis que des cultivateurs tentent de les retenir, en achetant du sel pour les animaux. Des cultivateurs foulbé (Garbaya) sollicitent des éleveurs avec lesquels ils entretiennent des liens d'amitié, voire des parents qui s'occupent, en haut du « caBBal », d'animaux confiés. Cette association remarquable entre éleveurs d'en haut et cultivateurs d'en bas n'exclut pas des incidents lorsque des transhumants, descendus trop tôt, abîment des cultures (patate douce ou manioc).

Les autres formes d'association sont motivées par le ravitaillement vivrier des éleveurs. Contrairement aux premiers Djafoun sur le Tchabbal Mbabo, les éleveurs d'aujourd'hui consomment régulièrement des produits agricoles. En l'absence de voisins cultivateurs, ils ont le choix entre deux solutions : s'engager dans l'agriculture ou acheter des céréales. En fait, les choix ne sont pas exclusifs. Les éleveurs qui entreprennent des travaux agricoles parviennent rarement à récolter suffisamment pour couvrir les besoins familiaux. La plupart des éleveurs foulbé de « caBBal » s'efforcent de cultiver un peu, tandis que les Mbororo préfèrent acheter de la nourriture.

Concurrence des soins au bétail, manque de main-d'oeuvre familiale, faible intérêt pour le travail de la terre : les éleveurs qui s'engagent dans l'agriculture assurent rarement par euxmêmes tous les travaux de la terre. Ils font appel à des ouvriers agricoles pour les tâches les plus pénibles : billonnage des champs de maïs, premier sarclage du sorgho. L'appel de main d'œuvre suscite des migrations saisonnières de travail vers les « caBBe ».

Cette forme d'association ne lie pas tellement les Foulbé à des cultivateurs proches (Nyem Nyem ou Gbaya) mais à des populations plus éloignées (Koutine, Tchamba, voire Mafa de Mokolo). Le travail agricole salarié reste entaché de marques anciennes de servitude. Louer ses bras pour cultiver au service de Foulbé est encore « honteux ». Les Dourou de plaine, qui s'employaient autrefois chez les Foulbé de Tchabbal Mounguel et Tchabbal Silé, n'y vont plus, depuis qu'ils gagnent de l'argent chez eux avec la culture de l'igname ou du coton.

La forme de symbiose préférée des cultivateurs passe par le marché où les éleveurs s'approvisionnent en céréales. De grands marchés jalonnent ainsi la périphérie des « caBBe » : Garbaya, Wogomdou, Koui et Sambolabo autour du Tchabbal Mbabo, Mbang-Rey en contrebas du Tchabbal Silé. Autrefois, des cultivateurs en plaine se rendaient régulièrement sur les « caBBe » pour vendre des vivres aux éleveurs : Koutine vers le Tchabbal Gandaba, Gbaya de la Mbéré vers le Tchabbal Ngou. Grâce à des gains substantiels, des cultivateurs ont pu se constituer de petits troupeaux : Mboum en bas de Gandaba, Gbaya de Djohong. Grands acheteurs de produits agricoles, les Mbororo sont particulièrement bien considérés par les Gbaya de Djohong, contrairement aux Foulbé.

Inversement, l'achat de toute la nourriture familiale, à longueur d'année, représente des sorties continuelles d'argent. Pour maintenir ce type d'économie « extravertie », il faut être

riche en bétail. C'est le cas en haut de « caBBal » où les cultures sont réputées ne pas donner de bons rendements. Des Foulbé, nantis de peu de bétail et désireux de limiter leurs achats de produits vivriers finissent par descendre du Tchabbal Mbabo.

En s'installant en haut d'un « caBBal », les éleveurs espèrent s'enrichir. Réciproquement, seuls les éleveurs riches bénéficient vraiment du type d'économie pastorale de « caBBal ».

#### 4. Les « caBBe », refuges pastoraux

Depuis les années 60 et surtout 70, l'économie pastorale de l'Adamaoua est perturbée par une forte incidence des mouches tsé-tsé. En provenance des plaines de la Bénoué, la vague d'infestation glossinaire affecte d'abord toute la bordure nord du plateau puis elle s'étale en une large poche sur la table du plateau, de Tignère à Martap et à Ngaoundéré. De 1975 à 88, une opération ambitieuse de pulvérisation d'insecticides par hélicoptères et par voie terrestre libère une partie des pâturages infestés. Mais elle n'est pas étendue à l'est de l'Adamaoua, également infesté (Mbang-Rey, Bélel et Djohong). D'autre part, elle ne réussit pas à enraver complètement les glossines du plateau. Des fovers de réinfestation renaissent périodiquement au pied du Tchabbal Mbabo où ils finissent par interdire la présence du bétail. Les mouches tsé-tsé se remettent à progresser selon un véritable front dans la vallée du Faro et de ses affluents, en contrebas du Tchabbal Gandaba. En 1990, les deux aires de réinfestation se soudent au niveau de Tignère et des sources du Faro. La poche d'infestation s'étale davantage qu'en 1975 en direction de Banyo (vallées du Mbamti et du Mayo Banyo).

Dans un contexte pastoral qui devient plus contraignant, les « caBBe » restent de rares secteurs salubres. Toutefois, ils n'échappent pas tous à la menace des glossines. Ceux qui dominent directement les plaines de la Bénoué sont plus exposés que d'autres, situés au-delà du front glossinaire. En haut des 1 500 mètres du Tchabbal Mbana, les animaux ne sont plus tout à fait en bonne santé, ni sur les 1600 mètres du Tchabbal Silé. Toutefois, il est difficile de savoir si les animaux sont piqués par les mouches en haut de ces « caBBe » ou lorsqu'ils descendent, à la recherche d'herbe. Dans le contexte actuel, l'avantage conféré par l'altitude devient de plus en plus précieux.

A l'inverse, les abrupts de « caBBe » interposent, au-dessus du plateau ou des plaines, des versants accidentés où s'encastrent des galeries forestières. Ces secteurs difficiles d'accès abritent des gîtes à glossines qui n'ont jamais pu être complètement éradiqués, même au moyen d'hélicoptères. C'est à partir des ravins de Guinkol et de Bounsoung, à la périphérie du « caBBal », que s'est reconstitué sans cesse le foyer d'infestation de Mayo Dankali (Galim).

A présent, les grands « caBBe » de l'Adamaoua maintiennent l'élevage mais comme de façon résiduelle et insulaire, au-dessus de plateaux de plus en plus infestés. Le système pastoral d'altitude s'en trouve lui-même compromis. D'abord, la transhumance du bétail devient aléatoire. Des éleveurs hésitent à descendre vers les vallées périphériques qui restent dangereuses, même en saison sèche. Il faudrait protéger les animaux par des traitements trypanocides. Comme ces traitements ne sont plus effectués gratuitement par les vétérinaires, des éleveurs forcent le bétail à rester en haut à longueur d'année. C'est une forme de sédentarisation à contre-coeur, sous l'effet d'une menace écologique.

Avec l'arrêt de la transhumance des troupeaux de « caBBal », les champs des cultivateurs en contrebas ne reçoivent plus de fumure. Une forme d'association entre éleveurs et cultivateurs tombe en désuétude. Les cultivateurs riches, par exemple les Foulbé de Mayo Koui, compensent l'absence de fumure animale en achetant de l'engrais. Les autres recourent au système de la jachère.

Les hauts de « caBBal » sont convertis en refuges pastoraux pour les éleveurs du plateau, notamment les Foulbé. Les uns y replient leur bétail, confié à des bergers ou à des amis. Les autres montent s'y installer. Les charges en bétail s'accentuent sur les prairies d'altitude. Leurs effets s'aggravent encore en saison sèche, puisque la plupart des troupeaux ne descendent plus. Désormais, les éleveurs de « caBBal » ne mettent plus le feu aux herbes, en début de saison sèche. Placés en situation pastorale difficile, les éleveurs ménagent enfin les pâturages. C'est une question de survie du bétail, à cette époque de l'année. Les animaux se résignent à brouter de l'herbe sèche et piétinée mais ils maigrissent. Les éleveurs de « caBBal » préfèrent voir des

animaux qui ont faim plutôt que des animaux malades. Du moins, est-ce le raisonnement que tiennent les Foulbé. Il est plus difficile aux Mbororo de s'y résoudre.

Le transfert de nombreux troupeaux en altitude et la menace des glossines autour des « caBBe » perturbent l'étagement ancien des éleveurs par groupes ethniques. Les Foulbé poussent leurs animaux de plus en plus haut, au milieu des Djafoun. Ceux-ci supportent mal ces intrusions qui réduisent les pâturages disponibles par animal. A ces compétitions sur les pâturages s'ajoute la difficulté de vendre des animaux sur certains « caBBe » encerclés par des mouches tsé-tsé, par exemple à Tchabbal Mbana et Tchabbal Gandaba. L'économie pastorale est comme bloquée. Les éleveurs n'ont plus d'argent, même pas pour payer des traitements vétérinaires.

## Conclusion : pour un sauvetage des pâturages de « caBBal »

Espaces vides à l'époque pré-coloniale et encore au début du siècle, les « caBBe » de l'Adamaoua sont devenus des centres remarquables d'élevage. C'est là que nombre d'animaux malades, en provenance des plaines du nord, se refaisaient une santé. Tant que les traitements vétérinaires sont restés exceptionnels, les « caBBe » ont exercé un véritable rôle réparateur pour le cheptel.

Aujourd'hui, ce rôle ne s'est pas amoindri, au contraire. Avec la réinfestation actuelle du plateau par les glossines, les « caBBe » deviennent des isolats pastoraux précieux. Mais les troupeaux s'y pressent tellement que les prairies d'altitude ne pourront supporter longtemps des charges aussi fortes. Les formations à Sporobolus, pourtant résistantes à la pâture, risquent de disparaître pour laisser le sol à nu, sous forme de plaques de « karal ».

Devant le risque de destruction des seuls pâturages encore salubres à la bordure nord de l'Adamaoua, une action de sauvegarde s'avère urgente. D'autant plus qu'elle peut s'appuyer sur une graminée adaptée à ce genre de milieu, le « kikuyu grass » (Pennisetum clandestinum). Introduite autrefois aux Grassfields par les Anglais, cette excellente graminée fourragère s'est

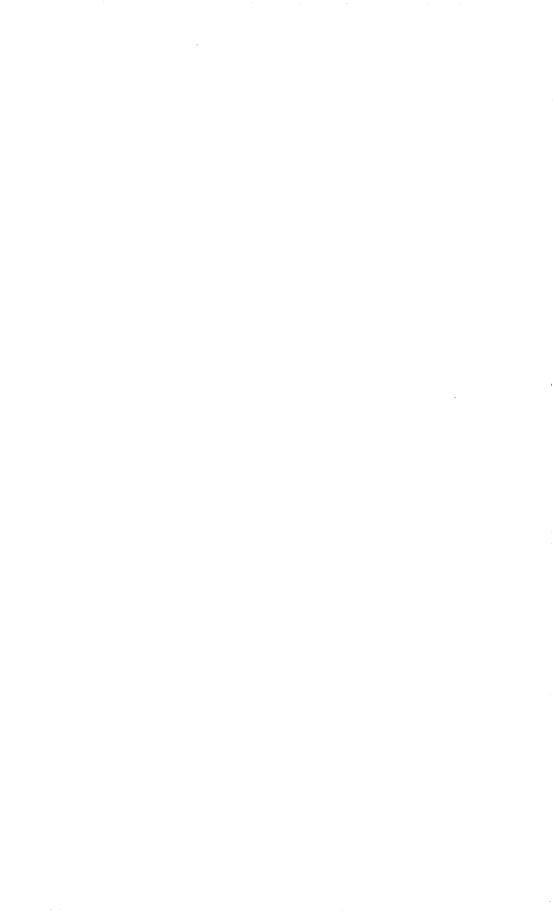
étendue d'elle-même jusqu'au Tchabbal Mbabo. Curieusement, les services techniques n'y ont jamais prêté attention en Adamaoua.

Une sauvegarde des pâturages d'altitude consisterait à diffuser le « kikuyu » sur les aires à bétail où elle prend particulièrement bien racine. Ensuite, les aires à bétail seraient déplacées périodiquement, afin d'améliorer la plus grande partie possible de ces pâturages. C'est une affaire de volonté des services techniques et de participation des populations pastorales.

#### **Bibliographie**

- BOUTRAIS J., 1978. « Peuplement et milieu naturel en zone soudanienne: le cas de la plaine Koutine (Cameroun) ». Cah. ORSTOM, Ser. Sc. Hum. 15 (2), pp. 103-143, fig., bibliogr. + cart. dépl.
- Boutrais J., 1978. « Deux études sur l'élevage en zone tropicale humide (Cameroun) », *Trav. et Doc. ORSTOM*, n° 88, 194 p., fig., photogr., bibliogr. + cart. dépl.
- BOUTRAIS J., 1992. Hautes terres d'élevage au Cameroun. ORSTOM-Paris X, 3 vol. 1635 p. multigr., fig., tabl. annexes, index, biblogr. + atlas.
- HURAULT J., 1975. Surpâturage et transformation du milieu physique; l'exemple des hauts plateaux de l'Adamaoua (Cameroun). I.G.N., 218 p., fig., bibliogr. planches photogr.
- LETOUZET R., 1985. Notice de la carte phytogéographique du Cameroun au 1/500 000. 5 fasc., 321 p., bibliogr. index + cart. en coul.
- LHOSTE Ph., 1969. « Les races bovines de l'Adamaoua (Cameroun) ». Coll. sur l'élevage, I.E.M.V.T., pp. 519-533, bibliogr.

# II. LES SYNTHÈSES HISTORIQUES



#### JEAN HURAULT

## LES ANCIENNES POPULATIONS DE CULTIVATEURS DE L'ADAMAOUA OCCIDENTAL

#### Résumé

Les terres hautes de l'Adamaoua occidental ont eu, avant la conquête peule du XIX<sup>e</sup> siècle, une population dense de cultivateurs sédentaires. Elle peut être reconstituée à partir des meules dormantes mobiles abandonnées, car il y en avait une par femme. Les investigations fondées sur cette méthode conduisent, pour les terres hautes de Banyo à l'ouest du Mbam, à des densités voisines de 100 au km², pour Tibati, à des plages de densité très variables selon la nature du relief. Des densités élevées ont été atteintes dans des régions insalubres, grâce à une dissémination poussée à l'extrême. Sur les tchabbé (hauts plateaux) au-dessus de 1500 m les densités atteignaient 180 à 200 au km².

#### Introduction

Les terres hautes de l'Adamaoua occidental, actuellement sous-peuplées, ont eu avant la conquête peule des années 1830 un peuplement dense de cultivateurs sédentaires. Ce peuplement était tombé dans l'oubli. J'en ai pris conscience à partir de 1975, quand le parcours des territoires des groupements wawa à l'ouest de Banyo m'a montré les vestiges très bien conservés de grands villages à terrasses ainsi que de grandes enceintes fortifiées. La population wawa, bien que très diminuée, demeurait sur place et

avait conservé des traditions historiques précises; presque tous ces anciens villages étaient revendiqués par des lignages existant encore. Toutes les traditions locales attribuaient expressément leur abandon à l'effondrement démographique qui a suivi la conquête peule. Il n'y avait aucune raison de douter de ces assertions.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner les circonstances de cette conquête, ni le régime d'asservissement qui en est résulté. Indiquons seulement que l'extinction démographique de la population des cultivateurs a été très rapide. On peut l'attribuer aux épidémies massives qui ont suivi la conquête, à la guerre et à l'esclavage, mais plus encore à l'introduction de maladies vénériennes rendant les femmes stériles.

### Méthode d'étude fondée sur les anciens habitats et les vestiges des aménagements agricoles

De 1975 à 1982, au cours de missions annuelles effectuées en saison sèche, j'ai relevé les anciens villages wawa, souvent de grandes dimensions, et bien conservés; j'ai entrepris d'évaluer leur population à l'époque de la conquête peule en me référant aux normes d'habitat des montagnards du Nord-Cameroun, avant leur descente dans les plaines. On se fonde pour cela sur la surface des espaces réservés pour les habitations. Le calcul des densités de population, rapportées aux surfaces utiles (à l'exclusion des rochers et des escarpements) conduit pour les groupements étudiés à 110–120 au km². Les résultats de ces campagnes ont été publiés dans les Cahiers des Sciences Humaines de l'ORSTOM en 1986.

Ces évaluations se sont trouvées confirmées par les évaluations de la production agricole d'après les vestiges des aménagements, encore visibles sur les photographies aériennes : toutes les vallées, toutes les dépressions avaient été drainées et mises en culture. On peut donc évaluer les surfaces cultivées à cette époque en y ajoutant les aires sommitales des collines. En se fondant sur les rendements des cultures, là où l'ancien système d'assolement a été conservé, on parvient à des chiffres très voisins de ceux ci-dessus. Les Bouté qui occupaient le nord et l'est des terres hautes de Banyo avaient le même système de drainage et devaient avoir eu une densité de population du même ordre. Mais, à la différence des Wawa, ils avaient un habitat disséminé et n'avaient pas établi d'enceintes fortifiées. Ainsi la méthode fondée sur l'évaluation de la surface des aires d'habitat n'était plus valable. Après plusieurs années de tâtonnements, j'ai utilisé une méthode différente, fondée sur le relevé topographique et le dénombrement des meules dormantes mobiles abandonnées.

## Méthode fondée sur le dénombrement des meules

#### Meules fixes et mobiles

Tous les habitants de l'Adamaoua cultivaient des céréales et utilisaient pour moudre les grains des meules dormantes, cupules ménagées soit sur des bancs de roches granito-gneissiques, soit sur des blocs détachés. Les premières sont fixes : on les abandonnait quand les villages se déplaçaient. Les secondes sont mobiles : on les emportait avec soi.

Il m'est apparu que les principales populations des terres hautes de l'Adamaoua occidental étaient, à cet égard, passées par les mêmes stades. Les premiers cultivateurs utilisaient exclusivement des meules fixes, cupules ménagées sur des bancs rocheux; on les rencontre toujours par essaims et souvent en groupes nombreux : à plusieurs reprises j'ai trouvé des groupes de 150 cupules, manifestement de même âge. Selon les traditions locales, il y en avait une par femme. Ce groupement serré que l'on retrouve même dans des régions insalubres peut être rapproché de la localisation préférentielle de ces anciens sites au voisinage des massifs rocheux, ou au sommet de ceux-ci. Il témoigne d'un degré élevé d'insécurité et d'un état d'alerte permanent. Cela peut expliquer pourquoi il fallait une cupule par femme. Celles-ci devaient aller moudre le grain ensemble, escortées par une partie des hommes. Il fallait que l'opération fut aussi courte que possible, et fut terminée avant que les ennemis potentiels fussent à même de monter un raid pour enlever des femmes.

Ces groupes de cupules sont dans un état de conservation très variable, selon leur ancienneté; les plus anciens sont presque effacés et ont été entraînés dans le fractionnement des roches sous l'effet de l'érosion. Ils peuvent dater de plusieurs milliers d'années.

A une certaine époque, on a commencé à utiliser des meules mobiles; les plus anciennes de celles-ci peuvent, d'après la profondeur atteinte par l'auge, remonter à un millier d'années. Mais la plupart des meules mobiles que l'on trouve abandonnées en brousse ne sont pas si anciennes; elles ne semblent dater que de quelques centaines d'années. Cette évolution est corrélative d'un changement survenu dans l'habitat. Chez les Wawa, à une époque qu'on peut situer au XVe ou au XVIe siècle de notre ère, les sites montagnards ont été abandonnés au profit d'un habitat au bord des vallées, mis en évidence par les camps fortifiés disséminés le long de celles-ci; ce qui semble traduire une évolution vers une sécurité relative et l'établissement de liens politiques entre les chefferies territoriales; de ce fait, les villageois ont été amenés à abandonner les meules fixes et à utiliser des meules mobiles.

Le principe selon lequel il faut une meule par femme demeure en vigueur de nos jours, ce qui permet de faire correspondre chaque meule à un groupe de 4 personnes : 1 homme, 1 femme, deux enfants ou adolescents. Les meules mobiles étaient transmises de génération en génération jusqu'à ce qu'elles finissent par se fendre ou se percer. On retardait cette évolution en les maintenant sous des cases ou des hangars à l'abri des rayons du soleil ; ceci est mis en évidence par la disposition des groupes de 2, 3 ou 4 meules correspondant à des ménages polygames ; elles sont souvent serrées l'une contre l'autre, ce qui ne s'explique que par l'existence d'une case-atelier.

La présence sur les sites étudiés d'un nombre assez élevé de meules neuves ou presque neuves montre qu'à l'époque de la conquête peule toutes les possibilités de s'en procurer, par héritage ou par récupération sur les sites abandonnés, avaient été épuisées ; il apparaît donc que la population était plus nombreuse qu'elle n'avait jamais été.

Pour préparer une meule neuve, on prenait un grand bloc quadrangulaire de granite ou de gneiss, d'environ 45 x 60 cm,

épais de 30 à 40 cm, et on réalisait une surface plane en le frappant avec une boule de diorite. L'opération, encore décrite par tradition orale, était longue et pénible. La meule neuve remise à une femme était donc une sorte de table ; la dépression (auge) se créait du fait d'un usage prolongé, poursuivi sur plusieurs générations.

Du fait de l'effondrement démographique qui a suivi la conquête peule, dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le pays était jonché de meules mobiles abandonnées; depuis cette époque, personne n'a plus préparé de meule neuve; on se contente de ramasser en brousse celles dont on a besoin.

## Recherche et dénombrement des meules mobiles abandonnées

Les meules dormantes mobiles sont généralement bien visibles sur les sites abandonnés, spécialement en fin de saison sèche quand la savane est bien brûlée. Elles peuvent toutefois, par endroits, être masquées par le recrû forestier ou avoir été ensevelies sous les colluvions. Mais ces causes d'erreur sont minimes. Bien plus graves sont les dommages causés par les éleveurs foulbé et par leurs serviteurs. Outre la récupération pour leur propre usage, ils ont systématiquement enlevé les meules au voisinage des lieux de stationnement habituels du bétail pour éviter qu'elles ne blessent les pieds des animaux. Parfois ils les ont brisées et entassées. Ainsi, dans les régions occupées par les éleveurs au cours du XIXe siècle, l'étude des anciens sites habités est devenue impraticable.

Les investigations fondées sur le dénombrement des meules mobiles abandonnées ne peuvent être pratiquées que dans deux cas :

- dans les régions où les éleveurs ne se sont pas établis en permanence du fait de facteurs d'insalubrité; elles ne sont fréquentées qu'à l'époque de la transhumance par des bergers semi-nomades qui ne font pas de déprédations sur les anciens sites;
- sur les hauts plateaux au-dessus de 1600 m d'altitude, à l'est du Mbam; la guerre entre les Allemands et les Niem-Niem a dissuadé les éleveurs, qui ne s'y sont guère établis avant 1930, et sont restés en petit nombre.

Dans les régions ainsi définies, on peut localiser et dénombrer, à partir des meules mobiles abandonnées, la population des cultivateurs à l'époque de la conquête peule. Il suffit pour cela de définir une surface limitée par des lignes géographiques, et de la parcourir mètre carré par mètre carré. En fait, cela demanderait trop de temps. On se contente de parcourir des couloirs de recherche de 100 m de large, par 5 hommes marchant de front, espacés de 20 en 20 m environ, le responsable de l'enquête étant l'un de ceux-ci et occupant le centre du dispositif. On peut estimer que, en terrain découvert et à 10 m de part et d'autre de leur ligne de marche, des observateurs expérimentés ne doivent pas laisser échapper une meule. On peut répéter les passages jusqu'à couvrir un secteur de plusieurs km². La mémoire visuelle des observateurs est assez sûre pour qu'une meule ne soit pas comptée deux fois.

#### Modes de répartition des anciens peuplement : densités

Les déterminations, effectuées dans ce que j'appelle les terres hautes de Banyo, c'est-à-dire les surfaces d'altitude supérieure à 1000 m à l'ouest du Mbam, mettent en évidence des densités assez uniformes, comprises entre 90 et 120 au km<sup>2</sup>. Par contre, à l'est du Mbam, le peuplement était moins dense et moins régulièrement réparti. Les vallées, à l'exception de leurs tronçons terminaux, sont à très faible pente et soumises à une inondation annuelle prolongée. Elles ne pouvaient être drainées et n'ont pas attiré le peuplement comme sur les terres hautes de Banyo. Les interfluves ont été peuplés de façon très variable ; la répartition des meules met en évidence une étroite adaptation de cet ancien peuplement aux formes du relief qui, en dépit de la monotonie apparente du paysage, sont très variées. Les anciens cultivateurs, délaissant plus ou moins complètement les vallées inondables dont ils n'exploitaient que les franges colluviales, ont recherché les petites vallées débouchant des massifs montagneux, audessus de 2 % de pente. Outre les vallées, ils trouvaient là des versants à profil concave dont les sols, renouvelés jusqu'à un certain point par le colluvionnement, étaient meilleurs que les sols à profil convexe. On y trouve, mais très localement, des densités d'occupation atteignant 90 au km<sup>2</sup>. Par contre, les mouvements de terrain en forme de coupole basse qu'on trouve fréquemment au bord des grandes vallées ont été délaissés; la densité d'occupation ne semble pas y avoir dépassé 20 à 25 au km². Ainsi, à l'est du Mbam, cet ancien peuplement présentait une mosaïque de plages de densité très variable.

Un fait doit être retenu: tandis qu'à l'ouest du Mbam le peuplement était fréquemment groupé en gros villages, à l'est, dans la région actuelle de Tibati beaucoup moins salubre, la population était entièrement disséminée. La moyenne des groupes résidentiels était de l'ordre de 3 meules. C'est vraisemblablement grâce à cette dissémination, qui réduisait les risques de contamination, que des densités relativement élevées avaient pu être atteintes dans un milieu insalubre. Notons que les quelques groupes de cultivateurs existant encore dans cette région ont conservé un mode d'habitat très disséminé. Il en est de même des pasteurs nomades Mbororo. Les uns et les autres sont en bonne santé et présentent une mortalité remarquablement faible eu égard aux facteurs d'insalubrité de cette région.

#### Occupation des hauts plateaux

Les hauts plateaux, au-dessus de 1500-1600 m d'altitude, présentent une salubrité remarquable (absence de paludisme) et des sols beaucoup plus fertiles que dans la tranche d'altitude 1000-1300 m. Les déterminations conduisent à des densités allant de 180 au km² de surface utile (Tchabbal Kélélé) à 200-250 sur le plateau Mambila du Nigeria.

#### Discussion

J. Boutrais a peine à croire que les meules mobiles abandonnées aient toutes été utilisées à l'époque de la conquête peule. N'étaient-elles pas d'âge différent?

Réponse: Ces meules étaient toutes en service parce qu'elles étaient très recherchées; une meule abandonnée aurait été très vite récupérée; la présence de près de 10 % de meules neuves montre qu'à cette époque toutes les possibilités de récupérations avaient été épuisées. Au surplus, toutes ces meules présentent un même état de surface et peuvent être remises en service sans qu'il soit nécessaire de le poncer. De plus, cette méthode conduit à des résultats cohérents, en rapport avec les possibilités de la production agricole.

J. Boutrais se demande si l'introduction du maïs dans le système agricole ne peut avoir causé un changement d'habitat et l'établissement de systèmes politiques plus solides.

Réponse: Cela est possible. Je ne l'avais pas envisagé. Mais l'époque d'introduction du maïs dans cette région demeure incertaine.

#### THIERNO MOUCTAR BAH

### LE FACTEUR PEUL ET LES RELATIONS INTER-ETHNIQUES DANS L'ADAMAQUA AU XIX<sup>e</sup> SIÈCLE

#### Introduction – Problématique

A la fin du XVIII<sup>e</sup> et au début du XIX<sup>e</sup> siècle, les Peuls étaient fortement implantés dans le Fombina <sup>(1)</sup>, zone de pâturage par excellence, qui très tôt attira des courants migratoires issus du Bagirmi et du Bornu. Au sein de leur diaspora, la violence était latente et la prise de conscience réelle, pour mettre fin aux exactions <sup>(2)</sup> dont ils étaient victimes de la part des groupes ethniques sédentaires. Avec la proclamation du jihad en 1804 pour Ousman dan Fodio, un souffle puissant, un thème

- 1. Fombina ou Fumbina est un terme dont l'origine est difficile à préciser. E. Mohammadou (Afrika Zamani 4, 1975, n° 8) pense que Fombina n'est pas un terme peul. La notion est, en fait, très vague. Comme le suggèrent Ade Ajayi et M. Crowder (History of West Afrika, 1974, II, p. 86) Fombina désignerait les territoires du Sud, c'est-à-dire la périphérie, par rapport au centre de constitution Sokoto. L'historien Nigérian Sa'ad Abubakar en a systématisé l'emploi, faisant de Fombina une véritable entité géopolitique correspondant à l'Emirat de l'Adamaoua (Sa'ad Abubakar, The Emirate of Fombina: 1809-1903, Zaria, 1970).
- 2. En fulfulde: bone (sévices mauvais traitements). Les Peuls étaient soumis à des taxes de pâturage exorbitantes. Leur bétail était volé. Plus grave encore, les chefs locaux exerçaient souvent le jus primae noctis sur les jeunes filles peules, ce qui heurtait, au plus haut point, leur code moral (pulaaku).

d'inspiration communs embrasa alors les centaines de groupuscules qui décidèrent de mettre fin à leur isolement. Dès lors, leur fuyante passivité se transforma en volonté de puissance et de domination.

Dans le Fombina, Modibbo Adama allait s'imposer comme le leader du *jihad*. Appartenant au clan Yillaga et au sousgroupe des Ba'en, c'était un érudit qui avait étudié le Coran et les sciences religieuses jusque dans le Bagirmi. C'est pour ces raisons qu'il fut désigné pour se rendre à Sokoto, où il fut investi en 1809 par Ousman dan Fodio qui lui remit l'étendard du *jihad*. Il reçut l'ordre de répandre l'Islam dans l'ensemble du Fombina et d'y établir l'hégémonie peule. Sous sa conduite, ces pacifiques bergers se transformèrent en impétueux guerriers, s'inspirant de la tactique, de la stratégie et de l'armement des Hausa et des Bornouan. Le fer de lance du *jihad* fut sans conteste, le corps de cavalerie avec ses chevaux caparaçonnés et ses cavaliers couverts de cottes de maille.

Sous la conduite de Modibbo Adama, de ses successeurs et d'autres *ardo'en*, une série de campagnes militaires permit le contrôle d'un vaste espace géographique qui, érigé en Emirat, fut appelé Adamawa <sup>(3)</sup>, avec pour capitale Yola.

L'étude porte sur la phase ultime de la conquête peule, dans la zone d'opération du plateau de l'Adamaoua (Hosere) qui constitue le Finistère de l'Empire de Sokoto. Son ambition se limite à examiner les faits d'ordre historique susceptibles d'éclairer la nouvelle dynamique des relations inter-ethniques enclenchée dans la région, du fait de l'intrusion de l'élément peul. La problématique générale relève de l'acculturation, ou en d'autres termes, des phénomènes d'interaction qui résultent du contact de deux ou de plusieurs cultures. Elle se situe résolument dans une perspective historique, orientée vers l'étude de l'évolution et du changement, selon des modalités liées aux capacités de sélection, d'adoption, d'assimilation, dans les domaines économique, politique, social, culturel et religieux,

3. Nous utilisons le terme AdamaWA pour désigner l'entité géopolitique que constitua l'Emirat peul. AdamaOUA a une connotation géographique et désigne le Haut Plateau (Hosere en fulfulde) qui correspond grosso modo à la province du Cameroun qui en porte le nom, avec pour capitale Ngaoundéré.

sous le double effet du dynamisme interne de la société dominée et du dynamisme externe de la société dominante.

Ce processus est en rapport avec un autre problème majeur, celui de la dimension historique de l'ethnicité. Souvent, dans le domaine des sciences sociales, l'emploi insuffisamment rigoureux d'un terme conduit à des interprétations fâcheuses. Aussi il importe de sacrifier à quelques définitions clarificatoires. Le concept d'ethnie, néologisme français du grec ethnos, fit son apparition à la fin du XVIIIe siècle, en même temps que les termes d'ethnologie et d'ethnographie dont la vocation était l'étude de sociétés autres que celles de l'Europe. La théorie de l'ethnie a évolué, surtout au XX<sup>e</sup> siècle, aboutissant à une définition consensuelle qui fait de l'ethnie un ensemble d'hommes historiquement formés, unis par la conscience de leur communauté réelle dans le domaine de l'organisation sociale, de la culture et de la langue, et qui se sentent différents par rapport aux autres groupes humains. A cette définition s'est ajoutée une catégorie fondamentale qui rompt avec la conception statique traditionnelle et restitue aux ethnies tout leur dynamisme historique. Dès lors, l'ethnie apparaît comme un ensemble ouvert qui se construit et se déconstruit sans cesse, comme un produit historique qui découle des rapports dialectiques entre entités diverses (4).

En Afrique noire, la question ethnique apparaît fort importante et complexe. Son aspect pernicieux a longtemps été mis en avant pour cristalliser les consciences à des fins antagoniques et destructrices. Les manipulations ethniques ont été le fondement de la politique coloniale du « diviser pour régner ». Dans l'Afrique post-coloniale, de nombreux leaders, en mal de légitimité, ont fait de l'ethnie un alibi et de l'ethnicité une arme de gestion politique des groupes. Le rôle social de l'intellectuel, aujourd'hui en Afrique, est d'aider à une nouvelle vision des choses, pour faire de l'ethnie une entité culturelle représentant un facteur positif. Dans cette perspective, un regard sur le passé peut être riche d'enseignements. Il importe pour cela de procéder à une restitution aussi objective et rigoureuse que possible de l'histoire, de formuler des problématiques susceptibles de mieux

4. J.-P. Chrétien et G. Prunier (sous la direction de), Les ethnies ont une histoire, Paris, Karthala-ACCT, 1989.

éclairer les rapports humains, fondés parfois sur des conflits, mais aussi sur des compromis aboutissant à de relatifs équilibres socio-politiques. Ce faisant, il sera possible de dissiper les préjugés, de balayer les idées fausses et d'évacuer les stéréotypes, autant de phénomènes qui font de l'ethnie un « monstre irrationnel » menaçant la paix sociale, les efforts d'intégration et de développement.

### Les groupes en présence

L'ethnogenèse du plateau de l'Adamaoua est longue et complexe; elle commence à être mieux connue (5), mais bien des aspects restent encore dans l'ombre, ou baignent dans le mythe et la légende. Ce qui est certain, c'est que l'Adamaoua, château d'eau de l'Afrique centrale, fut pour de nombreux peuples du Centre et du Sud Cameroun, un pôle d'attraction et un centre de diffusion. Des couches successives de peuples y ont fusionné, avant de s'ébranler dans une nouvelle aventure migratoire, tels les Béti-Bulu qui, ayant traversé la Sanaga, s'enfoncèrent dans la forêt équatoriale. Lorsque, dans les premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, les Peul s'implantèrent sur le Hosere, la plupart des groupes ethniques étaient constitués en tant que tels et s'étaient appropriés un espace géographique relativement délimité. Ces groupes, que nous désignerons sous le générique de paléonigritiques (6), sont multiples et variés. Pour les besoins de l'étude, nous nous limiterons à trois d'entre eux : les Mbum, les Gbava et les Vouté.

Les Mbum: ils constituent le principal groupe ethnique implanté sur le plateau de l'Adamaoua avant l'arrivée des Peul. Leurs origines sont difficiles à préciser, les traditions s'y rapportant étant vagues et sujettes à caution. Une lointaine origine septentrionale n'est pas à exclure, car dans leurs traditions, les Mbum font allusion au déluge qui les aurait fait émigrer d'un

- E. Mohammadou nous a fourni une somme considérable de données orales sur les peuples de l'Adamaoua: Fulbe mais aussi Mbum, Vouté, Laka, etc. Voir notamment Traditions historiques des peuples du Cameroun central, ILCAA-ISH, Shun'ya Hino ed., Japan, 1991, 2 vol.
- Paléonigritique, faute de mieux. En tout état de cause, il importe de disqualifier les termes Habe (sing. Kado = esclave) et Kirdi qui ont une connotation péjorative.

pays lointain. D'autres récits d'origine présentent des réminiscences bibliques manifestes, relatives à la tour de Babel (7). L'indication objective que l'on peut en tirer est que les Mbum ne sont pas autochtones. Ils ont été précédés par d'autres groupes, parmi lesquels le peuple Pànyà peut être considéré comme le plus ancien de la région (8). De l'est, les Mbum auraient émigré à travers la voie naturelle du Darfour-Kordofan, avant d'atteindre le bassin du lac Tchad. Une poussée générale de populations au cours du XVIe siècle provoqua leur repli, depuis les régions septentrionales, en direction dè la Bénoué puis du plateau de l'Adamaoua <sup>(9)</sup>. S'ils ne sont pas autochtones, les Mbum se sont implantés dans la région de très longue date. En effet, selon le Belaka Mbum de Nganha, il existe chez les Mbum un système de comput précis : à chaque fête rituelle du Borian-Hâ (10), on mettait une pierre dans un sac pour compter les années, et pour chaque souverain nouveau, il y avait un nouveau sac. Il y aurait eu au total 900 pierres et 44 sacs. Si l'on considère que la durée moyenne d'un règne est de 20 ans, on ne peut que conclure à la validité de la chronologie mbum.

Les limites de l'implantation des Mbum dans l'Adamaoua peuvent être établies à partir de la toponymie: on pourrait intégrer à l'occupation spatiale toute région où il y a au moins une occurrence des préfixes mbum *mbi* (rivière) ou *ngao*; par exemple Ngaoundéré, Ngaoundal. Il est ainsi possible de circonscrire une vaste zone, entre Tibati et Bagodo, à l'est de Rey Bouba, autour de Betare Oya, avec des îlots de peuplement dans toute la région gbaya, au sud du Djerem supérieur et de la Mbéré <sup>(11)</sup>. Une tradition historique commune sur les origines, les migrations et l'implantation constitue ainsi le premier fondement de l'ethnicité des Mbum. A cela, s'ajoute une spécificité dans l'organisation politique, la vie sociale, religieuse et culturelle.

<sup>7.</sup> Il y a dans toutes ces traditions d'origine, de nombreux mythes, parfois des réminiscences bibliques. Seule l'archéologie qui reste « la grande inconnue » dans l'Adamaoua, pourrait permettre d'y voir plus clair.

<sup>8.</sup> E. Mohammadou, Traditions historiques, op. cit., vol. II, p. 86.

Ibid.

<sup>10.</sup> Le Borian-Hâ: culte lié au Hâ, curieuse pièce en métal revêtue de caractères de type hiéroglyphique. Cette fête avait une périodicité fixe.

<sup>11.</sup> M.-F. Faraut, Les Mbum.

Les Mbum ont autrefois constitué des unités politiques relativement structurées. Celles-ci sont centrées sur le pouvoir politique et religieux d'un souverain qui porte le titre de Bélaka. A l'image des pharaons d'Egypte, le Bélaka est un souverain divin, dont dépend la prospérité du pays. Sorte de roi thaumaturge, il était censé provoquer les pluies en cas de sécheresse. Honoré par son peuple, il jouissait de privilèges spéciaux ; un signe distinctif du rang de Bélaka est qu'il est le seul autorisé à poser son siège sur une peau de panthère. Cependant, la charge n'était pas sans péril, car les Mbum pratiquaient le régicide rituel, à la manière des Jukun ; des contre-pouvoirs semblent avoir limité les velléités tyranniques, et les Mbum instaurèrent dans ce sens un septennat unique (12). A l'arrivée des Peul dans l'Adamaoua le Bélaka de Ngawkor était le plus puissant et jouissait d'une certaine prééminence.

Les croyances religieuses des Mbum relèvent de l'animisme. Leur aventure migratoire fut longtemps placée sous la protection d'un « grand fétiche », sorte de totem du groupe. La disparition de ce totem aurait marqué, pour les Mbum, la perte de l'initiative historique et la dispersion du groupe. Les cultes pratiqués par ce peuple sont en rapport avec les activités agricoles et revêtent un caractère propitiatoire, avec des sacrifices de mouton et des offrandes de bière de mil.

Des éléments de la culture mbum attestent une ancienneté et un haut niveau de développement, accréditant la thèse d'une origine orientale, probablement nilotique : il y a tout d'abord le  $H\hat{a}$ , pièce de fer curieusement travaillée, avec des motifs se présentant sous forme hiéroglyphique, ce qui amène à suggérer une influence lointaine de la civilisation égypto-pharaonique <sup>(13)</sup>. Il y a également les trompettes mbum, semblables à celles représentées sur les frises de l'antique Chaldée.

- 12. Ce principe de gouvernement a duré plusieurs siècles, en fait jusqu'à la conquête peul.
- 13. Froelich J.-C., « Notes sur les Mboum du Nord Cameroun », Journal de la Société des Africanistes, n° 29, 1959, p. 94. Ce sont là des éléments pertinents dans le domaine des croyances et du symbolisme ; elles sont à même d'étayer les thèses de Cheikh Anta Diop sur la parenté des civilisations de l'Afrique noire et de l'Egypte pharaonique.

Les GBAYA (14): l'origine des Gbaya fait l'objet de controverses. Une première hypothèse leur assigne une origine soudanaise, dans une région située entre le lac Tchad et la Bénoué. A cela, s'opposent les tenants d'un fover méridional, situé au-delà de la haute-Sangha, dans le bassin de la Lobaye. Par contre, la croyance en une origine orientale est fort enracinée dans la mémoire collective des Gbaya. De nombreux récits d'origine font référence au bassin de la Nana, dans l'espace centrafricain. Ces sources orales sont corroborées par les données de l'archéologie, permettant ainsi de circonscrire un habitat « originel » correspondant, grosso modo, aux vallées inférieure et movenne de la Lobave, avec une extension au nord-ouest vers la Basse-Nana. Les Gbaya, qui se disent autochtones de cette région, semblent y avoir vécu depuis environ quatre siècles. Dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, les migrations gbaya, sans doute anciennes, furent amplifiées sous la pression des razzia esclavagistes organisées à partir du Darfour, du Ouaddai et du Baguirmi. Dès lors, les déplacements, qui s'effectuaient dans la direction sud-nord, s'orientèrent vers l'ouest, en direction du territoire actuel du Cameroun. Là, les Gbaya entrèrent en contact avec plusieurs peuples: Yangere, Laka, Mbum, Lorsqu'au milieu du XIXe siècle, ils furent confrontés aux Peul, ils n'étaient pas encore territorialement stabilisés dans l'Adamaoua, contrairement aux Mbum. Leur mode de vie, fondé sur la chasse et la cueillette, autorisait une grande mobilité dans l'espace, sur des distances plus ou moins courtes, selon les circonstances.

Au plan politique, les Gbaya font partie des sociétés que la taxinomie anthropologique dénomme « segmentaires », c'est-àdire des sociétés dénuées de pouvoir central institutionnalisé. De ce fait, les Gbaya n'ont pas connu d'autorités traditionnelles, détentrices de pouvoirs permanents et bien définis, opérant au niveau supraclanique. La seule autorité acceptée se limite au niveau du patriclan ou famille étendue dont le chef est appelé Gasa nu duk. Celui-ci n'est en fait que le porte-parole (Gasa = grande; nu = parole; duk = clan) de sa communauté auprès des autres patriclans locaux et au sein de la communauté territoriale.

<sup>14.</sup> Nous sommes, pour ce paragraphe, redevables d'une synthèse fort bien documentée de notre étudiant en Doctorat, L. Bateranzigo dont la thèse sur les Gbaya et les Kaka viendra très prochainement à soutenance.

Au-dessus du clan (duk) aucune autorité régulière et permanente n'était tolérée. Le seul responsable politique de quelque envergure était le chef du territoire clanique appelé wan. Il est détenteur, de façon circonstancielle et limitée, d'une autorité liée à une opération bien déterminée : conduire une guerre, trancher un palabre, etc.

La société gbaya baigne dans un univers magico-religieux peuplé d'une multitude d'esprits (so) et marqué par la profusion des rites et des symboles. Dans cette société, le rite labi occupe une place de choix. Société secrète et initiatique et école de la vie, le labi est aussi une puissante organisation socio-politique. Après des années de retraite dans la brousse, les jeunes initiés, auréolés de mystère et de science, sont promus à un statut de leader : ils dirigent les migrations, choisissent les sites des villages nouveaux et supervisent les opérations de chasse. En fait le labi, qui joue des fonctions diverses, magico-religieuses, d'éducation et d'encadrement, constitue le seul système cohérent, assurant des connections inter-claniques.

Les Voute : les versions des traditions d'origine des Vouté sont nombreuses et parfois contradictoires, surtout pour les séquences les plus lointaines où il est difficile de faire la part entre le mythe et la réalité historique. Cependant, de nombreux témoignages se recoupent qui situent à l'est le foyer originel des Vouté ; ceux-ci auraient séjourné dans le Soudan nilotique, puis aux abords du lac Tchad. De là, ils entreprirent une longue marche migratoire: un premier groupe s'ébranla en direction du sud, atteignit la Bénoué qu'il traversa, puis s'installa dans le Faro. Un second groupe se dirigea vers l'ouest, atteignant Kano et peut-être Zaria dans l'actuelle Nigéria. A partir de ces centres, de nouveaux courants migratoires allaient permettre aux Vouté d'investir toute la partie sud-ouest du plateau de l'Adamaoua où était préalablement établi le peuple wawa. Ils y implantèrent, dans les premières décennies du XIXe siècle deux bases, Tibati et Banyo, à partir desquelles ils pouvaient assurer leur progression vers les rives d'un immense fleuve mythique (15) qui les fascinait.

15. Ce fleuve immense n'est autre que l'Océan Atlantique qui fut le point cardinal des migrations vouté, sans doute à la quête des produits manufacturés et autres richesses dont l'écho s'était répondu loin dans l'hinterland.

Tout comme les Gbaya, les Vouté constituent une société segmentaire. Le pouvoir et l'autorité sont émiettés dans un cadre clanique regroupant une population habituellement dispersée dans des campements de chasse. Jusque dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, l'organisation socio-politique des Vouté apparaît donc fort rudimentaire.

Au plan religieux, les Vouté sont animistes, avec des croyances pragmatiques fondées sur les vertus propitiatoires des sacrifices aux ancêtres et aux génies. Magie et sorcellerie sont des pratiques courantes, dans une société marquée par la compétition au sein d'un même lignage et entre les clans.

Tels sont, rapidement évoqués, les faits et phénomènes qui ont déterminé la cristallisation de la conscience ethnique des principaux peuples de l'Adamawa d'avant le *jihad*. Il s'en dégage un certain nombre de leçons :

- toutes les dépositions crédibles confirment qu'aucun des trois peuples évoqués n'est autochtone dans son habitat actuel; cela invite l'historien à se garder d'une manipulation idéologique tendant à attribuer à quelque peuple que ce soit des privilèges liés aux droits « du premier occupant ». En conséquence, des notions telles que autochtones, envahisseurs, doivent être relativisées et subir un traitement souple, afin de mieux traduire la complexité des phénomènes humains relatifs aux migrations et à l'implantation;
- en dépit de réelles affinités, les trois groupes étudiés présentent des disparités appréciables. Ainsi, ils n'ont ni la même densité historique, ni la même structure socio-politique. Les Mbum, de ce point de vue, se situent à un degré supérieur par rapport aux Gbaya et aux Vouté. Cet état de choses va déterminer les modalités et l'intensité du facteur externe que constituent les Peul;
- les données historiques dont nous disposons ne font pas état, entre ces groupes, de relations inter-ethniques conséquentes et suivies. Il faudra certes se garder de projeter un état d'autarcie absolue. Car, vivant dans le même écosystème que constitue le plateau de l'Adamaoua, des rapports, bien que diffus, ont existé entre les différents groupes dans les domaines exigeant une complémentarité. Dans le même ordre

d'idées, il faudrait invoquer l'existence entre les Mbum et les Vouté du pacte de *mandjara* qui, à la suite de rites sacrificiels, a consacré l'alliance entre les deux groupes. Dès lors, il était interdit aux membres des deux communautés de se combattre et surtout de « verser le sang » (16).

L'implantation des Peul dans l'Adamaoua allait enclencher une dynamique nouvelle, de grande portée historique. Tous les peuples de la région furent amenés, d'une manière ou d'une autre, à se positionner par rapport aux Peul : spatialement, militairement, politiquement, culturellement et idéologiquement. En guise de bref rappel, disons que l'ethnicité des Peul, tout comme celle des Mbum, est fondée sur une profondeur historique multiséculaire. Les théories les plus vraisemblables situent leur fover originel dans le haut-Nil, où leurs lointains ancêtres auraient séiourné (17). Une longue migration les conduisit pendant le néolithique au Sahara encore verdoyant. Le dessèchement les amena à se replier vers le sud, dans la région du Tekrour qui constitue un cadre privilégié de l'ethnogenèse des Peul : c'est là en effet que fut élaborée la langue peul (pular - fufulde); et c'est de là que s'ébranla la seconde vague migratoire qui, entre le XVIe et le XVIIIe siècle, allait les amener à investir l'ensemble des régions propices à l'élevage dans la zone soudano-sahélienne (Foutah-Djallon, Macina, versant sud du bassin du Tchad, Adamaoua).

Dans leurs migrations, les Peul ont séjourné dans tous les prestigieux Empires du Soudan occidental et central : Ghana, Mali, Songhay, Kanem-Bornou. S'ils n'ont rien inventé dans les domaines de l'organisation de l'Etat, de l'armement et de la conduite de la guerre, ils ont eu la patience d'observer et l'intelligence de vite assimiler. Aussi, bien des éléments furent intégrés en tant que facteur historique de la formation de l'ethnie peul.

<sup>16.</sup> La pratique de la manjdara selon N. Mvoutsi, dans « L'histoire des Vouté du Cameroun Central », document ronéoté, Yoko, 1985, p. 30, serait d'origine mbum. Manjdara signifiant en mbum : compagnon de marche.

<sup>17.</sup> Ch.-A. Diop, Afrique noire précoloniale, Paris, Présence Africaine, 1963, développe la thèse selon laquelle les ancêtres des Peul jouèrent le rôle de bouviers des Pharaons dans la région du Delta du Nil.

Un facteur important de l'ethnicité des Peul est leur conversion à l'Islam. Celle-ci est relativement récente car traditionnellement, ce peuple d'éleveurs en déplacement constant, adore les astres et quelques génies. C'est à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle et surtout au XIX<sup>e</sup> siècle que les Peul mettent leur zèle de néophytes au service du prosélytisme religieux. L'Islam aura tellement marqué leur conscience collective qu'ils cherchèrent un alibi idéologique en invoquant une hypothétique descendance d'Ogba ibn Nafi, compagnon du Prophète Mahomed et conquérant de l'Ifrigiya (18).

Au XIX<sup>e</sup> siècle, le rapport des forces en présence dans l'Adamaoua est clair : les Peul, autrefois pressurés et humiliés par les chefs des groupes paléonigritiques, ont retourné leur condition sociale à la faveur du *jihad* lancé par Ousman dan Fodio. Ils occupent désormais, par rapport aux Mbum, Gbaya et Vouté, la position de groupe dominant et détenteur de l'initiative historique.

#### La violence armée

La guerre apparaît comme la modalité la plus caractéristique et la plus spectaculaire des rapports entre les Peul et les populations paléonigritiques de l'Adamaoua au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. Ces relations tumultueuses déterminèrent un accroissement sans précédent, dans la région, du taux de violence. Si autrefois les conflits inter-ethniques étaient limités, alignant des effectifs réduits avec un équipement rudimentaire, la guerre imposée par les Peul devint plus systématique et destructrice.

Ce fut Ardo Njobdi, du clan Wolorbé qui installa le premier établissement peul sur le *Hosere*, à Bakana, dans le pays du Belaka Joui. Plus tard, il abandonna ce premier site pour se fixer dans le village mbum de Delbé. C'est là que fut fondée la nouvelle ville de Ngaoundéré, au début des années 1830 (19).

- 18. Ogba ibn Nafi, après avoir fondé Kaïrouan en 670 étendit ses conquêtes vers l'ouest et vers le sud. Lors d'une incursion au-delà du Sahara, il aurait épousé une princesse soudanaise. Ils eurent des fils qui sont les ancêtres des principaux clans peul : les Sow, les Ba, les Diallo et les Bari
- E. Mohammadou, Les royaumes foulbé du plateau de l'Adamaoua, Tokyo, 1978, p. 242.

Tout au long du XIXe siècle, Ngaoundéré joua le rôle de principal centre d'impulsion de l'hégémonie peul dans l'Adamaoua. Les souverains qui s'y succédèrent en firent une place de guerre qui, en 1896, avait l'aspect d'une puissante forteresse semblable aux tata qui ont servi d'appui aux jihadistes du Soudan occidental, tel El Hadj Omar.

[...] Etablie sur un dos d'âne, elle est entourée sur trois côtés par des cours d'eau qui forment des défenses naturelles. Elle est enceinte d'une muraille de 3 à 4 m de haut, épaisse de 1,5 m à la partie inférieure et de 0,5 m à la partie supérieure. Elle est crénelée et percée de meurtrières. Un fossé court à l'extérieur. Deux portes donnent accès à la ville. L'une d'elles représente une maison de terre, surmontée d'un toit conique en herbe. Deux battants très solides ferment l'entrée (20).

En plus de Ngaoundéré, deux principaux centres, Tibati et Banyo, furent constitués en bases opérationnelles destinées à soutenir l'expansion peul dans le lointain Fombina.

Une fois implantés à Ngaoundéré, les Peul, sous la conduite de Ardo Njobdi manifestèrent leur volonté hégémonique. Mettant fin à la cohabitation pacifique qui avait prévalu auparavant dans leurs rapports avec les Mbum, ils déclenchèrent les hostilités. Le Bélaka Koya, chassé de sa capitale Lawboro, se replia sur le massif de Ngaw Kor, propice à l'agriculture et à la chasse et offrant des sites défensifs exceptionnels (21). Les Mbum aménagèrent leur place forte, l'entourèrent d'un double fossé et soutinrent un siège héroïque de quatre années. De guerre lasse, ils succombèrent à une puissante coalition peul rassemblant outre l'armée de Ardo Njobdi, celles de Sambo de Tibati et de Bouba Njida de Ray-Bouba. C'est au lendemain de ce siège mémorable que fut créé, vers 1830, le lamidat de Ngaoundéré.

La conquête du pays mbum ouvrit la voie vers les contrées limitrophes du sud-est, peuplées en particulier par les Gbaya. C'est à partir de 1854, avec l'avènement d'Ardo Issa, que les premières expéditions militaires d'envergure furent entreprises dans la région. Ce souverain se révéla un grand conquérant. Pendant les vingt-quatre années de son règne, Ardo Issa n'aurait

<sup>20.</sup> H. Deheran, « La ville de Ngaoundéré en Adamaoua », Nature, 18.1.1896.

<sup>21.</sup> E. Mohammadou, Les royaumes foulbé..., op. cit., p. 124.

<sup>22.</sup> Ibid., p. 286.

pas séjourné plus de deux mois de suite à Ngaoundéré <sup>(22)</sup>. L'essentiel du temps, il le passa en campagne contre les Gbaya et les peuples voisins. Il remporta une victoire décisive, en s'emparant de l'important centre de Koundé. Au lendemain de leur défaite les Gbaya Laï, dont le chef Nguimo avait été tué, prirent la direction du sud et s'installèrent sur l'actuel site de Betare Oya <sup>(23)</sup>. A partir de Koundé érigé en importante place d'armes, Ardo Issa mena des opérations contre les groupes Gbaya, Kaka et Yangare situés plus au sud, occupant de nouvelles localités, telles Durumu (Batouri) et Gamane (Bertoua) où furent installées des garnisons chargées d'assurer la surveillance du pays. Les incursions militaires des Peul touchèrent les peuples de Nanga Eboko et de Deng-Deng, et les éclaireurs de Ardo Issa s'aventurèrent jusqu'à la lisière de la forêt équatoriale où ils entrèrent en contact avec les Pygmées <sup>(24)</sup>.

Les conquêtes d'Ardo Issa étendirent ainsi considérablement les « frontières » (25) du royaume peul de Ngaoundéré. Son successeur, Yerima Bello, tout en consolidant les acquis, opéra une percée vers l'est, intégrant dans la sphère d'influence de Ngaoundéré toute la portion occidentale de l'actuelle Centrafrique; ses armées, après avoir construit un pont de troncs d'arbres, traversèrent le fleuve Oubangui et assurèrent la reconnaissance du terrain jusqu'aux abords de l'actuelle Bangui.

De 1854 à 1890, le territoire d'opération des armées de Ngaoundéré a connu une extension considérable : de Barndake au nord de la Bénoué à Batouri au Sud, soit plus de 650 km à vol d'oiseau, de Tibati à l'ouest à Bouar, au-delà de la Nana à l'est, soit environ 300 km. C'est le domaine de la plupart des groupes Mbum, Gbaya et Vouté qui eurent à subir la violence armée déclenchée au nom du *jihad*.

<sup>23.</sup> J. Bako, « Les institutions politiques des Gbaya Yayouwe des origines à la conquête musulmane », Mémoire de DIPES II en Histoire, Yaoundé, 1991, p. 69.

<sup>24.</sup> Lorsque Ardo Issa vit les Pygmées, il s'exclama : Doumé, en fulfulde : qu'est-ce que c'est! Ce nom est resté à l'actuelle ville de Doumé, en pays Gbaya, non loin de Bertoua.

<sup>25.</sup> Le terme frontière est à prendre avec beaucoup de nuances, car il n'y eut pas de démarcation nette, la frontière resta floue, mouvante selon les circonstances.

De ce point de vue, le *jihad* peut apparaître éminemment perturbateur. Il aura en particulier, déterminé, de façon parfois drastique, la modification de la carte ethnodémographique de la région. Les razzia d'esclaves et les opérations militaires ont enclenché de nouveaux courants migratoires, tandis que des processus anciens étaient stoppés ou déviés. On peut ainsi évoquer le mouvement de repli de nombreuses communautés en des sites défensifs inaccessibles à la cavalerie peul : hautes collines, refuges forestiers. Aussi, le phénomène des villages abandonnés, autrefois lié à la pratique de l'agriculture itinérante, s'amplifia du fait de l'insécurité grandissante.

En outre les Peul procédèrent à une politique délibérée de déplacements de populations, à des fins d'exploitation économique. Des groupes entiers de Kaka et de Gbaya furent ainsi déplacés, avec leurs chefs et leurs biens, et installés en colonies agricoles (rumde pl. dumde), à proximité de Ngaoundéré, dans les régions fertiles. Ce système d'exploitation au profit de l'aristocratie peul mobilisa des milliers de personnes; dans le seul pays laka on estime la ponction humaine entre 8 000 et 10 000 captifs par an (26). Le rumde, qui constitua parfois une entité ethniquement homogène et spatialement distincte de la zone d'habitat peul, devait cependant subir l'effet de l'acculturation, en raison même du déracinement brutal de ses éléments.

Dans l'Adamaoua du XIX<sup>e</sup> siècle, les armées de conquête présentent un caractère pluri-ethnique et constituent le cadre par excellence de l'acculturation et de l'adhésion aux valeurs de la société peul dominante <sup>(27)</sup>. Si en effet le commandement est presque exclusivement assuré par les membres de l'aristocratie peul, très rapidement, la masse des armées en arriva à être constituée, dans une proportion notable, par les populations paléonigritiques. Un tempérament combatif, une bonne connaissance du terrain et la promotion sociale qu'assure le métier des armes suscitèrent chez beaucoup une vocation de mercenaires. C'est ainsi qu'après les premières flambées du jihad, une alliance

<sup>26.</sup> T.-M. Bah, « Les armées peul de l'Adamaoua », Etudes Africaines offertes à Henri Brunschwig, Editions des Hautes Etudes en Sciences sociales, Paris, 1982, pp. 57-71.

<sup>27.</sup> J. Bako, op. cit., met en exergue le courage, la combativité et l'endurance des Gbaya, en rapport avec leur activité cynégétique prépondérante.

s'établit entre les Peul et certains peuples: les Mbum de Ngaoundéré devinrent des auxiliaires irremplaçables, tandis que les éléments Gbaya jouèrent un rôle important dans les expéditions militaires contre les Laka. Ces auxiliaires, opérant surtout dans l'infanterie, occupaient généralement une position subalterne. Certains cependant, par leur héroïsme au combat, gravirent les échelons de la hiérarchie: ce fut le cas de Zarami, de l'ethnie mbum, qui devint lieutenant de Ardo Issa et assura la conquête de Koundé, important centre des Gbaya Laï (28).

Il y a donc à l'origine, des éléments composites, aux traditions diverses, que l'encadrement peul disciplina et modela pour en faire un instrument efficace de conquête et un cadre privilégié d'intégration.

#### Les relations non violentes

L'historiographie, à travers les âges, fut longtemps marquée par la valorisation des faits de guerre. Ceux-ci, par leur caractère spectaculaire et drastique, ont en effet davantage marqué la mémoire collective. C'est le cas pour l'histoire des Peul dans l'Adamaoua. Il importe cependant de se démarquer d'une telle approche, de se situer au-delà de l'annalistique en formulant des problématiques nouvelles. Il s'agira, en l'occurrence, d'aborder les problèmes du passé de manière à réduire les tensions, en mettant en avant des enseignements positifs susceptibles d'asseoir une éthique de paix.

Si les faits de guerre sont une réalité prégnante des relations inter-ethniques dans l'Adamoua du XIX<sup>e</sup> siècle, le phénomène est en effet loin d'être exclusif. L'histoire dans cette région fut également celle d'une longue période de cohabitation, de compromis et d'alliances. Dans cette perspective, il importe de procéder à une interprétation plus objective et plus sereine du *jihad* peul qu'une certaine historiographie a tendance à dramatiser outre mesure. La conquête peul dans l'Adamaoua ne fut pas à l'image d'une machine infernale broyant des peuples.

<sup>28.</sup> La conquête de Koundé constitue l'épisode le plus spectaculaire de l'action militaire des Peul en pays Gbaya. Ce qui a induit à des erreurs d'interprétation, faisant du jihad une sorte de rouleau compresseur, ce qui est loin de la vérité historique.

La violence ici fut bien moindre que le mfecane de Chaka dont le but était de conquérir des peuples et de les assimiler par la force au sein d'une même nation zulu. Dans l'Adamaoua le jihad peul, qui a très tôt perdu sa vocation première de prosélytisme, s'est banalisé dans des opérations de razzia et d'expéditions liées au prestige politique et aux intérêts économiques des souverains et de l'aristocratie. La logique incitait donc à minimiser le taux de morbidité guerrière.

Du reste dans de nombreux cas, la conquête s'effectua sans coup férir. La suprématie militaire des Peul dans le domaine de l'armement et l'effet psychologique que produisait la cavalerie constituaient un facteur dissuasif (29). De nombreux groupes n'offrirent aucune résistance et d'emblée se soumirent aux Peul ou cherchèrent une alliance avec eux. C'est ainsi que les Mbum, outre l'épisode de Ngaoukor, n'opposèrent aucune résistance aux Peul; les devins consultés avaient prédit que cela ne servirait à rien (30). Les Mbum d'Asom prirent même l'initiative d'avertir leurs voisins douroum de l'arrivée dans la région de conquérants mieux équipés auxquels il valait mieux ne pas résister (31). La tradition orale se fait l'écho de nombreuses stratégies non violentes qui ont présidé aux relations inter-ethniques dans l'Adamaoua.

A l'arrivée des Foulbé, c'est Shwé Ndoon qui était chef de Tibati. [...] Aussitôt on consulta le crabe Kaan au moyen des feuilles codées Kê, procédé de divination courant chez les Vouté. L'oracle conseilla la prudence et la diplomatie. Aussitôt les gens de Tibati postèrent sur l'autre rive du Mèng des éclaireurs chargés de les avertir de l'approche des Foulbé. Le jour où ceux-ci firent leur apparition, l'on envoya pour les recevoir [...] les plus belles filles du village; elles étaient toutes nues [...]. Les guerriers qui s'attendaient au pire furent littéralement désarmés. Et c'est à partir de ce jour que les Ndùrum devinrent les beaux-parents et les alliés des Foulbé de Tibati. (32)

<sup>29.</sup> Dans toute la région, les cavaliers « moitié hommes moitié animaux » provoquaient une grande frayeur. Les Vouté les considéraient comme des revenants que Dieu avait peut-être envoyés contre leur peuple (N. Mvoutsi, op. cit., p. 91).

<sup>30.</sup> E. Mohammadou, Traditions historiques..., op. cit., p. 57.

<sup>31.</sup> Ibid.

<sup>32.</sup> Ibid.

S'agissant des relations entre Peul et Gbaya, des manipulations à des fins politiciennes ont récemment invoqué « des antagonismes historiques séculaires » (33). Les dispositions des traditions orales des deux peuples sont loin de confirmer une telle assertion. La conquête spectaculaire de la cité gbaya de Koundé par les Peul a sans doute conduit à des généralisations hâtives. Cependant, dans la plupart des cas, il n'y eut pas de conflits: dans de nombreux clans, les sources sont concordantes pour attester que les Bira (Peul) n'ont jamais eu de biro (guerreconflit) avec les Gbaya (34). Certains groupes, jaloux de leur indépendance, pratiquèrent certes vis-à-vis des Peul la stratégie de l'évitement en s'évanouissant dans la nature. Mais dans l'ensemble, des alliances furent nouées entre les deux communautés, et un modus vivendi fut établi qui accorda aux Gbaya une certaine prééminence par rapport aux Laka par exemple.

Un autre facteur de relations inter-ethniques non violentes est l'approfondissement des liens économiques, l'essor du commerce et des échanges. Au contraire du Bornou et du pays hausa, l'Adamaoua n'avait pas, avant la conquête peul, d'activité commerciale proprement dite. Les différentes communautés, qui se suffisaient pour l'essentiel, ne procédaient qu'à des échanges limités, sous forme de troc, de produits et d'articles requérant une spécialisation : ainsi les Duru, habiles forgerons, fournissent des outils et armes contre des produits vivriers. La conquête peul apporta un changement notable. La création de besoins nouveaux liés à la vie de cour, l'acculturation des élites mbum et gbaya aboutirent à la création de voies commerciales et à l'intensification des échanges. En soi, le commerce requiert un environnement pacifique et corrélativement, favorise les contacts entre communautés. Le commerce et ses agents, de même que les produits qu'ils mettent en circulation sont fondamentalement porteurs d'idées nouvelles, d'habitudes qui créent des solidarités

<sup>33.</sup> Les événements sanglants survenus à Meiganga en mars 1992 entre communautés Gbaya et Fulbe ont reçu, de la part des médias tant privés qu'officiels, un traitement inadéquat, faute d'une connaissance réelle des données historiques.

J. Bako, op. cit.: témoignages recueillis auprès de Iya Souleymanou, Kaigama (Gbaya) de Kaladié, en mars 1991 et Doko Yoko de Solle en août 1991.

et favorisent l'émergence d'une société plus ouverte, plus cosmopolite. Il en fut ainsi dans l'Adamaoua du XIXe siècle. Les agents économiques, au service de l'aristocratie peule, furent les marchands hausa, bornouan, choa et même parfois arabes d'Egypte ou de Tripoli (35) qui sillonnaient le pays en caravanes ou s'établissaient à demeure dans les principaux centres. Ainsi lors de son expédition dans l'Adamaoua en 1893, Cholet affirme avoir rencontré une forte caravane revenant du sud avec 175 grosses dents d'éléphant et 22 charges de kola près du camp du zaourou (36) Koundé, qui le reçut entouré de cinq cavaliers couverts de cuirasse courte (37). A l'époque, le lamido de Ngaoundéré envoyait une colonne annuelle forte de 3 000 personnes environ, dans les pays tributaires de l'est (38). Il s'agit dans tous les cas, d'un phénomène important de brassage humain, susceptible de favoriser l'entente et d'accélérer le processus d'acculturation.

Les échanges inter-ethniques ont aussi revêtu la forme du « don et contre-don » qui, dans l'Afrique noire traditionnelle, constitue le fondement par excellence de l'amitié et des liens d'alliance. C'est ainsi que le lamido Hamassambo distribua quantité de cotonnades, de fusils, de chevaux, de poudre à tous les notables vouté de la région de Tibati. En retour il reçut des esclaves et de l'ivoire (39). Il en fut de même entre le lamido de Ngaoundéré et les chefs de clans gbaya. Les dons et contre-dons ont eu pour effet d'aplanir les contradictions et de favoriser une atmosphère cordiale dans les relations inter-ethniques.

## L'impact politique

Les Peul, par l'action qu'ils ont menée, ont assigné un statut politique à la plupart des communautés ethniques de l'Adamaoua. Leur système d'organisation de l'Etat et d'adminis-

Maistre C., A travers l'Afrique Centrale, du Congo au Niger, 1892-1893, Paris, 1894, t. I, p. 249. Voir également L. Mizon, « Les royaumes foulbé du Soudan Central », Annales de Géographie, 4, 1895, p. 54.

<sup>36.</sup> Zaourou, déformation de djawro (chef de village en fulfulde).

<sup>37.</sup> E. Cholet, « La Haute-Sangha », Bulletin de la Société de Géographie, 7° série, XVII, 1896, p. 204.

<sup>38.</sup> Ibid., p. 207.

<sup>39.</sup> E. Mohammadou, Traditions historiques..., op. cit., p. 91.

tration du territoire a eu également un impact sur les institutions politiques préexistantes, à des degrés divers selon les groupes ethniques.

Les Mbum, du fait de leur organisation politique relativement élaborée et des alliances précoces établies avec les Peul, ont pu jouir d'un traitement de faveur. Tout en acceptant la suzeraineté du lamido de Ngaoundéré à qui ils paient tribut, ils ont réussi à conserver leur organisation politique traditionnelle, sous la direction de leurs belaka (40). Ceux-ci furent régulièrement associés à l'administration du pays. C'est ainsi que Mboula, chef mbum de Kalan Gonn, devenu Kaïgama du lamido de Ngaoundéré fut chargé de l'administration des territoires gbaya de l'est avec pour résidence Meiganga (41). Les alliances matrimoniales aboutirent, en particulier au sein de l'aristocratie peul, à un phénomène important de métissage. Ceci accrut davantage la part d'autorité dont jouit l'élément mbum dans la structure de l'Etat : des dignitaires mbum sont associés aux délibérations de la faada, et à la longue il fut institué, de façon tacite, que le lamido de Ngaoundéré devait être de mère mbum. Dans ce cas précis, il faut signaler que l'acculturation a joué dans les deux sens, et les Peul auront beaucoup hérité des Mbum, dans les domaines de la culture politique et de l'étiquette de cour qui intégra, en particulier, la parade musicale mbum avec ses longues trompettes.

S'agissant des Vouté, l'historiographie établit une relation plus ou moins directe entre l'émergence des chefferies et l'implantation des Peul dans la région <sup>(42)</sup>. Ce processus est enclenché au lendemain de la prise de Tibati (1835) : dès lors les Vouté, autrefois dispersés en campements de chasse, se regroupent en villages ; l'organisation politique évolue vers une relative

<sup>40.</sup> Froelich, op. cit., p. 92.

<sup>41.</sup> Archives nationales de Yaoundé, dossier Adamaoua, III Q380, Subdivision de Meiganga, p. 4.

<sup>42.</sup> J.-L. Siran, « Emergence et dissolution des principautés guerrières Vouté », Journal des Africanistes, 50, 1980, p. 38. E. Mohammadou, Traditions historiques, t. 2, p. 12 développe p. 34 un point de vue plus nuancé, attribuant aux migrations Bâre-Chamba un rôle dans ce processus de constitution de chefferies guerrières.

centralisation, autour de chefs de guerre soucieux d'affirmer leur hégémonie sur les clans voisins. C'est ce processus qui fut à l'origine de la puissante chefferie guerrière de Nguila.

La structure politique des Gbaya a également connu des mutations liées à l'influence des Peul (43). Le contexte nouveau. marqué par l'état de guerre, la traite esclavagiste et le développement d'un commerce lucratif amena certains leaders gbaya à transformer leurs prérogatives traditionnellement limitées et circonstancielles en un pouvoir personnel, plus effectif et permanent. Un exemple typique est celui de la chefferie de Bertoua. Le novau originel de cette chefferie est l'agglomération de Gaimona. Là vivaient les Gbaya des clans Bodaye, dispersés en petites unités autonomes (duk). Le leader Ndiba eut pour ambition de rassembler vers 1860 ces différents clans, de les organiser militairement afin d'assurer une hégémonie dans la région. Les expéditions menées en pays gbaya par Ardo Issa et l'implantation à Gaimona d'une garnison peul favorisèrent l'entreprise de Ndiba qui eut l'habileté de ne point affronter les armées de Ngaoundéré.

A la mort de Ndiba, son fils Mbartoua lui succéda. Ainsi, le système de dévolution du pouvoir par la filiation directe, sans doute inspiré de la pratique peul, s'imposa aux Gbaya. Mbartoua accentua la politique d'intégration des clans gbaya, par la force armée ou par les alliances matrimoniales avec les principaux leaders de la région. Vis-à-vis de Ngaoundéré, il put négocier un statut avantageux: s'il fut astreint au tribut annuel, il recevait en contrepartie des dons de la part du lamido qui lui assura en outre le monopole des transactions avec le monde musulman, par l'intermédiaire des commerçants hausa et kanouri, et des représentants du lamido résidant à Gaimona appelés adjia. Du fait de sa position excentrique, à la limite de la grande forêt, de son efficacité politique et militaire, Mbartoua assura à l'entité qu'il créa une relative autonomie.

La nouvelle géopolitique née de l'implantation peul dans l'Adamaoua pose donc, de façon dialectique, la problématique de l'unification étatique, des processus ethniques autonomes et

<sup>43.</sup> Analyse et synthèse de L. Bateranzigo dans sa thèse en préparation, op. cit.

du droit des minorités (44). Fondamentalement, l'ambition des Peul est de s'assurer le contrôle des plus vastes espaces et de soumettre le plus grand nombre possible de groupes humains. Ils ont, à cet effet, mis en place un appareil gouvernemental concentrant le pouvoir politique entre les mains d'une petite élite. Le caractère hégémoniste et la volonté d'intégration de l'Etat peul se manifesta alors de diverses manières : le recours à la violence armée, mais aussi l'utilisation d'autres stratégies de cohésion, économiques et culturelles entre autres. Dans quelle mesure les Peul ont-ils réussi dans leurs ambitions ? C'est là une question d'histoire importante et complexe.

Théoriquement, les Peul ont assuré la conquête d'un immense espace géopolitique s'étendant de la vallée de la Bénoué à la lisière de la forêt, de Tibati à Bouar dans l'actuelle République Centrafricaine. Cet espace a certes été sillonné par les armées de Ngaoundéré, les agents du lamido chargés de la collecte du tribut et des négociants hausa et kanouri à son service. Cependant, cet espace n'a nullement subi d'unification étatique dans un cadre territorial nettement délimité. Si au nord l'Etat peul de Ngaoundéré a des frontières établies avec les Etats voisins de Tibati et de Ray-Bouba, à l'est et à l'ouest, ces frontières apparaissent plutôt lâches et mouvantes, en fonction du rapport des forces et de l'éloignement. Comme dans la plupart des vastes empires où les moyens de communications sont dérisoires, l'autorité du souverain peul, forte aux abords de la capitale Ngaoundéré, se dilue au fur et à mesure qu'on s'en éloigne. A la périphérie, les irrédentismes ethniques et les aspirations à plus de liberté et d'autonomie caractérisent les différentes communautés. A la limite de la forêt, la cavalerie, qui constitue l'élément essentiel de l'arsenal répressif et dissuasif de l'Etat peul, est inopérante du fait des glossines. Aussi, dans cette région, l'autorité du lamido dut utiliser des relais assurés par ses

<sup>44.</sup> Il s'agit là d'une problématique majeure de l'historiographie africaine. Elle a été abordée par D. Diakité in J.-P. Chrétien et B. Prunier, op. cit., pp. 135-148, à propos des Empires du Soudan occidental du VIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècles. Au sujet des Mbum, P. Diagne, Pouvoir politique traditionnel en Afrique occidentale, Paris, Présence Africaine, 1967, évoque le principe de l'autonomie des communautés qui confère à certains éléments des minorités culturelles une part d'autorité politique.

négociants et agents politiques, et par des leaders autochtones à qui il remettait quelques attributs du pouvoir : turban (*metiwol*), cheval, épée, vêtements d'apparat.

Tout cela montre que l'Etat peul de l'Adamaoua, même à son apogée, apparaît poly-ethnique, c'est-à-dire faisant cohabiter dans le même espace géopolitique, des groupes d'hommes qui, en dépit d'une tendance à l'acculturation, conservent leur spécificité culturelle et jouissent d'une plus ou moins grande autonomie politique.

## Le jihad et les limites de l'islamisation

Eschatologiquement, le but du jihad est l'établissement d'un ordonnancement social islamique, de la souveraineté de la logocratie musulmane sur l'ensemble des groupes sociaux composant et environnant la communauté musulmane (45). C'est ce que commande de façon précise, un hadith attribué au troisième Calife Omar: « le jihad a été érigé en devoir pour répandre le sang des polythéistes. La communauté (umma) doit se répandre au-delà de ses limites et assurer sur terre le signe de la loi divine » (46). Dans l'Adamaoua cependant, ce principe fondamental n'a pas connu d'application orientée et volontariste. Ici, le prosélytisme fit rapidement place au réalisme, et l'Islam fut confisqué pour servir la prééminence de l'aristocratie peul et asseoir les bases d'une exploitation économique. En toute logique, la conversion massive des peuples environnants ne pouvait que tarir les sources d'approvisionnement en esclaves et limiter la possibilité de lever tribut. Généralement, les populations de l'Adamaoua conservèrent donc leurs religions traditionnelles et, notamment chez les Mbum, tout le rituel royal dont le Belaka avait la charge (47).

L'Islam connut cependant une diffusion lente et progressive dans la région. Ce fut d'abord un Islam élitiste qui aboutit à la conversion de quelques chefs de clans. Il faudrait voir là le souci d'une promotion personnelle de ces chefs, ce qu'en psychanalyse on appelle une promotion « sublimant » l'expérience humiliante

<sup>45.</sup> J.-P. Charnay, Principes de stratégie arabe, Paris, L'Herne, 1984, p. 13.

<sup>46.</sup> Cité in J.-P. Charnay, op. cit., p. 14.

<sup>47.</sup> E. Mohammadou, Traditions historiques..., op. cit., t. I, p. 127.

de la dépendance et de l'infériorité politique <sup>(48)</sup>. Adhérer à l'Islam signifie du coup s'identifier à la puissance et à la magnificence du *lamido*, telles qu'elles apparaissent lors de la parade ostentatoire de la cavalerie ; c'est pour le chef mbum ou gbaya une voie sûre pour légitimer son pouvoir et accroître son autorité, dans un contexte géopolitique où l'union de l'Etat et de la religion constitue une donnée fondamentale. C'est ainsi qu'au contact des Peul, de nombreux *Belaka* embrassèrent l'Islam, tel Belaka Nguer Mbum qui, après sa conversion, jeta tous les instruments du culte ancestral dans une rivière <sup>(49)</sup>.

Le commerce a également été un vecteur de l'Islam dans toute la région, jusqu'à la lisière de la forêt. Les négociants et agents commerciaux du *lamido* constituaient des communautés musulmanes importantes dans divers centres où des mosquées furent érigées pour les besoins du culte : à Bertoua, à Gaza et à Koundé. Vers 1885, la seule communauté musulmane de Koundé était évaluée à environ 2 000 à 2 500 personnes <sup>(50)</sup>. Les relations d'amitié entre négociants musulmans et leurs intermédiaires et fournisseurs locaux, les intermariages, voire le simple mimétisme sont autant de facteurs qui jouèrent dans la diffusion de l'Islam.

Si une minorité put s'initier au Coran et s'acquitter de toutes les obligations de l'Islam, dans l'ensemble cependant, la nouvelle religion ne fut qu'un mince vernis, avec une tendance hétérodoxe fort marquée. C'est ainsi que chez les Gbaya, l'interdit sur les boissons capiteuses fut rarement respecté et les obligations rituelles souvent négligées. Le chef Baboua de Doka, par exemple, accepta bien chez lui les prosélytes musulmans, mais fit une sérieuse entorse à la *chaada* qui fut ainsi formulée : « Gloire à Baboua et... à Allah. Allah est grand mais Baboua est aussi très grand » <sup>(51)</sup>. Et l'hydromel continua de couler dans le village de Doka, et le culte du *labi* rassembla toujours autant de

<sup>48.</sup> S.-F. Nadel, Byzance noire, Paris, Maspero, 1975, p. 214.

<sup>49.</sup> E. Mohammadou, Traditions historiques..., op. cit., t. I, p. 154.

P. Burham, Opportunity and Constraint in a Savannah Society, London, Academic Press, 1980, p. 207.

Archives de l'ISH (Institut des Sciences Humaines, Yaoundé) III.30,
 G. Not, Notes sur les Gbaya.

néophytes. Dans de nombreux clans gbaya, l'islamisation se limita à l'invocation d'Allah, l'usage de prénoms d'origine arabe et la consultation épisodique de quelque marabout.

Au total, on constate que dans l'Adamoua, le jihad, dont la vocation est la conversion des peuples « infidèles » et l'extension du dar-al-islam (52), n'a pas revêtu de caractère suscitateur, orienté et volontariste. Contrairement à l'expérience du Foutah-Djallon ou à celle d'El Hadj Omar Tall, il n'y eut pas ici de révolution islamique. Seul un contact continu, dans la longue durée, a permis à la culture islamo-peul d'agir sur la société globale et de jouer un rôle dans le remodelage des identités ethniques.

L'influence se fit notamment sentir dans le domaine de la langue. Dans l'Adamaoua, le fulfulde, langue du conquérant, s'imposa comme lingua franca dans le domaine des relations inter-ethniques: c'est la langue du commerce, celle du commandement dans les armées, celle du voyageur qui s'aventure audelà de son horizon clanique. Aussi le fulfulde fut un puissant facteur d'acculturation, d'assimilation, dans un processus tendant à une certaine cohésion ethnique sur la base linguistique. Quand bien même ils continuèrent à utiliser leur langue propre, tous les groupes connurent, dans le domaine de la sémantique, un enrichissement par l'emprunt de termes variés. Ce fut surtout dans le domaine de la titulature que les Peul eux-mêmes héritèrent souvent du monde hausa et kanouri : Kaïgama (chef de guerre), Sarki-Yaki (commandant des armées), Yerima (prince), Zaoro (du peul djou : chef; wouro : village), etc. sont autant de termes intégrés dans le vocabulaire politique des Gbaya, des Mbum et des Vouté. Des termes d'origine arabe plus ou moins altérés, connurent également une large diffusion : barka (bénédiction), sandaka (de zakat: sacrifice), alkawal (pacte), nyafi (pardon), etc.

La langue joua donc un rôle déterminant dans l'interaction des peuples de l'Adamaoua et fut un puissant facteur de cohésion au profit de la culture dominante islamo-peul.

<sup>52.</sup> Littéralement en arabe : la terre d'Islam par opposition au dar-al-harb, c'est-à-dire la terre des mécréants.

Dans le domaine des cultures matérielles, la conquête peule eut également une influence certaine, en introduisant de nouveaux modèles, de nouveaux besoins et un cadre nouveau. Les mutations furent particulièrement perceptibles dans le domaine vestimentaire : de nombreuses communautés se limitaient à l'usage du cache-sexe ; d'autres tels que les Gbaya avaient un habit traditionnel fait d'écorces tressées ou de cuir. La plupart adoptèrent l'ample boubou et le bonnet de cotonnade que leur procuraient les commerçants hausa. L'influence islamopeul répandit en outre, le métier à tisser de type soudanais qui, par son rendement plus élevé, permettait d'obtenir plus facilement des bandes de tissu. Dans le domaine de l'habitat, de nombreuses communautés adoptèrent la case ronde coiffée d'un toit de chaume conique ; les murs de pisé entourant la cour intérieure se généralisèrent.

La conquête peul enclencha par ailleurs, le processus d'urbanisation dans l'Adamaoua. L'ancien village mbum de Ngaoundéré devint une importante métropole régionale, cosmopolite, avec une population qui était estimée à 11 000 habitants <sup>(53)</sup>. Koundé devint également un centre de premier plan. La ville doit son importance à l'afflux des caravanes des marchands hausa et bornouan qui se dirigent vers les comptoirs de Mbartoua à l'ouest, Gaza au sud et Ndélélé au sud-ouest. Koundé doit également son essor à son rôle d'entrepôt des douanes au profit de Ngaoundéré (54). En pays gbaya, de nombreux centres se développèrent, en relation avec les activités économiques, ou du fait de l'implantation d'une garnison peule. C'est le cas de Gaimona, Baboua et Doka. Doka comptait, en 1882, à l'époque où Flegel y séjourna, cinq groupes de villages, formant une agglomération splendide (55) où résidait un puissant chef gbaya et une importante communauté de négociants musulmans.

Par leur cosmopolitisme, par leur rayonnement et par le dynamisme de leurs activités, ces « villes nouvelles » furent un cadre privilégié d'acculturation et le creuset du processus d'intégration au profit de la culture islamo-peul dominante.

<sup>53.</sup> E. Cholet, op. cit. p. 204.

<sup>54.</sup> Ibid., p. 23.

<sup>55.</sup> Ibid.

#### Conclusion

En définitive, l'étude des relations inter-ethniques dans l'Adamaoua au XIXº siècle et l'appréciation du rôle joué par l'élément peul doivent amener l'historien à beaucoup de nuances, à beaucoup de pondération dans le jugement, du fait de la complexité et de la variabilité de ces relations, et aussi de l'ambiguïté du phénomène du jihad dans la région. Certes, les processus ethniques unificateurs sont incontestables et revêtent un caractère permanent, en particulier à travers la diffusion du fulfulde. Cependant, il importe de ne point occulter les processus perturbateurs qui ont abouti à l'anéantissement de bien des valeurs de civilisations. Il est juste cependant de signaler qu'entre ces deux pôles, se situe un type intermédiaire, celui du syncrétisme qui combine des éléments issus de cultures différentes. De ce point de vue, on a pu dire que le lamidat de Ngaoundéré constitue un Etat fondé sur une double identité peul et mbum (56). Tout cela nous a conduit à conférer aux notions de conquête et de domination une définition suffisamment nuancée, pour qu'elles puissent exprimer toutes les variantes du processus d'influences réciproques, et l'ambiguïté d'un « jihad sans volonté de prosélytisme ».

Ce qui paraît incontestable, c'est que l'élément peul, inséré au sein des groupes paléonigritiques de l'Adamaoua, aura joué un rôle politique, culturel et idéologique sans précédent dans la région. Alors qu'à l'ouest, en pays hausa, le conquérant peul a été ethniquement, linguistiquement phagocyté, nous assistons dans l'Adamaoua à un phénomène inverse : les valeurs de civilisation peul et la langue fulfulde s'imposèrent progressivement à de nombreux groupes qui se laissèrent assimiler.

Mais à l'aube du XX° siècle, l'impérialisme européen se manifeste dans la région. En 1901, le lamido Abbo est tué lors de l'assaut lancé contre Ngaoundéré par le capitaine Cramer von Clausbruch. Dès lors une page de l'histoire de la région s'achève : c'est la fin de l'hégémonie incontestée des Peul. Une nouvelle page s'ouvre, avec l'intrusion européenne, qui va redistribuer les cartes et imposer une nouvelle culture dominante, la culture occidentale qui, du reste, évoluera parallèlement à la culture islamo-peul.

E. Mohammadou, Les royaumes Foulbé du plateau de l'Adamaoua, Tokyo, 1978.

#### MARTIN Z. NJEUMA

# THE FOUNDATIONS OF RADICAL ISLAM IN NGAOUNDERE: 1835-1907

#### Introduction

In many Black African countries where Islam has been important, for instance in Nigeria, Niger, Guinea or in Senegal, Islamic Brotherhoods or Sects (*Tariqa*) were the forum and organ for transmitting Islamic doctrine and virtues. Brotherhoods reflected pluralism in Islam as they were often in competition with each other. The Brotherhoods had their own independent administrations which were run by persons of reputation, commanding religious authority. This way the Brotherhoods guaranteed the pursuance of idealism, and functioned as forum for stimulating religious debates. They integrated individuals and provided checks and balances against personal excesses.

Under colonial rule, control of the Brotherhoods formed a major preoccupation of the administrators. The divisions fitted well into their scheme of divide and rule. They found it more convenient to manage associations of Muslims than unorganised individuals. The colonial authorities could thus reach the population through the Brotherhood structures and, in case of problems, their leaders could reach the colonial authorities through credible and committed representatives. Referring to the Mourides of Senegal, many authors described the organisation as a state

within a State <sup>(1)</sup>. In West Africa this was true of existing Brotherhoods with large following like was the case of the Tijaniyya and Ahmadiyya because they played both political and religions roles indiscriminately.

The history of Islam in Cameroon shows that Cameroon was an exception to these developments. Progress of Islam through Brotherhoods and fundamentalist demands have not been a major feature in Cameroon. This paper seeks to explain the failure of radical Islam in Cameroon by exposing a fundamental conflict between the search for purity and the maintenance of social stability in the Lamidate of Ngaoundere.

The history of Islam in Ngaoundere can be discussed under three major phases; the period before Ardo Njobdi's invasion in 1835, the period of Fulbe hegemony and finally the period under colonial rule. The period before 1835 is a background to this study and therefore has had only a cursory consideration.

#### Before 1835

In considering the first phase that is, before 1835, the focus is on Ardo Njobdi, founder of Ngaoundere, and on the conditions of the Muslim community. Ardo Njobdi belonged to a family which had led a fraction of Wollarbe Fulbe for over a century. He and his group migrated to Ngaoundere from Turua in Bundang on the confluence of the rivers Deo and Faro, tributaries of the river Benue. They were herdsmen and their entire life centred around seeking prosperity in their pastoral activities. The Ardo exercised leadership by virtue of his ability to administer the affairs of the group justly and led it to prosperity. As a Muslim community Islam was a uniting factor. But living in the midst of predominantly non-Muslim peoples, the Muslims limited their practice to themselves. It is said that the reason for Fulbe migration into the region was not to proselytise and spread Islam to those who were not born Muslims, but to find

See, for example, J. Copans, Les marabouts de l'arachide, Paris, 1980;
 C. Coulon, Renouveau islamique et dynamique politique au Sénégal,
 Bordeaux, 1983;
 D. Cruise O'Brien, The mourides of Senegal, Political and Economic structure of an Islamic Brotherhood, Oxford, 1971.

better conditions for pastoralism (2). Islam was therefore a Fulbe ethnic symbol and a vector of their cultural expression. They did not seek to convert the surrounding populations to Islam, but they were willing to render services, sometimes of a medical and religious character for instance, making and selling charms (laya), to the non-Muslims because of the potency of Koranic prayers. This obviously led to tolerance and syncretism among the different religious expressions.

In retrospect, as more people became enlightened in Islam, the period has been described by post-jihad scholars as one of ignorance and darkness (jahiliya). This label should be understood within the background of a population which was very much preoccupied with the supernatural and was polytheistic. It constantly sought remedies against evil spirits and jinns, magic and witchcraft plagues, ill-luck and fear of the unknown from many and often contradictory sources. The religions of the non-Muslims were not seen as in competition with or in opposition to Islam. Under acephalous conditions, group or village isolation and independence was the order of the day. And since land and other natural resources were in abundance for a limited population, settlers in the same neighbourhoods easily developed interests around kingship, fertility cults, defence and economic exchanges. Thus, while it is true from an Islamic perspective that the period was characterised by ignorance of the Faith, the peoples inhabiting the Adamawa plateau were engaged in mixing old and new customs and remodelling their sociological environment.

Another peculiarity of the community was its isolation from important Islamic centres. Looking wider afield in Hausaland and Borno, the Fulbe settled among people who at least professed Islam. Through the visits of Sharifs, pilgrims, clerics or scholars and traders from other Muslim lands, they remained constantly exposed to currents of Muslim ideas. The situation of the Fulbe

 E. Mohammadou, Fulbe Hooseere: les royaumes foulbe du plateau de l'Adamaoua au XIX<sup>e</sup> siècle, Tokyo, 1978, p. 146; M.-Z. Njeuma, Fulani Hegemony in Yola (Old Adamawa), 1809-1902, CEPER, 1978, pp. 50ff. For pastoral potentials see J. Domergue, « La région de l'Adamawa », Monographie camerounaise, n° 22, 1953, Archives nationales, Yaoundé. in the Benue region was entirely different. Not only did they bring Islam to the region for the first time, but also their region lay outside the normal trade and pilgrim routes that linked the Sudan to core Muslim centres in North Africa and Asia. This naturally stunted growth in orthodox Islamic sciences, hindered fanatisism and led to much inbreeding in their knowledge of Islam.

The steps to found the lamidate were directly linked with the successes Uthman dan Fodio of Sokoto (Nigeria) had since 1804 in replacing the Hausa and Borno rulers by new men who swore allegiance to him. Thus inspired, the Muslim Fulbe who inhabited the upper Benue river region became partisans of Uthman when he gave authority to modibbo Adama of Yola (Nigeria) to conduct Holy War (jihad) and strengthen the tradition of the Prophet. It led to political and religious revolution which the Muslims achieved by organising political units called the emirates. In order to complete the process, and in response to Uthman's instructions, Adama in turn authorised the creation of over forty sub-emirates (lamidates) including Ngaoundere (3).

However, religious criteria could not be the only yardstick for nominating persons to leadership positions in the new construct and territorial organisation in view of the paucity of learned men (modibbe) in the region. Consequently most of the prejihad ardo'en, as in Ngaoundere, still found themselves at the head of the lamidate authority system irrespective of their understanding and commitment to achieve the purificationist objectives of the post-jihad era. But what was significant for Islam was that their roles changed. They assumed greater religious responsibilities in spreading Islam as a universal civilisation and managing the lamidate system which at the same time educated the Muslims and protected their evangelising efforts.

An obstacle to the Turua-Fulbe was their peculiar conservative nature. Among the leading Muslims were many successful cattle magnates. True, the jihad had led to Muslim ascendancy, but it meant breaking long standing friendly relations with the

3. For political history of the emirate see especially, Njeuma, Fulani Hegemony; S. Abubakar, The Lamibe of Fombina; a political History of Adamawa, 1809-1901, London/Zaria, 1977.

neighbouring non-Muslim populations. It also meant supporting a period of instability and insecurity with all the attendant risks to their cattle. Thus between 1809 and 1835 opinion in the Turua society was split on the wisdom to transform their society into a jihad machine to conquer the Adamawa plateau. The Fulbe knew the value of the plateau for the prosperity of pastoral activities because for many years this was their dry season transhumance territory. But they were also aware that the Belaka Mbum who ruled over these territories would not submit to Ardo Njobdi without a fight, probably resulting in protracted hostilities. Victory could not be achieved by sending mercenaries from Turua to the plateau. It required that the Fulbe first take up residence on the plateau and, from that base, attack the Belaka if he and his people refused to convert to Islam peacefully.

## Ngaoundere and the Uthmaniyya System

About 1835 Niobdi and his followers finally settled on the plateau as guests of the Belaka Mbum by name Koiya. With the help of forces from longtime established and neighbouring lamidates of Rai Bouba and Tibati they attacked Koiya when he refused to surrender his territory and convert to Islam. The collapse of Koiya's resistance resulted in the founding of Ngaoundere as a new lamidate in the emirate of Adamawa. The lamidate of Ngaoundere prospered rapidly because the principal ethnic group, the Mbum, agreed to convert to Islam and to jointly carry on the jihad with the Fulbe. During the jihad many villages were destroyed and the inhabitants enslaved and transferred to swell the population of Ngaoundere. To join the ranks of the Muslim elite were immigrants who came from Hausaland, Baghirmi and Wadai to seek fortune and strengthen the Islamic tradition. The result was that Ngaoundere grew so fast that it superseded the earlier lamidates of Rai Bouba and Tibati in importance.

The new lamidate system by which Ngaoundere was administered fussed both political and religious leadership in the lamdo's hands. Ideally at the time of their appointment, the lambbe should already be mallams or at least reputable Muslims because leadership in jihad presupposed knowledge in Islamic principles. But in the case of Ngaoundere the traditional concept of

«Ardo», or patriarchal leadership was carried on into the postjihad period and no new structure was founded within the Community (Umma) to improve the religious capabilities of the leadership. Jihad was not taken as a permanent occupation. It was carried out as a public duty at the behest of the lamdo, often to meet specific needs, for example, preparing to send tribute to Yola. Further, the Sokoto model of government kept succession in the family of the person who received the initial authority (tutawal) to found the emirate or lamidate as the case might be. Thus the descendants of Njobdi controlled the lamidate irrespective of their level of education in Islam.

The effect of this system in the religious domain was that religious authority was circumscribed in an essentially bureaucratic pyramid. The mallams were not free to innovate or create lateral poles of authority outside the centralised Uthmaniyya system. Only one school of thought was legitimate in public, that of Uthman dan Fodio whom they claimed had opened their eyes and removed the yoke from their necks. The system was rather monolithic and non-diversionary, a one party orthodoxy of that which is approved by the lamdo in Ngaoundere, the lamido in Yola and the Caliph in Sokoto. These « constitutional » parameters were significant in shaping the evolution of Islamic traditions in Ngaoundere throughout the period under review. It was generally felt by the ruling elite that deviating from it would lead to demagogy, a split and weakening of the Muslim tradition.

In the political domain, the entire population no matter the status and ethnic background, maintained a high sense of obedience and reverence to the lamdo and his appointees. The lamdo alone distributed land and confirmed ownership of land. The lamdo's palace (sare), constructed in majestic architecture, was the life-wire of all operations in the lamidate. The lamdo governed the state from here. It was the busiest spot. It had an elaborate protocol which included daily or frequent visits by all prominent citizens. On ceremonial occasions the griots, indeed the entire population, sang praises and reaffirmed their allegiance to the lamido, thus constantly cementing the bond between the ruler and his subjects.

In the social sphere, the early alliance between the Fulbe and the Mbum, two principal ethnic groups in the Adamawa plateau, gave Islam a secure base. Mbum and Fulbe started sharing common values and traditions and imposed same to the rest of the smaller groupings. Fulbeisation of the society that is, ability to communicate in Fulfulde and adhere to pulaku (Fulbe moeurs) were the hurlmark of elitism. The Muslims felt free to settle anywhere in the emirate without distinction of ethnic appartenance. The need for teachers of higher education led Ngaoundere scholars to invite reputable (baban) mallams to also come to participate in the development of Ngaoundere (4). They animated the socio-religious life of the town bearing in mind that they were in the service of the lamdo whose orders they could not defy with impunity.

#### The Case of Adama Gana

One way of looking at history is that history constitutes the ideas and actions of men who achieved prominence in their times and societies. Taking into account the low state of literacy and even interest in keeping records of personal activities among the peoples of the Adamawa region, we today know little of the biographies of individuals who tried to shape events outside the framework of the lamdo's authority. Oral tradition has been rich for some spectacular events, but not so with biographies, perhaps, because in a starkly theocratic society, all good initiatives were considered to come from the lamdo. This situation can, if not well handled by the modern historian, lead to reducing history to a mere chronicle of the rulers. However, an exceptional case which mirrored the dynamics of the budding Islamic society was that of modibbo Adama Gana (5). The importance of his career lay in the degree to which it demonstrated the all pervading influence of the Uthmaniyya system in tailoring Islamic growth as well as exposing the underlying currents of conflicts and rivalry among the Muslim elite.

- 4. Njeuma, Fulani Hegemony, pp. 119-121.
- C. Vicars Boyle (a colonial Resident in Yola), « Notes on Yola Fulani », Journal of African Studies, X, 1910-1911, p. 86. Information about Adama Gana was supplemented by oral interview with the Alkali Ibrahim of Ngaoundere (1967).

Adama Gana was one of the greatest personalities of his time. He flourished in the 1830's and 1840's. He, like modibbo Adama, had studied in the town, Ngazzaregamu, in Borno, before returning to his hometown Turua in Bundang. He was convinced that the good health of Islam started with sound education of the royal family. Thus during visits to Yola he concentrated on teaching children of the royal family and acting as adviser to modibbo Adama. When Ardo Njobdi died in 1842, modibbo Adama appointed Adama Gana regent until Hamman Lawan, eldest son of Njobdi became of age. This decision had been reached by the King-makers (faada) of Ngaoundere to ensure stability since Adama Gana combined several favourable qualities in himself.

He demonstrated both spiritual and political acumen, qualities which impressed the ruling elite in Ngaoundere. He ran a popular Koranic school with students coming from within and outside the lamidate. He excelled in Koranic exegeses. He is remembered more as an introvert, mystic than as a public speaker. His greatest contribution to his society was in medicine. He was known to treat a wide range of diseases in men and cattle. Because of this he was revered as a holy man with special talents (baraka) by his contemporaries. In the political sphere, he maintained close relation with lamido Lawal of Yola, a sine qua non for strengthening local loyalties and ensuring political stability.

After eight years of regency, it became obvious to the faada that Adama Gana had no intentions of personally ending the regency. His self-confidence transcended all and he based his refusal to abdicate on sheer competence and the need to keep the jihad a religious rather than a political revolution. Although there is no evidence that Adama Gana ever challenged the level of purity of Islam of his colleagues, his commitment to balance the ethnic interest at court could not match Ardo Njobdi's. Furthermore, the faada saw in Hamman Lawan, who had in fact been groomed by its members to be lamdo, someone with a less rigid and more responsive attitude to their views.

The faada ended by sending a formal request to Lawal to confirm Hamman Lawan successor to Njobdi not because he would be more competent in promoting Islamic purity, the fundamental principle of the jihad, but because the faada still

nursed Njobdi's legend of courage and unity of the ruling elite. When Lawal acceded to the request he transferred Adama Gana to Yola in a general plan to settle prominent Muslim intellectuals from all over the lamidates in Yola. Disappointed with his removal from Ngaoundere, he nevertheless lived the rest of his life as a distinguished person. Under Hamman Lawan, raids against distantly located peoples were resumed with vigour by the authorities and their successes brought in much wealth to the ruling elite who often invested in the ventures. Adama Gana died around 1854. By this time the scholarstic reputation of Ngaoundere was high to the point of attracting prominent visitors, including pilgrims to and from West Africa.

#### Mahdism in the Uthmaniyya System

The inherent conflict and contradiction between the pursuit of Islamic purity and excellence on the one hand and social stability on the other hand during the jihad period can be further illustrated by the failure of religious radicalism under the cloak of Mahdism. Orthodox Muslim theology holds that there are good and bad times for Islam as a way of life. During the period of low ebb, Islamic principles become debased, and the Muslims stray from the lofty principles. The society is thrown into darkness, confusion, and irreligious acts become commonplace. Under such conditions, God, in His mercy, sends a redeemer either as a Reformer (Mujaddid) or as messiah (Mahdi) to restore true Islam by guiding the actions of the messengers.

In the Sokoto Caliphate of which Ngaoundere was a part, Uthman dan Fodio foresaw a time when his followers would loose track of their spiritual obligations and become complacent. He therefore, while rejecting the claim that he was Mahdi, made belief in the coming of the Mahdi a connerstone of his teaching. Indeed the Mahdist creed and the imminence of the appearance of the Mahdi in the Sokoto Caliphate was well-known and felt all over. Ngaoundere was particularly concerned because it was one of the rich, most eastern lamidates in the Caliphate. As a consequence its Muslims would be among the first believers to meet and pay homage to the Mahdi when he manifested himself since as was stated, the Mahdi was to appear in the East of the Caliphate. During the second half of the 19th century,

immigrants came to as far as Ngaoundere in the hope of an imminent appearance of the Mahdi. Prominent personalities who visited many parts of the Caliphate preaching Uthman's Mahdism were modibbo Nakasiri, Raji and Mo Allah Yidi.

However, it was Havatu ibn Said, great-grandson of Uthman dan Fodio, who decided to turn latent Mahdist beliefs into concrete action. When his father Said lost the election to the Sokoto Caliphate his chances to play a major role to rekindle Islam in the Caliphate through existing political system became slimmer. Uthman had listed the signs which would precede the appearance of the Mahdi but had not been categorical about how allegiance was to be paid to the Mahdi when he manifested himself. The questions whether new forms of leadership would appear to prepare and lead the population to the Mahdi or whether the Muslims would be led by the current leadership -Caliph in Sokoto, Emirs and Lamibbe – were left open. Decision on these approaches could not be delayed and Hayatu rejected the latter approach since to him, the current leaders showed less concern for religious reforms and the idea of permanent jihad. They were no longer fulfilling Uthman's vision about the growth of Islam in the Caliphate. He saw Uthman's jihad as essentially made up of two phases. The first phase was giving way to the second under his leadership, outside the framework of the existing administrative power centres.

Settling in Balda near Maroua, from about 1882, he declared the appearance of the Mahdi in the person of the Sudanese Mahdi, Ahmed Ahmed. He appealed directly to the Muslims when it became obvious that he would not succeed through the existing bureaucratic structures. His aim was to reawaken the marshal spirit among the Muslims to win more persons to Islam and educate the masses. He won many adherents among radical-minded Muslims coming from Hausaland and all over northern Cameroon because, as son of Uthman, it was easy to believe him. His sincerity and emphasis on learning and practising Islamic virtues convinced Hayatu's followers of the divine nature of his enterprise. In him many of the little mallams saw solutions to their frustrations and aspirations.

But Hayatu ran into difficulties with the established order. The current leaders felt that as descendants of the elect of Uthman, they had been vested with powers to lead the Believers under their charge. Zubeiru, the lamido of Adamawa (1890-1901), led the way against Hayatu. He pitted loyalty to Hayatu against loyalty to himself. The traditional authorities in Ngaoundere could not switch camp even under pressure from local scholars out of respect for hierarchy. In a bloody encounter, Hayatu won the battle of Maroua against Zubeiru's forces but his town was burnt to ashes <sup>(6)</sup>. The lesson to Hayatu was that for him to succeed in freeing Islam from political control in the Sokoto Caliphate, or even in northern Cameroon as a whole, he required a profound revolution such as Uthman had made and for this he had to have a greater military force at his disposal <sup>(7)</sup>. This explains his alliance with Rabeh, another convinced Mahdist, who had just conquered Borno in 1893 and imposed his own brand of Islam.

The alliance did not last. As Hayatu withdrew from Borno, Rabeh's men attacked and slayed him. Hayatu's followers who survived the carnage returned to various parts of northern Cameroon. Mahdism was reduced to shambles good only for individual conviction. The general effect remained that many radical Muslims lost their lives prematurely. The lesson was that the magic of Uthman's teachings and especially linkage between classical Mahdist beliefs and his jihad had failed to create a second revolution such as Uthman had foretold. Finally, revolutionary Islam could not work within the structures Uthman had created unless the Caliph, Emirs and Lamibbe were themselves involved and took active part.

## The colonial period

Hayatu's death in 1896 leads us directly to the colonial phase of our survey. Up until now religious pluralism in Ngaoundere had been a contested issue with some Muslims seeking to act

- 6. M.-Z. Njeuma, « Adamawa and Mahdism : The Career of Hayatu ibn Sa'id in Adamawa, 1878-1989 », *Journal of African History*, n° 1, 1971, pp. 61-77.
- Hayatu realized the need of a strong cavalry force early. He started investing in horses soon after he arrived Yola. See, R.-M. East, Stories of Old Adamawa, Zaria, 1935, pp. 111-113.

independently of the political system while others claimed they acted in accordance with directives from Yola and Sokoto. This way religious radicalism split the ranks of the Believers and threatened the absolute control of political over religious activities. The colonial period wrought political disaster. It destabilised and bulkanized the Sokoto Caliphate and cut off Yola from many of its lamidates in a couple of years. It introduced new masters (nassara) and put a definite wedge between the population and the rulers. However, the bone of contention among Muslims shifted from liberalisation of religious life to protection of Islamic traditions from the consequences of European rule.

One can distinguish two types of resistance; firstly, that which was led by the Lamdo of Ngaoundere and secondly, that which was organised and led by individual Muslims insisting on following their conscience and personal convictions. From 1896, the British and German troops assailed the Sokoto Caliphate from all sides. In 1900 the British sacked the Caliphate head-quarters in Sokoto and the Caliph Attahiru, died a fugitive as he fled to the East <sup>(8)</sup>. In 1901, a similar operation removed Zubeiru from Yola to northern Cameroon where, despite massive support from the Lamibbe, he died near Mubi. On their part the Germans attacked from the south beginning with Lamdo Tibati in 1899. The fall of Tibati opened the way to Ngaoundere and Garoua.

The Lamdo of Ngaoundere was Mohamadu Abbo (1887-1901), grandson of Ardo Njobdi. On August 20th 1901, he and a large force, mounted to resist German take-over, were annihilated <sup>(9)</sup>. Contrary to the advise of the Lamdo's counsellors, the Germans appointed Mohama Yadji Mai to replace Lamdo Abbo and, from then, German rule became a reality in Ngaoundere. Abbo's death removed an important element in the

- Lamido Zubeiru of Yola was one of the leaders Caliph Attachim was closely in touch with and shared the resolve to fight the « Christian infidels » to the bitter end. See Zubeiru to Amir Amir al-muminin, letter n° 112, in H.-F. Backwell, *The Occupation Hausaland 1900-1904*, Lagos, 1927.
- For a detailed account almost based on a corpus of German sources, see A.-P. Temgoua, « L'hégémonie allemande au Nord-Cameroun de 1890 à 1916 », Doctorat de 3<sup>e</sup> cycle thesis, University of Yaounde, 1990.

opposition to German authority because it meant the Germans could now handle the population as they pleased in the absence of a credible head. As observed earlier, by the constitution of the Lamidate system, the Lamdo was the symbol of the unity of the Lamidate and he alone could rally the population together in the face of generalised threat.

However the Germans still had to reckon with the revolutionary « purists » among the Muslim population. They were virtually leaderless since the collapse of Hayatu and, following that further consolidation of conservatism under the old Lamidate system. Since nature does not permit a vacuum, the new champion to whom the Muslim radicals aggregated to was Malum Muhammadu alwadawiyu, popularly known as Goni Wadai.

Originally a Shoa Arab from Wadai, he was well known in Garoua, Yola and Banyo where he had spent time after he returned from a pilgrimage to Mecca. He finally settled in Ngaoundere during the reign of Lamdo Abbo. He gained fame through the popularity of a postprimary school he opened for educating adults. Despite these strong credentials for leadership, he stayed outside the establishment though there was no evidence that he was critical of the *status quo*. His faith in his course was strengthened by the fact that he had seen every stage of the destruction of Muslim power in Ngaoundere by the Germans – the resistance and slaughter of lamdo Abbo, the nominations and rapid dismissals by the Germans of lambbe Mai (1901-1903) and Dalil (1903-1904), the current occupation of Ngaoundere by « Christian forces » and the imposition of Laws that did not have their foundation in the sacred Books of Islam.

Why did Goni Wadai think he would succeed to dysfunction colonial rule where others before him had failed? As a creditable and knowledgeable leader his perception of the problems facing the Ngaoundere society expressed the anxiety and frustrations of all Muslims. Like many cultured and intelligent Muslims of his time, he could not understand the goals of the Europeans if they were not to destroy Islam. Their numbers were too small to seize and maintain political power in the Lamidate. They lacked the resources to rule without the connivance of the Muslim population. He was convinced that if the Muslim population,

particularly their rulers, refused to cooperate, Christian rule cannot take root, let alone, grow in Ngaoundere. He likened German invasion to Fulbe raids in distant territories, which at best permitted Fulbe victories over poorly defended peoples, but excluded the setting up a viable government. In effect he preached civil disobedience and preparedness for further armed conflicts against German occupation. His weakness was not one of having little support, but one of a structural organization capable of rapid and massive mobilisation of his followers to a target.

Goni Wadai could be discouraged by widespread fear which German brutality had created all over northern Cameroon. Not even the recent news of the German suppression of a similar movement to his, led by Mal Alhaji in Maroua (10), a town that was seething with mahdist activities and hatred for the Germans. could dissuade him. His final strategy was to raise himself above existing territorial organisations and appeal to Muslims directly as indeed Havatu had done over a decade ago when he declared himself the Mahdist's representative to all the Muslims in the Sokoto Caliphate. He started preaching Mahdism and demonstrating the contradictions in trying to maintain Muslim traditions, the heritage of their forefathers, under a usurping Christian infidel government. He urged the Muslims to unite and drive out the usurpers from the land of the Believers. As if to confirm the authenticity of his position he recalled the central role of the Prophet and Koran in ordering their lives, the history of the Caliphate and the Lamidate and hoped that the heroic deeds of their ancestors should serve as model for them to face those who were destroying the fabric of their society. It was not all theory because the people were living the experiences of the humiliations and devastation of German rule and could judge for themselves.

Goni Wadai was simply repeating history in many ways. He was full of messianic optimism. He gambled on the fact that once he routed the enemies out of Garoua, this would spark off a chain reaction as Uthman's attack on Sarkin Gobir had produced for the defeat of the Hausa chiefs exactly a century

ago. For this to success he had to have dedicated leaders spread all over the territory ready to fight once he gave the signal in Garoua. But Goni Wadai could not afford to divide his resources. Just as he concentrated on Garoua, so did the Germans, and the clash that ensued was disastrous for the Mahdists.

Their massacre coming so soon after the killings occasioned by Hayatu's Mahdism, the French War against Rabeh, the German and British invasions of Yola and the entire northern Cameroon from Tibati in the south to Mora in the north, destroyed feelings towards radicalism and the population became disenchanted and lost zeal for the search for Islamic purity. After these experiences the colonial policy aimed at prevention rather than suppression of what they termed insurrections. The Germans and, later on, the French authorities saw that the crave for purist ideals was directly related to high achievement in Islam either through accomplishing the *hajj* or through influence of scholars inside and outside the lamidate. Controls were therefore instituted to check the movements and influences of itinerant scholars in the Lamidate and those who left for the *hajj* (11).

Thus after 1907 a new era of collaboration was born, based on mutual willingness to share power between the lamdo and the German authorities. The personality of Lamdo Issa Maigari (1904-1922) was largely responsible for the recorded successes. As a great pedagogue he led his people to accommodate and reconcile with German rule, to manage the transition between German and French rule, beginning with the outbreak of the First World War. The supremacy of the Christian infidels became a living reality, perhaps not to be questioned but to be, as far as possible, manipulated to save whatever was possible for Islam. Islam definitely moved to the defensive and has remained so since then. Radicalism and the pursuit of purist goals publicly and collectively came to an end as colonial actions denuded the courage of the older generations and cut off the resources that could sustain mass action against colonial rule by the younger generations.

C

L.

## THIERNO MOUCTAR BAH et GILBERT L. TAGUEM FAH

## LES ÉLITES MUSULMANES ET LA POLITIQUE AU CAMEROUN SOUS ADMINISTRATION FRANÇAISE: 1945-1960\*

Les communautés musulmanes du Cameroun se distinguent par leur organisation politique très forte, hiérarchisée et centralisée. Cette spécificité politique fut, pendant l'époque coloniale, à l'origine de la « Ouestion musulmane » ou des « Affaires musulmanes » qui désignent l'ensemble des problèmes que posaient ces communautés à l'autorité coloniale française. Le colonisateur français s'était toujours méfié de l'Islam qu'il considérait comme un véhicule possible de redoutables influences étrangères, ainsi qu'un instrument éventuel de mobilisation des Talibè pour s'opposer à l'action coloniale. L'ampleur de la « Question musulmane » exigeait donc l'élaboration, par l'administration coloniale française, d'une philosophie politique et d'une administration spécifique que l'on qualifie de politique musulmane de la France au Cameroun. Il faut cependant éviter de confondre la politique musulmane de la France avec l'administration directe qui fut le système préférentiel français et l'Indirect Rule notoirement reconnu comme méthode d'administration coloniale britannique. Cette forme de gouvernement traduit une certaine politique spécifiquement basée sur les modes de vie et d'action des groupes musulmans. Le pouvoir colonial installé au Cameroun s'attelait à associer élites et leaders musulmans à sa

<sup>(\*)</sup> Voir liste des abbréviations en fin d'article.

politique pour éviter de s'attaquer trop directement et ouvertement au fonctionnement des sociétés construites sous la bannière de l'Islam. Ainsi, leaders musulmans (*Lamibe*, sultans, marabouts...), confréries religieuses et pratiques tels que le pèlerinage furent transformés en levier sur lequel devait agir l'administration coloniale pour subjuguer et exploiter les fidèles du Prophète.

## Lamibe, sultans et administration coloniale

Pour comprendre l'enjeu politique que représentent les leaders musulmans, il faut savoir que dans toute société placée sous la bannière de l'Islam, le Lamido ou le Sultan possède le véritable pouvoir de décision. En tant qu'administrateur d'un territoire aux limites bien définies, il nomme ses collaborateurs ainsi que les Imam chargés de diriger la vie religieuse. Avec l'accord de la fada (Conseil des notables dans les sociétés musulmanes du Nord-Cameroun) ou du tita-nfon (dignitaires du royaume bamoun), le Lamido ou Sultan administre la communauté soumise à son autorité. Assisté de l'Alkali (juge selon le droit coranique), du Modibo (maître du droit musulman), d'un Maloum (animateur des écoles coraniques) et d'un secrétaire, il rend la justice sur la base du droit musulman.

Cette organisation politique atteste le rôle et la capacité de mobilisation des leaders musulmans. L'administration coloniale avait donc tout intérêt à s'associer les leaders spirituels et politiques. Elle a pu dompter ces derniers au point de se servir d'eux dans sa politique musulmane. Christian Coulon partage ce point de vue lorsqu'il constate que l'administration coloniale française fut attentive dans les régions islamisées à se ménager l'appui et la collaboration de l'élite musulmane qui pourrait servir d'intermédiaire politique (1).

Cette politique que Daniel ABWA qualifie à juste titre d'« apprivoisement » (2) était essentiellement faite d'influence, de « sympathie » et de « générosité ».

- Coulon C., Les musulmans et le pouvoir en Afrique, Paris, Karthala, 1983, p. 103.
- Abwa D., Le Lamidat de Ngaoundéré de 1915 à 1945, thèse présentée pour l'obtention du Master's degree en Histoire, Université de Yaoundé, février 1980.

L'administration coloniale française ne négligeait aucune occasion qui pouvait lui permettre de témoigner la supériorité de la France métropolitaine et la nécessité d'une réelle collaboration qu'elle présentait comme bénéfique au chef musulman.

Dans cette perspective, les administrateurs français assistaient régulièrement aux cérémonies d'investiture des *Lamibe* ou des Sultans et tenaient à cet effet un discours dithyrambique. C'est ici le lieu de mentionner cette déclaration de l'administrateur Raynier au Sultan Njimoluh Njoya Seidou lors de son intronisation en 1933:

Ce qui m'a beaucoup plu lors de votre intronisation, c'est qu'avec vous, je n'aurais plus besoin d'un traducteur pour me faire comprendre. Nous travaillerons en vrais collaborateurs et surmonterons toutes les difficultés pouvant surgir. Même à présent, nous sommes déjà en train de travailler (3).

La méthode d'influence se manifestait aussi à travers les multiples lettres qu'adressaient les administrateurs coloniaux aux chefs musulmans. Lettres par lesquelles, après avoir reçu la marque d'estime que leur portait la République française, ces derniers étaient invités à apporter leur soutien à l'administration coloniale.

La « sympathie » était la deuxième astuce politique utilisée par les colonisateurs français pour séduire les chefs musulmans afin de les associer à l'oeuvre d'exploitation coloniale.

Très souvent à l'occasion des fêtes françaises, en effet, la France invitait, pour chaque groupement musulman du Cameroun, des représentants. Ainsi furent invités à assister à Paris, aux festivités marquant la fête du 14 juillet 1950, les Lamibe Yaya Dahirou de Maroua, Hama Saly de Bé et Mohaman Bello de Tibati <sup>(4)</sup>.

A travers ces invitations, l'administration coloniale rehaussait le prestige des chefs musulmans à l'égard de leurs administrés et témoignait ainsi du souci qu'elle avait de ne pas marginaliser

- Njoya Njimoluh S., Sultan Bamoum, propos recueillis à Foumban le 11 mars 1991.
- 4. ANY, 2AC 3655, Islam 1949-1951. Conférence donnée par Aliou Garga en 1950 à Garoua à l'occasion de la fête du 14 juillet sur le thème : « Pourquoi la France invite-t-elle ses protégés ? ».

l'autorité traditionnelle. Par ailleurs, cette manoeuvre politique se présentait aux yeux des « illustres hôtes » de l'administration française, comme une marque d'estime et de confiance. Il fallait en retour être obéissant aux ordres de Paris à travers l'administration locale, et persuader ses assujettis des « bienfaits » de la Mère-Patrie.

Toutefois la participation aux différentes fêtes n'était pas unilatérale car, à l'occasion des fêtes musulmanes (la fin du jeûne de Ramadan par exemple), les administrateurs français assistaient aux cérémonies aux côtés des Lamibe. Eventuellement, ils saisissaient cette occasion pour témoigner leur prétendue sympathie vis-à-vis des leaders musulmans et à travers eux, de toute la communauté musulmane. Les festivités s'achevaient généralement par des décorations qui servaient de récompense pour services rendus à la France et pour attachement à la politique française. Le chef de circonscription de Ngaoundéré décrit ainsi l'une de ces cérémonies:

Le 14 juillet, la croix d'officier de l'Etoile Noire du Bénin fut remise solennellement au Lamido Issa Maïgari. Cette distinction qui l'a fort flatté, a produit une excellente impression dans la population non seulement de Ngaoundéré, mais encore dans tout le pays et aux fêtes qui ont suivi sa décoration, bien des gens sont venus le féliciter qui, jusque-là, ne se dérangeaient pas. Il est certain que son prestige et son autorité ont été fortement rehaussés (5).

La manipulation était ainsi érigée en méthode politique et les Français appréciaient fort bien cette stratégie de la médaille.

Outre l'influence et la « sympathie » utilisées comme méthodes politiques, la « générosité » était l'un des éléments clés de la politique musulmane de la France au Cameroun.

L'administration coloniale manifestait envers les leaders musulmans, une apparente générosité. C'est ainsi qu'en 1961, sous l'instigation du Haut Commissaire Soucadaux, un crédit fut voté pour la construction de la mosquée de Yaoundé <sup>(6)</sup>. Par ailleurs en 1956, à l'occasion de la construction de la mosquée de Tignère, un crédit d'un million de francs fut inscrit au budget

<sup>5.</sup> Abwa D. - op. cit.

<sup>6.</sup> ANY, APA 12247, Culte islamique.

territorial au titre de subvention aux communautés musulmanes <sup>(7)</sup>.

Dans le même ordre d'idées, l'administrateur Bleu s'adressait au chef de la circonscription de Garoua en ces termes :

J'ai l'honneur de vous faire parvenir par ce courrier, deux Corans destinés l'un au Lamido de Garoua, le second à Bouba Djemala, Lamido de Rei. Vous voudrez bien en faire don de ma part à ces chefs comme une marque spéciale de ma satisfaction des services qu'ils nous rendent et de l'intérêt que je leur porte. Chacun de ces Corans renferme une lettre en arabe à l'adresse du destinataire. (8)

Au-delà de toute apparence trompeuse, l'influence, la sympathie et la générosité ne visaient qu'à charmer et à apprivoiser l'élite musulmane afin de l'associer à la politique coloniale. Toutefois, il faut reconnaître que cette méthode de manipulation politique n'a pas annihilé les velléités contestataires de certains chefs musulmans soucieux de préserver leurs prérogatives et désireux de conserver intacte leur autorité traditionnelle. Bien des leaders spirituels et temporels des communautés placées sous la bannière de l'Islam se sont opposés à l'administration coloniale. Le cas le plus frappant fut celui de Njoya, Sultan bamoun. Dès 1919, avec l'arrivée de Prestat comme chef de la subdivision de Foumban. Niova devint un « subversif » aux yeux de l'administration coloniale (9). Prestat était chargé de mettre des limites étroites au pouvoir traditionnel et d'administrer le territoire bamoun à la façon française. Njoya s'opposa dès lors à cette mission qu'il jugeait compromettante pour ses prérogatives et son prestige. La création en 1924 par l'administration coloniale des chefferies supérieures devait envenimer la situation. Il s'installa alors un rapport de force qui, en 1931, devait aboutir à l'exil du Sultan à Yaoundé où il mourut le 30 mai 1933 (10).

Un autre contestataire de l'ordre colonial fut Oumar Adjara, Sultan de Mora destitué en 1922 par l'autorité coloniale et remplacé par son fils Amada, lui aussi destitué deux ans après.

<sup>7.</sup> ANY, 1AC 3390, Construction de la mosquée de Tignère, 1956.

<sup>8.</sup> ANY, APA 11180/C, Affaires musulmanes.

<sup>9.</sup> Nji Mfondu Z., Propos recueillis à Foumban le 11 mars 1991.

Njoya Njimoluh S., Sultan Bamoun, propos recueillis à Foumban le 11 mars 1991.

Ces quelques cas d'opposition irréductible à l'ordre colonial nous permettent d'avancer que la politique musulmane de la France n'a pas été naïvement acceptée par tous les leaders des communautés placées sous la bannière de l'Islam.

## Confréries, marabouts et administration coloniale

Le Cameroun n'est le berceau d'aucune confrérie; toutes les *Tarika* présentes dans le pays n'étaient que des filiales des *Zaouia* de l'Afrique du Nord. Contrairement à l'AOF, les confréries religieuses ont une organisation interne beaucoup moins forte et leurs relations avec les Zaouia mères sont assez lâches. Toutefois, leur importance est inégale (11) et leur influence décline sans cesse au point que l'administrateur LACROIX estimait en 1956 que, dans un proche avenir, Qadiriya et Tidjaniya risquaient de n'être que des mots vides de sens (12).

Au Cameroun, l'Islam est dominé par trois principales confréries : Qadiriya, Tidjaniya et Mahdiya. Ces confréries ont eu chacune une influence politique plus ou moins grande.

Bien que regroupant très peu d'adhérents, la Qadiriya a joué un rôle politique non négligeable vis-à-vis de l'autorité coloniale. La Qadiriya fut l'une des confréries pro-françaises. Très conservatrice, tolérante et prônant la charité, la Qadiriya a accepté l'ordre colonial et servi les intérêts du colonisateur (13).

La Tidjaniya fut, contrairement à la Qadiriya, largement représentée. Elle prenait ses ordres à Yola et à Kano et les principaux centres furent Foumban (où la majorité des musulmans y adhéraient), Maroua où, sur environ 880 marabouts en 1950, 600 étaient membres de la Tidjaniya (14), Ngaoundéré et Garoua.

La Tidjaniya fut, tout comme la Qadiriya, une confrérie profrançaise. L'administrateur LACROIX le reconnaît lorsque, parlant du rôle des marabouts dans les influences extérieures qui s'exerçaient sur l'Islam camerounais, il déclare:

<sup>11.</sup> Haman Adama, propos recueillis le 19 mars 1991 à Ngaoundéré.

<sup>12.</sup> ANA, 2AC 3655, Islam 1945-1951. Situation actuelle de l'Islam dans le Nord-Cameroun, 1956, p. 6, par Lacroix P.-F.

<sup>13.</sup> Haman Adama, propos recueillis le 19 mars 1991 à Ngaoundéré.

<sup>14.</sup> ANY, 2AC 3655, op. cit.

Il s'agit en général de personnalités appartenant à des confréries religieuses ayant fait preuve de loyalisme à notre égard et dont les membres bénéficient comme tel de notre appui. Il est incontestable que cet appui est d'ailleurs de bonne politique là où ces confréries représentent vraiment quelque chose, que le soutien que nous apportons par exemple au Tidjanisme et à la Kadrya se justifie largement par les services qu'ils nous rendent. (15)

Cette déclaration situe l'enjeu d'un Tidjanisme officiel dont les Cheikhs seraient voués à la cause coloniale. La Tidjaniya a rendu, au Cameroun tout comme en Afrique de l'Ouest, d'énormes services au colonisateur français.

Face aux confréries précédentes, existait un important mouvement mahdiste dont les prestations posèrent de troublants problèmes à l'autorité coloniale au point de devenir « a political problem of the first importance » (16).

Le mahdisme n'est pas une véritable confrérie comme la Tidjaniya. C'est plutôt une tendance mystique et eschatologique, une école de pensée fondée sur l'attente d'un Messie.

Selon la doctrine mahdiste, nous sommes entrés dans l'ère des tribulations (l'Islam va disparaître de la surface du monde). Le Padjal (le diable) est déjà descendu sur la terre ; c'est ce qui explique la colonisation, l'affaiblissement de l'Islam, les hécatombes des guerres, etc. Mais le Mahdi viendra à la fin du monde pour rétablir l'ordre, la justice et la paix ainsi que pour revitaliser la foi islamique. Cette coupe pleine d'espoir que présentait le Mahdisme a attiré une bonne partie de la population islamisée du Cameroun. Ainsi cette école a fortement imprégné l'Islam du Nord-Cameroun par l'intermédiaire de Rabah et du petit-fils d'Ousman dan Fodio, Hayatou, qui a essayé vers 1890 de se créer un royaume dans le Diamaré.

Le Mahdisme a constitué une résistance farouche à la domination et à l'exploitation coloniales. C'est l'un des mouvements qui ont le plus traumatisé l'autorité coloniale. Les Allemands eurent par exemple à faire face à des illuminés tel que le Ouaddaïen Maloum Djirmé, tué près de Garoua en 1910. Dans

<sup>15.</sup> Idem, p. 16.

<sup>16.</sup> Njeuma M.-Z., « The muslim intellectual and politics », The Bernard Fonlon Society Symposium, University of Yaounde, 18th november 1988, p. 6, inédit.

la région de Ngaoundéré, les Français vinrent à bout d'un Mahdi Amagobdo Konara qui, en 1939, prêchait le refus de l'impôt (17).

Au Cameroun sous administration française, les marabouts mahdistes ont mobilisé leurs *talibe* pour s'opposer à la fois à l'autorité coloniale et aux autres confréries religieuses. On peut affirmer qu'au regard de sa doctrine et de ses velléités djihadistes, le Mahdisme se présente comme une véritable révolution sociopolitique et spirituelle dont les thèmes se rapprochaient de ceux de la lutte contre le colonialisme.

La place centrale des marabouts au sein des différentes confréries exige une étude spécifique de la « politique maraboutique » de la France au Cameroun. Il s'agit de déterminer et de situer le rôle des marabouts dans la politique musulmane.

Les quelques leaders religieux au Cameroun n'ont pas la même capacité de mobilisation des masses que, par exemple, Amadou Bamba, fondateur du Mouridisme et Cheikh Hamahoullah, l'initiateur du Hamallisme. Le rôle des marabouts dans la politique coloniale au Cameroun s'arrêtera donc au niveau des marabouts étrangers ayant effectué une tournée dans le pays.

Il ne faut pas croire que tous les marabouts ayant effectué une tournée au Cameroun ont servi les intérêts coloniaux. Bien des marabouts itinérants se sont opposés à l'administration coloniale. On peut ainsi distinguer deux catégories de marabouts : les « non compromising » (18) ou marabouts anti-coloniaux et les marabouts pro-français.

Les marabouts anti-coloniaux sont des leaders religieux clandestins que l'administration qualifiait de « vagabonds » ou itinérants. Ces marabouts difficilement identifiables distribuent des tracts, tiennent des réunions secrètes au cours desquelles ils font une propagande anti-française. Il s'agit de personnalités « douteuses » qui, loin de se présenter aux autorités, parcourent les villages isolés de la brousse du Nord-Cameroun, évitant soigneusement les centres européens (19).

Tel fut le cas du marabout (de nationalité soudanaise ou libyenne) signalé par la brigade de gendarmerie de Mokolo

Froelich J.-C., Les musulmans d'Afrique Noire, Paris, Ed. de l'Orente, 1962, p. 208.

<sup>18.</sup> Njeuma N.-Z., op. cit., p. 5.

<sup>19.</sup> ANY, 2AC 3655, op. cit., p. 17.

comme ayant séjourné deux mois à Boula et Garoua où il aurait tenu des propos anti-français et incité la population à la révolte (20).

Les marabouts pro-français, quant à eux, sont des personnalités religieuses munies de lettres de recommandation délivrées par l'administration coloniale. Ils effectuent des tournées au Cameroun, proclamant l'alliance indéfectible de la France et de l'Islam ainsi que la gratitude immense que chaque croyant doit ressentir pour elle <sup>(21)</sup>.

Parlant du passage de Si Ben Amor Tidjani (Maître de la Tidjaniya et originaire de Laghouet en Algérie), le Haut-Commissaire écrivait au chef de la région Bénoué que le Gouverneur général de l'Algérie et le ministre de la FOM l'ont signalé à notre bienveillance [sic] attention (22).

Haman Adama <sup>(23)</sup> qui affirme avoir hébergé Si Ben Amor lors de son passage à Ngaoundéré en 1948, reconnaît que la tournée de ce dernier avait une motivation surtout politique. Il déclare que le Cheikh demandait aux musulmans de refuser les consignes de Yola, s'efforçant de les convaincre une fois pour toutes qu'ils dépendaient non des centres britanniques, mais des centres français et ceci tout autant sur le plan religieux et culturel que temporel et politique.

Par ailleurs, le grand marabout Cherif El Hadj Ismail Aidara, Qadiriste en provenance de Côte-d'Ivoire, séjourna à Douala et à Yaoundé en 1950, muni de multiples lettres de recommandation et d'autorisations délivrées par le Haut-Commissaire de l'AOF, les gouverneurs de Côte-d'Ivoire, du Dahomey et du Togo (24). Ismail Aidara tenait le même langage que Si Ben Amor, bien que les deux marabouts fussent de confréries différentes.

Les autres marabouts ayant, sur l'invitation des autorités coloniales du Cameroun ou sur la demande du Ministre de la

<sup>20,</sup> Ibid.

<sup>21.</sup> Ibid.

<sup>22.</sup> ANY, 2AC 3655. Lettre datée du 13 juillet 1948 adressée au chef de la région Bénoué par le Haut-Commissaire.

<sup>23.</sup> Haman Adama, propos recueillis le 19 mars 1991 à Ngaoundéré.

<sup>24.</sup> ANY, 2AC 3655, Rapport sur les activités musulmanes au cours du 3e trimestre 1950.

FOM, effectué une visite à la communauté musulmane du Cameroun sont le marabout sénégalais Barry El Hadj Ousmane Oumar en janvier 1953 et le Cheikh mauritanien Ab Del Wahab (25). Ces marabouts ont continué la propagande pro-française et exhorté la population musulmane à rester fidèle aux ordres de l'administration coloniale.

Au total, le mouvement mahdiste et les marabouts antifrançais ont constitué une barrière à l'entreprise coloniale certes, mais dans l'ensemble, cette barrière a été surmontée par l'administration coloniale qui a très tôt compris qu'elle ne pouvait réussir dans sa politique que par l'entremise des forces religieuses en place. Confréries et marabouts ont donc été des armes efficaces au service de la politique musulmane de la France au Cameroun.

# Le pèlerinage : un enjeu politique

Nous nous situons à une période où de nombreux musulmans camerounais commencent à se rendre officiellement ou clandestinement au pèlerinage à la Mecque où ils sont exposés à une propagande qui, sous le masque de la religion, est susceptible de servir une politique directement ou indirectement dirigée contre la France. Le pèlerinage aux Lieux Saints de l'Islam était en effet l'occasion propice d'exalter la solidarité musulmane et la fraternité islamique. A cette occasion, des tracts en arabe circulaient pour appeler à la création d'une communauté musulmane universelle et à la lutte contre les « mécréants ».

A leur retour au Cameroun, les pèlerins, imprégnés de la propagande anti-française, sillonnaient les quartiers et villages éloignés des centres administratifs, appelant leurs coreligionnaires à la désobéissance à l'administration des infidèles. Cette pratique inquiétait l'administration coloniale qui, à la longue, se trouva obligée d'intervenir pour organiser et gérer elle-même le voyage à la Mecque. Le principe de l'organisation officielle fut alors adopté (26) et le départ pour la Mecque fut désormais soumis à des formalités diverses.

ANY, 2AC 3655, Situation actuelle de l'Islam dans le Nord-Cameroun, par Lacroix P.-F., p. 17.

<sup>26.</sup> ANY, APA 11390/A, pèlerinage à la Mecque 1950-1951.

Un quota de pèlerins était fixé par territoire et le voyage était désormais collectif. Des mesures de surveillance et de contrôle préalable des candidats au pèlerinage étaient instituées et l'administration coloniale veillait à ce que le déplacement soit conditionné par l'attitude du postulant vis-à-vis de la France et son attachement aux intérêts français (27).

Toutes les mesures restrictives (tarifs de voyage élevé, déplacement assuré par la seule compagnie de transport UAT, procédures administratives pour le passeport; examen médical et vaccination préalable des candidats; appartenance confrérique, etc.), ainsi que le taux élevé de décès des pèlerins (11,5 % en 1951; 15 % en 1952 et 20 % en 1953), contribuèrent à réduire ou à limiter le nombre de pèlerins du territoire.

La capitale était le seul lieu d'établissement des passeports. Les centres de vaccination étaient suffisamment éloignés pour décourager les candidats au pèlerinage issus des zones reculées, comme le montre le tableau ci-dessous.

Tableau de la répartition régionale des pèlerins officiels de 1952 à 1954 (28)

Régions	Nombre de pèlerins en		
	1952	1953	1953
Adamaoua	17	49	24
Benoue	1	8	7
Maroua	0	0	14
Sud	2	4	6

NB: Sud: Bamoun, Wouri, Nyong et Sanaga

- 27. ANY, 1AC 3392, pèlerinage à la Mecque 1941-1957. Circulaire n° 1226/ CF/APA/I à travers laquelle le Haut-Commissaire nomme le Commissaire du gouvernement au pèlerinage.
- 28. Ce tableau a été réalisé à partir des dossiers ci-dessous : ANY, APA 10991/A, pèlerinage 1947 ; ANY, APA 11390/A, pèlerinage à la Mecque 1950-1951 ; ANY, APA 10992/B, pèlerinage 1954 ; ANY, APA 10992/A, pèlerinage à la Mecque 1952-1953.

La région de l'Adamaoua fournit à elle seule plus de 85 % du total des pèlerins officiels en 1952 et 1953, et 40 % environ en 1954. La région de Maroua n'a pas eu de pèlerins en 1952 et 1953. Le sud en général est constamment représenté, bien que le taux de participation soit assez lâche.

Cette inégale répartition régionale des pèlerins traduit, de la part de l'autorité coloniale, une astuce politique dont les axes principaux peuvent se résumer en ces termes : décourager et limiter autant que possible la pratique du pèlerinage dans les régions où les musulmans ne sont pas acquis à la cause française (Maroua par exemple abrite le plus important foyer mahdiste hostile à l'autorité coloniale) et faire du hajj une récompense pour les régions calmes où l'Islam pose moins de problèmes et où les hajji (titre honorifique qui caractérise les pèlerins de retour des Lieux Saints) pouvaient servir de marionnettes.

A travers cette politique, le pèlerinage qui, initialement, était perçu comme un danger, est de plus en plus devenu un instrument dont pouvait se servir l'administration coloniale pour réaliser sa politique de domination.

Dans un rapport établi en 1949, à son retour du pèlerinage, le chef supérieur musulman de Douala, Paraiso, montre comment les pèlerins de l'empire français ont bénéficié de la générosité et de la sympathie de l'autorité coloniale. Paraiso mentionne que :

Les pèlerins de l'empire français ont été fiers de ce qu'a fait la France au point de vue hygiène pour ses pèlerins. Une ambulance du Maroc, portant les marques tricolores et escortée de médecins, sages-femmes, pharmaciens se rendit sans cesse dans tous les points où les pèlerins français étaient susceptibles de se trouver (29).

Le sultan des Bamoun, Njimoluh Njoya, délégué officiel pour le pèlerinage centre-Afrique en 1948, dont les frais de transport avaient été à la charge du territoire <sup>(30)</sup>, relevait dans un message sous forme de télégramme les actes et autres gestes de sympathie manifestés par la France à l'égard des populations musulmanes :

Gouverneur Cameroun Yaoundé; en ma qualité de délégué officiel au pèlerinage et représentant de la France à La Mecque sur point quitter ciel Cameroun, tiens respectivement au nom de tous les pèlerins et en mon nom personnel renouveler notre attachement pour sympathie et confiance dont France témoigne toutes circonstances envers population musulmane Stop (31).

Toutes ces déclarations montrent les tentatives pour apprivoiser et rallier les pèlerins camerounais à la cause française.

A leur retour de La Mecque, les délégués au pèlerinage étaient tenus d'organiser un meeting au cours duquel ils devaient persuader leurs coreligionnaires des bienfaits de la France avant de les inviter à toujours obéir à l'administration coloniale française.

Au total, le pèlerinage à La Mecque fut, pendant la période française au Cameroun, l'un des problèmes qui figuraient en bonne place dans la hiérarchie des préoccupations politiques. Ce fut un point sur lequel l'administration coloniale exerça une vigilance soutenue. Les multiples craintes que suscitaient les contacts avec le monde arabe justifient le fait que l'administration coloniale française se soit efforcée de contrôler et de surveiller rigoureusement le pèlerinage au point d'en faire une arme au service de sa politique.

# Les élites musulmanes et la marche vers l'indépendance

L'étude du comportement et des prises de position politiques des élites musulmanes dans le processus de transfert de la souveraineté politique doit, si elle veut restituer la véritable réalité historique, être axée sur deux aspects essentiels, à savoir l'action des parlementaires musulmans au sein des assemblées locales et l'attitude des élites musulmanes face à la question nationale camerounaise.

### L'action des parlementaires musulmans

Le groupe des parlementaires musulmans forme une entité politique disparate où s'opposent, sur le même échiquier politique, différentes tendances. De façon globale, ces oppositions peuvent être groupées en deux catégories :

- opposition entre élite ancienne (détentrice de privilèges et autres avantages liés à l'exercice du pouvoir traditionnel) et élite moderne formée des cadres issus de l'école coloniale;
- opposition entre segment progressiste et segment conservateur de l'élite moderne.

La crise hégémonique que symbolise la dialectique élite traditionnelle-élite moderne résulte des mutations nées de la colonisation. Au centre de ces mutations figure le problème de l'enseignement puisque l'acceptation de l'école coloniale et la formation des cadres qui en a résulté, ont créé un nouveau segment de la vie socio-politique, parallèle à l'ancienne élite (composée des leaders spirituels et temporels) et dont il faudra désormais tenir compte.

L'école coloniale a établi un clivage entre les leaders traditionnels et les leaders modernes. Ces derniers étaient considérés comme des rivaux qui cherchaient à limiter l'autorité des premiers en se posant comme une nouvelle force politique. Ainsi,

l'éclite politique ancienne a souvent perçu les cadres issus de l'école coloniale comme des concurrents, comme une nouvelle classe dirigeante (certes subalterne au départ) qui, peu à peu, se substituait à son autorité. L'école était le véhicule d'un changement politique qui laissait les anciennes aristocraties sur les marges du pouvoir. Les « diplômés » faisaient donc figure d'intrus irrespectueux des hiérarchies d'autrefois (32).

Chef de file de la nouvelle classe élitiste, Ahmadou Ahidjo inquiétait les membres les plus conservateurs de l'aristocratie foulbé par la création en 1948 de l'Association Amicale de la Bénoué puis en 1956 du Mouvement politique pour l'Evolution du Nord-Cameroun auquel succéda le Mouvement « Jeunes Musulmans » (33).

<sup>32.</sup> Coulon C., op. cit., p. 98.

<sup>33.</sup> Bayart J.-F., L'Etat au Cameroun, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1985, p. 48.

En réaction à cet engagement politique, le Lamido de Maroua Yaya Dahirou prit la tête des élites traditionnelles et créa l'Association Amicale des Musulmans du Diamaré qui avait pour finalité de conjurer la montée des « Jeunes Turcs ».

Cet antagonisme entre élite traditionnelle et élite moderne caractérisa la classe politique musulmane jusqu'en 1958. Au cours de son discours d'investiture du 18 février devant l'Assemblée législative du Cameroun, Ahidjo reconnaît alors aux aristocraties anciennes et en particulier aux *Lamibe* et aux Sultans du Nord, une place et des fonctions spécifiques dans le futur système politique. Ahidjo déclare :

Il serait dommage pour le pays tout entier que les cadres qui prouvent chaque jour leur vigueur, et je pense tout particulièrement à ceux du Nord-Cameroun que je connais bien, soient atteints par un vent de réformes qui ne trouverait sa justification que dans une volonté abstraite de faire du neuf (34).

Cette déclaration du nouveau Premier Ministre et successeur de A.-M. Mbida comporte une double signification. Elle consolide la position de Ahidjo auprès de ses pairs musulmans et fait de lui le porte-flambeau de la lutte contre les Démocrates camerounais qui, au cours d'un congrès à Abong-Mbang, avaient tant inquiété l'aristocratie foulbé et la communauté musulmane en général, en déclarant de façon expresse leur intention de « démocratiser » les structures du Nord-Cameroun.

En outre, cette déclaration consacre le prélude à une réconciliation entre segment traditionnel (Yaya Dahirou, Njimoluh Njoya, Arouna Njoya...) et segment moderne (Ahidjo, Nana Djafarou, Haman Adama...) de l'élite musulmane. Réconciliation qui se consolidera plus tard par le renforcement du groupe parlementaire de l'Union Camerounaise qui, en avril 1958 à Garoua, donnera naissance au parti politique l'Union Camerounaise (UC). L'UC de Ahidjo et Moussa Yaya se présente désormais comme cadre d'unification et facteur de cohésion politique de l'ensemble de l'élite musulmane du Cameroun.

L'opposition entre l'aile progressiste et l'aile conservatrice de l'élite moderne est symbolisée par Mahondé et Ahidjo qui ont été les musulmans les plus en vue à l'ARCAM et à l'ATCAM. Leur participation à l'évolution politique du Cameroun sous tutelle française a été importante. Toutefois, si Ahidjo a pu continuer sa carrière politique en occupant successivement les fonctions de Vice-Président de l'ATCAM, Président de l'ATCAM (1956), Vice-Premier Ministre chargé de l'Intérieur dans le premier gouvernement de Mbida (1957), Premier Ministre en 1958 et enfin premier Président du Cameroun indépendant (1960), Mahondé a très tôt quitté la scène politique camerounaise à cause de l'antagonisme qui existait entre lui et Ahidjo.

Ancien animateur de la JEUCAFRA (Jeunesse Camerounaise Française) dès 1938, Mahondé s'est rangé dans le groupe des progressistes ouvertement opposés à Ahidjo avec qui il siégeait dans les deux premières Assemblées comme délégués du Nord. Tout comme son frère musulman et adversaire politique, Mahondé occupa d'importants postes au sein des Assemblées camerounaises. Ses idées progressistes le dressèrent contre l'aristocratie foulbé et par ricochet contre l'administration coloniale française qui prit fait et cause pour Ahidjo contre Mahondé au cours des élections de 1956 et mit ainsi fin à la carrière politique de celui qu'elle taxait de pro-Upéciste.

L'action de l'administration coloniale visait à opposer musulmans et chrétiens d'une part, et d'autre part musulmans entre eux. En même temps qu'elle recherchait dans les communautés musulmanes du Cameroun, une unité politique capable de s'opposer à la montée de la propagande upéciste au Sud, l'administration française favorisa la division au sein de l'élite musulmane, par peur que cette unité politique ne se dérobe de sa préoccupation initiale et réclame autre chose que le maintien de la présence française.

Les parlementaires musulmans, regroupés au sein du groupe parlementaire de l'UC visaient, au niveau local ou régional, à transcender la différenciation entre élites et à surmonter la crise organique ouverte au XIX° siècle (35) avec le début du « choix de la différence » provoqué par la pénétration occidentale. Au sein du groupe parlementaire de l'UC, les antagonismes étaient pourtant fréquents. Les mésententes ont été multiples et générale-

ment ressenties de façon intense. Toutefois, les affinités religieuses, le prestige dont jouissaient les musulmans dans un groupe parlementaire où ils étaient majoritaires, la communauté d'intérêts et le souci de promouvoir la position de la collectivité toute entière avaient créé et maintenu des liens solides entre segments ancien et moderne de l'élite musulmane. Cette solidarité a permis un programme politique unique et une position commune de l'ensemble de l'élite musulmane au sein des assemblées locales. Programme qui, grosso modo, se subdivise en trois points: le développement social et culturel, le développement économique et infrastructurel, la lutte contre la « sécularisation » abusive et la recherche de l'équilibre politique.

Le développement social et culturel constituait la toile de fond de l'action des parlementaires musulmans. Les élus du Nord-Cameroun et de Foumban voulaient promouvoir l'enseignement, préserver leur religion de toute dégradation et assurer le maintien des institutions sociales et politiques menacées de modernisation par les envahisseurs sudistes chrétiens.

En matière d'éducation, les élites musulmanes qui, pendant longtemps étaient réfractaires à l'école moderne, avaient enfin compris la nécessité d'y envoyer leurs enfants. La situation déplorable de l'éducation dans les régions islamisées du Cameroun est posée explicitement dans quelques extraits de déclarations des membres du groupe parlementaire de l'Union Camerounaise:

Kotouo: je voudrais tout de même signaler que l'enseignement, comme tout au Cameroun, est mal réparti. Il y a des régions qui sont servies et d'autres qui ne le sont pas encore. Je dis: tant qu'il y a des régions déshéritées où il n'y a pas d'école comme le Nord et d'autres largement pourvues, il sera impossible de parler de développement (36).

Arouna Njoya: C'est que depuis longtemps, on a toujours dit dans les assemblées territoriales ou métropolitaines que les Nordiques étaient peu ouverts à l'enseignement. Quand on ouvre le budget qu'on a déjà voté, on s'aperçoit qu'il y a des crédits de votés pour construire des bâtiments devant servir d'écoles dans les régions du Nord ou celles éloignées du Centre, on s'aperçoit que ces

AANY, Procès-verbaux des séances plénières de l'ATCAM, 1<sup>re</sup> session ordinaire, 21 avril au 8 mai 1952, p. 65.

crédits n'ont pas été utilisés. Depuis qu'on a soulevé la question, l'enseignement nous a peut-être envoyé dix-huit instituteurs. Vous arrivez dans certains centres où l'instituteur a fait six mois et où il n'est même pas logé (37).

Etonde: Je dis que, au niveau de l'organisation de l'enseignement au Cameroun, il y a vraiment « certaines filles à papa » en ce qui concerne les régions qui sont favorisées par rapport à d'autres. Ainsi j'attire votre attention sur le fait suivant: sur 250 000 habitants dont 50 % d'enfants, la région de Margui Wandala n'a que six écoles. Ce chiffre est dérisoire, et vous avez certaines écoles qui sont dirigées par des jeunes gens qui n'ont même pas suivi leur cours élémentaire. C'est pour cela que je demande au service de l'enseignement de faire un effort considérable pour combler le trou qui a été fait dans l'enseignement au Nord-Cameroun (38).

De ces déclarations découle un double constat : la place importante réservée à l'enseignement dans la hiérarchie des préoccupations des parlementaires musulmans et les difficultés auxquelles est confrontée la scolarisation en général dans le Nord-Cameroun tel que nous le montre le tableau ci-dessous :

# Situation générale de la scolarisation au Cameroun en 1955 (39)

Région	Nombre d'enfants scolarisables	Nombre d'enfants scolarisés	Taux de scolarisation
Sud	280 300	241 300	86 %
Nord	181 300	11 300	6%

La responsabilité du retard de l'enseignement dans le Nord-Cameroun incombe non pas seulement à la population musulmane longtemps restée réfractaire à toute innovation d'origine occidentale, mais aussi et surtout à l'administration coloniale

<sup>37.</sup> Ibid.

<sup>38.</sup> Ibid.

<sup>39.</sup> Rapport annuel du gouvernement français à l'Assemblée générale des Nations-Unies sur l'administration du Cameroun placé sous tutelle de la France, année 1955, cité par Ngongo L., Histoire des forces religieuses au Cameroun, Paris, Karthala, 1982, p. 166.

française qui a mal organisé la répartition des écoles et des instituteurs (en 1946, il y avait entre Ngaoundéré et Fort-Foureau, trois instituteurs européens contre plus d'une centaine au Sud <sup>(40)</sup>), ainsi qu'à quelques fonctionnaires du Sud qui considéraient le Nord comme un bagne dans lequel n'étaient affectés que les disciplinaires.

On peut résumer l'action des parlementaires musulmans en matière d'enseignement en ces termes : solliciter un système d'enseignement particulier pour le Nord (système qui tiendrait compte des réalités locales et des particularités des régions musulmanes), réclamer la gratuité de la scolarisation et des indemnités aux marabouts des écoles coraniques, aux moniteurs et instituteurs des écoles modernes.

Par ailleurs, l'action des parlementaires musulmans au sein des assemblées locales tendait à soutenir la vie religieuse par la demande de subventions pour la construction de mosquées <sup>(41)</sup> et la rémunération des marabouts animateurs des écoles coraniques <sup>(42)</sup>.

En réclamant une majorité parlementaire qu'ils ont obtenue à partir de 1956 (le groupe parlementaire de l'UC avait, à cette date, 30 sièges à l'Assemblée contre 20 sièges pour les Démocrates camerounais, 9 pour les Paysans Indépendants et 8 pour l'Action nationale), les élus du Nord étaient soucieux de préserver leurs institutions sociales et politiques des attaques d'hommes politiques du Sud qui voulaient les « démocratiser et les moderniser ».

Sur le plan économique et infrastructurel, l'action des parlementaires musulmans avait comme objectifs: l'hydraulique pastorale et villageoise, le développement des cultures existantes (mil, maïs) et l'introduction de nouvelles cultures. En matière d'élevage qui constituait la principale richesse de la région, les parlementaires musulmans ont réclamé une couverture sanitaire largement étendue, la réduction des taxes liées aux activités

<sup>40.</sup> AANY, Procès-verbaux des séances plénières, op. cit., p. 66. Rapport du directeur de l'enseignement de l'ATCAM.

<sup>41.</sup> Journal des débats de l'ATCAM, 1<sup>re</sup> année, n° 1 du 8 mai 1954, session ordinaire d'avril 1954.

<sup>42.</sup> Ibid.

pastorales <sup>(43)</sup> et enfin l'appui efficace du gouvernement colonial pour aider les éleveurs à trouver de meilleurs débouchés pour leurs produits. Pour ce qui est des infrastructures de communication, les élus des communautés musulmanes ne ménagèrent aucun effort pour demander des formes nouvelles de crédits et de subventions tendant à développer et accroître les voies de communication dans leur région <sup>(44)</sup>.

Sur le plan purement politique, les élus du Nord, majoritaires à l'Assemblée, ont rendu possible la crise gouvernementale de 1958 (crise qui a propulsé leur coreligionnaire Ahidjo à la plus haute responsabilité de la politique camerounaise) et l'octroi des pleins pouvoirs à Ahidjo en 1959 lorsque le Cameroun traversait la tourmente de l'indépendance.

L'action des parlementaires musulmans a donc consisté à assurer le progrès économique et social des régions islamisées, progrès qui se présente comme une condition indispensable du relèvement du niveau de vie des masses. Sur le plan institutionnel, ils ont soutenu, par un vote massif (en dépit de l'abstention du groupe d'Action nationale dirigé par Paul Soppo Priso), un nouveau statut du territoire en 1956. Ce statut réalisait l'un des rêves majeurs de l'élite musulmane : la création d'une assemblée provinciale pour le Nord-Cameroun. Cette innovation fut d'une grande portée pour les populations placées sous la bannière de l'Islam. Mais ne risquait-elle pas de séparer l'élite musulmane du nationalisme camerounais ?

# Les élites musulmanes et le problème national camerounais

Les partis politiques au Cameroun sous administration coloniale furent en majorité implantés dans le Sud-Cameroun où l'emprise de l'Europe et des religions chrétiennes était grande. Les régions islamisées n'ont connu ni la même inflation, ni le même engouement pour des partis politiques. Seuls ont existé dans ces régions généralement hostiles aux agitations, des

<sup>43.</sup> Journal des débats de l'ATCAM, 1re année, n° 2, 31 mai 1954, p. 37.

AANY, Procès-verbaux des séances de l'ATCAM, 1<sup>re</sup> session ordinaire du 20 avril au 16 mai 1953.

associations et autres groupements politiques sans assise sociale : l'Association Amicale de la Bénoué et l'Evolution du Nord-Cameroun (créées respectivement en 1948 et 1956 par Ahmadou Ahidjo); l'Association Amicale des Musulmans du Diamaré (co-fondée par Yaya Dahirou, lamido de Maroua et Salihi Haman); l'Association pour le Progrès et l'Evolution du Margui-Wandala (de Adama Haman), l'Association Progressiste Sociale et Evolutive du Nord (fondée par Djafarou Nana); la Ligue Progressiste des Intérêts Economiques et Sociaux des Populations du Nord-Cameroun et l'Association pour le Progrès Economique et Social de Ngaoundéré. Toutes ces associations n'avaient ni un projet de société bien élaboré, ni une ligne idéologique précise : elles n'ont servi que de levier pour propulser leurs leaders dans les Assemblées locales (ARCAM, ATCAM, ALCAM).

Cet égocentrisme politique caractérisé par une régionalisation et une ethnicisation des formations politiques se constate à la simple dénomination des associations : contrairement aux formations politiques du Nord, les partis politiques du Sud-Cameroun avaient des appellations qui traduisaient une certaine intention nationale : Union des Populations du Cameroun, Bloc Démocratique Camerounais, Union Sociale Camerounaise, Union Démocratique Camerounaise, etc. Dès lors, quelle fut l'attitude de l'élite musulmane face au nationalisme camerounais ? (45)

Si l'Union des Populations du Cameroun (UPC) s'imposa comme la formation politique la plus déterminée dans la lutte pour la souveraineté nationale et la réunification, l'adhésion de l'élite musulmane à ce parti resta somme toute très faible.

Dès sa création en 1948, l'UPC trouva un écho favorable au sein des populations du Sud qui y adhérèrent massivement. Les populations musulmanes, quant à elles, demeurèrent sceptiques jusqu'en 1954, début de la difficile implantation de l'UPC dans les régions musulmanes (46). Avant cette date, l'UPC avait

<sup>45.</sup> Pour cette question importante du nationalisme camerounais, voir Joseph R., Le Mouvement nationaliste au Cameroun, Paris, Karthala, 1986. Um Nyobe R., Le problème national kamerunais, Paris, L'Harmattan, 1984, par J.-A. Mbembe.

<sup>46.</sup> ANY, 3AC 1718, UPC, Nord-Cameroun, 1955.

toujours tenté en vain de s'implanter dans les communautés musulmanes. Elle créait des sections locales qui regroupaient autour de fonctionnaires du Sud en service dans ces communautés, d'autres fonctionnaires pour la plupart originaires du Sud, ainsi que quelques mécontents autochtones (47). De l'avis du Directeur de la Sûreté, P. Divol en 1955, les militants les plus actifs de l'UPC furent originaires du Sud, les populations musulmanes étant demeurées jusque-là à peu près imperméables à la nouvelle propagande (48). Les administrateurs coloniaux des subdivisions de la région Nord corroborent ce point de vue lorsqu'ils qualifient de « fort calme » la situation politique, au moment où de multiples agitations sont enregistrées dans plusieurs localités du Sud-Cameroun (49). L'un de nos informateurs abonde dans le même sens lorsqu'il reconnaît qu'en dépit de quelques « mécontents upécistes » isolés, l'activité de l'UPC a été en général de moindre envergure et sans effet dans les régions musulmanes (50).

Plusieurs manifestations upécistes dans les zones musulmanes se soldèrent par un échec. Ainsi en janvier 1955, l'UPC créait à Ngaoundéré une section et amorçait une active propagande qui suscitait une vive émotion parmi les populations musulmanes, les Foulbé s'inquiétant des menées d'« agitateurs étrangers à leur pays et à leurs coutumes » (51). Un administrateur colonial rappelle que la population est très traditionaliste, en majeure partie islamisée et d'un loyalisme affirmé envers l'administration et les chefs coutumiers (52).

Loin de fondre dans le même moule les peuples camerounais sans distinction d'ethnie, de particularisme culturel et religieux, l'action des nationalistes camerounais a plutôt renforcé le clivage nord-sud et les velléités séparatistes. La plupart des musulmans avaient toujours considéré les nationalistes upécistes comme des perturbateurs. L'une des manifestations les plus patentes de

<sup>47.</sup> Ibid.

<sup>48.</sup> ANY, 2AC 8341, Synthèse sur l'implantation de l'UPC, 1947.

<sup>49.</sup> ANY, 2AC 7992, Adamaoua, politique, août 1956 et ANY, 3AC 1753, Garoua (Cameroun) politique 1956.

<sup>50.</sup> Hamatoukour H., Propos recueillis le 19 mars 1991 à Ngaoundéré.

<sup>51.</sup> ANY, 3AC 1718, op. cit.

<sup>52.</sup> Ibid.

ce refus du nationalisme à travers le rejet de l'UPC et de son action, est la tentative d'assassinat dont fut victime Um Nyobe, le secrétaire général de ce parti à Foumban en 1953. En décembre 1952, il avait demandé devant l'ONU, au nom de son organisation et d'un grand nombre d'autres organisations camerounaises, l'unification et l'indépendance du Cameroun (53). Par ailleurs, au moment où les activités upécistes s'intensifiaient, les élites musulmanes, sous l'instigation de l'administrateur Liot, créèrent une formation politique dénommée Mediafrancam (Médiation France-Cameroun) essentiellement dirigée contre l'UPC (54). Qu'est-ce qui justifiait cette réaction de refus de l'UPC et comment peut-on expliquer le comportement des élites musulmanes face au nationalisme camerounais ?

Trois facteurs rendent compte de ce phénomène historique d'envergure : le substrat idéo-religieux ; le clivage Nord-Sud et les velléités séparatistes ; l'effet de la colonisation.

Le substrat idéo-religieux est d'une importance capitale. L'Islam a marqué de façon indélébile le comportement de l'élite musulmane à l'égard de la lutte pour l'indépendance. Etymologiquement, « Islam » vient du verbe « aslama » qui veut dire se soumettre. Cette religion prône le respect et l'obéissance à l'autorité en place car elle est instituée par Dieu et nul n'a le droit de contester l'ordre divin. En outre, les institutions que l'Islam a générées (une hiérarchisation socio-politique et une centralisation de l'autorité) excluent tout soulèvement populaire et toute velléité des populations pour se dérober à l'autorité du leader qui est à la fois chef spirituel et temporel.

L'enjeu du clivage Nord-Sud et des velléités séparatistes est déterminant dans le comportement de l'élite musulmane vis-àvis de la lutte nationaliste. Dans son introduction à *L'Etat au Cameroun* (55), Bayart souligne l'opposition entre le Nord, moins développé économiquement et politiquement, à prédominance islamique, et le Sud largement dominé par le christianisme. La prééminence de la disparité régionale entre le Nord et le Sud est une donnée essentielle de l'histoire politique du Cameroun.

<sup>53.</sup> ANY, 1850 [sic] antiupéciste, 1953.

<sup>54.</sup> ANY, 3AC 2417, Cameroun, Séparatisme.

<sup>55.</sup> Bayart J.-F., op. cit., p. 9.

Le clivage Nord-Sud se caractérise par des particularismes de toutes sortes qui singularisent chaque région : particularismes historiques, géographiques, linguistiques, ethniques et religieux.

Da façon empirique, le territoire du Cameroun peut se diviser en deux pôles de civilisation qui n'ont rien de commun. Le premier est le Nord du pays où l'hégémonie foulbé a fait du genre de vie musulman, une pratique quotidienne. Le deuxième est le Sud, en majorité chrétien, où la colonisation a suffisamment influencé les populations pour qu'elles acceptent la culture et le mode de vie occidentaux. Cette différence de civilisation entraîne une distinction notable entre le type de système éducatif pratiqué au Nord et celui en vigueur au Sud.

Du fait de l'action des missions chrétiennes et par suite de la colonisation, le système éducatif pratiqué au Sud-Cameroun est calqué sur le modèle occidental. L'élite a subi très tôt l'influence des églises chrétiennes et a fréquenté l'école moderne. Fait symbolique, la première mouture de l'hymne national a été réalisée par une promotion des élèves de l'Ecole Normale de Fulassi. L'élite du Sud a participé très tôt aux activités économiques et à la vie politique. Les nationalistes des premières heures furent d'origine chrétienne-sudiste.

Les populations musulmanes du Cameroun se singularisent par leur système éducatif. En effet « ayant adopté l'Islam, les Fulbe se hâtèrent d'introduire chez eux, le mécanisme scolaire qui lui est partout lié : l'école coranique » <sup>(56)</sup>. Cette école se présente comme une institution traditionnelle de l'Islam. Elle assure une éducation religieuse et une formation intellectuelle <sup>(57)</sup>.

L'école coranique joue un rôle de pilier dans le processus de socialisation du jeune musulman. Il s'agit, en fait, d'une forme d'éducation de type préceptoral qui joint la pratique à l'enseignement. Son effet doit se faire sentir dans tous les aspects de la personnalité, tant sur le plan religieux, intellectuel, physique et professionnel que sur le plan moral et social <sup>(58)</sup>.

Santerre R., Pédagogie musulmane d'Afrique noire. L'Ecole coranique peule du Cameroun, Canada, Les Presses de l'Université de Montréal, 1973, p. 29.

<sup>57.</sup> Haman Adama, Propos recueillis à Ngaoundéré le 19 mars 1991.

<sup>58.</sup> Santerre R., op. cit., p. 146.

La prééminence de l'école coranique, ainsi que l'intérêt que les musulmans attachaient à cette forme d'éducation, furent une entrave à l'implantation d'écoles modernes dans les régions islamisées. Les musulmans du Cameroun sont restés pendant longtemps réfractaires à cette institution occidentale. De l'avis du chef de la région Nord-Cameroun en 1950, les musulmans « sont les gens les plus inassimilables qu'on puisse rencontrer » (59). La réticence vis-à-vis de l'école française se manifestait parfois de façon aiguë par des actes de violence pouvant aller jusqu'au meurtre (60). Suivis de leurs enfants d'âge scolaire, les parents musulmans fuyaient la proximité des écoles modernes pour s'installer dans des lieux reculés (61). Comme le souligne Santerre, les musulmans du Cameroun avaient fait du refus de l'école française une question de principe car

disposant d'un réseau d'écoles mieux adaptées à leurs coutumes et à leur religion, ils ne voyaient pas l'utilité de livrer leurs enfants à une école étrangère et de mettre leur foi en péril <sup>(62)</sup>.

Cette hostilité a contraint l'administration coloniale de forcer les musulmans à fréquenter l'école moderne ou de les persuader par l'octroi de facilités aux enfants musulmans désirant aller à l'école étrangère (63). La résistance musulmane fut affaiblie par la pression de l'administration coloniale, les débouchés qu'offraient les écoles modernes et surtout le souci de ne pas perdre le contrôle politique dans une société en pleine mutation. La formation de l'élite musulmane moderne et sa contribution à la vie politique camerounaise avant l'indépendance ne peuvent se comprendre que par ce relatif changement d'attitude vis-à-vis de l'école moderne.

En bref, le Cameroun sous administration française fut essentiellement marqué par le clivage Nord-Sud. Ce clivage a été déterminant dans le paysage politique camerounais avant l'indépendance. Il existait une méfiance entre le Nord, peu développé économiquement et politiquement, et le Sud, siège

<sup>59.</sup> Idem., p. 113.

<sup>60.</sup> Idem., p. 114.

<sup>61.</sup> Hamoa Soudy, Propos recueillis à Ngaoundéré le 19 mars 1991.

<sup>62.</sup> Santerre R., op. cit., p. 114.

<sup>63.</sup> Hamoa Hamatoukour, Propos recueillis à Ngaoundéré le 19 mars 1991.

des institutions coloniales et poumon de l'économie du territoire. Cette méfiance qui, à un moment, s'est transformée en mépris réciproque, fut à la base de ce que l'histoire du Cameroun a retenu sous l'expression de séparatisme Nord-Sud.

Pendant que les populations du Sud s'organisaient en groupes de pression ayant pour objectif la fin du pouvoir colonial, les populations du Nord posaient comme préalable l'amélioration de leurs conditions de vie. Elles l'estimaient indispensable à la cohabitation avec leurs frères du Sud, afin d'éviter de faire de leur région, « le parent pauvre de la Nation Camerounaise de demain » (64). Cette conception se développa, au moment où la volonté d'indépendance devenait de plus en plus forte, en une tentation des populations du Nord de se séparer du Cameroun pour se rattacher à un territoire voisin (Tchad ou Oubangui-Chari) (65).

En réalité, les rapports entre Nordistes et Sudistes avaient été très souvent conflictuels. Mais, c'est précisément après les événements de mai 1955 que se manifesta, de façon ostensible, la volonté nordiste de se débarrasser de l'élément sudiste.

Au cours du passage de la Mission de visite de l'ONU à Ngaoundéré en octobre 1955, les associations musulmanes du Nord lui adressèrent de multiples pétitions pour solliciter le refoulement de tous les originaires du Sud, sous prétexte qu'ils troublaient la quiétude des populations du Nord par des revendications intempestives d'indépendance. Cette politique débouche inéluctablement sur un séparatisme entre le Nord et le Sud (66). A la suite d'un entretien le 28 octobre 1955 avec les Délégués de la Mission de visite de l'ONU, le président général de la Médiation franco-camerounaise Ibrahim Akono écrivait au Haut-Commissaire en ces termes (67):

<sup>64.</sup> Mohaman L., in Journal des débats à l'ALCAM, 3° année, n° 9 du 21 mars 1957, p. 113.

<sup>65.</sup> Rapport sur le Cameroun sous administration française, New-York, 1956, p. 16. Cité par Bayart J.-F., op. cit.

<sup>66.</sup> ANY, 3AC 2417, Cameroun, Séparatisme 1955.

<sup>67.</sup> Ibid., Le Président général de la Médiafrancam à Monsieur le Haut-Commissaire de la République Française au Cameroun. Ngaoundéré, le 26 novembre 1955.

J'avais fait comprendre aux visiteurs que c'était une erreur, une de ces grosses erreurs bien graves, car le Nord n'était pas encore de taille à mener seul ses activités administratives dans les domaines sociaux, politiques et économiques et que s'il se sentait même capable, il a son sort lié à celui du Sud qu'on le veuille ou non et ceci vice-versa. Rien que dans le domaine administratif, les fonctionnaires autochtones du Nord n'atteignent nullement pas la moitié des effectifs du personnel en service ici <sup>(68)</sup>.

En dépit de ces explications qui tendaient à dissuader la Mission de visite ainsi que la France de ces velléités séparatistes, l'administration coloniale prit fait et cause pour les associations musulmanes. Elle introduisit dans le projet de statut de 1956 accordant l'autonomie interne au Cameroun, une loi visant à créer des Assemblées provinciales autonomes (celle du Nord devant être créée la première).

Il est possible que l'administration coloniale ait favorisé (comme ce fut le cas au Tchad où elle apporta son soutien à un parti nordiste musulman, l'UDT contre le PPT, parti sudiste radical) (69) un séparatisme dans le but de déjouer la menace upéciste, en brandissant le spectre d'une balkanisation du territoire. En fait, pour consolider ses positions et maintenir le Cameroun dans son giron, l'autorité coloniale gagnait à faire croire aux populations du Nord que les Sudistes n'étaient que des terroristes et des agitateurs communistes ne cherchant qu'à perturber l'évolution du territoire et à nuire au bien-être du pays (70).

Par ailleurs, ces manoeuvres devaient permettre de retarder la prise de conscience des populations du Nord et de créer une unité socio-politique capable de faire contrepoids à l'action des Sudistes radicaux. La suggestion de création d'une province Nord autonome reçut un écho favorable au sein des élus du Nord et de Foumban à l'ATCAM, qui votèrent sans réserve pour le

<sup>68.</sup> Ibid.

<sup>69.</sup> Bouquet C., Tchad, genèse d'un conflit, Paris, L'Harmattan, 1982.

ANY, 3AC 2417, op. cit., La Médiation franco-camerounaise, Section de Garoua à M. le Président de la Mission de visite du Conseil de Tutelle de passage à Garoua le 17 octobre 1955.

projet de statut de 1956. Ecoutons à cet effet quelques déclarations des élus musulmans :

Arouna Njoya: Dans l'allégresse générale que les nouvelles institutions sont susceptibles d'occasionner à une grande majorité des Camerounais, nous autres, ressortissants des régions du Nord, nous ne pouvons manquer au besoin d'exprimer notre double joie, car, en plus des organes centraux auxquels nous tenons tous, la province nous a été accordée. (71)

Iyawa Adamou (Lamido de Banyo): Je tiens à remercier le gouvernement français au nom de tous mes collègues et de mes électeurs du Nord-Cameroun, pour avoir pensé à nous remettre en mains la gestion de nos propres affaires, ce qui a déjà fait l'objet de tant de revendications. (72)

Ces déclarations suscitent des interrogations sur le motif exact du désir des populations du Nord et de Foumban de voir le territoire divisé en deux parties. Les velléités séparatistes avaient pour cause principale le syndrome sudiste, c'est-à-dire l'état de peur et d'inquiétude qui hantait les populations du Nord. Pour les « Nordistes », il fallait préserver leur région des invasions sudistes et éviter une indépendance précoce qui ne profiterait qu'aux chrétiens du Sud. Ceux-ci risquaient de les dominer et d'hypothéquer leurs structures socio-politiques et surtout religieuses. Cette conception trouve sa justification à travers une déclaration du Lamido de Banyo, Iyawa Adamou à propos du projet de statut de 1956 :

Nous allons voter ce statut avec pleine confiance, mais nous mettons aussi l'Administration française en garde contre certaines brimades dont nous pourrions être victimes de la part de nos frères qui seraient appelés à prendre la direction du pays en main. (73)

L'aristocratie foulbé n'avait jamais caché son inquiétude quant aux conséquences de l'indépendance : elle y voyait une menace sur son hégémonie dans le Nord. Elle préférait demeurer sous la souveraineté française, si le nouvel Etat camerounais ne

<sup>71.</sup> Njoya A., *in* Journal des débats de l'Assemblée Territoriale du Cameroun, 3<sup>e</sup> année, n° 20 du 17 avril 1957, p. 306.

<sup>72.</sup> Iyawa A., *in* Journal des débats de l'Assemblée Territoriale du Cameroun, 3° année, n° 20 du 17 avril 1957, p. 307.

<sup>73.</sup> Ibid.

lui donnait pas de garanties suffisantes d'autonomie, en particulier au plan administratif <sup>(74)</sup>. Le danger d'un sécessionnisme devenait de plus en plus évident. Le Premier Ministre déchu André-Marie Mbida, à la suite du Congrès des Démocrates Camerounais d'Abong-Mbang qui préconisait la « démocratisation du Nord-Cameroun » comme préalable à l'accession à l'indépendance, envoya un télégramme au gouvernement français pour demander « l'éclatement politique » du Cameroun en « plusieurs Etats régionaux » <sup>(75)</sup>. Il écrivait en ces termes :

Les populations que nous représentons, environ plus d'un million d'âmes, qui sont économiquement les plus fortes du Cameroun et qui, pour le moment, sont opposées pour raisons très pertinentes à l'indépendance à brève échéance, demandent pour sauvegarder leur évolution normale en tous domaines que le Cameroun soit divisé en plusieurs Etats régionaux distincts. Nos populations tiennent absolument à ce que l'éclatement politique demandé intervienne dans très brefs délais parce qu'il conditionnera pour elles acceptation, discussion, budget et paiement impôts 1959 (76).

Cet acte du Premier Ministre déchu contribua à déconsidérer, aux yeux des Nordistes, l'idée de la régionalisation du Cameroun en la présentant comme un instrument au bénéfice des populations du sud, désireuses d'assurer leur hégémonie sur le pays.

Par ailleurs, les intentions de Mbida suscitèrent un élan unificateur dans la coalition gouvernementale, soucieuse de préserver l'unité territoriale et d'éviter la dislocation du pays. Bayart reconnaît que l'alliance Soppo Priso (77), Charles Assalé et Ahmadou Ahidjo est présentée comme une riposte nationaliste à ces tentatives de démembrement du territoire (78).

<sup>74.</sup> Bayart J.-F., op. cit., p. 39.

<sup>75.</sup> Idem, p. 58.

<sup>76.</sup> La Presse du Cameroun du 17 juin 1958. Le télégramme était également signé Djoumessi et Akono.

<sup>77.</sup> La Presse du Cameroun, du 3 juillet 1958. Soppo Priso se distinguait particulièrement des autres hommes politiques du Sud par la détermination avec laquelle il soutenait que le sous-développement socio-économique du Nord-Cameroun n'était pas un obstacle insurmontable à l'intégration nationale et à l'indépendance.

<sup>78.</sup> Bayart J.-F., op. cit., pp. 39-40.

Le problème du séparatisme trouva sa solution dans cet antagonisme. L'unité territoriale fut préservée. L'attitude passive de l'élite musulmane vis-à-vis du nationalisme camerounais trouve sa justification dans le fait que l'ordre ancien (colonial) risquait, avec l'indépendance, de se transformer en ordre sudiste dangereux pour la survie de ses institutions et de son système idéo-religieux.

#### Conclusion

L'organisation des communautés camerounaises placées sous la bannière de l'Islam et leur forte hiérarchisation ont déterminé, pendant la période coloniale, une administration spécifique connue sous le nom de politique musulmane de la France. Originellement opposée à ceux qu'elle qualifiait d'intrus ou de perturbateurs de l'ordre établi, l'élite musulmane est progressivement devenue le support politique et le levier sur lequel l'administration coloniale s'appuya pour réaliser sa politique indigène. Les forces et valeurs religieuses musulmanes (pèlerinage, confréries), tout comme l'élite traditionnelle (Sultan, Lamido, marabout) furent maîtrisées au point de servir les intérêts coloniaux français. L'Islam, force mondiale de grande envergure, avait subi une désorganisation et ne pouvait plus, comme il l'avait fait dans le passé, susciter des initiatives politiques au moment où les peuples camerounais s'attelaient à des projets libérateurs. Paradoxe apparent : malgré son origine coloniale, le christianisme a servi de point d'appui à une élite camerounaise engagée dans la lutte pour le transfert de la souveraineté nationale. Au contraire, les élites musulmanes ont participé timidement à cette lutte prestigieuse. Cependant, cet attentisme ne relève pas d'un manque de nationalisme ou d'une aliénation religieuse. Plus que le christianisme, l'Islam est une force mobilisatrice et peut servir de levier politique. L'attitude des élites musulmanes du Cameroun face à la montée du nationalisme trouva sa justification dans un contexte géographique. socio-culturel, religieux, économique et politique précis. Elle se situe au-delà de toute analyse simpliste qui expliquerait le comportement des musulmans vis-à-vis de la lutte pour l'indépendance en terme de tribalisme, de régionalisme ou de

simple appartenance religieuse. C'est le degré d'évolution sociale et économique qui explique la conception différenciée de la notion d'indépendance et, par ricochet, l'inégalité dans l'implantation de la composante la plus vigoureuse du mouvement nationaliste camerounais que fut l'Union des Populations du Cameroun. La différenciation régionale Nord-Sud préside aux destinées du Cameroun indépendant. Elle justifie en grande partie la politique d'équilibre régional pratiquée par l'administration post-coloniale. Elle explique les soubresauts actuels, dans une nouvelle ère de mutations politiques.

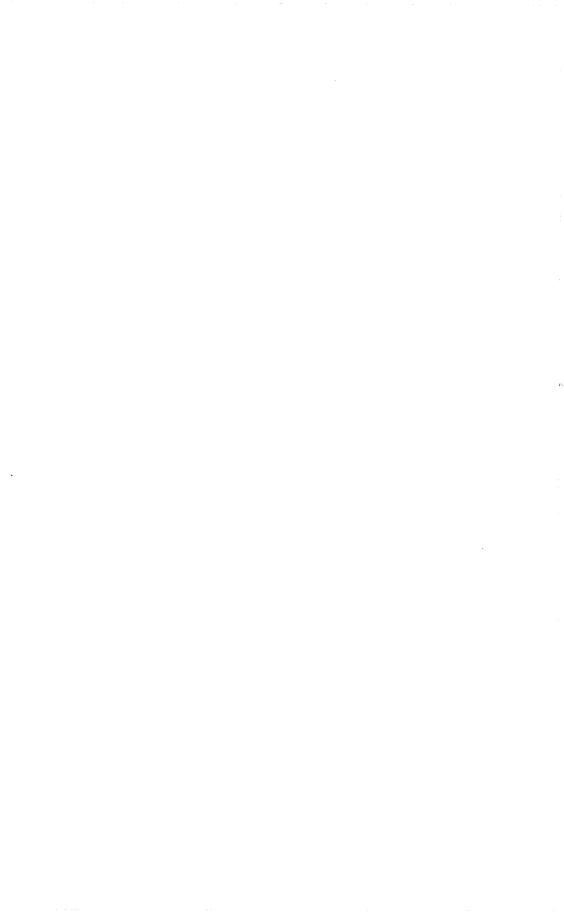
#### **Abréviations**

ANY Archives Nationales de Yaoundé

AANY Archives de l'Assemblée Nationale de Yaoundé

ARCAM Assemblée Représentative du Cameroun ATCAM Assemblée Territoriale du Cameroun ALCAM Assemblée Législative du Cameroun

FOM France d'Outre-Mer TOM Territoire d'Outre-Mer



# III. IDENTITÉS RÉGIONALES

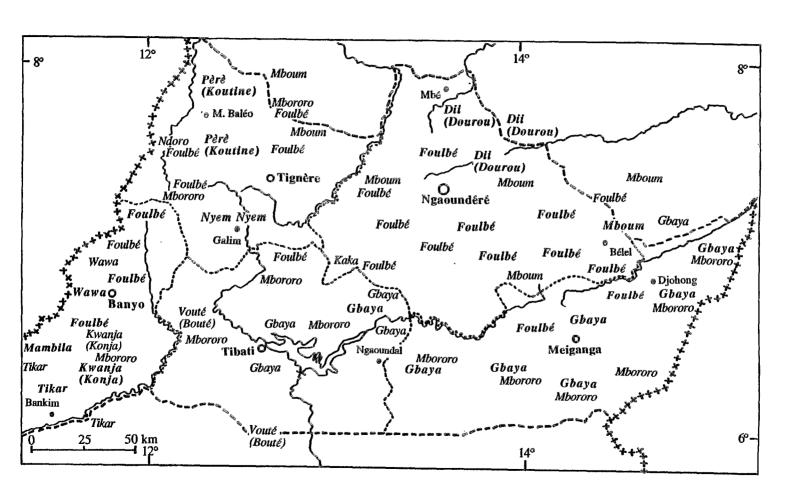


Fig. 3: Localisation des populations de l'Adamaoua camerounais

#### DAVID ZEITLYN

# L'ÂGE, LE POUVOIR ET LA RHÉTORIQUE

#### Le cas des Mambila au Cameroun

J'aimerais commencer en disant à quel point je suis heureux d'être ici et reconnaissant qu'on m'ait donné l'occasion de faire cet exposé. Je dois insister sur le fait que j'approche la question en ethnographe plutôt qu'en linguiste, mais je suis fermement convaincu que les ethnographes ne peuvent ignorer la linguistique qu'à leurs risques. Exprimée simplement, ma question d'aujourd'hui est de savoir pourquoi les phrases suivantes ont été prononcées au moment où elles l'ont été.

[1]

Je vous ai reconnu.

Ne le cachez pas. Notre suàgà est une chose vénérable.

Cet exposé peut être considéré comme un ensemble de remarques contextualisantes menant, sans peut-être jamais y parvenir, aux courtes transcriptions données par la suite. Pour commencer, je vais rapidement présenter les Mambila.

## Introduction ethnographique

Les Mambila vivent de part et d'autre de la frontière entre le Nigéria et le Cameroun, mais on les trouve également entre « le nord » et « le sud » de ces deux pays. Ils sont à peu près soixante-quinze mille (75 000) au Nigéria et vingt mille (20 000) au Cameroun, où je travaille. Leur langue est définie comme

bantoïde non-bantu, que l'on classe en général dans le groupe des langues mambiloïdes qui semble être réservé aux langues comme le mambila et le wute, que l'on n'arrive pas à classer ailleurs. Mon étude s'est limitée au village de Somié. Selon les chiffres officiels, la population du canton de Somié était, en 1986, de mille sept cent soixante-dix-sept (1 777) habitants, et cela comprenait les habitants des hameaux périphériques. Ils cultivent le café comme culture de rapport depuis la fin des années cinquante : la principale culture alimentaire est celle du maïs, et elle leur permet d'être auto-suffisants. Ils vivent dans une zone écologiquement favorisée, avec des sols fertiles et des pluies régulières. Politiquement, les Mambila nigérians sont traditionnellement acéphales, c'est-à-dire qu'ils ont un chef rituel mais pas de chefs au pouvoir politique. Par contraste, au Cameroun, ils semblent avoir emprunté à leurs voisins, les Tikar, l'institution du Chef, un emprunt qui a été appuyé par les administrations coloniales et indépendantes, dont l'autorité a renforcé le rôle et le statut du Chef (1). La résidence est en général viri-patrilocale, avec un système de parenté bilatérale sans généalogies maintenues, ni de groupes de parentés.

Je passe maintenant à la question de la religion. D'autres éléments ethnographiques de base sur les structures politiques locales seront donnés plus loin. A peu près tout le monde dans le village se considère maintenant membre d'une des grandes religions mondiales, les musulmans formant une toute petite minorité. A l'église, les chrétiens discutent les serments-rituels suàgà, la divination, et font écho aux condamnations des missionnaires à l'égard de ces pratiques. Cependant, en dehors de l'église, le système traditionnel continue d'avoir une influence profonde sur les actions des gens, et ma théorie est que ce que j'ai vu ne s'explique pas tant par l'acculturation ou l'adaptation aux religions mondiales que par le fait que les différentes

1. La relation entre les Mambila et les Tikar est assez complexe et jusqu'à maintenant il n'y a pas eu beaucoup d'écrits sur l'histoire de l'arrivée des Mambila dans la plaine tikar. Mohammadou (1964, 1967, 1971, 1978, 1981, 1990) a évoqué ce sujet dans son oeuvre et moi-même j'ai commencé à exposer une petite partie de cette histoire (Zeitlyn, à paraître). Mais la plus grande part reste à faire.

pratiques sont « compartimentées » (d'après Fernandez, 1982 : 286).

Quiconque ayant une connaissance superficielle de la littérature sur le Cameroun occidental ou le Nigéria oriental est frappé, en ce qui concerne les Mambila, par certaines absences. En particulier l'absence (presque complète) de tradition mythologique, de culte des ancêtres, de culte des crânes, d'un ensemble d'esprits mineurs ou de réfractions de la divinité suprême qui ont avec les gens une relation de réciprocité. Par exemple, je n'ai trouvé aucun mythe de la création, ni aucune explication mythique du statu quo ou de la structure cosmologique. Ceci contraste avec au moins un certain nombre de leurs voisins. Les similitudes les plus importantes et les mieux documentées se trouvent dans les travaux de BAEKE, mais elle a trouvé des mythes chez les Wuli, dans le village de Lus, situé tout près des Mambila nigérians, de l'autre côté du fleuve Donga.

Cet ensemble d'absences semble étonnant si l'on considère à quel point les Mambila sont proches des royaumes des Grassfields et du Cameroun occidental (dont l'accès leur est facilité par la route de la cola, cf. WARNIER, 1985: 145). Bien sûr, il y a toujours la possibilité qu'une étude plus approfondie révèle la présence d'un système de mythes, mais ni mes recherches ni celles de Farnham REHFISCH n'en ont trouvé trace.

S'il n'y a ni ancêtres, ni esprits, ni mythes, dans ce cas qu'y a-t-il? Le mot utilisé pour désigner Dieu et l'esprit personnel: chang; et celui utilisé pour désigner un ensemble de serments-rituels apparentés, ainsi que des mascarades (2) d'hommes comme de femmes: suàgà. La majeure partie de mon travail est consacrée à l'analyse de ces concepts. J'espère aujourd'hui pouvoir laisser de côté autant que possible la question de leur portée et de leur importance, de façon à me concentrer sur un seul aspect. Cet aspect est la relation entre pouvoir, autorité et âge, et son maniement linguistique, en particulier dans le contexte d'audiences à la chefferie ayant abouti à diverses formes du serment-rituel suàgà.

 Le terme « mascarade » est utilisé pour désigner n'importe quel costume spécifique comprenant ou non un masque. Une thèse bien documentée – cf. Lugbara (MIDDLETON, 1960); Yakö (FORDE, 1939); Tiv (BOHANNAN, 1957); Meta (DILLON, 1979) – est celle selon laquelle dans les sociétés gérontocratiques, les anciens ont plus de mal à maintenir leur autorité lorsque les institutions coloniales et post-coloniales offrent aux jeunes de nouvelles possibilités (en particulier celles liées à l'éducation). Une stratégie commune, dans ces situations, consiste à accentuer le contrôle sur les ressources rituelles, de façon à légitimer l'exercice du pouvoir. Sans ce déploiement, aucun succès important ou durable n'est possible, en dépit de l'acquisition du Baccalauréat ou (plus probablement là où je travaille) d'un diplôme de dactylographie.

Quelques exemples:

[2]:

Pour moi, moi, mon suàgà c'est le vieux droit

[3]

Parce qu'on dit la chose : suàgà c'est quelque chose qui est vieux ce n'est pas quelque chose qui est nouveau

L'absence d'autres institutions religieuses rend le rôle politique de l'utilisation rhétorique de l'âge encore plus important. Il est intéressant, à ce niveau, de remarquer que la terminologie de la parenté (qui est de type nommé « hawaïen ») insiste sur l'âge relatif (entre personnes du même sexe), bien plus que sur les différences entre génération. Cependant, ce parallèle, et la correspondance étroite entre le système politique et le système de parenté, ne peuvent être considérés comme établissant clairement une relation. Nous pouvons remarquer l'harmonie, mais nous ne pouvons pas nous fonder dessus pour tirer des conclusions.

La question du pouvoir et de l'autorité entre immédiatement en ligne de compte lorsqu'il s'agit de régler un différend. Contrairement à ce qui se passe dans le système centralisé et hiérarchisé des Grassfields, il n'y a chez les Mambila aucun moyen d'imposer aux parties en conflit une solution à leur différend. Le Chef n'a pas d'institution exécutive. Les mascarades existent, mais elles ne sont pas utilisées, comme c'est le cas dans d'autres régions du Cameroun, par des sociétés à la structure compacte. Elles n'ont aucun rapport avec l'autorité du Chef. En l'absence de telles institutions, l'utilisation de la rhétorique est indispensable pour mettre fin à un désaccord. Il faut persuader les parties en conflit d'accepter l'arrangement proposé par le Chef et les Notables. Certains cas passent plusieurs fois devant la chefferie précisément parce que quelqu'un n'est pas d'accord avec la décision et refuse de s'y tenir. Les sanctions surnaturelles sont souvent décisives. La maladie d'un enfant peut influencer quelqu'un jusqu'à lui faire accepter une décision que, pendant des mois, il a refusé d'honorer.

On insiste fortement à la chefferie pour que les problèmes soient réglés rapidement, pour qu'il ne traînent pas en longueur et ne requièrent pas plusieurs audiences, bien que ce soit souvent ce qui se passe. Il est bon de faire un serment-rituel suàgà pour sceller un accord, car l'on considère que cela empêche les sorciers d'attaquer l'une des parties concernées. L'on craint que les sorciers n'utilisent une dispute connue de tous pour dissimuler leur intervention. Si l'une des parties tombe malade à la suite d'un différend public resté sans solution, on soupçonnera immédiatement l'autre partie d'en être la cause.

Le Chef est à la disposition de tous, et il est tenu au courant d'à peu près tout ce qui se passe dans le village. Les Mambila entrent dans la cour intérieure pour lui parler s'il n'est pas dans le Jolori (bâtiment public de la Chefferie). Il joue le rôle d'arbitre dans bien des cas qui n'arrivent jamais au niveau de l'audience officielle. Une des parties vient lui expliquer le problème, et (dans les jours qui suivent) il va en discuter avec l'autre partie. Il se peut qu'il les convoque toutes les deux et discute du problème avec elles jusqu'à ce qu'il soit réglé. Si cela se fait en présence de Notables, cela ressemble tout à fait à une audience. Il n'y a pas de séparation formelle entre l'arbitrage et l'audience officielle, qu'en général suivent ceux qui vivent dans le centre de Somié. Les gens qui vivent dans les hameaux périphériques ne viennent généralement à la chefferie que pour une audience, bien qu'il soit très probable que le Chef ait été par avance informé du différend. Les audiences officielles se distinguent par la présence de « Notables », et par la position des parties en conflit, qui sont assises de part et d'autre sur les marches qui mènent à la Chefferie. Si elles ne faisaient que discuter d'un problème avec le Chef, elles ne seraient pas assises là, et les seraient pas nécessairement présents. Si une discussion entre les parties en conflit et le Chef s'échauffe, les « Notables » s'approchent, attirés par le bruit des voix, et l'arbitrage sera devenu audience. Le Chef agit de concert avec B3 Kuku B3 (littéralement : les grands), qui sont les Notables du village. Ce sont des anciens, mais tous les vieillards du village ne sont pas classés parmi les Notables. Lorsque j'ai demandé à des gens de dresser la liste des Notables, on m'a donné des listes qui correspondaient presque exactement les unes aux autres.

Les Notables sont recrutés selon des critères qui combinent l'âge et le choix de l'individu par lui-même et par ses pairs. Le recrutement nécessite que l'on investisse un temps considérable, car pour être admis parmi les Notables, il faut être prêt à perdre un jour de travail dans les champs, même à l'époque où il y a le plus de travail, pour discuter un cas urgent. Certains hommes ne sont pas prêts à le faire car, à part la bière, il n'y a aucun avantage financier à être compté parmi les Notables. Inversement, la richesse n'est pas un critère important dans le recrutement des Notables.

En l'absence du Chef, les Notables peuvent entendre les causes (et dans un cas dont j'ai été témoin, ils ont organisé un serment-rituel suàgà). Pour des différends mineurs entre individus, le Chef peut déléguer un seul Notable pour régler l'affaire; celle-ci ne parviendra alors au niveau de l'audience officielle à la chefferie que si la solution à laquelle sont arrivés le Notable et les parties en conflit n'a pas été acceptée et appliquée. Bien sûr, cela commence par des discussions avec le Chef, et donc avec son arbitrage.

Avant de considérer un cas particulier, il nous fait examiner brièvement le mariage en général.

## Mariage et compensation matrimoniale

D'abord, le mariage a lieu lorsqu'une femme atteint 17 ou 18 ans, après quelques années de fiançailles pendant lesquelles elle reste chez ses parents <sup>(3)</sup>. Son mari a entre 20 et 23 ans.

3. Si ses parents vivent dans une ville, elle peut continuer l'école secondaire. La première génération d'émigrants pousse activement leurs enfants à épouser d'autres Mambila. Il reste à voir dans quelle mesure ils y parviendront. Les fiançailles et le mariage qui s'ensuit sont de consentement mutuel et les désirs des deux parties sont de toute première importance. Les fiançailles peuvent être rompues à l'instigation de l'une ou de l'autre partie. Les cadeaux que la famille du marié fait à celle de la mariée et qui scellent les fiançailles (paniers, sel et huile) ne sont pas rendus.

Historiquement, la compensation matrimoniale et les mariages d'échange coexistaient, les différents types de mariage donnant lieu, pour les enfants, à différentes sortes d'affiliation <sup>(4)</sup>. Le mariage d'échange fut réprimé par les Britanniques (MEEK, 1936) ainsi que par les Français, à en juger par son absence au Cameroun où il existe pourtant des preuves généalogiques de son existence. Les sources ne le décrivent cependant pas comme une institution primordiale, ce que semblent en revanche suggérer les descriptions des Mambila nigérians.

Le mariage est viri-patrilocal, et n'aura souvent lieu que lorsque le mari aura construit une nouvelle maison à côté de celle de son père. Lorsque la mariée arrive dans sa nouvelle maison, les jeunes dansent une danse appelée tadup, et pendant trois jours elle est « exposée », couverte de padouk (Baphia nitida ou « acajou » en français de brousse), sur un grand tabouret sculpté et peint. Elle a honte, dit-on, à cause des implications sexuelles de son changement de résidence. Pour marquer son arrivée, le marié donne un poulet et une lance à son frère aîné. Puis il fait rôtir le poulet à la broche sur un chemin près de sa maison.

Une fois que le couple est co-résident, le père de la mariée annonce au représentant du marié (en général un frère aîné) le montant de la compensation matrimoniale qu'il exige. Le dogme veut que cela ne soit pas négociable, une fois que le montant est établi, c'est au marié de le fournir. Cependant, il est reconnu que le représentant peut demander une réduction si les exigences du beau-père paraissent exorbitantes, et cela arrive dans les cas où le beau-père veut obtenir un paiement rapide.

Le divorce est répandu parmi les mariages récents, et la compensation matrimoniale peut être remboursée si le couple est resté sans enfant. L'absence d'enfant peut être invoquée comme cause de divorce par les deux parties. S'il y a eu des enfants, aucune compensation matrimoniale n'est remboursée et le père garde les enfants – mais ceci est sujet à d'éventuelles variations selon les détails de la situation familiale.

Le mariage d'une divorcée ou d'une veuve est un événement beaucoup plus calme en ce qui concerne le rituel : à son arrivée, le poulet et la lance sont donnés à son frère. Le poulet est rôti à la broche près de sa maison comme à son premier mariage. Mais aucun autre rituel n'a lieu. La compensation matrimoniale devient alors un problème. Pour le remariage d'une veuve, aucune compensation matrimoniale n'est officiellement requise, mais il se peut qu'une certaine somme soit offerte à des membres de son ancienne belle-famille (en particulier au frère cadet de son mari, qui peut envisager ou est censé envisager de l'épouser léviratiquement) de façon qu'ils soient satisfaits du dénouement de l'affaire.

A la fin de 1985, 35 % des hommes mariés habitant dans le centre de Somié avaient fait des mariages polygéniques.

En cas de remariage, il est possible de transformer la séparation en divorce. Pour ce faire, l'ancien mari fait présent d'un poulet qui sera rôti et mangé par toutes les personnes présentes. Le nouveau mari pourra avoir à payer à l'ancien mari l'amende pour adultère fixée, en général, à 20 000 CFA, et à rembourser une partie de la compensation matrimoniale.

S'il n'y a eu aucun enfant né du premier mariage, le nouveau mari est censé rembourser la totalité de la compensation matrimoniale payée par l'ancien, et la valeur des cadeaux (par exemple : outils de cuisine, vêtements, etc.) fait parfois l'objet de différends. L'huile, les lances et les binettes ne sont pas remboursables, et n'entrent donc pas en ligne de compte dans le calcul du montant de la compensation matrimoniale. S'il y a des enfants, alors une partie seulement de la compensation matrimoniale est remboursée, et le père garde l'enfant. Si l'enfant est encore un bébé, la totalité de la compensation matrimoniale est remboursée, et le bébé est accueilli avec sa mère dans la nouvelle famille. S'il y a plusieurs enfants, aucune compensation matrimoniale ne sera alors remboursée. Les cas particuliers sont réglés par arbitrage, parfois devant le Chef, en accord avec ces principes généraux.

## L'adultère en général

On enjoint véritablement aux femmes d'avouer un adultère, de crainte qu'il n'en résulte une maladie au sein de la famille. En fait, on leur enjoint d'avouer avec au moins autant d'énergie qu'on leur enjoint de ne pas commettre l'adultère lui-même! En pratique elles ne passent aux aveux que lorsqu'une maladie se déclare et devient motif de divorce, ou pour rendre public un conflit entre époux. La cause est entendue à la Chefferie. La preuve de l'adultère est faite (généralement en l'absence de la femme), et le coupable est contraint de payer une amende. 20 000 CFA et quelques poulets étaient le montant habituel entre 1985 et 1988, au moment de mon séjour dans le village. Après le paiement, ou une fois que l'on s'est mis d'accord sur les modalités du paiement, le mari se réconcilie avec le coupable par le rite du kulu suàgà. Les deux hommes descendent dans la cour de la Chefferie et s'agenouillent face à l'est, pendant qu'un Notable frotte le ndungu suàgà sur leurs paumes tendues. La femme adultère est parfois traitée séparément dans sa maison, mais dans ce cas le ndungu suàgà n'est pas utilisé, mais un Notable la bénit d'un crachat. La réconciliation du mari avec sa femme (si elle se fait) se fait en privé et sans aucun écho public ou rituel. Le ndungu suàgà est un bâton triangulaire (d'environ 40 cm de long, 10 cm de large tout au plus, et de moins d'un centimètre d'épaisseur). Il est d'origine kwanja, et chacun des deux Mambila qui en possède un a répondu, quand je l'ai interrogé, qu'il ne savait pas de quel bois son bâton était fait. Les bâtons s'achètent chez les Kwania, les voisins des Mambila.

Dans ma recherche sur la religion traditionnelle, j'ai fait l'analyse d'un ensemble de transcriptions qui illustrent les différentes variétés de serment-rituel suàgà. J'ai aussi fait la transcription de deux longs enregistrements d'un cas d'adultère dont l'audience a eu lieu à la Chefferie, qui s'est terminé par le rite de kulu suàgà, qui marque, par la réconciliation du mari et de la femme adultère, la fin de l'affaire.

Dans les transcriptions on peut trouver des exemples de l'utilisation rhétorique de l'âge pour revendiquer, imposer et maintenir l'autorité. La stratégie particulière employée ici

consiste à effectuer un déplacement entre les Notables avec leur autorité et le suàgà avec son pouvoir.

Par exemple, on a le suivant:

[4]

242 Nj; Suàgà, c'est une chose vénérable Ce n'est pas quelque chose de nouveau qui est là C'est vieux, vieux

Plus tard, la même bande :

296 Nj; Notre suàgà est une chose vénérable Ga; c'est une chose vieille

#### Un cas d'adultère

Dans un cas instruit par le tribunal du chef, une femme qui était mariée depuis une année fut accusée d'avoir commis l'adultère avec deux jeunes gens du hameau Gumbe dans une maison du village de Somié. Tous deux nièrent les faits et l'un d'eux persista dans son déni, refusant même d'assister aux audiences. Elle ne fut jamais interrogée ouvertement à la chefferie, et en dépit de la liberté d'action qui m'était accordée, je n'ai pas pu lui demander explicitement si les accusations étaient fondées.

J'ai transcrit les enregistrements des deux principales audiences de l'affaire, la seconde se terminant par le rite du kulu suàgà qui réconcilie son mari avec l'un des accusés. La discussion portait essentiellement sur la question de savoir si le rite pouvait être accompli avant que le problème avec l'autre jeune homme ne soit réglé. Les deux jeunes venaient du hameau de Gumbe, dont le Chef, appelé le Papa de Somié, est l'un des deux « faiseurs de chefs », un homme très important. C'est lui qui est l'auteur des phrases citées plus haut.

Si l'on considère les relations d'autorité mises en jeu, le refus d'assister aux audiences revêt plus d'importance que les faits eux-mêmes. La stratégie des deux accusés peut être résumée de la façon suivante :

Le premier, qui a assisté aux audiences, et qui était prêt à payer l'amende, acceptait sa position dans la structure sociale existante, en même temps qu'il tentait sa chance pour obtenir, au sein même de cette structure, un statut plus élevé. Ceci se comprend par son succès économique en tant que planteur de caféiers et peut être considéré comme une tentative pour être reconnu comme étant pleinement adulte.

L'autre accusé est son contemporain, planteur de caféiers lui aussi et marié. Il vit cependant avec son grand frère, ce qui fait qu'il est toujours mineur. Pourtant, ce qui semble poser le plus grand problème, c'est son refus d'accepter la juridiction du tribunal du Chef. En effet, un accusé ne peut pas persister dans son déni. La culpabilité est prescrite, et l'amende qui découle de cette culpabilité ne peut pas être évitée. En refusant de participer, le jeune insistait avant tout sur sa protestation d'innocence. Le Chef aurait pu retourner la situation en l'envoyant aux autorités civiles à Bankim, mais le Chef répugne à faire cela pour des affaires de tous les jours, car cela nuit à son autorité, à la fois aux yeux du village et aux yeux des autorités. Ces dernières sont particulièrement importantes, car les trois principaux chefs Mambila sont en compétition pour devenir « Chef de district », avec simultanément la charge d'une « cour traditionnelle » officiellement reconnue. Pourtant les actes du deuxième accusé n'étaient pas ceux d'un adulte responsable. La vie sociale du village fait qu'il est plus important de payer l'amende et d'accomplir le rituel du kulu suàgà que de mettre en avant le problème de la vérité des accusations. En refusant de participer, il mettait en danger la santé du mari de la femme et des parents de celui-ci, ainsi que celle de sa propre famille. Ses actes, bien que démontrant son indépendance et sa force de caractère, ne prouvaient pas, à l'instar de ceux du premier accusé, sa maturité. Et la reconnaissance de la maturité s'accompagne de la probabilité qu'on donnera crédit aux protestations d'innocence.

De plus, ainsi que je l'ai déjà dit, en refusant d'assister aux audiences et en persistant dans son déni, le deuxième accusé menaçait l'autorité du chef de hameau. D'où l'énergie de ce notable au moment des audiences à la Chefferie. Il fut indigné lorsque quelqu'un suggéra d'aller chercher le deuxième accusé, car ce n'était pas lui qui en avait eu l'idée. En conclusion, lorsque nous revenons aux extraits de l'affaire, nous constatons sans surprise que c'est le chef de hameau qui invoqua le vieux suàgà, comme moyen de subordonner un jeune désobéissant.

# Bibliographie

- BOHANNAN, P., 1957. Justice and Judgment among the Tiv. London, Oxford University Press for the International African Institute.
- DILLON, R.G., 1979. « Limits to Ritual Resolution in Meta'Society ». Paideuma 25: 35-40.
- FERNANDEZ, J.W., 1982. Bwiti: An Ethnography of the religious imagination in Africa. Princeton, Princeton UP.
- FORDE, D., 1939. « Government in Umor », Africa 12: 129-162.
- MEEK, C.K., 1936. « Marriage by exchange in Nigeria: a disappearing institution », Africa 9: 64-74.
- Монаммарои, Е., 1964. « L'histoire des Lamidats de Tchamba et Tibati », Abbia 6, 15-158.
- MOHAMMADOU, E., 1967. « Pour une Histoire du Cameroun Central : les Traditions historiques des Voute ou Baboute », Abbia 16, 59-127.
- MOHAMMADOU, E., 1971. Traditions d'origine des Peuples du Centre et de l'Ouest du Cameroun: Bamiléké, Bamoun, Bamenda, Banso, Tikar et Mboum. Yaoundé: Centre Fédéral Linguistique et Culturel.
- MOHAMMADOU, E., 1978. Fulbe Hooseere: les Royaumes Foulbe du Plateau de l'Adamaoua au XIX<sup>e</sup> siècle. Tokyo, ILCAA.
- MOHAMMADOU, E., 1981. « L'implantation des Peul dans l'Adamaoua (Approche chronologique) », in Contribution de la recherche ethnologique à l'Histoire des civilisations du Cameroun C. Tardits (ed.). Paris, CNRS.
- MOHAMMADOU, E., 1990. Traditions historiques des peuples du Cameroun central. Vol. 1: « Mbéré, Mboum, Tikar ». Tokyo, ILCAA.
- MIDDLETON, J., 1960. Lugbara Religion. Oxford, Oxford University Press.
- WARNIER, J.-P., 1985. Echanges, développement et hiérarchies dans le Bamenda pré-colonial (Cameroun). Studien zur Kulturkunde, 76, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.
- ZEITLYN, D., 1987. « Mambila Divination ». Cambridge Anthropology 12 (1), 21-51.

- Zeitlyn, D., 1989. « Mambila Bibliography ». The Nigerian Field 54, 65-76.
- ZEITLYN, D., 1990a. Mambila Traditional Religion. Sua in Somié. PhD thesis. University of Cambridge.
- ZEITLYN, D., 1990b. Sua in Somié. Mambila Traditional Religion. Revised version of Cambridge PhD, Privately circulated.



# R.P. BERNARD BEEMSTER (Banyo) BASILE TCHIMI (Bankim) PAUL MVOUIN (Bankim)

# LES TIKAR DE BANKIM

# Préambule (R.P. Bernard BEEMSTER)

Les Tikar de Bankim méritent notre attention à cause de leur culture séculaire et de l'intérêt de leur langue; mais aussi à cause d'une « léthargie » dont leur pays a souffert jusqu'à récemment.

Envoyé chez les Tikar de Bankim dès 1974, leur comportement chrétien m'intriguait, d'autant plus que j'y reconnaissais une confusion entre la foi chrétienne et la fidélité à la coutume locale... Avec le temps (j'allais y passer 10 ans), je découvrais une tradition chrétienne qui remontait à l'époque des « exilés » de Fernando Po, en même temps que les gens de Bakim m'introduisaient à leur histoire, riche bien que complexe.

Parlons d'abord de la culture tikar. A Bankim, j'ai eu la chance de rencontrer Basile TCHIMI qui – à la suite des visites du Professeur Claude HAGEGE du C.N.R.S., et encouragé par une enquête ethnographique au profit des Missionnaires Oblats – s'était mis à décrire le droit coutumier (ses notes d'il y a 20 ans viennent d'être retapées intégralement et nous offrent un regard sur la société tikar telle qu'elle se présentait à la fin des années 1960; dans un avenir proche, nous espérons publier un dossier tikar, contenant – en plus de ces données coutumières – d'autres informations historiques et culturelles concernant les gens de Bankim).

Dès son arrivée à Bankim en 1962, le R.P. Joseph BOISSEAU, fondateur de la Mission catholique, avait entamé l'étude de la langue tikar. Pour des besoins liturgiques, il amenait ses catéchistes à composer des chants en langue vernaculaire, alors qu'un de ses maîtres d'école (Augustin Gueni) préparait une première traduction des quatre Evangiles. Envoyé en mission scientifique par le C.N.R.S. entre 1967-1969, le professeur Claude HAGEGE faisait quelques séjours à Bankim pour y étudier un éventuel rapport entre les langues mboum et tikar. De ses visites résultait son « Esquisse linguistique du tikar », jusqu'alors la première étude sérieuse et de la linguistique et de l'histoire des Tikar de Bankim. Après son départ, une religieuse de la Mission établissait un premier lexique en tikar. En 1974, 3 mois après mon arrivée à Bankim, la SIL y envoyait deux Nord-Américaines, Miles Ellen Jackson et Carol Stanley pour établir l'orthographe tikar. Durant quatorze ans, elles étudiaient « le parler de Bankim », publiaient de nombreux ouvrages scientifiques, formaient des enseignants du tikar et achevaient, en 1989, la traduction du Nouveau Testament.

Ces diverses réussites ne nous permettent pas d'oublier les efforts constants pour faire reculer la « léthargie » dont il était question plus haut. Dès sa fondation en 1939, la Mission luthérienne de Bankim avait ouvert un dispensaire. L'arrivée des religieuses «Ker Maria» en 1963 inspira deux projets de développement à la Mission catholique : l'animation féminine d'une part, et la formation agricole (aboutissant à une expérience rizicole par le Frère Maurice GAVEAU, OMI) d'autre part. C'est dans les contacts sociaux, surtout, que nous rencontrions des réticences (trois en particulier : la relation santé-sorcellerie, développement du milieu social, attitudes de servilité), démontrant que la « léthargie » était un véritable obstacle à l'évolution de ce pays (en 1986, à Magba, le Révérend Pasteur Charles MOUNBAGNA présentait un texte en vue d'une Licence en Théologie, dans lequel il constatait des réticences semblables). Quant à moi-même, tout en complétant les expériences du terrain avec une lecture assidue, Bankim me faisait découvrir des réalités bien complexes: confusion entre tumu et tikar, entre « Garafi » et Tikari, préjugés réciproques entre Foulbé et gens de la plaine...

Ne connaissant pas les Tikar de Ngambé (voir les travaux importants sur l'identité des Tikar dans les écrits de David PRICE), notre volet tikar se limitera donc aux gens de Bankim.

# I. Histoire des Tikar (R.P. Bernard BEEMSTER)

### 1. La légende

Tous les Tikar connaissent une légende qui explique la naissance de leur peuple à partir d'une querelle entre le Chef (ou « Belaka ») des Mboum (à l'est de Ngaoundéré) et l'un de ses fils, appelé « Klo' », accusé d'avoir fait l'amour avec une des épouses du roi. En apprenant cette honte, le Belaka aurait dit à Klo': « Tí kàlá jè », en mboum: « sors d'ici », condamnant ainsi son fils et quelques-uns de ses amis à une vie de vagabondage sur les hauts plateaux de l'Adamaoua. Avec le temps, le petit clan de Klo' s'était multiplié et – arrivé sur la rive gauche du Mbam – traversait le fleuve et envahissait le pays des Tumu à Bankim pour les soumettre et finir par s'intégrer à eux.

# 2. Les migrations et l'origine de l'« énigme Tikar »

Jusqu'ici nous parlions d'une tradition orale. A notre connaissance, aucune oeuvre complète de littérature ou d'étude archéologique ne corrobore ce récit intéressant concernant l'ethnogenèse des Tikar. Dans son « Esquisse linguistique du Tikar » (1969), le professeur Claude HAGEGE relate quatre versions de la légende et tente de situer vers le milieu du 18<sup>e</sup> siècle le renvoi de Klo' (par l'estimation de l'âge moyen des vingt chefs de Bankim). A Ngambe-Tikar, l'anthropologue David PRICE se penchait sur la même légende durant les années 1970 (1974). En 1974, l'historien camerounais Eldridge Mohammadou parlait de quatre vagues de migrations, qui auraient fini par constituer l'actuel peuple des Tikar. Dans des publications plus récentes, le même auteur livre des données supplémentaires qui permettent de croire en un vaste « empire » tikar qui – peut-être au courant du 16e siècle - couvrait tout l'Adamaoua et même les flancs du plateau descendant vers Yoko. L'autre historien camerounais, le R.P. Engelbert MVENG présente tous les riverains du Mbam, ainsi qu'une multitude de populations à l'ouest et au nord-ouest 3

du Cameroun, comme des Tikar, tous issus de mouvements migratoires à partir de l'Adamaoua jusqu'au 19<sup>e</sup> siècle (1963). Les deux auteurs touchent à l'« énigme tikar » (comme le fait en 1964 l'ancien Gouverneur du Cameroun anglophone, D.M.W. Jeffreys), à savoir le problème tumu-tikari – un mythe populaire qui se réfère à Bankim comme berceau commun de nombreuses peuplades vivant aujourd'hui dans l'Ouest et le Nord-Ouest Cameroun.

#### 3. Le vrai nom des Tikar de Bankim

Retournons aux gens de Bankim. Au cours de notre siècle, l'administration civile leur a attribué le nom « Tikar ». Mais, en réalité, ils s'appellent « Tumu ». Les premiers chercheurs étrangers le savaient, tels Curt Von Morgen en 1890 et Franz Thorbecke en 1913. Claude Tardits qui, en 1980, présenta son histoire du Royaume bamoun, consacre quinze pages à ce problème de nomenclature, alors qu'avant lui le Sultan Njoya avait reconnu que les Bamoun prennent leur origine à « Rifum » – nom qui veut dire Bankim (certaines gens de « Rifum », donc des Tikar, se trouvaient parmi les esclaves libérés à Freetown en Sierra Leone, lorsqu'en 1854 l'explorateur Heinrich Barth les rencontra et nota quelques mots en leur langue).

# 4. La vertu guerrière

Bien que la plupart des peuples vivant sur l'Adamaoua aient souffert de l'esclavage, à Bankim les Tikar n'admettent pas cette honte. Au contraire, on raconte avec fierté les exploits guerriers des ancêtres, surtout au cours du 19° siècle. Encore aujourd'hui, les gens montrent des fossés profonds qui encerclent certains villages, creusés comme des défenses contre les envahisseurs (ces fossés n'étaient pas toujours efficaces, à en croire le récit relatant l'invasion d'un village vouté, raconté dans la monographie de Kurt Strumpell en 1914). La vertu guerrière des Tikar est attestée par quelques sources écrites. A.H.M. KIRK-GREENE en parle dans son livre « Adamawa past and present ». Curt Von Morgen nous livre une description de la guerre de 9 ans qu'avaient menée les Tikar de Ngambe, avant d'être vaincus par les forces du Lamido de Tibati en 1889. Thorbecke

loue leurs qualités militaires, tandis que J. HURAULT démontre dans ses écrits très fouillés comment les populations du secteur de Banyo, y compris les Tikar, se sont opposés – avec courage et ingéniosité – aux envahisseurs peuls depuis la « jihad » de 1805 ou 1806 jusqu'aux premières années de notre siècle.

#### 5. Le 20° siècle

Au seuil du 20e siècle, les razzias des Foulbé s'arrêtent, tandis que les forces allemandes et françaises se relaient pour ouvrir ce pays à la modernité. Ce n'est pas une histoire glorieuse. D'abord, le régime colonial ne prête guère attention aux riverains du Mbam. Bankim n'est désenclavé qu'en 1954, lorsque la route qui quitte Foumban rejoindra celle qui va de Mavo-Darlé à Ngaoundéré. Ngambe-Tikar ne dispose pas, encore maintenant, d'une vraie route. Après l'écrasement militaire, les Tikar ont du mal à sortir d'une « léthargie » à laquelle l'histoire, la nature et le régime politique avaient tous contribué. Il y a, cependant, du positif. A partir des années 1930, les Tikar cherchent du travail à la mine d'étain de Mayo-Darlé, dans les plantations coloniales de l'Ouest et dans les travaux publics. Les années 1940 voient les Tikar demander partout l'ouverture d'écoles primaires requête honorée surtout par les missionnaires étrangers, catholiques ou luthériens. Enfin, durant les années 1950, les Tikar se mettent aux cultures de rente, notamment à celle du café. La modernité est en train de faire son chemin.

#### 6. Les Tikar se tournent vers le christianisme

Cette évolution matérielle mise à part, il faut également noter une éclosion spirituelle qui — dans l'ensemble et pour des raisons qu'on comprend aisément — fait que les Tikar tournent le dos aux anciens maîtres et cherchent auprès des missionnaires étrangers un nouvel avenir moral. Il ne s'agit pas de décrire en détail comment les Tikar effectuent le passage de la religion traditionnelle à la foi chrétienne (à comparer avec l'étude que le professeur LABURTHE-TOLRA promet au sujet de la conversion rapide des Béti de Minlaaba). Signalons le fait curieux que c'est dans un contexte de contrainte (fin des invasions, régime colonial, travail plus ou moins forcé) que le catéchuménat chrétien fleurit

et que les Tikar découvrirent une nouvelle liberté. Une langue relie cette nouvelle « famille » composée de multiples ethnies : le pidgin. D'après l'ethnologue Charles PRADELLES-DE-LATOUR, les Camerounais découvrent un « univers » nouveau, avec l'intuition vague mais réelle que les alliances tribales sont dépassées et que l'heure est venue pour la création d'une société nouvelle, d'autant plus qu'elle propose des avantages matériels et sociaux considérables. Chrétiennement, nous dirions : c'est l'oeuvre de l'Esprit. A Bankim, les Tikar disent : « Tam i di go befoh »...

### 7. Culte, culture et art au pays tikar

L'évolution matérielle et spirituelle des Tikar n'est pas sans équivoque. Ces dernières années, un nombre restreint de Tikar s'est tourné vers l'Islam. Parmi les Chrétiens, il y en a qui restent très attachés aux pratiques traditionnelles, surtout au culte des morts et à la consultation du sort (cf. l'étude du révérend Moundagna à Magba). L'âme tikar est un réseau de religion, où le « Mvengswap » (roi des Esprits) est remercié grandement pour sa protection - exprimée dans les fêtes du « Gain » (ancêtres), « Dain » (victoire), la Grande Pêche et le « Switi » (culte des morts). Quant aux expressions artistiques, les riverains de Mbam en possèdent très peu. Ce qui est connu dans le monde entier sous le nom « Art tikar » (voir le Musée bénédictin à Yaoundé et son catalogue), ne semble guère être le produit des gens de Bankim ou de Ngambe. Pour une discussion sur l'origine des bronzes, de la poterie et de la sculpture du bois provenant des « Grassfields », je renvoie à l'excellent livre de Pierre Harter: « Arts anciens du Cameroun », qui consacre cinquante pages au pays des Tikari, mais ne résout en rien notre « énigme »!

#### Conclusion

Mythe d'exode, légendes guerrières, âmes religieuses – toute cette culture rend les Tikar de Bankim attachants. Cependant, ces données n'expliquent pas vraiment leur origine historique. Elles ne permettent pas de comprendre comment s'est formée la cohésion que professent les différentes ethnies dites « Tikari ».

Je crois que seule une recherche menée par plusieurs disciplines à la fois – histoire, ethnographie, archéologie – révélera ce qui, jusqu'ici, est resté énigmatique dans la culture des Tikar.

# II. Coutumes et festivités (Basile Tchimi)

#### 1. Parenté

Comme dans la plupart des sociétés africaines, la parenté tikar est « élastique » : elle s'étend sur plusieurs générations. On t'appellera frère, soeur, père ou mère suivant le lien qui te relie avec tes propres parents, les frères et les soeurs de tes parents et leurs descendants. Cependant, certaines relations ne se créent que de mère en fils : ainsi les « me-ki » (hommes notables) ne le sont que si leurs mères sont des princesses ; et les « me-nlim » (enfants sorciers) ne le sont que si leur mère est sorcière.

Selon les Tikar, chaque enfant naît avec son « totem » (grenouille, chenille, serpent, araignée, etc.). Lorsqu'une femme est enceinte, tous se gardent de tuer les petites bêtes qui entrent dans la maison. Si une grosse chenille entre dans la case, la femme enceinte lui passe de l'huile de palme sur le dos. On n'écrase pas l'insecte, car on croirait tuer l'enfant qui est encore dans le sein de sa mère. Un lien symbolique unit les hommes au monde des animaux.

# 2. Mariage

Le mariage est le résultat de longs pourparlers et d'offrandes de cadeaux multiples. Un aspect typique de sa célébration réside dans l'accompagnement. La belle-mère de la mariée joue alors un grand rôle. Elle s'active avant l'arrivée de sa bru en aménageant la cuisine d'une certaine façon : elle y construit trois cônes en terre, tout en murmurant des prières, pour que la nouvelle mariée soit accueillie sans ennuis. La famille met tout en ordre pour l'accueil de la mariée et de sa suite. Le jeune époux décide de la nature des présents destinés à sa belle-famille, après qu'il ait découvert que sa femme est vierge ou non.

Il n'y a pas de dot à proprement parler. Le mariage coutumier ne comporte aucun rite religieux.

#### 3. Vie conjugale

La vie conjugale est caractérisée par l'autorité du mari. Cependant, l'épouse jouit d'une liberté considérable pour rendre des visites à sa famille. Les conjoints ont des droits et des devoirs vis-à-vis de leur parenté et vis-à-vis d'eux-mêmes. Le divorce et la polygamie sont admis.

### 4. Conception et naissance

Les Tikar disent : « La femme n'est pas comme un bananier qui produit son régime tout seul ». Ce proverbe signifie que le principe de la vie réside en l'homme, qui est donc l'auteur de la conception. Des rites et des interdits régissent la stérilité, l'anticonception, la grossesse, les difficultés de l'enfantement et ce qui suivra la délivrance. Dans le cas de la naissance de jumeaux ou d'accouchements singuliers, les rites changent et comportent des pratiques spéciales organisées par des personnes initiées à cet effet : les parents seront astreints à un comportement particulier durant un certain temps.

#### 5. Vieillesse et mort

Tout ce qui naît, vit, grandit, vieillit et meurt. C'est pourquoi la vieillesse n'est pas considérée comme une déchéance chez les Tikar, bien au contraire. Les vieillards sont respectés. C'est auprès d'eux qu'on recourt pour puiser les connaissances du passé. Ce sont eux les sources intarissables de la tradition des ancêtres, les véritables bibliothèques de la tradition orale.

La mort impose des rites particuliers selon la personnalité du défunt : un chef, un jumeau, un notable ou un homme ordinaire.

#### 6. Culte des ancêtres

Les gens qui meurent vieux, ont droit à un culte des ancêtres, parce que la tribu croit qu'ils entrent dans une vie nouvelle. Si leurs oeuvres d'ici-bas étaient bonnes, cette vie ne finira plus. Si, par contre, elles étaient mauvaises, les morts tourmenteront pendant un certain temps les vivants, avant que le Très-Haut ne les transforme en termitières inoffensives. Donc, pour les Tikar,

la cohabitation des bons et des mauvais n'est pas possible. La résidence des ancêtres se trouve sur une de nos montagnes.

Des sacrifices ou des libations de vin et de la nourriture fournissent aux morts une subsistance. A cet effet, une légende dit que Dieu passe tous les matins et tous les soirs pour distribuer de la nourriture aux ancêtres.

Le culte des ancêtres est respecté par les Tikar, parce que les morts sont considérés comme présents dans la vie quotidienne des vivants. Ils observent la conduite de chacun et peuvent, le cas échéant, intervenir en songe pour rappeler à l'ordre celui qui dévie du droit chemin. Le chef de village est le plus surveillé de tous.

## 7. Religion

Dans son séjour, Dieu est entouré d'ancêtres justes, bien qu'anonymes. Dieu est l'Etre Suprême qui a toujours existé. Ses attributs sont sans nombre, car il est le Tout-Puissant, le Créateur. Nous disons : « Mbyimbyi pfo zom lè yum hwê » (Dieu crée le ciel et toutes les choses).

Dieu intervient par l'intermédiaire des ancêtres. Mais les vivants ont la possibilité d'obtenir des protections supplémentaires contre les esprits mauvais. Le désir de se « blinder » conduit l'homme à la recherche de plantes médicinales et à la pratique de la sorcellerie.

Le nom de Dieu est très respecté. On ne le prononce que dans des circonstances vraiment sérieuses. Le culte rendu à Dieu n'est pas régulier: les Tikar lui adressent des prières surtout à l'occasion des grandes fêtes annuelles.

#### 8. Ordre moral

Bien que le suicide et l'homicide soient connus, le Tikar a un grand respect pour la vie humaine, pour les biens d'autrui, pour sa réputation et pour la vérité. Autrefois, le vol était inconnu. Mais les insultes et les injures verbales ternissent la réputation d'autrui et conduisent à d'interminables querelles, surtout si l'on est traité de sorcier.

Dans les temps anciens, les chefs étaient plus puissants que le bas peuple et profitaient de cette situation pour l'exploiter et l'asservir. Il convient cependant de souligner que ce genre de comportement a disparu à l'époque actuelle.

### 9. Folklore (les festivités)

Les Tikar aiment les fêtes, les occasions de danse et de chant, où les meilleurs artistes mettent en valeur leur savoir-faire :

- la « Grande Pêche » donne l'occasion de savoir si les ancêtres sont contents ou non, suivant l'abondance du poisson qu'ils accordent aux pêcheurs;
- le « Gain » est une fête de victoire, qui ré-actualise l'invasion par les Tikar du pays des Tumu;
- le « Dain » est le tam-tam sacré, dont on célèbre la « sortie » à peu près en novembre au milieu de réjouissances populaires;
- le « Switi » est une fête pour les morts. En commençant par le cimetière des princes, chaque tombe familiale est visitée et donne lieu à une libation.

# III. Linguistique (Paul Myouin)

Le tikar est une langue à tons. C'est aussi la langue des Tumu. Les deux faits ont été ignorés pendant longtemps. Les riverains du Mbam parlent une langue semi-bantoue.

Nous avons fait allusion aux visites répétées des Tikar de Bankim par le professeur HAGEGE, le premier à avoir établi une orthographe pour cette langue (1969). Quelques livrets d'usage liturgique pour les communautés catholiques et protestantes de Bankim ont été rédigés d'après cette orthographe. Depuis lors, notons le travail assidu accompli par la Soeur Thérèse LECARRER qui a établi le premier lexique de la langue tikar.

Avec la venue de Mlles Jackson et Stanley en 1974, une orthographe du tikar fut adoptée qui correspondait aux exigences de l'ONAREST. Les deux linguistes déterminèrent trois tonalités (parmi beaucoup d'autres) et réussirent à les rendre lisibles. Leur mérite restera – en plus d'une profonde amitié avec tous les Tikar de Bankim et Ngambe – le fait d'avoir identifié quatre dialectes majeurs, inventé un matériel didactique pour l'alpha-

bétisation des Tikar par les Tikar, et traduit le Nouveau Testament en leur langue (paru en 1989). Mlle Jackson a obtenu une maîtrise en Linguistique africaine à l'Université de Californie (UCLA) et Mlle Stanley un doctorat à la Sorbonne. A Yaoundé, elles interviennent pour former d'autres linguistes au service de la SIL.

# **Epilogue**

Au terme de notre intervention, nous voudrions répéter combien sont importants les mythes et les légendes que les Tikar nous transmettent. Car ces traditions orales expriment ce que ce peuple croit au sujet de lui-même – ce sont des vérités qui nourrissent une mentalité, qui soutiennent une culture. Dans son livre « Les Seigneurs de la Forêt », le professeur LABURTHE-TOLRA note à propos des Béti : « Puisque ces récits enveloppent un moment historique, on doit essayer d'en fournir les dates » (p. 107).

Nous voudrions proposer aux organisateurs de ce Colloque de prendre des initiatives, pour que l'histoire précise des Tikar de Bankim-Ngambe puisse être établie et que de nouvelles études ethnologiques et archéologiques puissent être favorisées, dans le but d'éclairer la cohésion culturelle de tous ceux qui s'enorgueillissent justement du nom « Tikar ».

# Bibliographie

- BARBIER J.-C., Les Pygmées de la plaine tikar au Cameroun, Yaoundé, 1978, Onarest, 33 p.
- BEEMSTER Bernard, KOIGNI Agathe, « The first Tikar Christian », Ngaoundéré, 1990, *Diakonia* n° 2, 87 p. (note importante intitulée: « Who is a Tikari? », pp. 63-78).
- CHILVER E.M., KABERRY P.M., « The Tikar problem: a non-problem », 1971, Journal of African Languages, 10, 2.
- DE LYEE DE BELLEAU M., Du Cameroun au Hoggar, Paris, 1945, Ed. Alsatia, pp. 71-90 (voyage à cheval dans la plaine Tikar en 1938).
- EDELMAN Nancy, DENIS Alain, L'Art camerounais, Yaoundé, 1989, éd. Monastère du Mont Fébé, 123 p. (catalogue de l'art « tikar »).

- HAGEGE Claude, Esquisse linguistique du tikar, Paris, 1969, SELAF, 63 p.
- HARTER Pierre, « Arts anciens du Cameroun », Arnonville, 1986, Art d'Afrique noire (concernant « Grassfields », voir pp. 131-180; « Tikar-Tumu », pp. 151-155).
- HURAULT Jean, « Histoire du Lamidat Peul de Banyo », Paris, 1975, Extraits des Comptes-rendus des séances de l'A.S.O.M., pp. 12-21.
- JACKSON E., STANLEY C., Description phonologique du tikar (parler de Bankim), Yaoundé, 1977, SIL, 97 p.
- JEFFREYS M.D.W., « Who are the Tikar? », 1964, African Studies, 23, 3-4, pp. 141-153.
- JOSEPH M.B., « Dance Masks of the Tikar & Tikar Stones », 1974-1975, African Arts VII & VIII.
- Kirk-Green A.H.M., Adamawa past and present, Oxford, 1958, Dawsons of Pall Mall, 230 p.
- KUBIK C.A., « A musical pilgrim's progress », Johannesburg, 1963, African music, 3.
- Letouzey R., « Note sur les Pygmées de la région tikar au Cameroun », 1967, Journal d'agriculture tropicale et de botanique appliquée..., t. XIV, n° 6-7, pp. 277-280.
- McCullogh Merran, Peoples of the Central Cameroons: Tikar, London, 1954.
- MOHAMMADOU Eldridge, « Le peuplement des provinces de l'Ouest et du Nord-Ouest Le rôle joué par les Tikar », 23 mars 1974, Cameroun Dimanche.
- MOHAMMADOU Eldridge, Les Royaumes foulbé du plateau de l'Adamaoua au XIXe siècle, Tokyo, 1978, ILCAA, pp. 4-14.
- Mohammadou Eldridge, Traditions historiques des peuples du Cameroun central, Tokyo, 1990, ILCAA, vol. I, Mbéré, Mboum et Tikar, pp. 303-325.
- MORGEN Curt von, A travers le Cameroun du Sud au Nord, Paris, 1982, Serge Fleury, éd. Sorbonne, pp. 315-335.
- Mounbagna Charles, 1986. Les croyances traditionnelles une problématique à l'évangélisation en milieu tikar dans le Noun, Yaoundé, thèse, 73 p.
- MVENG Engelbert, *Histoire du Cameroun*, Paris, 1963, Présence africaine, pp. 225-233.

- Plumey Mgr. Yves, Mission Tchad-Cameroun, Trinità (Italie), 1990, IGP, pp. 119-122.
- PRICE David, « Who are the Tikar now? », 1979, Paideuma 25, pp. 89-98.
- PRICE David, « Clans and Territorial Organization in the Tikar chiefdom of Ngambe, Cameroon », Berlin, 1987, Zeitschrift für Ethnologie, Band 112, Heft 1, pp. 85-103.
- PRICE David, « The Palace and its Institutions in the chiefdom of Ngambe », 1985, *Paideuma* 31, pp. 85-103.
- SIEBER J., « Aus dem sozialem Leben der Nord-Tikar », Berlin, 1935, Zeischrift für Ethnologie, 67 Jg. 5-6, pp. 269-278.
- STANLEY C., « Direct and reported speech in Tikar narrative texts », 1982, Studies in African linguistics, XIII, 1, 31/52.
- STRUMPELL Kurt, *Histoire des Foulbé* (traduction du manuscrit), 56 p.
- Sultan NJOYA, *Histoire et coutumes des Bamoum*, Foumban, 1952, Inst. Français d'Afrique noire, 260 p.
- TARDITS Claude, Le royaume bamoun, Paris, 1980, Edisem-Sorbonne, pp. 83-97.
- TCHIMI Basile (manuscrit), Coutume, folklore et fables tikar, Bankim, 1972, 144 p.
- THORBECKE F., Im Hochland von Mittel-Kamerun, Hamburg, 1914-1919, 3 vols.
- TIMMERMANS Paul, « Les Tikar », Bruxelles, 1969, Africa-Tervuren, XV-3, pp. 69-80 (disc. Objets d'art et instruments de musique à Bankim).
- ZEITLYN David, Sua in Somié, Cambridge, 1990 (thèse doctorat), réf. Tikar, pp. 4-11.

#### SAMUEL NYGANDJI NDI

# RÉFLEXIONS SUR L'HISTOIRE DES KWANJA

Chaque peuple a une histoire. Elle peut être orale ou écrite. Par « histoire », nous comprenons le vécu d'une personne, d'un groupe ou d'un peuple. Les Kwanja, auxquels nous appartenons, ont connu des périodes sombres dans leur histoire.

# I. Localisation et présentation

Les Kwanja se trouvent au centre de l'actuel département de Mayo-Banyo, à l'ouest de la province de l'Adamaoua. Ils voisinent avec les Tikar au sud, les Vuté à l'est, les Wawa au nordouest et les Mambila au sud-ouest. Ils se répartissent entre deux unités administratives : l'arrondissement de Banyo et celui de Bankim.

L'histoire des Kwanja, telle qu'ils la reconstituent euxmêmes, remonte probablement à la fin du 18° siècle ou au début du 19° siècle. Les anciens disent que leurs ancêtres s'installèrent d'abord sur le site actuel de Banyo. Leurs connaissances historiques s'arrêtent là. A partir de quelques éléments religieux et linguistiques, nous proposerons des hypothèses pour les temps plus anciens.

Cultivateurs, les Kwanja se sont installés plus tard le long des rivières Merka (ou Nyawa), Njire (ou Mayo Darlé), Ngwé (ou Mayo Djinga) et Mber (ou Mayo Séni). Une carte du Cameroun qui date de la colonisation allemande indique ces lieux de peuplement.

Les Kwanja ont occupé une région auparavant vide. Ils étaient organisés par clans et par groupes matriarcaux. Grâce à l'absence de guerres et à de vastes espaces libres, leurs chefferies restaient faiblement constituées. Cette faiblesse politique a permis aux Peuls de les annexer sans difficultés.

Encore aujourd'hui, les Kwanja pratiquent une agriculture de subsistance. Les Kwanja du plateau souffrent de coexister avec des Peuls qui s'adonnent à un élevage extensif, désordonné et générateur de dégâts aux cultures. Uniquement cultivateurs, les Kwanja pourront-ils vivre encore longtemps à côté des Peuls?

# II. L'origine des Kwanja

# Approche historique

L'origine des Kwanja n'est pas connue avec certitude. Rien n'a été écrit sur cette petite population, longtemps restée ignorée. En l'absence de sources écrites, les informations sont seulement orales et fragmentaires.

Les populations anciennes de l'Adamaoua se sont probablement installées aux 16° et 17° siècles. Les conquérants peuls sont, quant à eux, arrivés au début du 19<sup>e</sup> siècle. Leur but était d'islamiser les populations locales et de les intégrer dans une société de type peul. La méthode consistait à acculturer les autochtones et à leur présenter l'Islam comme véritable religion. L'Islam devenait le critère pour juger les populations locales et leurs cultures. Les Kwanja ne sont pas nombreux au Cameroun. On estime leur population entre huit et dix mille. Des informateurs font état d'autres Kwanja au Nigéria. Selon un jeune colporteur employé par des commerçants haoussa, ils peuplent une région aux environs de Kano, où il les a découverts en 1972. La présence de ces Kwanja éloignés du Cameroun n'est pas étonnante. Selon les anciens, il était demandé à chaque lamidat de l'Adamaoua de fournir annuellement cinquante esclaves au chef peul de Yola. Lui-même devait envoyer, à son tour, une partie de ce lot à l'émir de Sokoto. Dans le lamidat de Banyo, les Kwanja faisaient souvent les frais de ces captures et expéditions. Aux yeux des Peuls de Banyo, ils étaient réputés pour être

réfractaires. Les Peuls réprimaient cette opposition en les réduisant en esclavage.

C'est grâce à un prêtre catholique, le Père Jean BOCQUENE, de la mission de Mayo Darlé, que les Kwanja du plateau furent en partie libérés, en 1955. A partir de cette date, on a cessé de prendre de force des Kwanja. Cette pratique inhumaine explique que des Kwanja aient été déportés au Nigéria où ils sont devenus nombreux, aujourd'hui.

# Approche religieuse

Il ne s'agit pas d'évoquer l'Islam ni le christianisme mais la religion traditionnelle. Soumis à la domination des Peuls, les Kwanja ressentaient le drame de l'existence humaine. Des rites religieux sanctionnaient la naissance et le mariage. Mais les cérémonies funéraires offraient le support d'une véritable réflexion sur l'existence. Quatre chants religieux furent probablement composés durant cette période de domination. Appelés « njimba », ces chants expriment la condition infligée aux Kwanja.

L'un de ces chants semble faire allusion à l'histoire ancienne des Kwanja. Il retrace de manière implicite leur itinéraire, avant qu'ils n'arrivent au site de la ville actuelle de Banyo. Il y est fait mention de Bare (ou Mbam), de Yoko ou de « Kwanjater ».

Le psalmiste exprime ses malheurs et déplore son sort. Il se pose un certain nombre de questions qui correspondent à des dilemmes anciens : « Dois-je traverser le Bare et aller à Yoko? ». C'est effectivement ce que les Vuté avaient fait, devant les menaces des Peuls. Ils avaient traversé le Mbam pour se réfugier dans la région de Yoko.

Suit une seconde question: « Dois-je rentrer à Kwanjater? » Certains Kwanja pensent que « kwanjater » veut dire « Kwanjati ». Etant locuteur du dialecte « t ɔndi », je conteste cette interprétation. Kwanjati est employé en langue vuté de Banyo comme adjectif, avec un sens péjoratif: « petit Kwanja ». « Kwanjati » est un terme de mépris qui ne s'applique pas à un lieu. Au contraire, « kwanjater » en dialecte « t ɔndi » désigne un endroit, un lieu. Le suffixe « -ter » ajoute une idée d'élévation, par rapport à l'endroit où l'on se trouve. En « sundane » et en « ndun » (autres dialectes kwanja), on dirait kwanjayo' pour

exprimer le même sens. Dans l'esprit du psalmiste, ce lieu semble procurer le bonheur et la paix.

Pour saisir le sens historique de ce chant, il convient de préciser dans quel contexte il fut composé. Des Kwanja disent que leurs ancêtres ont composé les chants njimba dans la montagne proche de Banyo. Tous les informateurs sont unanimes pour dire que ces chants furent élaborés dans une grotte. C'était probablement à l'époque des conquêtes peules. Dans un premier temps, les Kwanja s'étaient réfugiés sur cette montagne et dans ses grottes. La montagne elle-même s'appelle « Koun-Njimba ». Koun, en langue vuté, signifie montagne et njimba, en langue kwanja, l'ensemble de ces chants sacrés.

Ceci étant, ce kwanjater n'est pas identifiable dans la région de Banyo. Si c'est de Banyo même qu'on a dénommé ainsi un endroit, il est à chercher relativement loin de la ville actuelle. Il s'agit peut-être de Kontcha, de Dodéo ou d'un autre lieu au Nigéria. S'il s'agissait vraiment de Kontcha, il faudrait que ce village soit sur un plateau plus élevé que Banyo.

Ce kwanjater (« haut/kwanja ») est probablement le dernier habitat des Kwanja, avant qu'ils n'atteignent la région de Banyo.

# Approche linguistique

Précisons que les termes « Kontcha » et « Kwanja » n'ont pas de signification en langue kwanja. En général, leurs noms de lieux n'ont pas de signification spéciale dans leur langue. Seuls, les titres et les noms de chiens renvoient à quelque chose.

Des spéculations formulées à Banyo laissent entendre que le nom Kwanja dérive de « koé-ja ». En foulfouldé, « koé-ja » veut dire : « eux-aller » ou « laissez-les aller ». Cette interprétation suggère que le lamido de Kontcha avait prononcé ces paroles à propos des Kwanja. On explique que les Kwanja, refusant de se soumettre aux Peuls, avaient décidé de partir. Une fois la nouvelle rapportée au Lamido, celui-ci aurait réagi de manière débonnaire, en disant : « Atshé, koé-ja » : « laissez-les aller ». De façon naïve, on a voulu expliquer ainsi l'origine même de l'appellation Kwanja.

Cette explication est reçue par les Kwanja comme une attaque et une injure. Si Kontcha est avancé comme l'une des hypothèses pour *kwanjater*, cela ne veut pas dire que kwanja dérive de « koé-ja ». Au contraire, l'expression « koé-ja » fut prononcée plus tard. Les Kwanja ont peut-être habité à Kontcha avant de venir à Banyo, mais leur nom ne dérive pas de « koé-ja ».

L'approche linguistique confirme notre reconstitution historique. Pour les linguistes, les Kwanja font partie du groupe des Mambiloïdes, avec les Vuté, les Mambila, les Njoyamé et les Suja. Les autres Mambiloïdes disent être venus du Nigéria, au 16<sup>e</sup> ou au 17<sup>e</sup> siècles. D'une façon générale, le 16<sup>e</sup> siècle fut une période de grands déplacements de populations en Afrique. Il est probable que les Kwanja sont également originaires du Nigéria. Sans trop de prétention, nous pouvons leur attribuer la fondation de Kontcha.

#### Conclusion

En faisant la conquête du plateau, le but des Peuls était de répandre l'Islam. En même temps, ils ont inclus les autochtones dans leur société comme sujets, comme producteurs, bref comme esclaves. Abaissées à cette situation, les populations locales ont perdu leurs cultures et leur identité. Les Kwanja avaient même perdu toute organisation sociale. Ils ont été dépossédés de leur histoire, de leur économie et de tout avenir.

Un théologien japonais, Kosuke Koyama, disait à ce sujet que « si on enlève à un peuple sa culture, il perd son identité et ressemble à un fantôme ». Ceux qui voient des fantômes disent que ce sont des êtres qui ressemblent à des hommes et à des animaux. Etre un fantôme, c'est être une personne sans identité.

A mon humble avis, le système du lamidat continue à maintenir les populations non-peules dans une situation de parias. Les cultures de ces populations ne sont pas « rétrogrades », comme on l'entend dire trop souvent. Ce sont des cultures vivantes, qui peuvent contribuer à l'épanouissement des hommes. Pour restaurer cette richesse culturelle, il faudrait organiser ces populations, leur restituer leur identité, bref les considérer comme des Camerounais sans passer par des intermédiaires.

En ce sens, ne faudrait-il pas réorganiser les chefferies dites supérieures ou de premier degré, en tenant compte de leurs entités humaines? Au nord du pays, l'organisation selon le système du lamidat est-elle inéluctable? Les peuples non-peuls ont tout perdu, avec ce système englobant. Ceci étant dit, loin de moi toute apologie du tribalisme.

•

.

#### JEAN HURAULT

# CLAN ET LIGNAGE DANS LES POPULATIONS DE L'ADAMAQUA OCCIDENTAL

# Exemple des Bouté et des Wawa

#### Résumé

Deux modes d'organisation distincts existent en Adamaoua occidental. Dans le premier, représenté par les Wawa, la société est centrée sur le lignage; les groupes résidentiels ne comprennent que de proches parents agnatiques. Le doyen du groupe n'a autorité qu'en tant que représentant de l'ancêtre fondateur.

Dans un second mode, représenté par les Bouté, les liens de parenté n'ont pas la même importance. Les groupes résidentiels peuvent être formés d'individus sans parenté commune connue; une valeur spirituelle est attachée au fait de résider ensemble.

Ces deux systèmes ont des répercussions étendues sur la répartition du peuplement et sur les systèmes défensifs. Seules les populations à lignages ont édifié des enceintes fortifiées.

### Introduction

On appelle communément lignage l'ensemble des individus qui, en fonction d'un certain système de parenté, se rattachent par des liens connus – en principe du moins – à un ancêtre fondateur, dont ils se regardent comme les héritiers collectifs. A l'intérieur du lignage, l'individu a une place définie par rapport à chaque membre du groupe, auquel il attribue un terme de parenté précis. L'héritage, la gestion du patrimoine foncier, la répartition des obligations découlant des mariages, et autrefois

la défense des individus contre les accusations de sorcellerie sont l'affaire du lignage.

On appelle clan l'ensemble des individus qui, selon un certain système de parenté, se réclament d'un même ancêtre très éloigné. Ils peuvent n'avoir en commun que des cultes. Mais ils peuvent aussi former une organisation politique possédant un doyen ou un chef. On admet d'une façon générale en anthropologie culturelle que les groupes ethniques se divisent en clans et ceuxci en lignages. Sans mettre en doute le fondement de cette conception, on doit constater que les populations de l'Adamaoua ont mis l'accent soit sur l'une, soit sur l'autre. Il en résulte deux types d'organisation territoriale nettement distincts ayant une profonde incidence sur l'habitat; c'est ce que montre la comparaison des Wawa et des Bouté, populations toutes deux patrilinéaires, parlant des langues très voisines et faisant usage des mêmes termes de parenté.

La nomenclature relative aux groupes est très pauvre. Chez les Bouté comme chez les Wawa, un même terme, gban désigne indifféremment selon le contexte, le groupe ethnique au sens large, le clan, le lignage ou la très proche parenté. Nous ne pouvons donc que déduire leurs conceptions des faits observés.

Dans ce qui suit j'appellerai groupement une unité politique associant des éléments qui, au point de vue résidentiel, sont disséminés.

# Deux modes distincts d'organisation territoriale : Wawa et Bouté

# Mode d'organisation fondé sur le lignage

Chez les Wawa, réserve faite de deux groupements, l'accent est mis sur le lignage, groupe étroitement centré sur le lieu-dit dont il porte le nom. Bien que les généalogies connues soient peu profondes et ne remontent pas jusqu'à l'ancêtre commun, chacun regarde les autres membres du groupe comme ses parents, et fait usage à leur égard de termes de parenté précis caractérisant l'éloignement relatif par rapport à l'ancêtre fondateur.

Les membres du groupe admettent des droits et des devoirs communs ; ils reconnaissent l'autorité d'un doyen (nigan) qui

est l'aîné des survivants de la génération la plus ancienne. On le regarde comme le représentant du fondateur, par extension d'un principe admis par toutes ces populations, selon lequel à la mort d'un homme, l'aîné de ses fils le représente à l'égard de ses frères. Le doyen préside les cérémonies d'un culte des ancêtres limité aux membres du groupe localisé et contrôle la répartition du terroir sur lequel ceux-ci exercent des droits en fonction de leur filiation : il reprend et attribue les terres tombées en déshérence.

Le doyen n'est pas regardé comme d'une essence différente des hommes ordinaires. Sa désignation résulte *ipso facto* de son âge et de sa place sur le tableau généalogique. Les doyens successifs étaient inhumés dans un tombeau collectif constituant le lieu de culte des ancêtres du groupe.

Les groupes résidentiels, sauf exception, n'associent que de proches parents agnatiques.

Dans ce mode d'organisation, chaque lignage localisé au sens défini ci-dessus fonde sa propre société des hommes. Il détient un masque so et élabore un rituel. Il pourra accueillir à ses cérémonies les hommes des lignages de même ascendance, mais il n'est en rien dépendant, sur le plan religieux comme sur le plan social, du groupe dont il s'est détaché.

Les unités politiques ainsi formées sont de dimension très restreinte. Il ne semble pas qu'aucune d'elles ait pu grouper plus de quelques centaines de personnes, sur un domaine de quelques kilomètres carrés.

Les lignages peuvent s'associer dans le cadre de chefferies territoriales. Mais cette forme d'organisation respecte entièrement leur autonomie territoriale et spirituelle.

# Mode d'organisation fondée sur le clan

Dans un second mode d'organisation, représenté notamment par les Bouté, l'accent est mis sur l'appartenance au clan, qui s'érige en unité politique. Son nom se confond ici encore avec celui du domaine territorial qu'il a constitué, mais ce territoire est très étendu: par exemple tout un bassin de rivière, sur plusieurs centaines de km². Une organisation s'est constituée dans le cadre de cette unité, non plus autour d'un doyen au sens défini ci-dessus, mais autour d'un chef (en bouté, mbon),

détenteur de pouvoirs qui ne sont plus seulement d'ordre religieux, mais politiques et militaires. Nous appellerons groupements claniques les unités ainsi constituées.

L'appartenance au clan est manifestée par le dialecte (à chacun d'eux correspond en général une variante dialectale), par un interdit alimentaire et par des cultes communs. Elle ne suppose pas de liens définis de personne à personne entre les ressortissants, qui peuvent être au nombre de plusieurs milliers. Les groupes résidentiels associent des communautés familiales qui ne se réclament pas d'une proche parenté. Ainsi la gestion du terroir au niveau du village nécessite une fonction qui n'existe pas dans l'organisation lignagère, celle de chef de quartier, qui peut être soit désigné par le consensus de ses ressortissants, soit nommé par le chef de groupement.

Les scissions des groupes résidentiels et leurs déplacements à l'intérieur du territoire du groupement sont sans incidence sur les liens fondamentaux entre les personnes, qui sont en quelque sorte plus abstraits, moins reliés à une expression territoriale que dans les structures fondées sur le lignage. Dans cette conception, il n'existe qu'une société des hommes par groupement clanique : elle est ouverte à tous ceux qui se rattachent au clan par une filiation paternelle reconnue. Il n'y a qu'un seul masque so et un seul responsable (nigan so) pour l'ensemble des ressortissants. Une valeur symbolique est attribuée à cette unité qui est encore affirmée avec force de nos jours, en dépit d'une déstructuration très avancée.

Ce système est beaucoup plus souple que le précédent et plus compatible avec les fluctuations démographiques et territoriales du peuplement. Il permet notamment de constituer des groupes résidentiels en fonction d'affinités personnelles et de commodités temporaires. Mais, en contrepartie, ces groupes sont moins cohérents.

Il semble que, chez les Bouté et sans doute aussi chez les Niem-Niem, les groupements claniques ont plusieurs siècles d'existence. Certains d'entre eux semblent avoir dépassé au début du XIXe siècle un effectif de 10 000 personnes.

On ne trouve chez les Bouté aucun vestige d'une organisation lignagère; leurs traditions, qui remontent à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ne font référence qu'à des groupes résidentiels, dans chacun

desquels le plus âgé exerçait les fonctions sociales et religieuses dévolues chez les Wawa au chef du lignage. Cette organisation était corrélative d'une conception restrictive du culte des ancêtres: les Bouté admettaient qu'un individu ne soit relié qu'à son père et à son grand-père paternel; ainsi il ne pouvait exister que de petits segments de lignage pouvant assister les individus pour le paiement des dots et la défense contre les accusations de sorcellerie, mais incapables de constituer des unités résidentielles autrement que par association. D'après une tradition relevée chez les Bouté Ngwani de Tibati, dans les cérémonies annuelles le doyen d'âge de chaque groupe résidentiel se rendait sur la tombe du premier chef, faisant une offrande et prononçant des paroles propitiatoires, puis sur les tombes de son père et de son grand-père paternel. Ces rites étaient regardés comme assurant la prospérité des individus groupés autour de lui, car une valeur spirituelle était attribuée au lien résidentiel, ceci à l'encontre du principe d'organisation des Wawa.

Ce système social semble avoir existé dans toute l'aire culturelle bouté, tant à Tibati où l'on pratiquait une agriculture itinérante sur brûlis, que sur les terres hautes de Banyo où s'était constitué un peuplement dense en relation avec un habitat sédentaire.

# Incidence de l'organisation sociale sur la répartition du peuplement

Dans les populations à structure lignagère représentées ici par les Wawa, les habitations, qu'elles fussent groupées ou disséminées, étaient situées à proximité immédiate du terrain cultivé, principe qui s'est conservé de nos jours. Chez les Bouté au contraire, on admettait une disjonction entre l'habitat et le terroir : les habitations pouvaient être à plus de dix kilomètres du champ; c'est ce qui explique les concentrations d'habitations au pied des principaux massifs montagneux, observables notamment dans les bassins supérieurs du Mbam et du Koui; les considérations défensives l'avaient emporté sur le souci d'affirmer un lien entre les vivants et la terre qu'ils exploitaient : il semble que ce lien n'avait pas, chez les Bouté, la valeur religieuse qu'il pouvait révéler chez les ressortissants des lignages.

Une opposition tout aussi remarquable se retrouve dans l'ancien système défensif. Chez les Wawa, comme chez les Kondja, chaque lignage se défendait par ses propres moyens et pouvait établir son propre camp fortifié s'il l'estimait utile. Par contre, les Bouté, tant à Banyo qu'à Tibati, n'ont édifié aucun camp fortifié. Leurs modes d'habitat ont été très diversifiés, associant de gros villages groupés à des essaims de petits hameaux: or, nulle part ces unités ne semblent avoir tenté de se défendre par leurs propres moyens. Il en a été de même dans les deux groupements wawa, Gandoua et Koundë, qui possédaient une organisation clanique. Le lien entre ce système social et le mode de défense adopté ne nous semble pas douteux: car les membres du clan devaient se sauver ou périr ensemble; si un groupe voulait se défendre par ses propres moyens, il portait atteinte à l'unité du groupement et à l'autorité de son chef.

# Evolution postérieure à la conquête peule

Le comportement de ces populations après la conquête peule traduit aussi une opposition significative. En dépit de l'extinction démographique, les Wawa sont demeurés groupés sur les terres de leurs lignages, ou tout au moins ne s'en sont jamais éloignés beaucoup. Le peuplement bouté par contre s'est très vite désagrégé, ce qu'on peut attribuer à la faible cohésion des groupes résidentiels: du fait de l'absence d'un lien religieux avec un terroir fixe et des incessantes fluctuations de leur composition, ces groupes étaient beaucoup plus vulnérables que les lignages. Quand l'organisation en chefferies eut perdu, sous l'effet de la conquête musulmane, son sens territorial et défensif, leurs ressortissants ont essaimé et se sont mêlés sur toute l'étendue du pays.

Il est vraisemblable aussi que la faible cohésion des groupes résidentiels chez les Bouté rendait le divorce plus facile. D'autre part, la fréquentation des servantes des Foulbé établis sur leurs territoire, tandis que les Wawa ont été longtemps préservés de leur contact, a dû propager les maladies vénériennes dès le début de la conquête musulmane. Ces deux facteurs conjugués peuvent rendre compte de l'extinction quasi-totale des Bouté.

#### SAIDOU SARKI FADA

# LES PÉRÉ (OU KOUTINE) DE L'ADAMAOUA

Formant l'une des principales populations du département Faro-et-Déo, les Péré sont également appelés « Koutine » de façon péjorative. Ils font partie de ceux que l'on désignait autrefois comme « Kirdi », de l'Extrême-Nord à l'Adamaoua.

# Une longue cohabitation néfaste avec les Foulbé

Les Péré seraient originaires de la région de Kano au Nigéria. Après de longues migrations, ils se trouvent au pied de la montagne Guenfalabo, dans la région de Kontcha. Des Foulbé, en quête de pâturages, les y rejoignent, attirés par les étendues herbeuses qui bordent la rivière Déo. D'abord pacifique, la cohabitation se dégrade: Les Péré se réfugient en haut de Guenfalabo où ils habitent longtemps. Bien organisés, ils résistent aux envahisseurs. Des objets découverts sur les anciens sites habités en montagne laissent penser que les Péré vivent alors d'agriculture, de chasse et de cueillette.

Ils seraient redescendus vers 1835 dans la plaine qui entoure le mont Guenfalabo et qui porte maintenant leur nom. Durant presqu'un siècle, les Péré ont souffert des mauvais traitements infligés par les Foulbé (esclavage, prélèvement de biens). Les Foulbé de Kontcha les répartissent en deux groupes : ceux qui dépendent directement du lamido (les Guenfiné) et ceux qui relèvent de son premier ministre, le « Wadjiri » (les Boofiné). Cette division affaiblit les Péré. Durant la période coloniale, ils vivent dans la misère.

A la suite d'une affaire qui met en cause le lamido de Kontcha, les Péré bénéficient de la politique d'émancipation des « Kirdi » et deviennent autonomes en 1951. Malgré cette libération officielle, ils ont continué de se faire asservir de façon clandestine par les Foulbé.

Pourtant, les Péré n'ont jamais été vraiment conquis. C'est par soumission volontaire et complexe d'infériorité à l'égard des Foulbé qu'ils se sont laissés maltraiter. Certains ont grandi dans l'entourage de leurs oppresseurs ou sont issus d'unions inter-ethniques entre Foulbé et femmes péré. Ils se considèrent comme Foulbé et n'hésitent pas à trahir leurs anciens frères.

Les seuls avantages (s'il y en a eu) que les Péré ont retiré de leur cohabitation avec les Foulbé tiennent à l'acquisition d'un sens commercial, à l'apprentissage du Coran et à la connaissance de grandes langues : le foulfouldé et le haoussa.

Au moment de leur autonomie, les Péré sont répartis en cantons (Mayo-Baléo, Gadjiwan et Almé) qui reprennent les anciens liens qui les unissaient soit au lamido, soit au wadjirii de Kontcha. Ces liens étant enchevêtrés du point de vue spatial, il est encore difficile de tracer les limites exactes des unités administratives de base.

# La réhabilitation d'une culture

Malgré un habitat dispersé, les Péré sont bien organisés actuellement. Tout hameau, si petit soit-il, dispose d'un responsable.

Au plan culturel, les Péré ressemblent à d'autres populations non-peules. Des danses traditionnelles saluent la naissance de jumeaux ou la capture d'une panthère. Des sacrifices sont adressés régulièrement aux ancêtres. Mais la religion traditionnelle recule devant les grandes religions. Les musulmans représentent environ 45 % de la population et les chrétiens 30 %.

Surtout, l'école occidentale est en train de tout changer. L'école coranique coexiste tant bien que mal avec des écoles officielles et d'autres qui sont privées, catholiques ou protestantes. L'enseignement officiel s'est peu développé dans toute la plaine, en particulier dans le lamidat de Kontcha. La création récente d'un CES à Mayo-Baléo dynamisera sans doute cet enseignement.

A partir de 1974, la famille RAEN, pasteur à la mission protestante de Gadjiwan, a entrepris de transcrire par écrit la littérature orale des Péré. La langue péré serait apparentée à celles des populations voisines: Dourou, Doayo, Voko. Cependant, elle a intégré de nombreux termes foulbé ou haoussa. Un léger changement de ton dans la prononciation des mots intervient, d'un canton à l'autre. Ces variations dialectales n'ont pas facilité la transcription de la littérature orale. Une campagne de sensibilisation et d'alphabétisation, organisée par un « Conseil de la littérature péré » a permis à ceux qui ont suivi des cours de découvrir la beauté de leur langue par la lecture et l'écriture. Cette sauvegarde de la littérature contribue à l'émancipation, voire à la libération d'une population qui, comme beaucoup d'autres, se cherche encore.

## Inerties économiques et sociales

L'activité économique principale des Péré se découvre dès qu'on descend dans leur plaine. Partout s'étendent des champs de sorgho, de maïs et de manioc. La plaine des Péré est souvent considérée comme le grenier de la région de Tignère.

Comme beaucoup de populations voisines, les Péré s'adonnent à des travaux d'artisanat. Mais l'enclavement, le manque d'organisation et de motivation ne favorisent guère un développement de ces activités. Un contact prolongé avec les Foulbé et Haoussa a permis à des Péré de s'initier au commerce mais leurs transactions ne dépassent pas l'échelon local.

L'installation de services publics (écoles, soins de santé) commence à provoquer des effets sur la société, notamment chez les jeunes. Mais les changements de mentalité sont lents. La majorité des Péré ne manifeste encore qu'indifférence à l'égard d'infrastructures qui ont coûté cher à l'Etat.

En conclusion, les Péré ont connu des moments difficiles dans leur histoire. Ils ne sont encore qu'au début de leur vraie indépendance. Ils ont besoin d'encadrement et d'aide pour une exploitation judicieuse des ressources de leur plaine.

#### NINGA SONGO

# LE « *LABI* », RITE D'INITIATION DES GBAYA

## Meiganga

Les rites du *labi* étaient autrefois pratiqués de la même façon chez tous les Gbaya du Cameroun et de Centrafrique. De même, les appellations de ces rites étaient uniformes. Les rites étaient chargés de symboles renvoyant aux traditions et à la vie des Gbaya. L'importance du *labi* était telle que, dans l'ancienne société gbaya, une distinction fondamentale séparait les *Kpanglabi* (les anciens du *labi*) et les *dem* (ceux qui n'avaient pas subi l'initiation). Le *labi* n'était pas une récréation mais une véritable épreuve dont on gardait le souvenir toute sa vie.

Elle se déroulait en six étapes.

## 1. Hébôko lai : le recrutement

En début de saison sèche, les pères de garçons âgés de 12 à 15 ans se concertent pour créer un camp du *labi*. Ils habitent le même village ou des villages voisins. Ils informent le *Narninga* (titre qui signifie, en langue labi : « celui qui tient la lance ») de leur intention. Celui-ci indique la date du début des cérémonies. Les candidats sont alors rassemblés dans une maison vide, les cheveux complètement rasés. Il s'agit de se dépouiller des vieilles choses pour commencer une nouvelle vie. Les anciens prodiguent aux novices quelques conseils et des notions de danses du *labi*.

# 2. Toka-labi (« transperceur-labi ») : l'entrée dans le monde du labi

Un barrage, édifié sur un petit cours d'eau, forme une retenue où se déroule la première cérémonie. Les têtes des novices sont couvertes de cendres blanchâtres, en signe de mort. Les anciens entonnent une invocation: « les enfants vont changer, ils ne vivront plus au village, ils vont perdre leurs habitudes, ils vont souffrir ».

Les novices sont immergés dans la retenue d'eau par leurs « parrains ». Bientôt, le *Narninga* surgit et, armé d'une sagaie, simule le meurtre de chaque novice dans l'eau. Dès lors, les enfants sont considérés comme morts. Les anciens préparent leur enterrement, en les couvrant de paille.

# 3. Tua-tok (« maison du sang ») : la résurrection

Transportés et allongés devant la « maison du sang », les novices sont soumis à des épreuves corporelles : flagellation et parfois torture au feu. Ils doivent les subir sans se plaindre pour démontrer leur résistance à la douleur.

Des « remèdes », administrés aux novices par les narines, provoquent un éternuement violent, signe d'une résurrection à une vie nouvelle. Les jeunes entrent dans la « maison du sang » où ils sont oints de terre blanche. Ils vont y vivre à l'écart, sous la direction d'un Gandima (« maître du labi »), nommé parmi les anciens. Une incision, faite à côté du nombril, simule la plaie mortelle provoquée par la sagaie. Les novices font le serment de ne pas révéler les secrets du labi. Pendant leur période d'initiation, ils ne doivent plus fréquenter les gens du village, surtout les femmes, ni parler en langue gbaya. Ils commencent à apprendre la langue labi et s'organisent en une société à part, avec des titres hiérarchiques : Mbélé (chef des Labi, choisi par les anciens pour ses qualités de leader), Ninga (adjoint, responsable des armes), Doko (adjoint, chargé de la chasse), Ndanga (juge des affaires du groupe), Betaré (conseiller), Poro (responsable du feu), Beloko (gendarme). A ces titres s'ajoutent de nombreux sobriquets pour désigner d'autres novices.

Les bu-labi (« blancs ») sont engagés dans la construction du camp où ils séjourneront durant trois ans.

# 4. Tua-gbang: l'apprentissage d'un nouveau savoir

Le séjour des novices dans la *tua-tok* se termine par une danse. A cette occasion, les garçons sont oints à nouveau de terre blanchâtre mais également de poudre de bois rouge. La couleur blanche est un signe de pureté; la couleur rouge montre que les garçons sont passés pour être « libérés » dans le *labi*.

L'abandon du tua-tok pour le campement tua-mbang marque une étape importante. Comme la première case, la tua-mbang est entourée d'une clôture, ouverte vers la brousse mais fermée du côté du village. Vivant à l'écart, les Labi sont cependant nourris par les villageois, de façon anonyme. Lorsqu'ils viennent chercher de la nourriture, ils se cachent derrière des boucliers, pour ne pas être reconnus par les dem ou les femmes. S'ils ne reçoivent pas assez à manger, ils peuvent « envahir » le village pour s'emparer de la nourriture. Les Labi sont toujours équipés pour la chasse et la pêche.

Le déroulement de l'initiation se fait désormais dans une ambiance plus détendue. Les épreuves physiques sont finies, ce qui ne signifie pas le relâchement de toute discipline. Les garçons s'habillent, pour la première fois, de vêtements simples. Le séjour au second campement donne lieu à une série d'apprentissage : langue, danses et chants du *labi*. Il est indispensable de savoir exécuter toutes les danses du *labi* pour le réussir. Les bulabi deviennent experts à la chasse et à la pêche.

Ils apprennent à connaître la nature : les noms des arbres et des plantes, leur utilité ou leur danger. Ils élargissent la connaissance de leur région et des clans gbaya. Les soirées sont consacrées aux danses mais également aux contes et à toute la littérature orale gbaya.

Un volet important de cette éducation concerne la façon de se comporter, individuellement et en société : acquisition du sangfroid, de la maîtrise de soi, interdiction des serments, des malédictions et des pratiques de sorcellerie.

L'initiation comporte une cérémonie importante, appelée en langue gbaya : « gona dap sore ne sa non » : « couper l'arbre

soré (1) pour appeler le nom ». A cette séance assistent tous les anciens (Kgang) et une autre personne : ôtôô-konta : « celle qui heurte les cailloux ». C'est une fille qui connaît parfaitement la langue labi et qui sera comme la petite mère des Labi. Le gandimba présente à terre, devant chaque garçon, un bâton de l'arbuste soré où sont inscrits les secrets du labi. Après quelques formules liturgiques, chaque novice récite onze règles. Voici leur traduction littérale :

- ce n'est qu'en tuant labi qu'on a la possibilité d'expliquer tous les secrets de labi;
- il faut s'entraider pour vaincre les difficultés;
- les connaissances de *labi* aident à distinguer le mal du bien ;
- le Labi doit haïr la sorcellerie;
- il ne faut pas chercher à se battre mais plutôt s'esquiver;
- il ne faut jamais dévoiler les secrets de quelqu'un qui t'a révélé sa vie :
- provoquer une querelle, c'est chercher la mort ;
- celui qui commence un travail sait aussi l'achever;
- qu'est-ce qui sauve du mal ? C'est faire du bien ;
- si tu as fait du mal à quelqu'un, tu ne seras jamais récompensé;
- la haine qui t'a poussé à tuer ton frère doit aussi mourir.

Si ces onze maximes sont bien énoncées, le *Gandimba* décrète que le novice sait ce qu'il faut pour être *Labi*.

# 5. Zua-labi : le baptême

Si l'initiation ne dure pas longtemps, par exemple moins d'un an, elle s'achève par les rites de baptême, du feu et du soré.

Les garçons sont amenés à un cours d'eau où le *Gandimba* et le *Narninga* les aspergent chacun, en disant, en langue gbaya : « Nous te lavons pour enlever le *labi* de toi ; maintenant tu es un homme nouveau ».

1. Soré: Annona arenaria (le papayer sauvage), d'après le dictionnaire Blanchard-Noss (note de l'éd.).

Les anciens allument un feu au-dessus duquel les garçons doivent sauter. Le dernier éteint le feu en l'écrasant de ses pieds : il met fin à l'épreuve du *labi*.

De même, les anciens mettent une branche de *soré* par terre et les garçons passent dessus. Ils sont alors purifiés.

Si l'initiation dure son plein temps, elle se termine par une autre cérémonie. La fille ôkôô-konta (ou gbaa-érér, en langue labi) heurte deux cailloux blancs devant chaque garçon, qui se tient agenouillé. Elle prononce les paroles : « Voici les ta-labi, cailloux de labi que je heurte sur toi ». Les cailloux doivent se heurter avec un bruit sec pour marquer la réussite du garçon.

# 6. Danga-labi: le retour au village

La rentrée des Labi au village s'effectue dans une ambiance d'excitation joyeuse. Les pères des garçons s'occupent de leur accoutrement, les oignant d'huile et de kui, poudre de bois rouge. A leur arrivée au village, ils sont couverts de nattes, comme des morts. Les familles ne les reconnaissent pas. Puis le Narninga refait, avec la sagaie, les gestes effectués au début du labi. Les garçons enlèvent les nattes, comme s'ils étaient ressuscités. Ce retour déclenche des danses, plus endiablées que les danses habituelles.

Les *Be-labi* sortent de l'état de novices et deviennent des *Kpang-labi*. Leur comportement doit désormais témoigner que ce sont de vrais hommes, prudents et courageux, qui contribuent à la prospérité de la société gbaya. Ceux qui subissent ensemble les épreuves du *labi* et les finissent honorablement sont « frères » pour la vie.

#### Conclusion

Le *labi* faisait intervenir une coupure fondamentale dans la vie des garçons. Ils se détachaient des mères et entraient dans la société des hommes. Ils étaient instruits de leurs devoirs, en tant que membres adultes d'une communauté.

L'abolition du *labi* laisse un vide. Les garçons gbaya traversent maintenant une période confuse, entre quatorze et dix-huit ans, lorsqu'ils ne sont ni adultes ni enfants. L'enseignement moderne ne remplace pas complètement la formation traditionnelle.

Certaines valeurs inculquées par le *labi* pourraient être retenues dans une formation actuelle des jeunes Gbaya. Le *labi* était une épreuve physique mais pas seulement. Ce n'était pas, non plus, une formation uniquement intellectuelle. L'initiation donnait des règles globales de comportement et de morale.

Aujourd'hui, la formation des jeunes est fragmentée entre la famille, l'école et l'une des grandes religions. A chacun de ces cadres échoit la responsabilité de former des personnes intègres pour la société gbaya d'aujourd'hui.

*Note*: l'auteur remercie vivement ses « frères » de *labi*: Poro Mbarhoul, Ndanga Yaki, Betaré Zaigna et Mbélé Koulagna, tous anciens du *labi* de 1940 à 1943, au camp de Dir (Meiganga).

#### MAHMOUDOU DJINGUI

# MARIAGE ET IMAGES DU MARIAGE CHEZ LES PEUL

Cette étude concerne seulement la société peule traditionnelle, à partir de l'une de ses institutions : le mariage. Je tenterai de faire ressortir les images du mariage chez les Peul, véhiculées par le langage quotidien.

Pourquoi étudier les images du mariage à travers la langue? Parce que la langue est un instrument à la disposition des membres d'une société, pour classer les différentes expériences qu'ils accumulent tout au long de leur histoire. Accéder, par une analyse linguistique, à la connaissance exacte des termes qui la constituent, c'est parvenir autrement à la compréhension de ces expériences et à la découverte d'un autre ordre que celui qui se présente d'emblée à nous.

Mais la langue ne se limite pas seulement à cette fonction comparable à celle d'un classeur que nous utilisons pour ordonner nos documents. Grâce à ses signes, elle nous permet de communiquer, de percevoir la réalité, de saisir et d'exprimer le réel. Elle organise et délimite notre vision du monde. La langue est, comme le disent le philosophe E. CASSIER et le linguiste américain L. Whorf, « un prisme à travers lequel ses usagers sont condamnés à voir le monde ; et notre vision du monde est donc déterminée, prédéterminée même, par la langue que nous parlons. » En effet, comme le dit si joliment G. MOULIN, tout ce que « l'on ne nomme pas n'existe pas distinctement... »

Naturellement, le mariage se nomme en foulfouldé (la langue des Peul). Il existe d'ailleurs plusieurs termes pour le dire. Avant de présenter la réalité sociale exprimée par les terminologies du mariage, voyons comment les Peul définissent un homme et une femme, les deux éléments constitutifs du mariage.

Le terme « debbo » (pl. « rewbe »), équivalent du mot français « femme », est formé de la racine « rew- ». Cette racine est également utilisée pour exprimer :

- la soumission à Dieu : « O do rewi Allah », « Il est soumis à Dieu » ;
- le fait de suivre quelque chose : « O do rewi laawol maako », « il suit son chemin ».

Donc, la racine « rew- » signifie « suivre », « se soumettre ». Le mot « debbo » veut alors dire : « celle qui suit » ou « celle qui se soumet ». Notons cependant qu'on dit « dewoowo » et non « debbo » pour qualifier un individu soumis à Dieu, et cela en vertu de la loi linguistique de la langue peul qui réserve un vocabulaire spécialisé à la religion.

La femme est donc définie par la soumission. Le terme servant à la nommer a donné le verbe « debbanaago », verbe difficile à rendre en français. La modalité nominale « an » indique une action faite pour un autre. « Debbanaago » pourrait se traduire littéralement par « se soumettre à quelqu'un » ou, pour une bonne traduction, « se faire bonne épouse pour son mari ». Ainsi, lorsqu'une femme joue pleinement auprès de son mari le rôle assigné à toute femme mariée, on dit : « o debbani goriiko », expression que nous pourrons traduire par : « elle s'est faite bonne épouse pour son mari ».

La soumission est donc pour la femme une qualité fondamentale. Cette soumission doit être totale, corps et âme. Toute femme qui refuse de se conformer à cette règle sera traitée de « non-femme ». On dira d'elle : « Naa dum debbo », « ce n'est pas une femme » ou, pour respecter notre traduction littérale, « ce n'est pas celle qui se soumet ou celle qui suit ».

Quelle est l'image de l'homme que la langue véhicule depuis des siècles auprès des usagers du foulfouldé ?

Un homme, c'est « gorko » (pl. « worbe »). Ce mot est formé de la racine « wor- », racine que nous retrouvons également dans :

- « ngorgu », le courage (un homme courageux, c'est « goro », au pluriel « wordube »);
- « ngorgaaku », la virilité;
- « gordehi », couteau utilisé par les femmes dans leurs travaux ménagers. Signalons que le couteau en foulfouldé, c'est « labi ». « Gordehi » désigne spécialement le couteau utilisé par les femmes dans leurs travaux. Littéralement, ce mot se traduit par « couteau du courage ». Le danger que représente un couteau permet à celui qui le détient d'avoir le courage. Nous pouvons alors dire que « gordehi » signifie en fait, le couteau par lequel la femme devient courageuse.

La racine « wor- » renvoie donc à l'idée du courage, de la virilité.

Ainsi, dès leur définition, homme et femme se distinguent totalement. La femme, définie par la soumission, doit, pour se conformer à l'image idéale de son état, faire preuve d'obéissance et de docilité. Alors que l'homme, symbolisant la force et le courage, doit se dépasser, se montrer au-dessus de toute faiblesse, dominer ses émotions, se mouvoir vers l'avant.

Une remarque, et non des moindres : « nayeejo », « vieux », est employé indistinctement pour qualifier un homme ou une femme âgé. Ici, l'allusion est faite uniquement à l'âge de l'individu. Il existe également d'autres mots pour désigner un homme ou une femme d'un âge avancé, mais cette fois-ci en fonction de leur appartenance sexuelle : « ndottiijo » (pl. « ndotti'en ») pour l'homme et « pullo debbo » (pl. « fulbe rewbe ») pour la femme.

Que signifient ces deux termes?

Le vocable « ndottiijo » est également employé pour qualifier un homme sage, un homme généreux, patient, tolérant, un homme capable, digne, responsable, respectable. Le terme « ndottiijo » renferme donc toutes les qualités d'un homme idéal. L'utilisation de ce vocable pour qualifier un homme âgé nous fait penser que chez les Peul, comme d'ailleurs partout en Afrique, l'âge rapproche l'homme de l'image de l'homme idéal; un homme qui a tout connu, tout vécu, qui est doté de certaines expériences utiles aux autres, n'attendant plus rien de la vie, se consacrant à mettre à la disposition de ses frères les leçons tirées des expériences qu'il a accumulées durant toute sa vie. L'homme, défini, nous l'avons vu, par le courage, la force, est donc avant tout en mouvement vers la perfection.

« Pullo debbo », « vieille femme » se traduit littéralement par la « femme peul ». Jeune, la femme n'est donc pas peul ? Au fait, qu'est-ce qui définit un Peul, selon les intéressés euxmêmes ? C'est le « pulaaku », c'est-à-dire la manière d'être peul. Les qualités essentielles du « pulaaku » sont : la pudeur, la retenue, la réserve, la patience. Or, pour les Peul, la femme est un être qui se distingue par l'incontinence verbale, un être au contrôle insuffisant de ses émotions, à l'équilibre instable. Bref, la manière d'être de la femme est, sur plusieurs points, contraire à la manière d'être peul.

Les Peul, définissant déjà la femme par la soumission, lui attribuent donc un portrait négatif, dépréciateur, pour finalement lui dénuer l'appartenance à leur groupe ethnique. La femme ne sera reconnue comme faisant partie des leurs que par le fait de l'âge. « Pullo debbo » signifie donc « femme ayant, par le fait de l'âge, un comportement digne du Peul ». C'est une femme qui, comme tout Peul, respecte les règles de bienséance définies par le « pulaaku ».

Nous venons de voir la signification de chacun des termes utilisés en peul pour désigner un homme, une femme, un vieux, une vieille. Nous avons constaté que l'homme, c'est une pulsion destinée à se mouvoir toujours vers l'avant. Au contraire la femme est présentée comme un être asocial destiné à être socialisé, à être intégré dans la société des Peul après avoir acquis, avec le temps, les qualités morales supposées être celles de tout Peul. La docilité, l'obéissance tant recherchées chez elle, ont peut-être pour but de réussir cette socialisation. L'homme trouve, dans toutes ces significations, la motivation nécessaire pour progresser, pour se surpasser. Par contre chez la femme, ces définitions la condamnent à l'aliénation, à la dépersonnalisation.

Voyons maintenant les images véhiculées par les terminologies du mariage.

Le mot « mariage » est rendu en peul par « teegal ». La racine « tee- » nous échappe. Nous savons seulement que « teegal » est surtout lié à la cérémonie religieuse pendant laquelle le mariage est officiellement célébré.

« Teegal » ne signifie pas automatiquement le déplacement de la femme de sa famille uxorale à sa famille maritale. On peut organiser cette cérémonie et laisser la femme vivre temporairement ou définitivement dans sa famille d'origine. Cela arrive très souvent dans le cas d'un mariage avec une femme avant une certaine indépendance matérielle et qui ne désire pas vivre loin de ses biens, ou avec une veuve qui souhaite rester avec les enfants de son défunt mari. Il arrive également qu'on épouse une jeune fille, mais parce qu'on n'est pas prêt, on la laisse vivre avec ses parents en attendant (ce dernier cas est appelé « teegal baltawan », « mariage ajourné »). Dans ces cas, mari et femme ne vivent pas ensemble. De temps en temps, l'un des deux, qui peut bien être le mari ou la femme, tout dépend de l'accord, s'en va passer la nuit chez l'autre. En fait, « teegal » équivaut en quelque sorte à l'établissement de l'acte de mariage. Ici, c'est la sanction sociale qui consacre ce rapport particulier entre un homme et une femme qu'est le mariage, qui est mise en évidence.

Le mot « mariage » est également rendu en peul par «  $ba\eta al$  ». Dans  $ba\eta al$  », nous avons la racine « ban- » qui est employée pour exprimer d'autres réalités :

- «Allah baŋiido», « Allah, le Très-Haut »;
- « Mo Allah baŋani daraja », « Celui dont Allah a rehaussé l'honneur »;
- « Baaba baŋani Jaalo junngo », « Baaba a levé la main pour Jaalo » [en signe de salut].

La racine «  $\theta a \eta$ - » exprime donc une idée de hauteur, d'élévation, d'ascension.

Ainsi, l'image du mariage véhiculée par la langue peul, à travers le terme « bangal » est associée à une idée de grandeur, de hauteur, d'ascension. A ce stade, nous pouvons dire que le mariage est vécu, par les Peul, comme un mouvement vers le haut.

Qui donc est concerné par ce mouvement : l'homme, la femme ou les deux à la fois ?

Pour ce qui est de la femme, il n'y a aucun doute, la langue est claire là-dessus, le mariage équivaut à une ascension.

En effet, lorsqu'une femme se marie, on dit : « o baŋama », litt. « elle a été élevée ». Une femme mariée est appelée « baŋaado », litt. « celle qui a été élevée ». Remarquons que le verbe « se marier », pour ce qui concerne la femme, c'est « baŋeego », litt. « se faire élever », et dans « o baŋaado », le verbe est employé dans sa forme passive. Le sujet subit l'action : elle se fait élever.

Ainsi donc, si le mariage signifie ascension sociale pour la femme, l'acte rendant possible cette promotion n'est pas réalisé par celle-ci, mais par un autre.

D'autre part, contrairement à la cérémonie du « teegal », le « baŋal » entraîne automatiquement le transfert de la mariée dans la maison maritale. Cette cérémonie, pompeusement organisée, engageant parfois des dépenses ahurissantes, marque officiellement l'instant où la mariée se libère de la tutelle parentale, le moment où elle devient indépendante vis-à-vis de ceux-ci, et donc responsable aux yeux des membres de la société.

On dit également d'une femme qui s'est mariée: « o naati suudu », litt. « elle entre dans la chambre ». On dirait qu'elle était dehors, avant. En fait, ce que la langue veut exprimer vient du fait qu'une fille chez ses parents, est considérée comme une étrangère, comme celle qui va tôt ou tard quitter la famille. De plus, une fille, chez les Peul, occupe rarement seule une chambre. En général, c'est dans la chambre de sa mère qu'elle habite. Lorsqu'une personne habite chez une autre, on dit « o don dammugal », « elle est à la porte », donc prête à partir. De fait, cette dernière ne peut disposer de cette chambre comme elle l'entend. Dans sa famille maritale, la femme dispose d'une chambre dont elle est entièrement responsable. C'est cette autonomie résidentielle qui est exprimée par « o naati suudu », (« elle est entrée dans la chambre »), en opposition à « o don dammugal », (« elle est à la porte »).

Une fois de plus, la langue souligne la liberté qu'acquiert une femme en se mariant. En entrant dans la chambre, pour reprendre l'expression « o naati suudu », la femme se libère de certaines contraintes pour devenir responsable d'elle-même.

Qu'en est-il pour l'homme?

Le mariage pour l'homme est une série d'obligations.

D'abord, l'homme est celui par qui la promotion de la femme devient possible, celui qui assure cette ascension. En effet, lorsqu'un homme épouse une femme, on dit : « ο βαηί debbo »), litt. « il a élevé une femme ».

Mais la langue distingue deux situations:

- a) celle où le sujet est actif; il assure lui-même l'acte permettant la promotion d'une femme. Ce qui suppose qu'il dispose d'une certaine aisance matérielle. C'est dans ce cas qu'on dit: « o bani debbo », « il a élevé une femme »;
- b) celle où le sujet est passif, où l'acte est réalisé par un tiers pour le compte de celui-ci, où il assiste en spectateur à la promotion de sa future épouse. On dira alors : « be baŋani mo debbo », « on a élevé une femme pour lui ».

Sujet actif, sujet passif, la langue distingue clairement les deux cas, selon la capacité de l'individu.

Le mot « saare », « concession » est parfois utilisé pour signifier le fait de se marier : « o wadi saare » dira-t-on dans ce cas, litt. « il a fait une concession ». Par cette expression, l'homme apparaît comme le créateur d'un groupe familial. Et, en tant que « baaba saare », chef de famille, il est tenu pour responsable du comportement social des membres de son groupe, plus particulièrement de sa femme.

Aussi, l'expression « o walaa saare », « il n'a pas de concession » désignant un célibataire, est également employée pour qualifier un homme marié dont la famille ne respecte pas les règles de l'hospitalité. Il en est de même avec cette expression : « o walaa debbo », « il n'a pas de femme ». Ici, c'est le comportement de la femme qui est mis en cause.

Dans les deux cas, l'autorité du chef de cette famille sur les membres de la société et le respect dont il jouissait auprès de ces derniers, par le fait de son mariage, s'atténueront pour faire place à l'installation progressive du mépris (car, qui n'est pas respecté par les siens, ne peut en aucun cas prétendre au respect des autres).

Elever une femme, c'est-à-dire assurer son autonomie, créer un groupe familial, être en mesure de maintenir son autorité sur ce groupe, amener les membres de sa famille à respecter les normes sociales, telles sont les obligations auxquelles doit se soumettre tout homme marié pour bénéficier de l'ascension sociale que son statut est censé lui assurer.

Ces obligations sont si bien intériorisées par les Peul qu'un homme marié n'ayant pas rempli ces conditions n'est pas perçu comme ayant acquis ce statut.

Nous avons eu à le constater pendant les multiples discussions que nous avons eues avec les Peul de Garoua, et pendant les travaux de recherches que nous avons réalisés à Dembo, un village situé à 65 km de Garoua, en 1983. En effet, lorsque nous avons parlé à nos interlocuteurs des résultats des travaux de recherches de Podlewski, de Labatut et de Nassourou, résultats qui indiquent clairement que les Peul sont dans leur majorité des monogames, ceux-ci les ont d'emblée contestés. Nous leur avons alors proposé de choisir un ou deux quartiers qu'ils connaissent bien, et d'estimer le nombre des polygames et des monogames. Nous avons constaté que, dans leur tentative d'estimation, ils oublient, dans la plupart des cas, de tenir compte des hommes mariés résidant chez les autres. Ces derniers sont justement presque tous des monogames, si bien que les Peul sont en majorité monogames. Lorsque nous leur avons fait cette remarque, grande a été leur surprise. Ceci est d'autant plus étonnant que certains de ces hommes mariés dépendant des autres, sont des proches.

Comment expliquer cet oubli si ce n'est par le fait qu'un homme dans cette situation ne se conforme pas, à bien des égards, à l'image de l'homme marié, telle que l'opinion peul la présente?

En effet, l'union entre un homme et une femme n'est qu'un aspect du mariage qui donne droit à l'exclusivité de rapports privilégiés avec le (la) partenaire (droit sexuel, droit de disposer de son temps libre, d'exiger son aide, etc.). C'est le cas d'ailleurs du « teegal » où la femme, bien que mariée, peut résider dans sa famille uxorale. Ici, c'est la sanction sociale qui se manifeste par

la légalisation de cette union, qui distingue cette dernière des autres formes de rapports entre l'homme et la femme (tel que le concubinage, par exemple).

Par contre, le mariage tel que les Peul se l'imaginent, se caractérise non seulement par l'intervention de la société mais aussi par certaines conditions dont la plus importante est la capacité de l'individu de gérer un groupe familial. Ceci nécessite une certaine autonomie, plus particulièrement une autonomie résidentielle qui représente, pour le public, un repère permettant de le localiser en face de ses responsabilités et de le juger. C'est à cet aspect du mariage que l'homme marié dépendant d'un autre n'a pas accès. La famille qu'il a contribué à créer dépend beaucoup plus de son tuteur que de lui.

En conclusion, disons que l'image du mariage véhiculée par la langue est celle d'une élévation, d'une ascension sociale, et cela aussi bien pour la femme que pour l'homme. Cette ascension, loin d'être acquise par le simple fait du mariage, doit se mériter par la capacité de l'individu de se conformer à l'image idéale de l'homme (femme) marié(e).

# IV. FORMES D'EXPRESSIONS CULTURELLES



#### DOGO BADOMO BELOKO

#### LES CONTES GBAYA

# Nature et définition des contes gbaya

Le conte est dénommé: to en langue gbaya et « dire le conte »:  $t \circ \circ to$ .

Un conte gbaya est un ensemble de devinettes, de proverbes, de paraboles, de maximes, de poésies « dites » et chantées, et de musique dansante. Il s'y trouve également des éléments de médecine traditionnelle.

Le conte est organisé pour distraire notre société, l'éduquer, la moraliser, en un mot, l'enseigner tout en s'amusant. Le conte est la pensée d'une génération qui se transmet à une autre génération. Il est un message. Ce message relate le passé et parle du présent sous une forme voilée. Il présente aussi le futur dans le présent; c'est la vie d'un individu ou d'une société.

Un conte gbaya peut être dramatique, comique ou un mélodrame.

Les thèmes varient selon le temps et le milieu de ceux qui « inventent » le conte.

Les contes gbaya adoptent plusieurs formes littéraires. Par exemple, les proverbes (tua wen: « case parole »), les poésies (duka wen: « profonde parole »), les devinettes (sumgba: « acclamer parole »), les maximes ( $tyy-t\varepsilon$  wen: « respectable parole »), les paraboles (1izay: « semblable»). « Dire » un conte englobe plusieurs façons de s'exprimer : jouer (dee saa: « faire

jeu »), chanter (dee gima: « faire chant »), fêter (yoo yoyε: « danser fête »), prophétiser (yoo gbana: « danser transe »).

Les contes gbaya ne sont pas seulement des messages, ils contiennent généralement une sagesse qui se communique à la société dans une joie populaire par le canal de la musique, de chansons et de danses. Bien que cette transmission soit orale, elle est une école qui éduque et moralise. Les contes mettent en scène toutes les couches de la société. Ils sont transmis par tous ceux qui ont la mémoire pour « redire » un conte ou le « créer ».

#### Contexte

Nous, Gbaya, « disons » nos contes le soir au coin du feu (« wee-gara »), à l'occasion de la veillée populaire. Le soir est la période par excellence parce que c'est le moment où tout le monde se repose après différents travaux dans la journée. Le soir, les auditeurs n'ont pas leur attention distraite par d'autres intérêts.

Les contes ne se « disent » pas le jour. Si cela se faisait, les enfants l'imiteraient en se « disant » des contes, au lieu de travailler. Pour cette raison, une maxime enseigne aux enfants que : « dire les contes le jour engendre la mort du père ou de la mère du conteur. Etant orphelins, les enfants mourront aussi par la suite ».

Le bois avec lequel on allume le « wee-gara » pour les contes est fourni par les jeunes des deux sexes.

## Présentation d'une soirée de contes

Pour commencer une soirée de contes, il y a toujours un préambule. C'est l'entrée en matière « be-to » : petit conte qui comporte des devinettes, des maximes et des proverbes, avant d'entamer le « gba-to » : corps du conte.

Le grand conte comporte aussi une formule d'entrée en matière par laquelle le conteur invite son auditoire à écouter le conte qu'il va leur « dire », en précisant qu'il a une bonne voix de conteur malgré sa petite corpulence. Il s'annonce comme suit : « ger-am né kenge, ki ite 'm né mbuluk » : « ma voix est cloche, mon corps est puce ».

La fin du conte est marquée par une autre formule, qui est d'ailleurs connue de tout Gbaya:

```
« To ko'm tan ti kolo'i, rok!
Ba see-tok-mgbara,
tok ne kolo'i, rok!»
```

- « Mon conte s'arrête là, tout juste au pied du kolo (variété de Ficus) rok! »
- « Prenant la sagaie avec laquelle on transperce le sanglier ; je l'implante énergiquement dans le Ficus, rok! »

Cette formule veut indiquer simplement à l'auditoire que le conte est terminé. Le développement d'un conte dépend du consentement de l'auditoire. Par ailleurs, la durée d'une veillée de contes n'est jamais prévisible. C'est en fonction de la longueur des contes et de l'attention ou de l'importance que l'auditoire leur accorde.

# Types de contes

Les contes gbaya peuvent être classés en quatre groupes :

#### Contes « en miroir »

Ils relatent des compétitions. Les acteurs visent un même but, mais à la fin, il y a un gagnant et un perdant.

#### Contes « à rebours »

Dans ces contes, les actions et les chansons d'un acteur ou des acteurs reviennent toujours à un même thème.

#### Contes « en sablier »

Dans ces contes, une véritable cause vient éclairer l'intrigue.

# Contes « complexes »

En plus des autres caractéristiques, la fin de ces contes pose une question à l'auditoire.

#### Les acteurs

Il y a trois principaux acteurs dans nos contes : Wan-To, Laa-Iso et Gba-Sq.

S'y ajoutent des animaux, des plantes et des astres.

Wan-To, son épouse Laa-Iso et leurs enfants, filles et garçons, symbolisent tous les êtres humains. Ils sont intelligents, sages, rusés. Mais parfois aussi démunis de toutes ces vertus.

Quant à Gba-Sq, c'est l'un des redoutables antagonistes de Wan-To et de Laa-Iso. Il symbolise l'esprit du mauvais génie.

Quant aux animaux, ils symbolisent le caractère et le rang social des êtres humains. Ils interviennent souvent pour sauver Wan-To et sa famille. Il faut souligner que Wan-To les déçoit souvent au cours de ses aventures.

Les plantes sont citées pour les vertus médicinales que les Gbaya leur reconnaissent, sous diverses formes.

Les astres, quant à eux, sont employés pour marquer les saisons ou pour renforcer les proverbes, les devinettes et d'autres genres littéraires.

# Jeux préalables

Avant une veillée populaire, des jeunes (garçons et filles) organisent souvent des jeux, dans l'attente de l'arrivée des adultes du village. Parmi ces jeux, citons :

- Na a s o 1 embe: jeu de courage destiné principalement aux garçons et à quelques jeunes filles résistantes;
- Sumbula : jeu de concurrence et de résistance qui regroupe garçons et filles ;
- Naa-nduŋtuyuŋ: jeu de masques dansant. Il est uniquement réservé aux garçons.

Chacun de ces jeux contient déjà des chansons, des proverbes, des poèmes chantés. Ils détendent l'atmosphère, apportant la joie et la gaieté au village.

#### PHILIP A. NOSS

# LES HÉROS ET L'HÉROÏSME DANS LA TRADITION ET LA VIE GBAYA

La littérature gbaya est surtout une littérature orale transmise par les ancêtres. Cet héritage compte plusieurs héros : des grands et des petits, des forts et des faibles. Mais quels genres de héros sont-ils ? Ou, plus fondamentalement, qu'est-ce que l'héroïsme selon la tradition gbaya ?

Les contes gbaya comprennent d'habitude des chants, souvent des chants d'éloges. Parfois, il existe aussi des noms élogieux. L'étude se base sur ces éléments des contes et des mythes, en faisant une comparaison avec les actes des personnages pour en dégager une description du héros et de l'héroïsme gbaya.

#### T.

Devant un adversaire invisible et inconnu, Lion proclame sa prouesse dans un poème qui allie son rugissement orageux au bruit sourd et fracassant d'une malheureuse proie:

Pufufuk kpinggim!
Je saisis le buffle et le projette Ringgim!
Je saisis le buffle,
Je le projette ringgim!
Projette!
Rim! Rim! (1)

1. Les contes cités ici ont été enregistrés sur le terrain et déposés dans les Archives of Traditional Music à l'Université de Indiana aux Etats-Unis d'Amérique. Le premier conte a été raconté par Ndanga Daniel, Bande 1, n° 43.

Mais, du milieu des roseaux, son défi est relevé par le chant d'éloges des contre-attaques d'un invincible chasseur. Evocation énigmatique, car c'est le chant du paysan quand il commence à nettoyer le terrain en vue d'un nouveau champ et c'est l'appel d'un guerrier au champ de bataille.

Gbévévévévévvé!!

Mes chiens ne chassent pas avec des grelots, mgba! Gros Lion! Les petits animaux sont tous morts, tendee vem

Ca va entrer dans mes yeux, tendee
Les petits animaux sont tous morts, tendee vem
Ca va entrer dans mes yeux, tendee
Hyène, ça va entrer dans mes yeux, tendee vem
Vem tendee

Les petits animaux sont tous morts, tendee vem Ca va entrer dans mes yeux, tendee vem Hyène, ça va entrer dans mes yeux, tendee vem

Le rugissement de Lion rencontre un écho dans le retentissement des grelots du chasseur. Sa bravoure se heurte à la déclaration menaçante que les chiens du chasseur ne portent pas de grelots. Sans que le chasseur soit vu et qu'on ait entendu les aboiements de ses chiens, voilà que tous les petits animaux sont couchés par terre, morts, comme de l'herbe aplatie tendee vem par l'outil du cultivateur. Pendant que Lion chante face à un adversaire non identifié, le chant de réplique l'invoque par son propre nom, aussi bien que celui de son camarade méprisé Hyène et, par implication, tous les autres carnivores. Le nom « Gros Lion » semble se référer au lion lui-même. En réalité, il rehausse le drame à travers l'ironie car il s'agit du nom d'un des vaillants chiens du chasseur.

La poésie d'éloges chante l'héroïsme et l'ampleur des chants de Lion et d'Hyène est héroïque (2). Lion est plus grand que la vie. Il est le roi des animaux, le « Grand Chef » capable de vaincre le buffle sans effort. Son pouvoir est apparemment sans limite. Mais il se trouve en face d'un adversaire dont la puissance est vraiment illimitée, non dans la force brute mais dans la maîtrise de puissances devant lesquelles Lion ne peut rien. La confrontation est inégale parce qu'elle oppose le connu à

Pour une discussion d'ordre général sur la poésie orale, voir FINNEGAN, 1977.
 Pour un traitement particulier de la poésie élogieuse, voir KUNENE, 1971.

l'inconnu. Lion se voit confronté à quelqu'un d'invisible qui a des chiens inaudibles et dont les actes mortels sont placés dans le cadre des chansons de labeur du cultivateur. L'adversaire de Lion, c'est Lièvre. Les contes se terminent par la conclusion que cette créature apparemment faible et sans soutien est capable de vaincre des ennemis apparemment invincibles.

Dans le monde de contes dans lesquels des personnages tels que Hyène, Lion, Renard et Loup se mesurent aux petites créatures, qu'est-ce que l'héroïsme? Les exploits de Lion portent sûrement les marques de l'héroïsme, mais ses adversaires prouvent qu'il n'est pas héroïque quand, comme ses messagers avant lui, il se tourne et s'enfuit devant les menaces d'un sort imminent. L'héroïsme dans les contes gbaya est-il caractérisé par la ruse et la clairvoyance que Lièvre a affichées lors de sa rencontre avec les carnivores?

Les héros littéraires sont de plusieurs sortes : les tragiques, les comiques, les épiques, les romantiques, les picaresques, les non-héroïques, les anti-héroïques et les héros populaires. Le héros peut avoir mille visages (CAMPBELL, 1972), il peut se manifester sous plusieurs formes (BOWRA, 1969). Quels genres de héros sont Lièvre et Lion?

Un autre chasseur au retour d'une brillante expédition chante (3):

Wanto a-t-il dit que j'étais un enfant ?

Regarde, je porterai un éléphant jusqu'en ville!
Wanto a-t-il dit que j'étais un enfant?

Regarde, je porterai un éléphant jusqu'en ville!
Kúdúng Kúdúng a-t-il dit que j'étais un enfant?

Regarde, je porterai un éléphant jusqu'en ville!
Kúdúng Kúdúng a-t-il dit que j'étais un enfant?

Regarde, je porterai un éléphant jusqu'en ville!

Ces griots sont de petites fourmis qui ont sollicité un groupe de chasseurs pour les accompagner. Mais ceux-ci se sont moqués d'elles et leur ont demandé de rentrer au village. Cependant, Criquet était mort sur la piste de chasse. Son corps fut retrouvé

Ce conte a été raconté par Bobo Jean et publiée dans Noss, 1981, 128-129.

par les fourmis qui le portèrent fièrement au village en se proclamant grands chasseurs en la matière. Leur proie fut transformée en magnifique gibier et leurs pas devinrent la cavalcade joyeuse de guerriers victorieux. A cette vaniteuse joie des chasseurs heureux s'ajoute l'effet comique du ton élevé de l'idéophone kúdúng kúdúng imitant les pas presque inaudibles des minuscules créatures. Les héros ne sont ni les grands ni les puissants, mais plutôt les petits et les faibles. A travers la patience et la persévérance des fourmis, voire le secours de leur Dieu, elles réussissent là où leurs pairs échouent. Comme dans le cas de Lièvre, l'inconnu est un élément fondamental de leur succès. Leur Dieu n'est pas le «Sō» des Gbaya, mais le Dieu des étrangers, des non-Gbaya, le Dieu de l'Islam connu sous le nom de « Allah ». Dans la tradition gbaya, la possession d'un savoir spécial paraît être déterminant pour assurer un succès héroïque.

Bien qu'elles louent leurs actes héroïques, les petites fourmis noires sont-elles vraiment des héros ? Est-ce de l'héroïsme que de se retrouver heureusement et par hasard devant un corps ? Si réellement elles étaient héroïques, pourraient-elles être appelées « enfants » par Wanto, le fourbe gbaya ? Wanto lui-même est-il héroïque ?

> Moi, ton mari, Laaizo! Moi, le mari de Laaizo! Ton père, Papolo!

Par une série d'épithètes, Wanto clame ses propres prouesses pendant qu'il se bat avec son adversaire Mgbadimgbang, en s'étant identifié comme le mari de Laaizo et le père de Papolo <sup>(4)</sup>. Il se loue lui-même pendant toute la durée de sa victoire devant le monstre, mais quand soudain son succès tourne au désastre, ses cris d'acclamation deviennent des chants plaintifs:

Lama, Ô ton mari! Lama, Ô ton mari!

Papolo, Ô ton père!

Les cris vaniteux s'entendront seulement, à nouveau, lorsque son beau-frère infligera une défaite à l'ennemi. S'étant enfui de

<sup>4.</sup> Doko Joseph, Bande 2, n° 30.

son propre village et réfugié chez son beau-frère pour échapper au monstre, Wanto peut à peine être considéré comme héroïque.

Wanto est le personnage principal de la tradition gbaya. Il apparaît conte après conte, présentation après présentation, charmant les auditeurs de génération en génération avec ses aventures et mésaventures (Noss, 1971; 1976). Se débattre dans les difficultés lui est habituel, s'en tirer sain et sauf n'est jamais chose certaine, mais son retour n'est jamais mis en doute. Son arrivée sur scène est toujours accueillie avec un rire appréciateur de la part des spectateurs.

Le statut de Wanto comme héros dans la tradition gbaya peut être affirmé, en ce sens qu'il est l'unique personne qui unifie le cercle des contes du trompeur (cf. EVANS-PRITCHARD, 1967; RADIN, 1971; ROULON, 1977). On le retrouve dans le tiers des contes gbaya, d'une part en compagnie de sa femme Laaizô/Laaisô, et de l'autre en conflit avec son adversaire Gbaso. Héros comique, il l'est parce que même dans ses plus mauvaises postures, il n'est jamais tragique. Il mérite tout le malheur qui s'abat sur lui.

Sa femme Laaizô, presque son opposée, ne participe jamais à ses sottises. Pendant qu'il se balance au-dessus de la vallée, s'accrochant désespérément à une vigne, elle vole à son secours. Quand il met son nez dans les affaires qui ne le concernent guère, elle essaie de le ramener à la raison. Lorsqu'il la déçoit en clamant tout haut que la viande lui revient à lui seul, elle s'en va à la recherche de champignons pour nourrir leurs enfants. Lorsqu'il est téméraire, elle se montre compétente; lorsqu'il joue à l'égoïste et à l'inattentif à l'égard de sa famille, elle le punit; lorsqu'il tombe dans des situations désastreuses, elle le sauve. Mais peut-on considérer le dévouement à ses devoirs comme de l'héroïsme?

Quoique peinte comme un modèle de tenue, Laaizô n'est pas sans faiblesses. Soupirant pour Genette, son amant, elle envoie son mari à la recherche d'un remède qu'elle prétend être un traitement pour sa maladie (5). En son absence, Genette arrive, chantant une chanson dont le refrain « Samanang samanang » annonce au monde entier qu'il s'en va rendre visite à une

malade. Les mots défient Wanto, le traitant de ridicule, pendant que les idéophones dépeignent les mouvements élégants de Genette et sa beauté féline et séductive.

De même, Céphalophe Bleu est l'amant occasionnel de Laaizô. Quand Wanto rentre après une courte absence et qu'il les trouve couchés sur son lit, l'intrus s'enfuit kayang kayang kayang. Le conteur décrit la fuite de Céphalophe Bleu dans la vallée comme la caracole effrontée de quelqu'un qui se reconnaît en mauvaise posture, mais qui ne peut être attrapé. « La vallée était bien sûr sa vallée » explique l'artiste <sup>(6)</sup>.

Genette et Céphalophe Bleu sont reconnus lucides et beaux. Le proverbe affirme que « la petite genette ressemble à la grande », ou « tel père, tel fils ». De même, Céphalophe Bleu devient le thème d'un poème par l'artiste Dogobadomo Béloko <sup>(7)</sup>.

Todo (Céphalophe Bleu)

Saaa Kesek kesek kesek Ke kesek Zalang Yôkôkô Me haia sô wa, Todo.

Ce bref panégyrique de Dogobadomo chante les louanges du Céphalophe Bleu en utilisant des idéophones pour décrire les efforts infructueux du chasseur pour tuer sa proie. Saa est le bruit de la chasse vigoureuse à travers la vallée. En entendant les chasseurs s'approcher, le céphalophe s'éloigne à petits bonds légers kesek kesek, s'arrêtant momentanément ke, avant de faire encore un bond kesek. Avec l'agilité du singe, il saute zalang sur le tronc d'un arbre abattu, pour épier yôkôkô, à

- 6. Be'oi Pierre, Bande 2, n° 23. Dans ce conte, l'épouse de Wanto se nomme Yaa-nu-Bondo, un nom élogieux évoquant sa belle bouche. Toutefois, le badigeon blanc ou kaolin auquel sa bouche est comparée se trouve dans les vallées qui s'avèrent ironiquement être le domicile du céphalophe bleu.
- Dogobadomo Béloko est un comédien, poète et artiste gbaya qui vit à Meiganga au Cameroun.

travers les broussailles, ses poursuivants, sûr de ne pas être vu. « Que tu es lucide, Céphalophe Bleu », conclut le poème. La lucidité de l'antilope de la forêt n'est pas celle du fourbe, parce qu'elle utilise son intelligence et son agilité naturelle pour éviter une menace de mort. Contrairement à Wanto qui affronterait le danger, Céphalophe Bleu fait tout le nécessaire pour se protéger. Est-ce de l'héroïsme?

Un autre compagnon de Wanto et quelquefois son concurrent, c'est Caméléon. Ce petit animal, dont la nature changeante est bien connue, chante à la fois pour se dénigrer et se louanger. Python ayant avalé la fille d'Aigle, Caméléon s'offrit volontiers pour extraire l'eau du puits dans lequel le serpent s'était caché <sup>(8)</sup>. Dès qu'il se mit à la puiser, il chanta:

Attrape Caméléon,
efflanqué efflanqué,
Caméléon voit quelque chose dans cette eau,
efflanqué, efflanqué!

Attrape Caméléon,
efflanqué, efflanqué,
Caméléon voit quelque chose dans cette eau,
efflanqué, efflanqué!

Au lieu de se glorifier, Caméléon se dénigre. Son chant attire l'attention sur sa corpulence rabougrie, par rapport aux animaux de grande taille, en incluant Buffle et Eléphant qui se sont rassemblés pour essayer de sauver et d'épouser la fille d'Aigle. En même temps, le chant est un défi que Caméléon lance aux autres concurrents: il affirme voir quelque chose dans le puits, et leur demande paradoxalement de l'attraper. Les autres échouent, tandis que Caméléon est victorieux. Il réussit à sortir la fille, mais quand il s'en va, accompagné de sa fiancée, les vaincus essayent de le tuer. Cachés dans une gousse sèche, à l'apparence inoffensive, la fiancée et le fiancé surmontent aisément l'embûche.

Toutefois, Wanto ne se prive pas si facilement d'une belle fille et il entreprend de la ravir au Caméléon. Il organise une fête à laquelle Caméléon se présente, tout en chantant:

Hirr gbéké, hirr gbéké-ee, Ma fantasia est celle de Caméléon! Hirr gbéké, hirr gbéké-ee, Ma fantasia est celle de Caméléon!

Pendant qu'il chante la chanson du guerrier exposant louanges et défi, il fait entrer une lance par son derrière et la fait ressortir par sa bouche. Wanto ne prête pas attention à l'avertissement transmis par le cri hirr et le danger indiqué par gbéké qui désigne une lame frémissante. Il décide d'imiter Caméléon afin de ravir sa femme. Mais son arrogante impétuosité est suicidaire. Caméléon s'impose comme un héros, tout d'abord en ayant secouru la fille et ensuite en ayant prouvé son droit de la garder comme épouse.

L'adversaire de Wanto le plus fréquent, c'est Tortue. Les deux personnages se promènent souvent ensemble, font la cour ensemble et cherchent ensemble leur repas. L'un obtient toujours plus de succès que l'autre, mais Wanto n'accepte jamais la défaite. Il souhaite accaparer non seulement son propre gibier et butin, mais aussi ceux de son compagnon. Dans l'une de leurs aventures, ils apparaissent en bons amis pour jouer leurs marimbas et divertir les habitants des villages voisins à l'aide de leur musique <sup>(9)</sup>. Wanto chante le premier:

Jambes tordues, Wanto, jambes tordues, tordues, Les jambes sont tordues, gbéé! Jambes tordues, Wanto, jambes tordues, tordues, Les jambes sont tordues, gbéé!

Wanto lance sans cesse des injures à son ami. Ni la mélodie ni le rythme ne plaisent à personne. Néanmoins, les efforts de Wanto sont récompensés par une chèvre décharnée. Tortue se met alors à chanter:

Bidi léng, Wanto a mangé Waaru, Bite iléng iléng! Bidi léng, Wanto a mangé Waaru, Bite iléng iléng!

9. Yadji André, Bande 3, n° 5.

En opposition à la vive insulte lancée par Wanto, Tortue accuse Wanto, avec humour, d'avoir mangé une créature mythologique connue sous le nom de « Waaru », ajoutant pour l'accompagnement de son marimba bidi léng, bite iléng iléng! Tout le monde se réjouit, aussi bien de la mélodie que du rythme de la musique. Après une longue danse pleine de vie, elle se voit récompenser par des chèvres, des moutons et tout ce que les spectateurs peuvent lui offrir comme cadeaux.

En rentrant, Wanto réussit à déposséder Tortue de son butin mais à la fin, c'est Wanto qui est victime de quelqu'un de plus rusé que lui. Tortue se cache dans la sauce sous la viande que lui sert sa femme et lorsque Wanto essaie de manger le plus gros morceau de viande, Tortue pince la langue de Wanto avec sa carapace. Péniblement, Wanto rend toute la viande. Il est obligé de patauger dans une profonde rivière avant que Tortue ne relâche sa langue et ne disparaisse dans le courant.

Les anciens affirmaient dans un proverbe encore très cité: « la plaisanterie de la tortue se trouve dans son ventre ». Aucun animal n'est aussi respecté pour son intelligence que la tortue qui cache sa sagesse et ses intentions dans les profondeurs de sa carapace. Si Tortue réussit à retourner les espiègleries des escrocs contre eux-mêmes, est-ce la vraie définition gbaya de l'héroïsme?

#### II.

Sous un autre angle littéraire se trouve le héros Karnu. Contrairement à Wanto qui appartient à la sphère des ancêtres, Karnu appartient à l'époque des anciens. Il est évoqué comme une figure historique dont les exploits, à la fin des années 1920, sont encore racontés par des témoins oculaires. Aujourd'hui, les hauts faits sont réinterprétés et intégrés dans la mythologie.

Les archives coloniales présentent Karnu comme un chef religieux fanatique ou un sorcier qui suscita une violente rébellion, réprimée par les forces militaires françaises. Karnu luimême fut abattu le 10 décembre 1928, au cours de l'attaque du village de Naahing où il résidait. Par la suite, l'insurrection fut brisée à travers le territoire gbaya (BURNHAM, 1980 : 52-54; O'TOOLE, 1984).

Les Gbaya eux-mêmes relatent les épisodes des dernières années de la vie de Karnu, en les rapprochant de la forme du conte (Christensen, 1978; Burnham and Christensen, 1983). La différence, disent-ils, réside dans le fait que ce qui est raconté au sujet de la vie et de la mort de Karnu a été vécu par des individus qui étaient ses proches et qui prirent une part active dans ces événements. Les histoires de Wanto, au contraire, ne sont pas reconnues avoir été vécues par quiconque. Elles ont été simplement transmises depuis l'époque des ancêtres.

Aucun chant de louanges célébrant Karnu n'a été rapporté, mais Karnu n'était pas un chef traditionnel, d'autant plus que la société gbaya n'était pas jadis hiérarchisée. Il n'y avait ni cours royales, ni griots. Très significatifs sont cependant ses noms dont trois ont été relevés. Le plus connu dans tous les récits, aussi bien oraux qu'écrits, est *Karnu* qui signifie « Enroule terre ». On dit qu'il lui aurait été annoncé par un poisson-chat à l'allure humaine qui avait été pris dans sa nasse. Le poisson expliqua : « Un jour, tu enrouleras cette terre comme une natte à coucher et tu l'emmèneras au ciel » (BURNHAM and CHRISTENSEN, 1983, 8).

De la même façon que Jacob prit le nom d'Israël dans l'Ancien Testament, Karnu était un nouveau nom. Son premier nom était « Barka », un nom inhabituel mais connu tout de même chez les Gbaya, dont l'étymologie remonte à « Baraka » d'origine sémitique, qui signifie « bénédiction ». Un enfant nommé ainsi est considéré comme béni, voire la bénédiction même, et la bénédiction est associée à Dieu.

Un troisième nom, relevé seulement de temps en temps, est cité comme le premier nom de Karnu (O'Toole, 1984). C'est « Ngainoumbey » selon l'orthographe française de ce qui, chez les Gbaya, serait « Ngai-nu-mbei », et qui signifierait « puissance-bout-corne ». La petite corne est celle qu'on utilisait comme ventouse pour attirer le sang dans le traitement des maladies. Il y a donc un lien avec la guérison et Karnu était connu comme un wan-gbana, « guérisseur-voyant ».

Les trois noms par lesquels est désigné ce personnage sont tous élogieux. Le premier annonce prophétiquement sa mission eschatologique, le second invoque sa relation avec Dieu et le troisième l'identifie à un grand voyant.

Dans le récit traditionnel aujourd'hui mythifié des événements des dernières années de Karnu, l'accent est mis sur son invitation par Dieu sous forme de rêve et sur la perception de la voix de Dieu, d'abord par sa femme, puis par lui-même. Ces événements furent suivis par des miracles dans son champ, un grand arbre ayant été mystérieusement abattu dans la nuit et ses boutures de manioc ayant été plantées une autre nuit. Contrairement aux contes de Wanto dans lesquels les événements miraculeux et merveilleux sont attribués à une créature invisible ou à une vieille femme, Karnu les attribue à Dieu. Quand le poisson lui parle, la source de ce message est Dieu.

Karnu commença à prophétiser à son peuple qu'une guerre allait s'abattre sur eux, mais qu'ils ne devaient pas riposter avec violence. Son arme fut un bâton qui servait à tourner la farine, ses soldats furent des abeilles, et à chaque personne qui vint à lui, il remit un maillet en crochet, semblable à celui qu'on utilise pour cueillir des fruits, ou à la manche d'une houe. C'est pourquoi la violence qui s'ensuivit fut connue comme « la guerre du manche de la houe » (BURNHAM and CHRISTENSEN, 1983) (10).

Le message de Karnu était celui de la paix et son peuple fut épargné de toute attaque, aussi longtemps qu'il obéit à ses ordres selon lesquels aucune goutte de sang ne serait versée et ses abeilles ne seraient pas autorisées à chasser de la contrée ceux qui viendraient les provoquer. Mais ses voeux ne furent pas exhaussés : il y eut effusion de sang. Dès lors, les armes de ses soldats devinrent inefficaces. Plusieurs Gbaya furent tués par l'armée coloniale. Karnu lui-même entra dans sa maison en compagnie d'un prêtre, la maison prit feu et aucun des corps ne fut jamais retrouvé.

Dans quelle mesure Karnu peut être considéré comme un héros gbaya? Il n'a pas été victorieux au cours d'une bataille. Aucun conte ne l'accrédite d'actes héroïques. Pourtant encore aujourd'hui, son influence sur l'histoire des Gbaya est très forte. Il y a de cela soixante ans que la France a érigé Meiganga en centre administratif, par suite de la proximité de la tête de la vallée Mbéré. L'endroit permettait de contrôler des gens réputés

Pour les explications des symboles utilisés par Karnu et leurs significations en milieu gbaya, voir Christensen, 1978 et Burnham and Christensen, 1983.

pour leur sympathie envers la rébellion de Karnu. Meiganga continue de s'agrandir comme centre administratif, passant de la sous-préfecture qu'il était aux premiers jours de l'indépendance, à la préfecture qu'il est aujourd'hui.

Le développement culturel a apporté, à Meiganga, le cinéma qui est appelé « Cinéma Karnu ». Son propriétaire, un Gbaya influent, homme politique et entrepreneur, est populairement appelé « Karnu ».

Dans les milieux ecclésiastiques, le rôle véritable de Karnu, l'origine de son message et son autorité continuent à animer des débats (Christensen, 1978).

Comme personnages littéraires, Wanto et Karnu partagent certains points communs. Tous deux sont des produits du passé gbaya, le premier issu de la mémoire collective, le deuxième de la mémoire individuelle. Les deux continuent de marquer le présent gbaya, l'un du côté psychologique et social, l'autre dans les domaines politique et religieux. Tous deux ont contribué à l'édification de l'identité gbaya, l'un en se rapportant aux aspirations internes du peuple gbaya, l'autre en concernant la diversification des rapports avec d'autres peuples.

Wanto et sa femme Laaiso nous parlent de la nature humaine, mais ils sont une forme particulière d'expression gbaya, à propos des volontés et des désirs humains face à la société (BEIDELMAN, 1986, 160). Ils préconisent une norme selon laquelle le comportement est jugé (EVANS-PRITCHARD, 1967, 28-30). En même temps, la propension de Wanto d'agir sans prévoir les conséquences de ses actes est une réaffirmation constante que l'ordre social établi doit être critiqué, que l'ordre normal doit être défié. Wanto est dès lors une pièce maîtresse du récit gbaya.

Karnu et sa femme Naayargunu s'adressent à l'identité humaine, à l'identité des Gbaya dans un monde fluctuant de forces et de puissances externes, un monde qui menace de détruire celui des pères et reçu d'eux. L'histoire de Karnu est aussi celle des Gbaya, attestant qu'ils ont la volonté de survivre et qu'ils le peuvent. Par conséquent, Wanto et Karnu sont tous deux des héros de l'histoire gbaya.

S'agissant de la typologie des héros, les deux personnages diffèrent de façon claire. Wanto est un héros comique, tandis que Karnu présente des indices de héros tragique. Toutefois, Karnu ne prend pas la figure d'un vrai héros tragique. Au contraire, il ressemble beaucoup aux personnages mineurs des contes, les trompeurs secondaires. Comme lui, chacun d'eux agit dans une situation de crise qui ne lui est pas personnellement imputable, excepté Céphalophe Bleu! Tous sont faibles et relativement insignifiants. Peut-être y a-t-il en eux quelque relent de l'opprimé, du faible (NIDITCH, 1987, 1). Karnu luimême n'est pas une personne puissante. Cependant, chacun de ces personnages, même Karnu, est doté d'un savoir spécial, d'une aptitude particulière, ou d'un lien étroit avec la déité qui leur permet d'écarter toute menace qui pèse sur eux. Chacun est traité par le conteur avec égard et beaucoup d'appréciation.

#### III.

S'il fallait dégager une conclusion à partir de ces chansons, des noms élogieux de ces personnages, et à partir de la manière dont ils se tirent de leurs embarras, nous affirmerions que l'héroïsme gbaya est semblable à celui des Basotho. L'héroïsme, écrit Daniel Kunene, « renvoie aux exploits de l'héroïsme dans l'histoire de la lutte de l'homme pour la survie, et dans la quête de l'honneur » (1971, XVI). Tout comme les héros de la tradition peule laissent transparaître des aspects de *pulaaku*, d'après Christiane Seydou (1983, 313), « la forme idéale du comportement du peuple fulbé », ces personnages incarnent aussi les vertus de la tradition gbaya.

Face à une mort imminente dans la gueule des carnivores, Lièvre use bravement de l'escroquerie et de la fourberie pour faire face à ses adversaires et se sauver. S'étant heurtée à la faim et au dédain de ses présumés partenaires de chasse, Fourmi Noire invoque courageusement la chance et apporte de la nourriture au village. Caméléon compte à la fois sur la détermination et les pouvoirs rituels pour dompter ses adversaires. Genette paie de sa vie son flirt avec Laaiso, mais Céphalophe Bleu se tire de sa mauvaise posture face au mari armé et courroucé, en comptant sur ses atouts physiques et la connaissance qu'il a de son milieu. Tortue utilise à la fois l'intelligence et la sagesse pour évincer Wanto qui est décidé de vivre à ses

dépens. Chacun de ces personnages, à l'exception de Genette, est un héros, dans le sens restreint du terme, car chacun remporte des succès dans les épisodes des aventures racontées.

Mais le véritable héroïsme ne saurait être un simple succès, encore moins le fait de bénéficier d'une intervention fortuite d'un deus ex machina. L'héroïsme est l'usage judicieux des dons que possède chacun pour la préservation de sa vie, pour l'honneur de soi-même et de ses propres pairs.

Peut-être Karnu est-il différent parce qu'il perd la vie. Cependant, dans la tradition orale, il ne meurt pas. C'est seulement l'histoire officielle qui cherche à clore la chronique, en proclamant le héros mort. Dans la vie et la pensée gbaya, il continue à vivre et à procurer son identité au monde contemporain gbaya, de la même manière que Lièvre, Fourmi Noire, Caméléon, Céphalophe Bleu et Tortue continuent à vivre et à réaffirmer les valeurs gbaya telles que les ancêtres les ont léguées. C'est ainsi que se présentent les héros dans l'histoire gbaya. Voilà l'héroïsme tel que le définissent les traditions et la vie gbaya.

# **Bibliographie**

- Beidelman Thomas O., 1986. Moral Imagination in Kaguru Modes of Thought. Bloomington, Indiana University Press.
- Bowra C.M., 1969 (orig. 1961). « The Hero » in Brombert, 1969, pp. 22-52.
- BROMBERT Victor, 1969. The Hero in Literature, éd. Greenwich, Fawcett.
- Burnham Philip, 1980. Opportunity and Constraint in a Savanna Society. London, Academic Press.
- Burnham Philip and Thomas Christensen, 1983. « Karnu's Message and the « war of the Hoe Handle » » in *Africa* 53, 4, 3-22.
- CAMPBELL Joseph, 1972 (Orig. 1949). *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton, Princeton University Press.
- CHRISTENSEN Thomas G., 1978. « Karnu: Witchdoctor or Prophet? » in *Missiology*, 6, 197-211.
- EVANS-PRITCHARD E.E., 1967. The Zande Trickster, London, Oxford University Press.

- JACKSON MICHAEL, 1982. Allegories of the Wilderness: Ethics and Ambiguity in Kuranko Narrative. Bloomington, Indiana University Press.
- Kunene Daniel P., 1971. Heroic Poetry of the Basotho, Oxford, Oxford University Press.
- NIDITCH Susan, 1987. Underdogs and Tricksters: A Prelude to biblical Folklore, San Francisco, Harper and Row.
- Noss Philip A., 1971. « Wanto The Hero of Gbaya Tradition » in *Journal of the Folklore Institute*, 8.1, 3-16.
- Noss Philip A., 1976. « Tricksters who are more than Tricksters » in *Oduma* 3.1, 28-32.
- Noss Philip A., 1981. *Grammaire gbaya*. Meiganga, Centre de Traduction Gbaya.
- O'TOOLE Thomas, 1984. «The 1928-1931 Gbaya Insurrection in Ubangui-Shari: Messianic Movement or Village Self-Defense?» in Canadian Journal of African Studies, pp. 329-344.
- RADIN Paul, 1971 (Orig. 1956). The Trickster. New-York, Schooken Books.
- ROULON Paulette, 1977. Wanto et l'origine des choses. Paris, Edicef.
- SEYDOU Christiane, 1983. « A Few Reflections on Narrative Structures of Epic Texts: A Case Example of Bambara and Fulani Epics » in Research in African Literatures 14.2, 312-331.

. . 1

#### ADALA HERMENEGILDO

# MUSIQUES DE L'ADAMAOUA

La province de l'Adamaoua est un véritable « paradis musical » qui offre des musiques variées. Musiques rituelles et musique de cour sont des modes d'expression « traditionnels ». Depuis le début de ce siècle, la musique africaine a évolué vers de nouvelles formes d'expression qu'on peut appeler « musiques d'animation ou de réjouissances populaires », de préférence à « musiques modernes » ou « de variétés ».

# I. Description

# 1. Musiques rituelles

Dans le contexte traditionnel africain, la musique comporte trois éléments inséparables : l'instrument, le chant et la danse. En langage commun, on utilise indifféremment les expressions « groupes de danse traditionnelle » ou « groupes de musique traditionnelle ».

L'instrument de musique (à percussion, à cordes ou à vent) apporte l'assise rythmique. Le chant complète l'instrument. En contexte traditionnel, il y a très peu de chants « a cappella », c'est-à-dire exécutés sans accompagnement instrumental, sauf dans certaines situations (travailleurs qui improvisent un chant pour se donner du courage, maman qui entonne une berceuse pour son enfant). Enfin, la danse est toujours à l'écoute de la musique.

La musique africaine, dans son acception la plus large, est étroitement liée à la vie sociale. Elle rythme les activités multiples d'une communauté. De la naissance à la mort, tous les grands moments de la vie humaine sont ponctués de musique. Des musiques rituelles sont exécutées dans le cadre d'un cérémonial et remplissent une fonction précise. En Adamaoua, c'est surtout le cas des musiques d'initiation.

L'initiation revêt une importance particulière dans les traditions des Gbaya. Du côté de l'initiation masculine, le « diyang » rythme les cérémonies qui concernent les petits garçons, dont l'âge varie entre 7 et 15 ans. Quant au « labi », il concerne l'initiation des jeunes âgés de 15 à 30 ans, voire un peu plus. D'une durée moyenne de 3 ans (le record est de 6 ans), cette initiation sanctionne le passage à l'âge adulte.

Du côté féminin, deux étapes existent également : le « be-bokoo », à partir de 7 ans et le « zoa-bolo » pour les jeunes âgées de 10 à 15 ans. Cette initiation en deux temps permet à la jeune fille d'acquérir une souplesse de corps, de connaître les plantes et les ingrédients pour préparer des sauces. Elle les prépare surtout à l'obéissance, à la soumission envers les parents et à la vie conjugale. L'initiation féminine se fait en partie en brousse dans la journée et le soir au village, sous la direction de femmes âgées.

Parmi les musiques traditionnelles d'autres populations de l'Adamaoua, citons le « mvoung-léou » des Nyem-Nyem, musique commémorative de leur résistance aux Foulbé et aux Allemands. Les Mbororo accompagnent la circoncision de musiques. Le « litchembi » des Tikar marque la saison agricole, de même que le « mbouyé » des Mboum. Le « séw » des Dii (Dourou) intervient dans la guérison de certaines maladies, surtout chez les femmes.

La plupart des musiques d'initiation sont en cours d'abandon, voire ont complètement disparu. Des interdits décrétés par l'administration coloniale, appuyée par les églises chrétiennes, catholiques et protestantes, ont provoqué cette désaffection.

# 2. Musiques de cour

Elles sont pratiquées en l'honneur des grands chefs foulbé, les « lamibé ». La musique de cour s'est fortement implantée

dans l'Adamaoua au 19<sup>e</sup> siècle. C'est une conséquence de la conquête peule.

Aujourd'hui encore, dans chaque lamidat, on s'efforce de préserver cet héritage culturel qui exige des moyens matériels et financiers. Selon la tradition; lorsqu'un musicien arrive dans une localité, on le dirige, par l'entremise du « sarki bambada » (chef des musiciens ou griots) chez le « lamido » à qui il offre ses services. Désormais, il attend tout, ou presque, du souverain : logement, nourriture, habillement, argent et divers cadeaux. Il se consacre entièrement à son art, en véritable professionnel, à la différence de ceux qui font de la musique rituelle. Ceux-ci sont généralement des cultivateurs, parfois des artisans.

Autrefois, le griot n'intervenait pas seulement comme animateur de réjouissances. Il jouait également un rôle politique, en introduisant dans ses chants, en filigrane, des critiques qui n'osaient pas s'exprimer ouvertement sur l'exercice du pouvoir. Aujourd'hui, des « régiments » de griots se contentent de débiter des louanges dithyrambiques à l'égard des « lamibe » et des autorités administratives.

Cette musique de cour secrète cependant de véritables créateurs. A côté de ceux qu'un fonctionnaire appelle, par dérision, les « griots bon venir » (allusion à leur façon de souhaiter la bienvenue aux personnalités en tournée), il existe de vrais artistes. Ils ont suivi un long apprentissage auprès de grands musiciens au nord du Nigéria, en pays haoussa ou bornouan. La plupart de ces musiciens sont des Haoussa.

L'une des caractéristiques de cette musique est qu'elle divertit plus qu'elle ne fait danser. Elle recourt à toute une panoplie d'instruments. Les cordophones occupent une place de choix. Le violon traditionnel à une corde est appelé « goge » ou « kukuma » en haoussa, selon sa dimension (« gogerou » en langue foulfouldé). La guitare traditionnelle à deux cordes s'appelle « garaya » ou « moolo ».

A côté des cordophones, les instruments à vent figurent en bonne place : trompette géante (« gagasi ») qui ne se joue qu'en présence du « lamido », diverses flûtes à bec (« algaïta », « pare »).

Des instruments à « percussion appropriée » complètent l'inventaire. « A percussion appropriée » parce que leur timbre

est maintenu volontairement doux dans ce contexte, alors qu'en d'autres situations, ils font beaucoup de bruit. Ici, la percussion chante et « parle », en accompagnant les autres instruments. C'est sans doute pourquoi les Anglo-Saxons l'ont baptisée « talking drum » (le tambour parlant). Dans le vocabulaire local, ce sont les « kalangou », « dankarabi » et autres « kanzagi »...

A côté des musiques d'origine haoussa, celles des « autochtones » ont été également adoptées dans les cours des lamidats foulbé. Le terme « autochtone » est emprunté à L. FROBENIUS qui, dans son livre sur « Peuples et civilisations traditionnelles du Nord-Cameroun » (traduction d'E. MOHAMMADOU, 1987) désigne ainsi les groupes ethniques présents avant l'hégémonie peule. Des témoignages et des enquêtes de terrain permettent d'affirmer l'existence d'une musique de cour chez les Vouté, les Gbaya, les Mboum... Mais la conception et la manière d'exécuter cette musique ne sont pas toujours différentes des musiques rituelles, si bien que la démarcation n'est pas nette entre les deux musiques.

La musique mboum a tellement séduit les conquérants peuls qu'elle fut largement adoptée. On l'entend encore, aujourd'hui, dans les cours de Ngaoundéré, Tibati et Tignère, à l'occasion de manifestations culturelles ou de soirées récréatives. L'art musical mboum, raffiné et original, s'articule autour d'un instrument principal : le balafon, appelé « ndja » en mboum, mot qui désigne également la musique produite par l'instrument. La musique « ndja » est exécutée par un véritable orchestre et s'accompagne d'un grand ballet de cour. L'orchestre comprend deux joueurs de balafon (uniquement portatif chez les Mboum), un joueur de grande cloche, un autre de petite cloche, deux joueurs de tambours et un ou deux instrumentalistes à vent (troupe ou flûte).

Le jeu de balafon, plein de finesse et d'art, exécuté dans un mouvement *moderato* ou *andante*, dégage une mélodie gracieuse. Le ballet qui traduit le côté débonnaire et paisible du peuple mboum, rassemble des dames de cour, d'un certain âge, qui décrivent des cercles autour des instrumentistes.

# II. Evolution et perspectives

## 1. Musique d'animation et de réjouissances populaires

Des interdits ont déjà été évoqués à propos de musiques d'initiation, sous l'accusation de pratiques de sorcellerie, « paganisme exacerbé », non-respect de la personne humaine. Dans certains cas, ces critiques ne sont pas sans fondement. Par exemple, la danse « yefio », exécutée lors d'un décès chez les Gbaya, était accompagnée de divinations pour déterminer, séance tenante, les causes de la mort. Mais, le plus souvent, les interdits ont relevé de ce qu'on peut appeler des incompréhensions ou des malentendus culturels.

Avec la modernisation de la société africaine, musiques de cour et musiques d'initiation qui subsistent se transforment en musiques d'animation ou de réjouissances populaires. En même temps, elles se vident de tout contenu religieux ou émotionnel. Notre musique est menacée d'une vulgarisation ou « popularisation » de mauvais aloi. Nos ensembles traditionnels ne servent plus qu'à meubler, dans tous les sens du mot, les manifestations officielles ou publiques.

Ensuite, plus rien. Personne ou, ce qui revient au même, très peu de gens cherchent vraiment à apporter « un plus » à cette musique. Et pourtant, elle devrait avoir sa place, à côté de la musique dite moderne. En fait, celle-ci n'est, dans le meilleur des cas, qu'une simple transcription ou transposition de la musique traditionnelle sur instruments électroniques. Dans le pire des cas, c'est un pillage systématique de nos mélodies et thèmes traditionnels, avec la complicité d'une médiatisation folle, partiale et intéressée.

# 2. Pour une sauvegarde du patrimoine instrumental

Malgré une évolution inquiétante, les perspectives de nos musiques traditionnelles pourraient être prometteuses. Pour cela, il conviendrait d'entreprendre une action d'envergure. Non pour « moderniser » le folklore, comme on l'entend chantonner ça et là dans certains milieux musicaux camerounais, mais pour mener plutôt une étude exhaustive de la tonalité, de la tessiture, de l'échelle des sons, du timbre de nos instruments.

Dans cet esprit, nous avons entrepris une étude des instruments traditionnels de l'Adamaoua, en commençant par deux cordophones : le « goge » et le « garaya ». Les investigations portent essentiellement sur les techniques de fabrication (lutherie). Elles concernent le bois : nature et qualité du bois utilisé, pour quelle partie de l'instrument (manche, cheville, caisse...). D'autres éléments sont également pris en compte : la peau (qualité et mode de fixation), la touche (lisse ou non). Pour le violon, l'étude descriptive est complétée par l'archet : composition et matière, crin et housse (la housse sert à tendre le crin).

L'étude des matériaux de fabrication se prolonge par celle de la hauteur du son : comment régler ou accorder l'instrument, le report des notes sur une portée musicale, l'importance des cordes.

Le but de cette investigation, c'est d'analyser et de comprendre la logique de fabrication de l'instrument : comment sonne, par exemple, une corde vide ou à quelle hauteur les musiciens règlent leur instrument.

A long terme, il s'agirait de développer une technologie musicale, mise en oeuvre par de petites unités de fabrication d'instruments traditionnels. Il s'agirait de former de vrais luthiers africains, pour sortir du « bricolage ».

#### KONSTANSE RAEN

# LES ACTIVITÉS DU CENTRE DE LITTÉRATURE PERE

#### Introduction

Le travail du centre de littérature pere ont débuté en 1974, dans le village Gadjiwan, situé dans le département de Faro et Déo. M. et Mme RAEN avaient, comme missionnaires de l'Eglise Evangélique Luthérienne (1972-1985), senti le besoin d'apprendre la langue locale et de la faire écrire. Mais c'est avec l'arrivée de M. DIDMA Etienne en 1974, et la création d'un Conseil de littérature pere avec son président le Rév. BAKARI Etienne en 1975, que le travail est devenu actif et efficace. Notre centre a toujours travaillé en collaboration avec la Mission catholique à Almé représentée par le Père COSMAS et ses collaborateurs; nous profitons de leur connaissance de la langue et de la culture locale.

# La langue pere (koutine)

Les Pere, appelés Koutine par les Foulbé, habitent surtout la plaine pere, dénommée «  $P \in r \in g \delta$  » par les Pere eux-mêmes. La langue était appelée koutine ou kutire, mais comme le nom a un sens péjoratif, ils préfèrent aujourd'hui leur propre nom : Pere. La langue s'appelle  $p \in r$   $muur \in e$ , ce qui signifie la langue du peuple pere.

La majorité des Pere habitent dans l'arrondissement de Mayo Baléo, dans les chefs-lieux de Kontcha, Gadjiwan, Almé et Samelecti. Dans l'arrondissement de Tignère on trouve des Pere dans le ville de Tignère et ses environs. Il y a aussi des Pere dans les régions voisines, surtout sur les montagnes qui entourent la plaine et de l'autre côté de la frontière du Nigéria, de Tongo jusqu'à Ganye.

## La langue pere appartient à la famille adamaoua

Elle est apparentée aux langues parlées par les peuples voisins, surtout ceux qui habitent au nord-est de la plaine pere. Selon une recherche faite par Dr. Lee BOHNHOFF en 1972, basée sur le pourcentage des différences notées à partir d'une liste de 200 mots des vocabulaires de base, les pourcentages de mots apparentés sont les suivants :

pere-dii (duru) : 47,4 %
 pere-nduupa : 44,9 %
 pere-dooyayo : 33,1 %

# **Emprunts et dialectes**

Auparavant les lamidats foulbé de Kontcha et Tignère régnaient sur les Pere. Ainsi la langue foulfouldé a-t-elle été introduite et presque tous sont aujourd'hui bilingues. Par conséquent, la langue pere contient beaucoup d'emprunts provenant du foulfouldé, surtout chez ceux qui habitent près de la grande route. D'autres emprunts proviennent du français, de l'anglais et du haussa.

On trouve **trois zones géographiques dialectales**. Les variantes sont peu nombreuses par rapport à celles de dialectes dans d'autres langues. Voici ces trois groupes dénommés selon la classification pere :

- Gên fìinê: « Les esclaves du chef »
   On les trouve à partir de Gadjiwan, Samelecti jusqu'à Tignère, et aussi à Wouldé et Lougéré.
- Boo f i in : « Les esclaves de Boo »
   Booya est l'endroit habité par les Boo f i in à partir de Mayo Baléo jusqu'au Nigeria.

#### 3. Alme: les habitants d'Almé et autour d'Almé.

Il semble que les gens d'Almé, de Samelecti et des villages isolés ont mieux gardé les formes et les mots anciens, tandis que les autres, surtout le long de la route Tignère-Kontcha, ont beaucoup mélangé la langue pere avec le foulfouldé. Mais au cours des dernières années, on aperçoit un nouvel intérêt de la population pour garder la langue pere telle qu'elle est parlée par les vieux.

Pour une étude des variations dialectales, voir Konstanse RAEN: « Aperçu sur la phonologie et grammaire pere », 1, 5.

# L'orthographe pere

Avant une production de littérature en langue pere, il fallait établir une orthographe. Mme RAEN et M. DIDMA Etienne ont participé à une réunion à Yaoundé en 1979, où l'Alphabet général des langues camerounaises fut accepté. A partir des instructions données, et une étude approfondie sur les sons et les caractéristiques de la phonologie pere, une orthographe précise a été établie. La base de cette recherche est décrite dans l'oeuvre de Mme RAEN mentionnée ci-dessus, mais voici un court résumé des résultats.

# L'orthographe pere se compose des symboles suivants :

- 21 consonnes: p, b, t, d, k, g, kp, gb, ', h, f, v, s, z, m, n, n, l, y, w, r.
- 7 voyelles courtes : i, e, ε, ə, a, u, o.
- 6 voyelles longues: ii, ee, əə, aa, uu, oo.
- 6 voyelles courtes nasalisées: j, ş, ş, a, y,
- 4 voyelles longues nasalisées: jj, gg, yy, 99.

L'orthographe se compose donc de 28 symboles (consonnes et voyelles)

Ensuite on trouve des voyelles longues et courtes, nasalisées et non-nasalisées (16), qui font en tout 44 combinaisons.

Il existe aussi 7 diphtongues comme suit: εi, ai, ui, oi, oa, εu, qu. Mais il y a encore une distinction importante à considérer dans la phonologie pere : celle entre les tons.

#### Les tons

Le ton est significatif en pere. On trouve beaucoup de paires minimales où la seule différence entre les mots réside dans le ton.

On compte trois tons distinctifs, même si l'on peut compter plusieurs hauteurs phonétiquement. Voici ces trois niveaux notés dans les verbes suivants :

```
y , ā , a n ì : « il aime »
y , a , a n ì : « il traverse »
y , a , a n ì : « il partage »
```

Le ton se manifeste sur les syllabes, c'est-à-dire que chaque syllabe a son propre ton, et doit toujours se prononcer à voix haute, moyenne ou basse. Lorsqu'il y a des exceptions, on en trouve l'explication dans des phénomènes d'intonation.

Il existe par exemple des noms composés qui apparaissent avec un **ton modulé.** Dans le noyau CVN, où N signifie une nasale, il y a des syllabes qui se prononcent avec le ton basmoyen: (3-2). Mais comme cette prononciation est prévisible (à cause de la fermeture par une nasale), on le marque comme ton bas:

```
g \ge n i: « le chef » g \ge \eta: « l'éléphant »
```

Il y a plusieurs pronoms qui se distinguent uniquement par des différences de ton :

```
y , a , a u r o : «il t'aime »
y , a , a u r o : «il l'aime »
y , a , a v  o r o : «il vous aime »
y , a , a v o r o : «il les aime »
```

Le ton n'est pas seulement important pour distinguer les différents mots, mais aussi pour exprimer des distinctions grammaticales, par exemple la distinction **transitive-intransitive** dans un groupe de verbes :

```
fillo: « il est tourné »
fillo: « il a tourné »
```

Ce groupe de verbes exprime aussi le sens **réfléchi-réciproque** par un changement de ton sur la racine, combiné avec des suffixes :

wə filənno: « il se tourne lui-même »
və filənno: « ils se tournent l'un l'autre »

# Un exemple de la syntaxe pere : le verbe

Comme cette présentation ne permet pas d'aller plus loin dans la syntaxe pere, le verbe est choisi pour montrer, par quelques exemples, comment une langue de ce type est riche en possibilités. On pourrait certainement choisir une classe de noms, ou montrer la rigueur qui commande la classification des pronoms, mais nous allons étudier plus précisément quelques traits caractéristiques du verbe. La racine verbale apparaît avec un grand nombre de suffixes, qui servent à exprimer par exemple le mode, le temps, la manière, la durée, l'intensité, l'intermittence, la certitude et aussi les pronoms objets. Le groupe adverbial est assez limité, mais les possibilités dans le mot verbal sont multiples.

On trouve 28 suffixes qui se répartissent en 8 ordres, mais seulement trois ou quatre peuvent paraître assez aisément ensemble. Deux suffixes appartenant au même ordre ne peuvent jamais paraître simultanément. Voici quelques exemples :

 $l\acute{o}r\grave{i}$ : « frapper » composé de racine verbale (V)  $l\acute{o}$  + la terminaison - $r\grave{i}$ . Forme: V + Ordre 8

 $l \partial n$ : « il ne frappe... » V + nég. -n. Forme: V + Ordre 3

 $l \delta n n = \eta$ : « il ne frappe pas encore » V + nég.-n + pas encore - $n = \eta$  Forme: V + Ordre 3 + Ordre 5

 $l \delta n \partial i n \partial g$ : « il ne me frappe pas encore vers ici » V + nég. -n-+ direction -i-+ pas encore -n  $\partial g$ 

Forme: V + Ordre 3 + Ordre 4 + Ordre 5

 $1 \delta nn \partial n \delta g$ : « il ne frappe pas encore »  $V + n \epsilon g$ . -n + pas encore - $n \partial n + pron$ . - $\delta g$ 

Forme: V + Ordre 3 + Ordre 5 + Ordre 6

lònónno: « il me frappe avec » V + moyen -n- + pron.- à n- + passé -no

Forme: V + Ordre 5 + Ordre 6 + Ordre 8

lòlèbənəno: «il nous a frappés et laissés » V + laisser-lè-+ pron. -bənən-+ passé proche-no

Forme: V + Ordre 3 + Ordre 6 + Ordre 8

Ces exemples sont choisis pour montrer comment le mot verbal pere est apte à exprimer une action verbale d'une manière précise, nette et exacte, là où d'autres langues doivent utiliser des mots ou toute une phrase pour expliquer comment l'action se fait. On peut facilement trouver d'autres exemples, dans d'autres groupes, mais un tel exposé serait trop long ici.

# La campagne d'alphabétisation

Parmi les Pere adultes ou vieux, un grand nombre n'ont jamais eu la possibilité de fréquenter l'école. Le Conseil pere, les catéchèses aussi bien que les Pere qui s'intéressaient à leur langue, ont compris la nécessité de faire une campagne d'alphabétisation. Une fois le premier stock de livres préparé, la campagne a été lancée en 1980.

La directrice des écoles d'EELC (Eglise évangélique luthérienne du Cameroun), ALVHILD Vassel, fut nommée responsable. Elle a eu de bons collaborateurs autour d'elle : M. SARKI NOMA, notable du chef à Gadjiwan et M. AHIDJO Albert, qui est devenu plus tard responsable du Centre de littérature pere.

# Presque 500 diplômés en pere

Cette campagne a attiré un grand nombre de personnes. Le but était d'enseigner aux élèves à lire et à écrire par une série de syllabaires composés de quatre livrets. Une personne illettrée débutait par un présyllabaire, celle qui connaissait un peu l'écriture a commencé directement par le syllabaire n° 1, pour continuer avec le n° 2. Après un examen écrit et oral, le candidat a reçu son diplôme en langue pere. Il était encouragé de continuer à lire le post-syllabaire, le journal local et d'autres livres. Il était aussi invité au stage pour devenir maître, afin de pouvoir enseigner à d'autres personnes.

# La campagne a duré de 1980 à 1985

La campagne a été lancée pour une durée de 3 ans. Mais comme l'intérêt et le besoin étaient encore grands, la campagne

a continué 2 ans de plus. Après ces 5 ans, 482 personnes ont eu leur diplôme en pere, d'autres ont commencé leurs études sans obtenir le diplôme, et les meilleurs étudiants ont continué pour obtenir un autre diplôme appelé : « Diplôme en pere supérieur ».

Après la campagne, le travail d'alphabétisation s'est ralenti, même si le Centre pere s'efforce d'encourager les diplômés à enseigner leurs camarades. Le conseil de littérature pere est conscient de la nécessité d'une nouvelle campagne qui doit être lancée dans un avenir proche. Le conseil est en train de préparer un plan de travail, et demande l'aide d'un technicien qui pourrait renforcer l'équipe sur place.

# La littérature disponible en pere

#### 1. Littérature linguistique (en français)

Konstanse RAEN, « Aperçu sur la phonologie et grammaire Pere » (polycopié en deux volumes, 203 pages).

Konstanse RAEN, « Dictionnaire pere-français » (156 pages).

# 2. Littérature d'alphabétisation

Bon zanginnem à per muur è: « Lisons la langue pere ». La série des syllabaires, qui est imprimée en 1980, se compose de 3 livrets : Pré-syllabaire, Syllabaire I et II.

Bəŋ zaŋginnem à nən ni: « Continuons à lire », Post-syllabaire.

Cette série est faite en collaboration avec la Mission catholique d'Almé, et préparée dans un stage organisé par la Société Internationale de Linguistique (SIL).

«Lisons et écrivons la langue pere» (par Konstanse RAEN). Un livre destiné aux gens qui savent déjà lire le français ou le foulfouldé. En 11 leçons, avec des explications et des exercices, le lecteur est initié à lire et écrire le pere.

Un Calendrier  $p \in r \in e$  est sorti chaque année depuis 12 ans. Ce calendrier montre la manière de compter l'année en pere et en français.

#### 3. Littérature folklorique et historique

Vùrùm vùrùm far, far vəŋ far. Livre de contes.

*Takum Bello muzaa*. Un livre de contes qui parle d'un personnage légendaire.

Yìrbògən kəsàn: « La vie des anciens ».

Sàb mání sɛ? Níil mání sɛ?: « Quel est ton clan? Comment t'appelles-tu? ». Un livre qui raconte les mythes d'origine de plusieurs clans pere. Une autre partie fournit des noms pere pour des personnes et des chiens, et leur explication. Une troisième partie donne quelques proverbes et devinettes.

#### 4. Livrets de santé

A d î g f g y m d a e ? (par Didma Etienne): « Comment tu te portes ? » Un livre qui parle de l'hygiène personnelle.

Une série de 9 livrets ont été traduits de livrets préparés par AMA (Atelier de Matériel pour l'Animation, Yaoundé).

- \* A wàāβbà 1εg yysáŋi (palu): « Fais attention au paludisme! »
- A wàabà bilazio yysáni: « Fais attention à la bilharziose!»
- o A wàabà zaar ya bél li: « Fais attention au vers du ventre!»
- o A nànmà fùu mání: « Soigne bien ton corps!»
- ∘ War vậş týyrdí muurê: «Comment sevrer un enfant »
- ° En kó rè varém tèn gím ven doger ní: «Pourquoi beaucoup d'enfants souffrent-ils de la diarrhée»
- °  $\eta k \ni \eta n \ni \eta$  b  $\ni l \grave{\epsilon}$  : « Je suis enceinte »
- · War lérí muuré: « L'accouchement »
- $\circ$  Fùm duun mai : « L'alcool est dangereux »

Big  $muur \hat{\epsilon}$ . Un livre qui parle des serpents, et comment faire quand une personne est piquée.

# 5. Agriculture

Bəŋ bɨjanəmɨż vii: « Cultivons la terre ». Livre en pere/français avec des conseils au cultivateur.

#### 6. Nouvelle

Yaya y ja ja r o y ja ja l wa: « Yaya aimait une fille » par Didma Etienne.

#### 7. Littérature chrétienne

Muur Puur debterè. « Le Nouveau Testament » (1986). Vannáb bàanu muurè. « Catéchisme pour l'EELC ».

Muur Púuri (1-6) : une série de 6 livrets avec des histoires tirées de la Bible arrangées pour les nouveaux lecteurs.

Sòryír míní yaal lì. Cantiques en langue pere, deuxième édition

Matta: « L'évangile selon Matthieu »

Textes de l'Ancien Testament : Psaumes, Jonas et Ruth, dans des livres séparés. D'autres textes sont polycopiés pour être essayés et corrigés.

6 petites brochures ont été publiées par Scripture Gift Mission avec des versets bibliques.

# Perspectives d'avenir

Le conseil de la littérature pere, tenu à Gadjiwan le 13 décembre 1990 avec plusieurs élites pere présentes, a discuté les perspectives d'avenir de cette initiative. Il a d'abord évalué le travail effectué en disant (point 8/90) : « ... la littérature pere a beaucoup aidé les Pere dans plusieurs domaines, à savoir :

- la reconnaissance de la tribu pere ;
- la communication entre les Pere;
- la facilité de compréhension et l'éducation ;
- l'amélioration de l'hygiène et la salubrité dans les villages. »

Dans la recommandation 10/90, le conseil sollicite une rencontre pour mobiliser les diplômés, et voudrait qu'une nouvelle campagne d'alphabétisation soit lancée pour que la littérature pere survive. Les perspectives d'avenir doivent donc viser à deux buts : l'animation et la production.

- 1. Il faut encourager les gens à apprendre à lire, et à continuer à lire.
- 2. Il faut produire encore de la littérature qui découvre la richesse et les possibilités de cette langue, et encourager le lecteur à en profiter.

## LEE E. BOHNHOFF

# DÉCALAGES ENTRE CULTURES, ILLUSTRÉS PAR LA TRADUCTION EN LANGUE DII

Nous qui travaillons dans la traduction et dans la production de littérature en langue locale, nous découvrons un certain nombre de problèmes parce que nous sommes obligés de chercher des mots et des constructions grammaticales en langue locale qui sont censés exprimer le plus exactement possible ce que dit le texte dans la langue d'origine. Par exemple, nous traduisons le mot français « rouge » par yéé en langue dii; « noir » se traduit diì, etc. Ceci donne l'impression à beaucoup de gens que pour faire une traduction, il suffit de chercher des mots en langue locale qui correspondent aux mots dans la langue d'origine et voilà, tout est terminé.

Malheureusement, la tâche de traduction n'est pas aussi facile que beaucoup le pensent. J'aimerais étudier en détail cinq problèmes dans le domaine de la traduction qui sont intéressants, j'espère, pour un public assez large. Toutefois, je ne ferai pas toute une analyse poussée de la tâche de production. Je travaille comme pasteur et traducteur en langue dii pour l'Eglise Evangélique Luthérienne du Cameroun, mais les problèmes que je vais décrire sont de nature très générale et touchent tout le monde, sans distinction de religion, de sexe, de couleur, de couche sociale, etc. En plus, je précise que je m'adresse surtout aux habitants de l'Adamaoua, non aux experts.

Les cinq problèmes que j'ai retenus sont les suivants :

- 1. les couleurs (problème de « mots »);
- 2. l'année solaire et les noms des mois (problème du découpage du temps);
- les points cardinaux (problème de la conception du monde autour de nous);
- 4. la nature des phrases (problème grammatical et syntaxique); et
- 5. la distinction entre l'intelligence et les ruses (problème intellectuel) ce dernier pour nous distraire après quatre points « trop » sérieux !

#### Les couleurs dii

Lorsqu'on traduit, il faut regarder les mots à traduire dans leurs plus petits détails, et dans tous les contextes où on les utilise. On trouve finalement qu'aucun mot dans la langue d'origine ne veut dire exactement la même chose, et ne s'utilise exactement de la même façon, que tel autre mot dans la langue dite cible. Ceci risque d'effrayer, car subitement rien n'est stable, et on ne peut plus faire une traduction « mot à mot ». Nous sommes souvent habitués à penser que c'est simple de dire que rouge en français veut dire yéé en langue dii, que noir veut dire diì, et ainsi de suite jusqu'à la fin du texte à traduire.

Mais, à titre d'exemple, rouge ne veut pas dire la même chose que yéé dans tous les contextes. Prenons ce mot rouge qui semble si facile à traduire. Le mot yéé s'utilise aussi pour parler des objets roses, orangés, même parfois jaunes. Le mot dit (noir) pourrait également se traduire gris, violet ou bleu.

Si vous regardez dans le dictionnaire dii-français, édition 1991, vous trouverez que yéé est expliqué par le mot rougeâtre et non pas simplement rouge; vous verrez aussi que dit est traduit par foncé et non par noir. Pour être exhaustif, regardons les couleurs dans l'arc-en-ciel, les couleurs dites spectrales, et comparons le sens des mots dii aux couleurs du spectre. Il faut aussi ajouter les termes noir, gris et blanc pour être complet.

rouge orangé jaune	yéé	« rougeâtre »
vert		
bleu indigo violet noir gris	dìì	« foncé »
blanc	hèè	« blanc, brillant, clair »

Sur la liste ci-dessus et partout dans cet écrit, je marque le ton bas avec un accent grave ; autrement l'orthographe est celle que nous, au Centre dii à Mbé, utilisons dans tous nos écrits nontechniques.

Sur la liste ci-dessus, seulement « vert » et une partie de « jaune » ne sont pas facilement inclus par l'une des trois couleurs de base dii. Les anthropologues et linguistes ont fait des études détaillées et approfondies sur le sens exact des termes de couleur en diverses langues. La liste ci-dessus ne prétend pas être sophistiquée et, en effet, elle est si simple qu'elle n'a presque pas de valeur pour un spécialiste, mais j'espère qu'elle servira comme point de départ intéressant.

Bien sûr, si un Dii veut préciser une couleur plus exacte que les trois dites « de base », il se réfère facilement à telle fleur, à telle espèce de terre à côté de la rivière Vina, à telle feuille d'arbre ou d'arbuste, à tel serpent qui vit parmi les feuilles, à la couleur du crachat quand on croque la cola, et ainsi de suite! Il n'existe pas de limite pratique sur le nombre de distinctions de couleur en langue dii, dès qu'on arrive à ce point.

Il est vrai aussi que les Dii précisent certains détails sur les couleurs en faisant appel aux mots que les linguistes appellent des idéophones. J'entends souvent les gens appeler ces mots des « onomatopées ». Mais, quant aux couleurs, il n'y a pas de bruit à imiter. Donc, le terme « onomatopée » ne convient pas pour ces mots. Voici un petit nombre d'idéophones dii qui illustrent certaines nuances au sujet des trois couleurs de base :

#### Pour le rougeâre:

- De l'eau rouillée (ou de l'ocre) est rouge foncé ig ' ig.
- Les yeux de quelqu'un peuvent être rouges kpàaw.
- Certaines feuilles qui poussent en mars sont rouges mb i w.
- Le feu est rouge brillant ndaad.
- -Les fesses d'un cynocéphale sont rouges  $y \ni \hat{y}$  ou bien  $y \ni \hat{y} g \ni \hat{y}$ .
- Un vêtement peut être rouge mg bà j.

#### Pour le foncé:

- La nuit peut être complètement noire  $mbg\grave{a}g$ , didig,  $kp\grave{g}gd$ , ou bien  $k\grave{g}l\acute{g}g$ .
- Les herbes brûlées sont noires v ì m.
- Un enfant bien lavé et luisant est d'un joli noir d'iginna.
- Les fourmis peuvent être nombreuses et noires d'i ýd í ý.

#### Finalement, pour le blanc, le brillant et le clair :

- Un bout d'igname cassé est blanc kèçd.
- Une maison nouvellement chaulée est blanche kèw.
- Un corps sale de poussière est blanc  $t \in \mathcal{E}$  ou bien  $k \in \mathcal{E}$  '  $\mathcal{E}m$ .
- De l'eau blanchâtre est zaza '.
- De l'eau propre est blanche et claire kíláý.
- La lumière de la lune est claire kákád ou bien k ε ή k ε ή.
- Une lampe Aïda brille wà n.
- Du métal chaud est blanc et éblouissant wù ĝ.

Pour résumer, au sujet des couleurs en langue dii : malgré les manipulations et adaptations nécessaires pour traduire les noms des couleurs en langue dii, on trouve des moyens pour exprimer l'idée recherchée, parfois en y ajoutant un idéophone, parfois en utilisant les noms de certaines fleurs ou d'autres objets. Vue ainsi, la langue dii est assez riche en possibilités pour préciser des nuances de couleur, malgré le fait qu'il existe seulement trois « couleurs de base » dans la culture dii.

#### L'année solaire et les mois

L'année dii est solaire en principe, car les noms donnés aux mois se réfèrent aux travaux dans les champs, à certaines activités autour de la maison, à la chaleur, voire même à des insectes qui apparaissent à certains moments. C'est donc une année qui a la même durée que le calendrier occidental, soit 365 jours et un quart.

Mais les mois, qui sont au nombre de 12, sont **lunaires**, d'où leur nom lui-même :  $s \in g$  "lune, mois". Or il existe un décalage de temps entre le calendrier solaire et le calendrier composé de 12 mois lunaires. L'année solaire (dite année « tropique ») est longue de 365 jours et un quart (ou plus exactement de 365 jours, 5 heures, 48 minutes et 46 secondes), tandis que les mois lunaires ont chacun une durée de 29 jours, 12 heures et 44,05 minutes, soit 29 jours et demi en chiffre rond. Après 12 mois lunaires, seulement 354 jours se sont écoulés, de façon que le calendrier solaire est plus long de 11 jours que le calendrier lunaire.

La solution musulmane pour ces onze jours de décalage est de laisser « avancer » la date du Ramadan, par exemple, de onze jours chaque année par rapport au calendrier occidental. (Il faut aussi tenir compte des années bissextiles qui ont une durée de 366 jours).

En 1987, au centre dii, nous avions décidé de publier un calendrier. Nous avons fait des recherches pour préciser exactement et correctement les noms des mois mais, à notre surprise, notre façon de lier les noms des mois dii et français a été rejetée par de nombreux lecteurs! En effet, le décalage de onze jours entre l'année solaire et l'année lunaire cause au village des discussions fortes et longues au sujet de « Quel mois est-ce? » Les Dii veulent suivre le soleil, mais on trébuche sur les onze jours « de plus » chaque année. En général, le Dii moyen n'est pas souvent sûr quel mois il est, et il faut toujours demander auprès de tel ou tel ancien pour avoir une réponse acceptable.

Un autre décalage entre l'année dii et le calendrier occidental tient à ce que l'année dii commence par le mois de z um waa, qui est plutôt avril que janvier. L'année dii va d'avril à mars, non pas de janvier à décembre.

Notre premier calendrier a été imprimé en 1988, en joignant les mois dii (ci-dessous dans la première colonne) aux mois français dans la deuxième colonne. Plusieurs jeunes ont soigneusement suivi tout 1988 et 1989 et ont fait remarquer que notre calendrier était décalé par rapport à la réalité, en étant toujours en retard d'un mois. Leur observation a été prise en compte dans les calendriers à partir de 1990, avec les noms en français mis dans la troisième colonne. La quatrième colonne indique le sens du titre dii.

	Titre dii	1988	1990	Signification
1.	zùm waa	mars	avril	"petite chaleur" (sous les pieds)
2.	zùm̀ nà'à	avril	mai	"grande chaleur"
3.	neŋ kààd	mai	juin	"(plantes) chassent man che de pic" (= on ne peut plus creuser)
4.	wòod	juin	juillet	espèce de fourmi rouge
5.	nààg bún né	juillet	août	"moule n'est pas blanche" (il n'y a plus de farine).
6.	gbaŋ waa	août	sept.	"prince"
7.	nàà	sept.	oct.	"richesse" (il y a beaucoup de nourriture)
8.	zę̀ę dón	oct.	nov.	"ramasser entrer avec" (en vue d'une pluie inattendue)
9.	zùŋ̀ kpùy	nov.	déc.	"piler (mil)" + idéophone
10.	hggm waa	déc.	janv.	"petit froid"
11.	hộgm nà'à	janv.	fév.	"grand froid"
12.	dùgùdugu	fév.	mars	"feuilles des arbres et arbustes".

En conclusion, nous avons adapté le calendrier dii au calendrier occidental; nous suivons les mois occidentaux tout en y collant les titres des « lunes » dii. Bien sûr, les mois lunaires dii ne correspondent pas au mois indiqués par le calendrier occidental. Il y a un décalage, mais c'est surtout une adaptation aux réalités du monde qui nous entoure.

# Les points dits « cardinaux »

Les Occidentaux disent qu'il y a quatre points cardinaux : "est", "ouest", "nord" et "sud". On nous enseigne ces termes français très soigneusement à l'école.

Mais nous, dans la plaine dii, nous ne comprenons pas comment les Occidentaux peuvent se tromper aussi sérieusement, et depuis tellement d'années! Les Occidentaux ont fait preuve d'arbitraire en choisissant quatre directions comme des points qu'ils appellent « cardinaux ». Nous, ici, nous savons qu'il n'y a que deux points cardinaux :

- 1. la direction d'où vient la pluie (mam nà'a), souvent pris comme l'équivalent de l'est; et
- 2. la direction opposée (mam waa) qu'on comprend alors comme l'ouest.

Quant au nord et au sud, pourquoi les étrangers veulent-ils nous en importuner ?! C'est vrai que quelques Dii pensent qu'il faut inventer des termes dii pour le nord et le sud, car il faut parfois traduire ces termes dans des textes d'origine étrangère. Je suis au courant d'au moins une tentative pour ajouter le nord et le sud aux deux points cardinaux dii existants. On a essayé de dire que  $gb \delta z \grave{a} \hat{m}$  peut exprimer le nord, et  $w \delta z \grave{a} \hat{m}$  le sud, et on a essayé d'expliquer et d'enseigner cela aux gens. Nous avons même utilisé ces termes dans notre traduction biblique, car effectivement les termes « nord » et « sud » se trouvent dans le texte à traduire.

Il y a trois mois, je me suis demandé si les gens comprennent ces nouveaux termes comme nous le souhaitons, et j'ai entrepris une petite enquête personnelle. J'ai posé mes questions uniquement aux gens de notre église qui devaient être en mesure de les reconnaître.

A ma grande surprise, j'ai trouvé que plusieurs personnes ne connaissaient ni les termes en question, ni d'autres mots susceptibles de traduire « nord » et « sud ». Quelques-unes des personnes à qui j'ai posé mes questions connaissaient les termes  $gb \acute{z} \grave{a} \grave{m}$  et  $w\acute{a} z \grave{a} \grave{m}$ , mais ne savaient pas quel sens leur attribuer: soit « nord », soit « sud », mais...? Il est clair que 100 % des Dii connaissent mam nà'a et mam waa; mais il

semble que la grande majorité des gens ne connaissent pas les nouveaux termes suggérés, pas même dans l'Eglise Evangélique Luthérienne du Cameroun.

Un autre point intéressant est qu'une personne a affirmé avoir entendu ces deux termes, mais qu'elle les a entendus dans un contexte où tous les deux (gbózam) et W Z m) se référaient à l'est, la direction d'où vient la pluie!

En conclusion, les Dii doivent décider s'ils ont réellement besoin de quatre au lieu de deux points cardinaux, et si oui, comment faut-il donc appeler les deux autres directions? Entretemps, pour nous traducteurs, nous serons ou bien bloqués, ou bien obligés de trouver d'autres tournures pour traduire ces mots.

# La nature des phrases dii

Ce point intéresse surtout le corps enseignant des écoles primaires et secondaires, car il touche à l'un des points fondamentaux de la grammaire française enseignée parmi nous. En plus, beaucoup parmi nous cherchent à décrire la grammaire d'une langue locale en utilisant les termes et les catégories de cette grammaire française que nous avons apprise.

J'aimerais discuter spécifiquement le point suivant : on dit que le verbe est l'élément central de la phrase (ou « proposition » pour les spécialistes). J'aimerais citer un petit paragraphe dans le livre « Grammaire française » par J. MARTIN et J. LECOMTE (1), à la page 177. Je cite :

Le verbe est l'élément essentiel autour duquel normalement se groupent les autres mots de la proposition. La phrase nominale n'est qu'exceptionnelle... Au surplus, dans toute phrase nominale, une idée verbale est toujours sous-jacente, un verbe sous-entendu... C'est donc le verbe, exprimé ou sous-entendu, qui fait l'unité de la proposition.

C'est peut-être vrai pour le français, mais il faut se méfier d'appliquer cette idée à nos langues locales. En langue dii (et d'ailleurs aussi pour plusieurs langues de l'Adamaoua), c'est surtout le pronom sujet qui sert d'élément central dans la phrase.

<sup>1.</sup> Masson et Cie, Paris, 1962.

C'est en effet le pronom sujet qui se conjugue au futur, au passé, à l'impératif, et qui exprime aussi le nombre et la personne. Le verbe ne se conjugue pas en langue dii.

Prenons d'abord la phrase simple suivante, que nous mettrons à toutes les personnes et nombres :

```
je-futur vais village-à="j'irai au village".
míń làà kaal f
m5ń...
                        "tu iras..."
                        "il ira..."
w#ń...
háń...
                        "nous (toi et moi) irons..."
                        "nous (sans toi/vous) irons..."
v5ñ...
hấn làà ví kaal £
                        "nous (avec toi/vous) irons..."
                        "vous irez..."
víń làà kaalí
                        "ils iront..."
νθή...
```

Dans toutes ces phrases, ce n'est que le pronom sujet qui se conjugue. et le verbe  $l\grave{a}\grave{a}$  reste invariable. En plus, le suffixe  $-\acute{n}$  sur ces pronoms indique le futur.

Prenons la phrase  $m \delta \hat{n} l \hat{a} \hat{a} kaa l \tilde{i}$  et mettons-la au passé et à l'impératif :

```
- m on làà kaaláa? "Etais-tu allé au village?"
- à làà kaal f! "Va au village!"
```

C'est toujours le pronom sujet dii qui change dans ces phrases, non le verbe. En français, quand il y a un élément nominal qui est sujet de la phrase, on laisse normalement tomber le pronom sujet. C'est-à-dire que normalement il y a ou bien un nom, ou bien un pronom comme sujet de la phrase, mais non les deux à la fois.

Par exemple, on dit:

- Papa va au village, ou
- II va au village.

Mais on ne dit pas, dans un contexte normal:

- Papa il va au village.

Cette dernière construction existe bel et bien en français, mais dans des contextes très spécifiques et avec un sens spécial qui n'est pas dans la phrase dite normale.

Par contre, en langue dii, il n'est pas seulement normal, il est absolument essentiel de garder le pronom avec le nom dans la phrase :

Bà'á wúń làà kaa l f. "Papa ira au village".

Il reste une particularité à souligner : une phrase normale en langue dii n'a pas nécessairement un verbe. En voici une :

Bààbá wán nán gbààè. "Baaba (sera) un grand homme".

La traduction en français de cette phrase a besoin du verbe « être », mais la phrase dii ne l'a pas. Dans le cas où on ajoute dans la phrase dii le verbe *mbàà* « être, s'asseoir », on obtient la phrase suivante, qui n'a pas le même sens que la phrase précédente :

Bààbá wán mbàà nán gbòòè. "Baaba va être un grand homme (i.e., qu'il veuille ou non!)".

Puisque le sens de cette dernière phrase n'est pas identique à celui de la phrase précédente, la première n'est donc pas «la même phrase » avec un verbe sous-entendu.

Je pourrais développer largement ce seul point grammatical, en ajoutant d'autres exemples et en examinant tous les contextes dans tous les temps, tous les aspects, et tous les modes dans la grammaire dii. Une telle étude n'est pas possible dans une communication mais j'aimerais insister en guise de conclusion sur ce quatrième point : c'est le pronom sujet qui est le centre de toute proposition (phrase) dii, non le verbe. Ce dernier joue un rôle quand il est présent, mais un rôle secondaire.

# L'intelligence et les ruses

Comme cinquième point, j'aimerais que nous nous détendions avec un sujet plus distrayant. D'abord je demande aux Dii présents si on dit que Lièvre Bàbàam est intelligent (ou sage)?... Dans certains passages que nous traduisons, il faut distinguer entre l'intelligence (la sagesse) et les ruses, ce qui s'avère moins facile en langue dii que les étrangers ne le pensent.

En effet, quand j'apprenais la langue dii au début, beaucoup de gens me donnaient l'impression que la sagesse avait quelque chose à faire avec le mot  $k \varepsilon b$ , qui est aussi le mot pour ruse (dabare en fulfuldé). Souvent les gens semblaient presque identifier la sagesse avec la maîtrise des ruses. Souvent Lièvre  $B \ b \ a \ a \ m$  était même pris comme un bon exemple d'intelligence; on dit :  $B \ a \ b \ a \ a \ b \ a \ c$  bu : « Lièvre est rusé ou intelligent ». ( $K \varepsilon b$  ci-dessus est une nominalisation du verbe  $k \ c$ ).

Suivons un conte dont Lièvre Bàbàam et Tortue Kpəəgəd sont les acteurs. Bàbàam et Kpəəgəd partent à l'étranger et cherchent du travail; on leur donne un boeuf en paiement des travaux. Sur le chemin du retour, Lièvre Bàbàam réussit par ruse à voler la moitié du boeuf qui appartenait normalement à Tortue Kpəəgəd.

Un jour Kpəəgəd découvre la vérité et décide de se venger de Bàbàam. Kpəəgəd dit à sa femme de le préparer dans une bonne sauce chaude et pimentée et de l'apporter à Bàbàam comme cadeau. Bàbàam sera le seul autorisé à manger cette sauce.

Dès que Bàbàam a terminé son repas, Kpəəgəd retrouve son état normal dans l'estomac de Bàbàam et commence à serrer le coeur de Bàbàam en lui demandant de rendre tout le boeuf qu'il avait volé par ruse. Les douleurs extrêmes obligent Bàbàam à céder. Mais alors comment Tortue Kpəəgəd va-t-il maintenant sortir de Bàbàam en toute sécurité? Il ordonne à Bàbàam de passer près de la rivière où il va sortir et fuir par la voie des eaux.

Mais Bàbàam dit à ses femmes et à ses enfants de prendre des lances et des flèches pour tuer Kpəəgəd au moment où il sortira. Au dernier moment, Kpəəgəd fait semblant de sortir et Bàbàam crie à ses gens: « Tirez, tirez! » Mais Kpəəgəd n'est pas encore sorti, et toutes les flèches et lances frappent les fesses de Lièvre Bàbàam! Quand la voie est livre, Kpəəgəd sort tranquillement et fuit en suivant la rivière.

Bàbàam est très fâché maintenant et cherche lui aussi à se venger. Il décide d'utiliser la même ruse que celle utilisée par Tortue Kpəəgəd. Mais Bàbàam ne supporte pas l'eau bouillante et se fait préparer finalement dans une sauce à l'eau froide. Il dit à sa femme d'apporter cette sauce à Kpəəgə comme cadeau. Mais Kpəəgəd comprend tout et ne se laisse pas prendre. Quand la femme de Bàbàam dépose la sauce dans la concession

de Kpəəgəd, Kpəəgəd pose la sauce par terre et appelle ses chiens pour la manger! Quand Bàbàam voit cela, il est obligé de fuir à toutes jambes pour sauver sa vie.

Alors vient ma question. Entre Lièvre Bàbàam et Tortue Kpəəgəd, seul Kpəəgəd est vraiment intelligent, Bàbàam étant rusé mais sans sagesse, n'est-ce pas? En fin de compte, j'ai réussi à trouver les mots pour l'intelligence ou la sagesse: hen gaalf « connaître des choses », ou bien nóó 'wólf, « avoir les yeux secs », etc. Il me semble qu'une partie du sens du terme intelligence en langue dii comprend aussi la manipulation et la maîtrise des ruses, tandis que les ruses sont presque (mais pas totalement) exclues de ce qu'on appelle intelligence en français (ou en anglais). De toute façon, nous voyons de nouveau un décalage entre le sens des « mêmes » mots, tels que les utilisent deux langues différentes.

# V. VERS LA MODERNITÉ

•

1--

iz

## KARE LODE

# L'APPORT CULTUREL DE LA MISSION NORVÉGIENNE EN ADAMAOUA

#### Introduction

Suite à la publication de mon livre « Appelés à la liberté – L'histoire de l'Eglise Evangélique Luthérienne du Cameroun », il m'a été proposé de faire un exposé sur l'apport culturel de la Mission norvégienne dans l'Adamaoua.

Tout d'abord, il faut définir le mot culture. J'ai choisi une définition large : l'ensemble des structures sociales, religieuses, etc., des manifestations intellectuelles, artistiques qui caractérisent une société. Dans ce cadre assez large, je ne traiterai que certains aspects. Le résultat aurait pu être intitulé « L'apport de la Mission norvégienne aux transformations sociales dans l'Adamaoua ». Il m'est impossible dans un court exposé d'aller en profondeur. Celui qui veut connaître les sources peut se reporter à l'ouvrage signalé.

Je me suis limité aux missionnaires norvégiens, même si les missionnaires américains sont venus en 1923, deux ans avant les Norvégiens, en travaillant dans la partie est de l'Adamaoua selon les mêmes principes que les Norvégiens. La Mission catholique intervenait dans les mêmes domaines que les Norvégiens, mais elle ne s'est installée qu'un peu plus de vingt ans après la Mission norvégienne.

Avant la Deuxième Guerre Mondiale, la Norvège était parmi les pays les plus pauvres de l'Europe, la tradition démocratique parmi les plus longues et la société parmi les plus égalitaires de toute l'Europe. Cette situation influença profondément les hommes et les femmes qui acceptèrent la vocation missionnaire. Pour eux, le travail et l'instruction scolaire étaient des valeurs de première importance :

- Ils les considéraient comme des impératifs religieux. Donc la paresse était un péché.
- Ils étaient convaincus d'avoir eu une vocation directement de Dieu pour prêcher l'Evangile à ceux qui ne le connaissaient pas.
- Ils étaient convaincus qu'il n'y avait de salut que par Jésus-Christ, donc que leur message était universel. Selon la Bible l'homme fut créé à l'image de Dieu. Dès lors, il n'existe pas d'être humain qui ne mérite pas de jouir des droits de l'homme.
- Ils étaient convaincus que devant Dieu, il n'y a pas de différence entre nations, ethnies ou sexes. Par conséquent, l'injustice sociale est un péché. Ici je vais faire ma seule citation de la Bible avec les mots que Jésus employa lorsqu'il proclama sa mission: « L'esprit m'a choisi pour apporter la Bonne Nouvelle aux pauvres. Il m'a envoyé pour proclamer la délivrance aux prisonniers et le don de la vue aux aveugles, pour libérer les opprimés, pour annoncer l'année où le Seigneur manifestera sa faveur ».

C'est sur cet arrière-fond que nous devons comprendre les oeuvres scolaires, médicales et agricoles, ainsi que l'engagement dans les conflits sociaux ou les apports culturels de la Mission norvégienne dans une société profondément marquée par l'injustice sociale. En effet, une bonne partie de la population était, dans les années 1920, soit tributaire des maîtres foulbé, soit des esclaves purs et simples... Même s'il y avait une évolution, cette situation continua jusqu'au temps de l'indépendance du Cameroun. En effet, les Allemands interdirent à toute mission chrétienne de s'installer dans le Nord, y compris dans l'Adamaoua, pour ne pas risquer des troubles politiques. Les Français acceptèrent l'installation des missions dans l'Adamaoua moyen-

nant des conditions très strictes : il fallait enregistrer chaque lieu de culte selon une procédure bureaucratique et il ne fallait pas tenir de réunions évangéliques dans l'ancienne ville de Ngaoundéré.

La majorité de la population était animiste, tandis que les Foulbé étaient musulmans. La situation linguistique était très complexe. Il n'y avait, à l'arrivée des missionnaires, pratiquement pas d'école primaire ni de structure de santé, mais l'administration coloniale les organisa au fil des années.

# Objectifs linguistiques

Pour les colonisateurs, le choix de langue était facile : les Allemands introduisirent l'allemand et les Français, bien sûr, le français comme langues officielles. Les langues du pays furent considérées comme des langues inférieures, souvent désignées par des expressions péjoratives.

La Mission norvégienne avait comme principe que tous les chrétiens devaient savoir lire la Bible. Il était alors impératif de commencer à traduire la Bible et d'organiser un enseignement. Les missionnaires optèrent pour les langues du pays pour deux raisons principales : la grande majorité ne parlait pas le français, donc cette langue n'avait qu'un emploi très limité. Les langues européennes reflètent la culture européenne, tandis que les langues africaines reflètent la culture africaine. Il fallait alors nécessairement utiliser une langue africaine pour pouvoir présenter un message aussi important que l'Evangile. Au début, personne ne pensait qu'il serait possible de se servir de toutes les langues, car la traduction de la Bible dans une langue demande beaucoup de ressources.

Les missionnaires trouvèrent qu'il y avait trois langues qui pourraient servir de langue principale pour la mission :

- le haoussa qui, vers 1930, était parlé par 3 400 personnes à Ngaoundéré, mais pas ailleurs dans l'Adamaoua. Au Nigéria, il existait déjà beaucoup de livres évangéliques et une traduction de la Bible en cette langue;
- le peul qui dominait la région, mais qui avait le désavantage, pour une mission chrétienne, d'être liée à une population islamisée;

 le mboum qui était la plus grande langue des populations non-islamisées, mais dont l'utilisation déclinait.

La mission se décida en 1930 pour la langue peule.

La décision dut cependant être révisée après le début de l'évangélisation du pays dii où la langue mboum était largement connue. En 1936, la langue mboum fut retenue comme langue principale et le peul comme langue secondaire. Cette décision eut comme conséquences que les missionnaires prêchaient et communiquaient partout en mboum. La langue d'enseignement dans l'école biblique de Ngaoundéré qui fut créée en 1947, puis transférée à Meng en 1954, était le mboum. Un recueil de cantiques fut publié dans cette langue et largement utilisé. La traduction de la Bible fut entamée et des passages de la Bible publiés. Des milliers de personnes furent alphabétisées dans cette langue, enrichie par des expressions bibliques. Surtout, les nombreuses classes de catéchumènes furent tenues en mboum.

De plus, certains missionnaires norvégiens participaient avec la Sudan Mission et la Mission Fraternelle Luthérienne à Kaélé, à la traduction de la Bible en langue peule. Un recueil de cantiques fut publié dans cette langue. Le docteur Skulberg à Galim transcrivit des passages de la Bible en caractères arabes, tandis que l'alphabétisation dans cette langue fut surtout organisée par les missionnaires américains.

En 1949, le catéchiste Maidawa Thomas eut la vision que le peuple dii aurait, un jour, la Parole de Dieu dans sa langue et qu'il chanterait les louanges à l'Eternel dans la langue du coeur. La mission ne l'encouragea pas au début, mais elle accepta l'idée, ensuite elle la soutint. Par la suite, la Mission norvégienne adopta le principe de traduire dans la langue de tout groupe ethnique une partie de la Bible et d'autres livres nécessaires pour assurer le culte et l'enseignement religieux. Elle participe depuis longtemps, en personnel et en subventions, à plusieurs centres de traduction.

Les effets secondaires de cette politique de développement des langues locales sont entre autres :

 la collecte et la publication d'un grand nombre de contes, de proverbes, pour servir de base à l'analyse des structures de la langue;

- des milliers d'alphabétisés dans leurs langues maternelles ;
- l'encouragement à une production littéraire par la population dans sa langue;
- une prise de conscience remarquable de la valeur de leurs propres langues, cultures et idées, surtout par les ethnies qui sont relativement petites.

#### Les écoles

En plus des classes de catéchumènes, les missionnaires commencèrent, à partir de 1930, à organiser des enseignements avec les matières religieuses parmi d'autres, car la Mission norvégienne était convaincue que tout homme avait le droit à l'instruction. En conséquence, elle mit les parents chrétiens « sous discipline » (privation de la Sainte-Cène) s'ils négligeaient d'envoyer leurs enfants à l'école lorsqu'il y avait une école peu éloignée. L'instruction était alors un impératif religieux, une conséquence évidente de la doctrine selon laquelle l'homme est créé à l'image de Dieu. Au début, la mission voulut utiliser la langue mboum comme langue d'instruction. Mais la motivation pour les écoles n'était pas forte dans la population. L'élément motivant était par excellence la possibilité d'apprendre le français. La mission accepta donc de tenir toutes les classes en français. Mais, au début, beaucoup de maîtres n'étaient pas très qualifiés en français. Cependant, l'oeuvre scolaire progressait en qualité et en quantité. Même si la responsabilité fut transférée rapidement à l'Eglise Evangélique Luthérienne du Cameroun, la Mission norvégienne continue à soutenir l'oeuvre scolaire, en personnel et financièrement.

Il est difficile de mesurer les effets positifs ou négatifs de la scolarisation. Un essai de ce genre dépasse le cadre de cette étude, mais il est juste de reconnaître que la Mission norvégienne contribua largement à la transformation de la société par l'oeuvre scolaire. Des ethnies peu influentes envoyèrent plus facilement les enfants dans les écoles, tandis que les anciens maîtres furent très réticents dans ce domaine. Déjà en 1936, il y avait 575 élèves dans les écoles primaires, 626 en 1950, 2 128 en 1957, 3 607 en 1966 et 5 470 en 1975, la dernière année d'appartenance de ces

écoles à la Mission norvégienne. Des milliers de personnes reçurent donc cette formation.

# L'esclavage

Dès l'installation de la mission au Cameroun, les missionnaires prirent conscience de l'esclavage. L'administration coloniale accepta le système et s'opposa souvent aux missionnaires pour maintenir l'esclavage. A Tibati, en 1931, le Chef de Subdivision s'opposa aux réunions en plein air, car elles contribuaient à la libération des esclaves; il ne jugeait pas que le temps était mûr pour cela. Cependant, depuis 1930, des esclaves venaient de temps à autre à la mission à Ngaoundéré ou à Tibati pour devenir libres.

Le pasteur Endresen, surintendant de la Mission norvégienne de 1931 à 1963, prépara un dossier sur l'esclavage pour la réunion de la Fédération des Missions Evangéliques en 1946. Le dossier fut ensuite présenté au Haut-Commissaire. Le résultat fut que les esclaves purent plus facilement acheter leur liberté selon la coutume, pour un montant de 600 F. Endresen réussit à obtenir un document officiel comme reçu de cet achat. Par ce document, l'administration admettait que l'esclavage existait. Mais, à partir de 1947, les Français ménagèrent les chefs du Nord pour éviter la contamination des agitations politiques du Sud, ce qui eut comme résultat un renforcement de l'esclavage.

Jusqu'au 10 décembre 1948, on devait acheter les esclaves pour les libérer. Après la signature, par la France, de la déclaration des droits de l'homme, on put réclamer leur liberté. Mais ce n'était que théorique. La pratique était différente. Les témoignages qui sont avancés par des personnes dignes de confiance sur les atrocités de la prison du lamido et sur l'avilissement humain sont très nombreux et ne laissent aucun doute sur l'étendue et la brutalité de l'esclavage dans l'Adamaoua vers 1950. De nombreuses femmes furent réduites en esclavage, soit pour remplir les harems, soit pour servir comme ouvrières. L'administration française accepta le système pour des raisons politiques.

Endresen comprit en 1951 que la lutte contre l'esclavage serait son occupation principale dans les années suivantes. Il démissionna de son poste de surintendant, pour éviter que sa lutte ne porte préjudice à la mission, mais il fut soutenu par ses collègues. Le secrétaire général de la Mission norvégienne lui adressa une lettre de soutien qu'il termina par la phrase suivante : « Tu as le soutien inconditionnel de la direction dans cette lutte ».

En 1952, l'affaire de l'esclavage fut soumise au représentant du Haut-Commissaire à Garoua. Ce dernier se rendit à Ngaoundéré, visita la mission et entendit longuement les explications du pasteur Endresen. Après cette visite, il fut plus facile de présenter les cas d'esclaves devant l'administration. Au mois de juillet de la même année, le Haut-Commissaire arriva à Ngaoundéré, visita la mission où Endresen lui fournit des informations concernant l'esclavage. Par le canal du secrétaire général de la Fédération des Missions Evangéliques. Endresen provoqua une politique plus active de la part de l'administration locale. Lorsque la commission de contrôle des Nations-Unies passa par Ngaoundéré au mois d'octobre 1952. Endresen ne dit rien car il y avait déjà une bonne évolution qui trouva son point culminant après la fête de l'armistice. Le 13 novembre 1952, le Représentant du Haut-Commissaire au Nord déclara, lors d'une réunion politique, que tous les hommes au Cameroun étaient libres. Mais malheureusement, cela ne suffisait pas pour terminer l'esclavage et changer l'attitude de l'administration.

Les plaintes contre l'esclavage dans les colonies françaises en Afrique étaient si nombreuses que le Premier Ministre Pierre Mendès-France envoya en 1955 un représentant, La Gravière, en Afrique pour enquêter. Endresen lui fournit un dossier important, Une partie de ce matériel fut inclus dans le rapport final qui constata l'existence de l'esclavage. Le rapport fut envoyé aux autorités coloniales au Cameroun, mais n'eut aucune suite. Les malheureux qui prenaient la fuite pour arriver à la mission furent de plus en plus nombreux, ainsi que les conflits entre la mission et l'administration française. Des centaines de personnes furent aidées par la mission pour obtenir leur liberté.

L'indépendance du Cameroun provoqua un renforcement temporaire de l'esclavage, mais le nouveau gouvernement national se montra beaucoup plus efficace dans ce domaine que l'administration française. Lors d'une visite à Ngaoundéré en 1961, le premier ministre Assale visita la mission et fut informé, entre autres, de l'esclavage. Après sa visite, la prison du lamido fut détruite par un bulldozer, le chef de prison envoyé à Garoua pour expliquer comment il avait exercé son autorité en prison et le 14 novembre 1961, le lamido fut arrêté et exilé.

Pourtant, l'esclavage existait toujours. A l'occasion d'une réunion à Genève, durant l'été 1965, un représentant des Nations-Unies présenta un rapport, entre autres sur l'esclavage au Cameroun, écrit par Endresen. Vers la fin de 1965, tous les lamibé du Nord-Cameroun furent convoqués à une réunion avec les autorités, à la suite d'une plainte des Nations-Unies pour des affaires d'esclaves. Cette réunion sanctionna la fin de l'esclavage, même s'il se poursuivit encore pendant quelques années dans certains lieux.

Il est sûr que l'esclavage aurait disparu de toute façon, même sans l'intervention de la Mission norvégienne. Mais il n'y a pas de doute que l'intervention de la Mission norvégienne a accéléré le processus et qu'elle a largement contribué à montrer la valeur et la dignité que l'Evangile attribue à tout homme.

# L'évolution de la situation des femmes et l'attitude envers la polygamie, la dot et le mariage

Dans la société traditionnelle, les femmes avaient une place bien définie. Je n'ose pas m'aventurer à décrire la situation des femmes dans le passé. Je n'en connais que quelques traits et je sais que la situation variait selon les milieux et les coutumes ethniques et religieuses. Mais il est certain que la situation des femmes a beaucoup évolué et qu'on peut compter la Mission norvégienne parmi les forces qui ont encouragé cette évolution.

Le secrétaire pour la mission extérieure de la Mission norvégienne qui était en visite au Cameroun en 1950, décrivait la situation de la femme de manière généralement sombre. La polygamie faisait, selon les missionnaires, partie intégrante de l'oppression systématique de la femme. Ce ne fut pas pour rien que les missionnaires furent très durs lorsqu'il s'agissait de la polygamie. A leurs yeux, la polygamie était un péché et aucun

polygame ne pouvait être baptisé sans qu'il se sépare de toutes ses femmes sauf une. Un membre de l'église était exclu sans discussion s'il devenait polygame. Si l'église a un peu assoupli cette attitude, il n'en reste pas moins qu'elle considère la monogamie comme la seule forme acceptable de mariage. Ce renforcement de la monogamie fait partie de l'apport culturel de la Mission norvégienne.

L'attitude vis-à-vis de la dot a varié, selon l'analyse de sa fonction dans la société. La Sudan Mission en tira la conclusion que le système favorisait essentiellement la vente pure et simple des jeunes filles. Un être humain ne pouvait être vendu; en conséquence, il fallait lutter contre la dot. La Mission norvégienne, par contre, estima que l'aspect de la vente ne dominait pas, mais que la dot contribuait surtout à renforcer le mariage, ce qui était souhaitable, car la Bible est très stricte vis-à-vis du divorce. L'idéal est un mariage monogame, librement consenti entre l'homme et la femme, et durant toute la vie. Donc, tout employé de la Mission norvégienne et tout membre des paroisses fut tenu d'être en règle dans ce domaine. Les employés qui n'avaient pas versé le montant de la dot furent, au début, menacés de renvoi. Dans les années 1930, la Mission norvégienne créa un fonds de dot avec une contribution obligatoire pour tous les employés célibataires, le versement mensuel étant soustrait automatiquement du salaire. Le système continua jusqu'en 1950 lorsque la cotisation pour le fonds de règlement des dots devint facultative, pour finalement disparaître quelques années plus tard.

La Mission norvégienne n'acceptait pas que les chrétiens commencent à vivre ensemble sans avoir obtenu l'acte de mariage. Dans le cas contraire, ils furent mis sous discipline. C'est seulement au milieu des années 1950 que les missionnaires durent admettre que cette dernière exigence était trop dure et qu'elle fut assouplie. L'essai d'introduction de la bénédiction religieuse du mariage des chrétiens ne fut jamais un succès. Ces bénédictions furent extrêmement rares. La Mission norvégienne contribua à renforcer le mariage monogame. En ce sens, elle contribua également à revaloriser la femme, mais elle ne réussit pas à imposer le système préféré dans tous les détails. Le poids de la tradition était trop fort.

La Mission norvégienne commença très tôt des activités qui visèrent les femmes. Les épouses des missionnaires organisèrent des visites dans les concessions pour donner des cours qui touchaient le plus souvent aux domaines suivants : hygiène, soins des enfants, couture et tricotage, enseignement biblique, lecture et parfois écriture. Les jeunes filles furent encouragées à aller à l'école primaire. Déjà, en 1935, des filles se rendaient à l'école en pays dii et en 1957 les filles représentaient presque 30 % des effectifs de l'école de Mbé.

Les femmes des étudiants de l'Ecole biblique et de l'Ecole de Théologie reçurent un enseignement régulier dans les sujets mentionnés ci-dessus. En plus, elles reçurent des cours pour organiser et animer des réunions de femmes et des cultes familiaux. A l'invitation de l'église, la Mission norvégienne mit deux demoiselles à sa disposition pour intervenir auprès des femmes. Elles circulèrent beaucoup, en tenant des cours d'une durée de 2 à 5 jours avec 10 à 60 participantes, toujours accompagnées d'une femme camerounaise. Ce travail systématique à long terme avait comme résultat que les hommes acceptaient de plus en plus que leurs femmes participent à la vie publique et, surtout, que les femmes prennent conscience de leurs droits et de leurs facultés. Il est sûr que la scolarisation des filles et le système des cours pour femmes adultes ont largement contribué à changer les conditions de la vie des femmes.

# L'oeuvre médicale

Le respect de tout être humain est la base d'une oeuvre médicale chrétienne. Ici, il n'y a pas lieu de tracer l'histoire de l'oeuvre médicale, ni de donner un aperçu de son étendue. L'essentiel est de constater que, dans ce domaine, la Mission norvégienne a également contribué à apporter un changement dans la situation, dans les moeurs et par conséquent dans la culture. Bien sûr, la mission n'était pas le seul acteur du changement, mais elle y a participé.

Le soin des malades faisait partie des tâches de la Mission norvégienne pratiquement partout où elle se trouvait. Il y avait soit des dispensaires autorisés, soit des dispensaires nonautorisés ou des missionnaires qui administraient certains soins, même en dehors des structures formelles. Les gens qui n'avaient jusqu'ici que le médecin traditionnel pour intervenir en cas de maladie, commençèrent à s'adresser à la mission. La maladie ne releva plus uniquement du domaine métaphysique. C'est peut-être l'apport culturel le plus frappant dans ce domaine. Les statistiques donnent une idée de l'étendue de cette influence : en 1957, 25 530 personnes reçurent 88 493 traitements et en 1975, il y eut 44 379 personnes qui reçurent 158 055 traitements.

Deux aspects de l'oeuvre médicale méritent une attention particulière, car ils reflètent la valeur que la Mission norvégienne attache à tout homme.

Les lépreux étaient le plus souvent expulsés de leur village. La Mission norvégienne ouvrit une léproserie à Ngaoubela en 1955 et une autre à Foubarka près de Mbé en 1958. Les guérisons étaient nombreuses et l'attitude envers ceux qui étaient atteints par cette maladie commença à changer.

Les bébés orphelins étaient le plus souvent laissés à une mort certaine, soit pour des raisons religieuses, soit pour des raisons d'ordre pratique. A travers l'orphelinat qui fut ouvert à Yoko en 1949, puis transféré à Meng en 1968, la Mission norvégienne montra aussi la valeur qu'elle attache aux plus petits. Nous avons beaucoup de témoignages, au fil des années, que cette attitude étonna et qu'elle commença à entrer dans les moeurs d'un certain nombre de gens. Encore une fois, un aspect de la culture subit une modification.

# L'établissement d'une église

Nous avons abordé plusieurs éléments de la vie culturelle au sens large qui furent influencés par la Mission norvégienne. Tous ces apports culturels avaient une base religieuse plus ou moins évidente dans l'Evangile. Nous devons donc jeter un coup d'oeil sur cette église. D'abord certains aspects extérieurs. Dès le début, la Mission norvégienne offrit des postes salariés pour des manoeuvres et des hommes de métier pour les constructions, pour des boys, des porteurs, des maîtres, des catéchistes, des évangélistes, des pasteurs, des aide-soignants, des infirmiers et bien d'autres catégories. Je n'ai jamais su si la Mission norvégienne fut le plus grand employeur après l'administration

coloniale, mais il est hors de doute qu'elle a largement contribué à introduire la notion de travail salarié et l'utilisation de l'argent dans la société. Dans certains lieux, elle était la seule source ou la source dominante d'emplois rémunérés. Elle contribua ainsi à introduire un nouveau mode de vie.

La Mission norvégienne représenta également une organisation distincte de la société traditionnelle et de l'administration coloniale. Elle offrit des possibilités de promotion autrement inconnues. Un exemple frappant est qu'un des futurs présidents de l'église commença sa carrière comme jardinier chez les missionnaires à Yoko. Et ces possibilités de promotion furent ouvertes aux gens appartenant aux ethnies qui, à l'époque, n'avaient pratiquement de possibilité d'accéder à des postes de responsabilité que dans la mission.

Un grand nombre de personnes passa par l'Ecole biblique et par des stages décentralisés pour devenir catéchistes et évangélistes. Ils y apprirent à lire et à écrire le mboum et le français; ils reçurent des cours sur la Bible, le calcul et, surtout, un enseignement pratique pour organiser et gérer une paroisse. En plus de leur rôle comme responsables de la paroisse et souvent moniteurs de l'école, les catéchistes et les évangélistes jouaient très souvent le rôle de secrétaire du chef de village. Pendant longtemps, ce métier leur conféra un prestige indéniable. La mission et, plus tard, l'église étaient des organisations qui offraient des possibilités de promotion aux hommes d'origine modeste, contribuant ainsi à transformer la société.

# Remarques finales

Sans aller dans les détails, je constate seulement que l'implantation d'une église représente un apport considérable pour la transformation de la société et, donc, pour la culture de la région.

Je tiens à souligner que mon texte a pour but de constater les choses et non de porter un jugement positif ou négatif, car un tel jugement dépend des valeurs de chacun. Il est juste de rappeler encore une fois que la Mission norvégienne ne fut pas le seul intervenant dans l'Adamaoua. Elle ne travailla pas non plus dans le vide. Ces interventions furent influencées par les cultures du pays. L'apport culturel était le résultat d'un dialogue entre les

missionnaires et la population, surtout après l'établissement des paroisses camerounaises. Ces paroisses formèrent une église nationale qui remplaça le Mission norvégienne et la Mission américaine et qui devint la force motrice de l'évangélisation. Elle influença profondément les positions des missions et elle suscita des apports propres. Il serait hasardeux de s'aventurer à quantifier l'apport de chaque intervenant, mais il est juste de dire que la Mission norvégienne contribua largement à l'évolution de la société.

# **Bibliographie**

Bibliographie sur l'Adamaoua d'auteurs norvégiens dont les publications peuvent être consultées à la bibliothèque de La Faculté de Théologie et de Missiologie (FTM), Misjonsveien 34, 4024 Stavanger, Norvège.

#### A. Livres

AARHAUG A., 1985. Mitt Afrika, Oslo, 104 p.

AASEN P.A., 1952. Savannen i sol og regn, Stavanger, 264 p.

BJØRU S., 1968. Harempikens flukt, Stavanger, 192 p.

BUDAL J., 1962. Der lamidoen rår, Stavanger, 219 p.

BUDAL J., 1979. Menneske i Kamerun, Oslo, 198 p.

Bue B., 1992. Såkornet og spirekrafta, Oslo, 231 p.

CHRISTOFFERSEN K., 1977. Landet med de 100 språk, Stavanger, 24 p.

DALLAND J., 1960. Med kamera i Afrika, Stavanger, 200 p.

EIDE E.S., 1986. Hjertets kontinent, Stavanger, 99 p.

Endresen H., 1954. Slavekår i dagens Afrika, Stavanger, 154 p.

ENDRESEN H., 1965. Solgt som slave, Stavanger, 155 p.

GRUDE E., 1960. Tibati, et nytt Lambarene, Trondheim, 19 p.

HAAGENSEN O., 1940. Med kjentmann gjennom Sudan, Stavanger, 72 p.

Klæво A., 1963. Ullstømper til Afrika, Oslo, 162 р.

LARSEN E., 1973. Kamerun, norsk misjon gjennom 50 år, Stavanger, 144 p. (1).

LODE K., 1990. Appelés à la Liberté, Amstelveen, 284 p. (1).

LODE K., 1992. I tro og tjeneste bind II, Kamerun, Stavanger, 100 p. (1).

- NIKOLAISEN J., 1937. På Nybrottsarbeid i Central-Afrika, Stavanger, 124 p.
- NIKOLAISEN J., 1936. Sudanmisjonen, vårt nyeste fremstøt, Stavanger, 15 p.
- NIKOLAISEN J., 1937. Hvorledes Sudanmisjonen er vokset frem, Oslo, 40 p.
- NIKOLAISEN J. et Endresen H., 1949. Sudan i Det Norske Misjonsselskaps historie i 100 år, Stavanger, 62 p. (1).
- OSELAND S., 1946. Kamerun, vårt nyeste kampfelt, Stavanger, 40 p.
- RAEN K., 1990. Gjennom språkmuren, Oslo, 72 p.
- RYPDAL M., 1980. Larba på Meng, Oslo, 30 p.
- RYPDAL M., 1981. Isai, Yadjis sønn, Oslo, 25 p.
- SKAGESTAD A., 1973. Kamerun, landet i grønt, rødt og gult, Stavanger, 79 p.
- SKAGESTAD A., 1977. Kors eller halvmåne, Stavanger, 24 p.
- SKAGESTAD A., 1977. Halfdan Endresen, Postmannen som ble slavenes frigjører, Stavanger, 24 p.
- SUNDBY J., 1991. Ung i Afrika, Oslo, 136 p.

#### B. Thèses

- BAGGE M., 1986. Av Kameruns skolehistorie, Bergen, 20 p. (1).
- HEISELDAL M., 1986. Å praktisere som sykepleier i en fremmed kultur. Norske sykepleiere i Kamerun, Oslo, 77 p. (1).
- LANGFELDT K. et A.L. Haarr, 1982. Hvordan del oppleves à arbeide som sykepleier i et u-land Kamerun, Stavanger, 91 p. (1).
- SAAGHUS L., 1983. Fra misjon til kirke, Stavanger, 270 p. (1).

#### C. Articles

- Brannsether K., 1986. « Kvinnenes religiøse stilling i Nord-Kamerun », NMT, s 84, 10 p. (1), (2).
- BUDAL J., 1961. « Kyrkje og Misjon i Kamerun i dag », NMT, s 54, 6 p. (1), (2).
- ENDRESEN H., 1959. « Det afrikanske slaveproblem i det 20 århundre », NTM, s 222, 10 p. (1), (2).
- LODE L., 1984. « The presentation of new information », BT, s 101, 8 p. (1), (3).

RAEN J.G., 1981. « En lokal kirke vokser frem », NTM, s 187, 17 p. (1), (2).

RAEN J.G., 1987. « Kamerun – misjonsstrategiske utfordringer », NTM, s 187, 19 p. (1), (2).

#### D. Journaux

Norsk Misjonstidende. Le journal principal de la NMS qui paraît deux fois par mois, contient de très nombreux articles sur l'Adamaoua depuis 1925 jusqu'à nos jours.

Lys over Sudan. Journal qui a paru entre 1924 et 1938 et qui ne contient pratiquement que des articles sur l'Adamaoua.

#### E. Rapports

Tous les rapports annuels des missionnaires sur leurs activités, tous les documents administratifs, tous les rapports d'évaluation depuis 1925 jusqu'à nos jours peuvent être consultés aux archives de la FTM.

# F. Correspondance

Toute la correspondance concernant l'Adamaoua, depuis le début de l'engagement de la Société des Missions norvégiennes, se trouve dans les archives qui sont ouvertes aux chercheurs sous certaines conditions.

#### G. Photos

La FTM a également des archives de photos depuis 1925.

<sup>(1)</sup> Ouvrages et articles qui ont une prétention scientifique

<sup>(2)</sup> NTM = Norsk Tidsskrift for Misjon

<sup>(3)</sup> BT = The Bible Translator



#### PIERRE DJABOULE

# « SAWTU LINJIILA » (Voix de l'Evangile) ET « LES PEUPLES ET CULTURES » DE L'ADAMAOUA

« Sawtu Linjiila » est un centre multimédia qui appartient aux Eglises protestantes dans la partie septentrionale du Cameroun, à l'Eglise Evangélique Luthérienne de la RCA et à l'Eglise Fraternelle Luthérienne du Tchad. Il entretient de très bonnes relations avec d'autres Eglises non membres dans plusieurs pays en Afrique occidentale. A l'instar d'autres institutions des églises comme les oeuvres scolaire, médicale, agricole, etc., « Sawtu Linjiila » est une institution de service pour le prochain. Nous intervenons dans la production de programmes socio-culturel, intellectuel, économique, sanitaire, musical à l'intention des populations poulophones des zones rurales. Des éléments faisant partie de leur existence, donc vitaux comme par exemple le bétail, la brousse et les expressions culturelles qui existent dans chaque société traditionnelle comme contes, légendes, chants s'intègrent volontiers dans la confection des programmes.

Les cultures traditionnelles établissent un grand équilibre entre l'homme et son environnement. Imaginons un peu à titre d'exemple, un citadin de Ngaoundéré qui se perdrait dans la savane boisée de l'Adamaoua, loin d'un point d'eau et d'une présence humaine. Comment pourrait-il survivre s'il n'était pas muni de connaissances traditionnelles? Comment se procurer de la nourriture et de l'eau à partir des fruits, des écorces ou des feuilles des arbres sauvages? Chaque communauté humaine,

qu'elle soit traditionnelle ou moderne, sait organiser son cadre de vie et l'animer en fonction des moyens appropriés. La culture, pour la communauté traditionnelle, est l'expression même de la réalité sociale.

Les civilisations culturelles étant différentes et uniques en leur genre, je ne peux m'étendre que sur l'apport de « Sawtu Linjiila » dans la promotion et l'utilisation de la langue peule, langue de travail adoptée pour véhiculer, entre autres des programmes de développement socio-culturel, intellectuel, économique, sanitaire, spirituel des populations poulophones, et surtout des poulophones ruraux. En diffusant la culture au niveau extra-scolaire, la première étape concerne la prise de conscience de la communauté devant son fait culturel, puis l'éveil de son attention sur la valeur de sa culture, et la tentative d'expliquer que l'élévation durable du niveau de vie repose sur l'affirmation de soi et sur l'épanouissement spirituel et culturel. Le cheminement n'est pas facile, car c'est une oeuvre de longue haleine où il faut compter avec le temps. Les moyens nécessaires pour la mise en oeuvre d'un programme vigoureux et séduisant, capable d'entraîner l'adhésion des gens, et susceptible de répondre à leurs attentes et besoins, devraient faire l'objet d'une attention particulière des responsables chargés de la culture.

Communiquer et faire accepter de nouvelles idées aux gens de notre propre société est assez difficile, et combien à plus forte raison atteindre des gens d'une autre culture et d'un autre langage! La force de communication avec les autres réside dans la participation. En effet la participation, dans un projet de communication pour le développement culturel, est très important tant au début (recherches et planifications) que pendant son déroulement. La participation peut aussi être une indication que la dignité est respectée et les potentialités explorées.

Communiquer efficacement demande qu'on écoute les autres, qu'on souffre avec eux, qu'on souffre pour eux. Qu'est-ce qui est alors nécessaire pour la communication ? Est-ce la participation ? La communauté elle-même ? L'écoute de la communauté impliquée dans la communication pour le développement culturel ? C'est-à-dire l'usage de la culture et du processus de communication qu'elle utilise ? Un des éléments prépondérants de l'éducation et de la culture traditionnelles consiste dans le fait

que la majorité des adultes et même des jeunes visés par l'éducation sont des illettrés qui habitent des régions rurales. L'éducation traditionnelle et les éléments de la culture locale se trouvent surtout dans les milieux ruraux où ces gens vivent. Ceux qui habitent les zones urbaines et qui disposent de quelques connaissances doivent être aussi considérés comme des gens ayant besoin de l'éducation et de la culture traditionnelles. Celles-ci ont été longtemps ignorées, sous-estimées ou considérées par les autorités coloniales et par les nouveaux responsables politiques comme « barbares parce qu'elles manquent de modernité ». Pour eux, l'éducation et la culture traditionnelles ne favorisent pas le développement. Aujourd'hui, la mise en question de la valeur ultime de l'éducation occidentale et la recherche d'alternatives pour l'inclusion des valeurs culturelles traditionnelles s'avèrent nécessaires, voire indispensables.

Le souci premier des éducateurs pour la transmission avec succès des messages éducatifs, à ma connaissance, demeure le choix et l'emploi judicieux des movens pédagogiques les plus appropriés. Avons-nous ces ressources matérielles et humaines? Aujourd'hui, dans le domaine traditionnel de l'éducation culturelle, je doute que les hautes autorités de l'éducation se soient préoccupées de cette recherche. Dans le domaine moderne, si vous voulez appeler cela le domaine occidental, il y a eu un développement technologique dans notre XXe siècle en ce qui concerne les mass médias (cinéma, radio, télévision) et plus récemment l'ordinateur; les groupes médias (diapositives, films fixes, photolangage, bandes dessinées, etc.). Je voudrais attirer l'attention sur la diversité des médias éducatifs et sur une meilleure appréciation des interactions rentables et efficaces dans les cultures traditionnelles, et inciter à une réflexion approfondie sur l'éducation traditionnelle.

Les valeurs du terroir des groupes sociaux, peul et autres, doivent être intégrées aux programmes à diffuser afin de faciliter l'épanouissement total de l'homme de l'Adamaoua et l'aider à continuer à mieux assumer sa propre vie. Les programmes véhiculés doivent permettre d'encourager la population et d'inoculer en elle les idées d'utilisation de son environnement pour son propre bien. Ici, le programme ne peut bien fonctionner que s'il est relié et basé sur des situations et projets de la vie réelle.

« Le Peul est en contact permanent avec la nature, ce qui peut expliquer l'acuité de ses dons d'observation. Les bovins et leurs maîtres peuls sont presque frères... Et à bien regarder les choses, ce sont les Peuls qui semblent avoir été créés pour servir le troupeau et non les bêtes pour profiter aux Peuls. Quelques traits communs aux Peuls, c'est leur peur irraisonnée du ridicule ; cet état crée chez eux une réserve que beaucoup prennent pour de l'hypocrisie » (« Des Foulbé du Mali et leur culture » par Ahmadou Hampaté Ba – in « Abbia », juillet 1966, p. 54). C'est aussi et surtout le pulaaku qui constitue la base, la valeur incontestée de la culture peule. Le pulaaku, c'est à la fois semteende (la honte), hakkiilo (l'intelligence, la sagesse, l'attention), munyal (la patience, l'endurance). Mais le pulaaku comporte également d'autres significations.

#### 1. Pour les Peuls nomades « mbororo » :

- Pulaaku dum ngainaka bee sauru (Pulaaku c'est le berger et son bâton);
- Pullo hebri pulaaku diga na'i (le Peul a eu son pulaaku des boeufs);
- Pulaaku dum tokkugo ladde (Pulaaku c'est le déplacement constant en brousse, sous-entendu avec le bétail).

#### 2. Pour les Peuls sédentaires et nomades :

- Pulaaku dum daangol haa mangol ngol kujje bodde fuh feddi (Pulaaku, c'est la corde à veaux avec laquelle toutes les bonnes choses sont attachées);
- Pulaaku dum asli Fulbe (Pulaaku est la racine des Peuls);
- Pulaaku dum lenyol ngol maraaka (Pulaaku est un peuple qui n'est dominé par personne).

Toutes ces valeurs qui sont sensibles et respectées doivent être connues par les promoteurs de la culture traditionnelle peule afin d'éviter de heurter les sensibilités. Ceci est aussi valable pour les autres groupes sociaux.

Parlant des cultures traditionnelles, « Sawtu Linjiila », autant que faire ce peut, allie dans ses productions tradition et modernisme, c'est-à-dire des contes oraux, de la musique et du chant, du chant et du drame, des jeux, des légendes et proverbes

(médias éducatifs dans le système d'éducation traditionnelle dit tradition orale); références morales, coutumes, phénomènes naturels. Les contes populaires sont composés pour insister sur les messages moraux, sur la distinction, sur l'ouverture vers les traditions communautaires, sur le ridicule et le comportement indésirables, sur le contrôle des conduites sociales. A l'écoute des contes, les enfants apprennent beaucoup et mieux sur la folie des hommes, leurs fautes et faiblesses. Pour l'éducateur traditionnel et moderne, les contes ont une valeur didactique et morale. La valeur des contes ? Offrir des illustrations et des explications. La valeur des proverbes ? Inciter à la réflexion par la fonction dialectique dans les dialogues question-réponse entre deux personnes. Ils sont présentés comme des faits distillés par l'expérience passée et transmise de génération en génération. Un proverbe peut être compris de plusieurs façons, et sa valeur en tant que moyen pédagogique est aussi d'inciter à la réflexion.

### Quelques proverbes peuls?

- To a dilli jahaangal, a woodaa pade, ta a tokka mardo pade, amma a toka mardo disde (quand tu pars en voyage, si tu n'as pas de sandales, ne suis pas celui qui possède des sandales, mais plutôt celui qui possède une pince à échardes).
   Choisis comme protecteur celui qui peut te rendre service.
- Joorngal anndi ko woni nder keccal; keccal anndaa ko yoorni joorngal (Le bois sec sait ce qu'il y a dans le bois vert; le bois vert ne sait pas ce qui a desséché le bois sec)
   Les jeunes ne doivent pas mépriser l'expérience des anciens.

Une expérience éducative riche, variée, stimulante est permise par les médias de transmission qui offrent des informations et des aptitudes pour soutenir et perpétuer la vie de la communauté. Plusieurs caractéristiques distinguent l'utilisation des médias traditionnels et l'intégration de l'activité éducative à la vie sociale de la communauté avec le grand nombre de médias disponibles cités plus haut. Les enfants de n'importe quelle société sont prêts à une pleine participation à la vie de la communauté à travers un processus éducatif qui reflète le monde

réel. Et le choix des médias qui sont produits et véhicules de culture est à faire en tenant compte du cadre culturel global.

Nous tenons compte de ce choix dans nos programmes de développement socio-culturel, éducatif et religieux, à savoir magazine de la santé, magazine familial, agro-pastoral, connaissances générales, épreuves de connaissances, jeux questions-réponses, méditations, lectures et drames bibliques. Ces programmes sont présentés sous diverses formes : conte, théâtre, débat libre, table ronde, interview, musique. Quelquefois, ces médias pédagogiques traditionnels sont seulement utilisés pour introduire un élément étranger nouveau. Les émissions culturelles proprement dites sont basées sur les entretiens ou débats libres, la tribune de l'histoire, la musique folklorique et traditionnelle, la présentation dramatique.

La langue étant une source indéniable de la culture, notre contribution à la promotion d'une identité culturelle de l'Adamaoua est l'adoption et l'utilisation de la langue peule. Cette langue ayant des locuteurs éparpillés dans l'Afrique Occidentale, et en particulier dans les pays limitrophes du Cameroun en ce qui concerne les dialectes Adamawaare et Marwaare, c'est l'identité culturelle peule de l'Adamaoua qui rayonne.

L'utilité des mass médias nationaux, en l'occurrence la radiodiffusion, est incontestable pour le monde rural. Elle demeure, par l'utilisation de la langue nationale, le moyen important pour atteindre toute une communauté traditionnelle rurale. Les problèmes posés sont assez nombreux: par exemple, l'absence de dialogue direct, les horaires de diffusion ne convenant pas à tout le monde. Pour la meilleure réception et le confort d'écoute, la diffusion en modulation de fréquence est la solution. Mais l'éloignement de nombreuses zones rurales de l'Adamaoua pose un sérieux problème: la diffusion en FM ne porte pas loin. En ce qui concerne les horaires de diffusion non convenables pour certains auditeurs, des moyens complémentaires peuvent être en partie envisagés. Ainsi, « Sawtu Linjüla » dispose d'une gamme variée de cassettes en une vingtaine de langues.

Un documentaire historique sur les peuples de l'Adamaoua vient d'être réalisé avec le précieux concours de l'infatigable chercheur et historien Mohammadou Eldridge. Nous avons ainsi, deux semaines durant, et en faisant fi des heures de repos et de nuit, inventorié et enregistré l'histoire de quelques peuples de l'Adamaoua. En matière de culture, beaucoup reste à faire dans notre province et sa revalorisation est l'affaire de chacun de nous, fille et fils de l'Adamaoua. La société qui rejette ou néglige sa culture est une société à l'âme agonisante. Adamaoua, retiens ceci : une société sans culture, j'allais dire une société sans culture traditionnelle (ou conscience collective) est morte.

Puissions-nous joindre nos efforts pour promouvoir, vulgariser, et perpétuer l'identité culturelle de l'Adamaoua!

F

.

.

#### LISBET HOLTEDAHL

# ÉDUCATION, ÉCONOMIE ET « IDÉAL DE VIE »

Les femmes de Ngaoundéré\*

#### Introduction

Chef-lieu de l'Adamaoua, Ngaoundéré est une ville pluriethnique du Nord-Cameroun. Ce texte est axé sur la manière dont les femmes négocient leurs positions et leur identité face à une situation conflictuelle entre de nouvelles opportunités et les valeurs culturelles traditionnelles. Les transformations récentes de la société camerounaise ont occasionné un changement fondamental dans la vie des hommes et des femmes de Ngaoundéré. L'impact grandissant de l'éducation occidentale a transformé leurs carrières économiques et les critères d'accès à des rangs sociaux. Ainsi, beaucoup plus que la génération précédente, les femmes et les hommes, chrétiens et musulmans, doivent maintenant prendre en compte non seulement la valeur mais aussi les risques potentiels des nouvelles connaissances. Les nouvelles formes de connaissances impliquent souvent la marginalisation des savoirs traditionnels. L'utilisation de nouvelles connaissances signifie également l'adoption de nouvelles formes de rapports entre l'homme et la femme. Et comme la reconnaissance sociale et les rangs sociaux sont encore étroitement liés

<sup>(\*)</sup> Ce texte est la version française d'une publication, en langue anglaise, incluse dans l'ouvrage: « State and Society in Cameroun », édité par P. Geschiere et P. Koenings.

aux notions traditionnelles du rapport particulier qu'entretiennent l'homme et la femme vis-à-vis du savoir, homme et femme sont tous deux placés devant de nouveaux dilemmes.

Que peut révéler la vie quotidienne de Ngaoundéré à propos de ces transformations du savoir des hommes et des femmes, et de leur chance pour une vie meilleure? Mon approche consiste à considérer la société comme un marché du savoir. C'est dans cette perspective que j'aborderai les moyens d'accumulation qui sont ouverts aux femmes, les problèmes et les choix auxquels elles doivent faire face. Je considère l'éducation moderne comme une clef des récentes transformations sociales.

La vie quotidienne de Ngaoundéré fournit des indices très importants justifiant mon approche. Quelle que soit la direction selon laquelle vous arrivez à Ngaoundéré, vous voyez très tôt, le matin, les femmes et les filles marcher avec leurs marchandises sur la tête. Vous voyez aussi des hommes marcher sans porter quoi que ce soit. Lorsque les hommes se déplacent avec leurs marchandises, ils le font généralement en bicyclette, moto ou voiture.

Au grand marché « Luumo Manga », les femmes et les filles étalent, en face d'elles, leur natte au milieu de la place du marché sur laquelle elles déposent des condiments, des légumes et autres produits. Elles sont directement exposées au soleil. Tout autour de la place du marché, se trouvent plusieurs petites boutiques avec beaucoup d'ombre. Là, se tiennent les hommes, assis sur de petites chaises, vendant leurs marchandises : couteaux, habits et autres objets.

Cette description indique que les hommes et les femmes se déplacent différemment et occupent différentes parties de l'espace urbain lorsqu'ils étalent leurs marchandises. Pourquoi les hommes sont-ils plus à l'aise, plus confiants, et semblent-ils plus professionnels que les femmes quand ils se déplacent ou vendent leurs marchandises? Il se peut que cette description de la vie à Ngaoundéré soit très ethnocentrique. Le lecteur peut avoir l'impression de quelque chose qu'on pourrait classer dans la catégorie de « l'oppression des femmes ». Pourtant, ce n'est pas mon intention de baser mon analyse sur le paradigme des notions occidentales, de l'autorité des hommes et de la subordination des femmes, encore moins sur des notions telles que le

pouvoir oppressif du système économique et de l'Etat africain moderne (COPANS, 1987; MBEMBE, 1988). Les facteurs et leurs impacts doivent être identifiés dans des cas concrets et démontrés dans un contexte empirique.

Les femmes assises au soleil ardent ne sont pas les épouses des hommes assis dans de confortables boutiques. Dans Ngaoundéré, plusieurs groupes ethniques coexistent. Dans une certaine mesure, le groupe ethnique peut servir de base pour déterminer les activités des hommes et des femmes. Les hommes dans les boutiques sont des citadins musulmans, des commerçants foulbé, haoussa et kanouri. Sur les nattes, se tiennent des femmes rurales : des musulmanes mboum ou des chrétiennes gbaya ou dourou. Nous pouvons également trouver des femmes citadines appartenant aux mêmes groupes. Les filles peuvent être celles des commerçants musulmans dans les boutiques ou des femmes « élites » non mariées, qui travaillent et gagnent un salaire régulier à l'hôpital. Si vous voulez rencontrer les femmes des commercants, vous devez aller derrière les murs du quartier musulman de la ville. Si la rencontre des maris des femmes placées au soleil vous intéresse, vous devez regarder du côté des champs, sous les arbres dans les villages voisins ou du côté des lieux où l'on gagne des salaires. Enfin, mais ce n'est pas le moins important, vous devez chercher dans les bars du quartier les maris ou les amis sans travail.

Pour découvrir les nouvelles formes d'expression du pouvoir dans les activités des hommes et des femmes en milieu urbain, on doit étudier la vie sociale dans Ngaoundéré, plus particulièrement les « négociations » impliquant la position et l'identité des individus ; hommes et femmes sont occupés à améliorer et à garantir leurs positions et leurs identités dans cette ville cosmopolite. Je considère le contexte urbain comme un ensemble de « champs sociaux » de différentes échelles (GRONHAUG, 1978). Hommes et femmes agissent dans ces espaces.

Au niveau local, dans la maison ou dans le quartier, les expectatives relèvent partiellement de différentes traditions ethniques. Elles prescrivent les règles de travail, de la division du travail, de la masculinité et de la féminité. A travers les relations familiales, chaque individu est également lié aux attentes de ses proches qui sont soit dans les villages voisins,

soit au Sud-Cameroun. Les hommes et les femmes évoluent également dans les « champs sociaux » de la ville marqués par des règles et des expectatives conflictuelles; ces dernières compliquent la négociation des positions (sociales) et la signification des rôles selon les sexes. Lorsque les femmes vont au marché, elles entrent dans un système économique directement lié à l'échelle nationale ou internationale. Le système de l'éducation et les institutions de l'autorité locale sont aussi connectées à l'échelle nationale ou internationale. Lorsque les femmes interviennent dans le domaine de la religion, elles sont dans le champ de l'islam ou du christianisme.

Dans chaque domaine, différentes règles sont négociées comme des résultantes du pouvoir des mécanismes spécifiques pour les dynamiques respectives (BARTH, 1985; GRONHAUG, 1978; HOLTEDAHL, 1986; FARDON, 1985). Ces règles stipulent ce qui est adéquat sur le plan du savoir et du comportement. Bref, les ressources convertibles et les bases d'une « vie meilleure ».

Ces bases peuvent être matérielles ou symboliques. Les règles relatives à la féminité dans plusieurs familles musulmanes sont incompatibles avec celles qui régissent le comportement à l'école moderne qui a beaucoup « hérité » de l'insistance formelle de l'Occident sur la « neutralité » des statuts masculin et féminin. Si un père décide d'envoyer sa fille à l'école, cette dernière prend conscience de difficultés relatives aux contrastes entre ces lieux.

Les hommes et les femmes réagissent constamment à l'adéquation des règles dans les différents secteurs qui leur sont offerts. Les bureaucrates musulmans expriment des idées de la masculinité dans leur rôle bureaucratique, différentes de celles des chrétiens (GESCHIERE, 1982). A travers leur participation à différents domaines, les hommes peuvent créer des règles pertinentes liées à l'attraction masculine et féminine ou au savoir masculin et féminin comme un symbole ou un atout économique qui ne correspond pas nécessairement à la gestion de l'identité commune des femmes. Les actions des hommes peuvent donc représenter une contrainte pour les femmes et vice-versa. En un sens, les actions des hommes et des femmes représentent des interventions dans un débat constant sur l'identité et les positions

des hommes et des femmes aussi bien que sur la pertinence d'être musulman ou chrétien, foulbé ou mboum, bureaucrate ou commerçant (RUDIE, 1985; HOLTEDAHL, 1986).

Je vais fonder mon étude sur quelques femmes qui occupent différentes positions dans le contexte urbain de la ville de Ngaoundéré. Seules, quelques-unes ont une éducation moderne. Mais toutes vivent dans un milieu où l'éducation moderne est en progrès. Dans leur existence, les femmes acquièrent et produisent différentes sortes de connaissances et d'expériences dans les multiples secteurs où elles sont actives. Ces connaissances sont intégrées dans leur identité personnelle en tant que femmes et productrices. Je me suis principalement intéressée à ce que les femmes pensent lorsqu'elles sont confrontées aux dilemmes générés dans ce nouveau « marché du savoir » et l'impact de ces connaissances sur leurs situations.

Les opinions des femmes sur l'« idéal de vie » varient en fonction de leur identité. La maternité est essentielle pour toutes les femmes rencontrées, mais pour la femme haoussa, la maternité inclut la coopération des enfants dans les activités génératrices de revenus, alors qu'il n'en est pas de même pour la femme foulbé. Il s'ensuit que les femmes perçoivent différemment les transformations du « marché du savoir » et qu'elles emploient des méthodes différentes pour atteindre l'« idéal de la vie ». Dans cette étude, j'accorde une attention particulière aux différences de stratégies et de perceptions des femmes musulmanes et chrétiennes.

# La ville de Ngaoundéré : histoire récente et contexte actuel de la vie des hommes et des femmes

Ngaoundéré, avec environ 60 000 habitants, a été récemment érigé en chef-lieu de la province de l'Adamaoua. Ngaoundéré était à l'origine un centre mboum (ELDRIDGE, 1981; FARAUT, 1981). Initialement, les Mboum étaient cultivateurs, éparpillés sur le plateau de l'Adamaoua. Ils cohabitaient avec différents groupes ethniques tels que les Dourou et les Gbaya qui étaient aussi des cultivateurs (HINO, 1984). Au 19<sup>e</sup> siècle, l'hégémonie

mboum à Ngaoundéré a été éliminée par la Guerre Sainte menée par les Foulbé.

A l'arrivée des colonisateurs allemands au début du siècle, Ngaoundéré était un centre commercial: la vente du bétail, d'esclaves et de marchandises telles que la kola et les tissus était d'une grande importance. Le commerce était entre les mains des Musulmans, Haoussa et Kanouri qui venaient du Nigéria. Plus tard, les Foulbé, devenant de plus en plus citadins, commencèrent à faire du commerce, plus particulièrement celui du bétail. Les femmes haoussa et kanouri entretenaient des petits commerces à l'intérieur des « sarés » (HILL, 1969; COHEN, 1971). Les femmes foulbé n'étaient pas autorisées à faire du commerce car cela était considéré comme l'expression d'un manquement aux responsabilités économiques du mari (VEREECKE, 1989).

Ngaoundéré devint une ville musulmane avec une aristocratie composée de trois groupes de pouvoir et de prestige. En tête, il y avait des Foulbé qui détenaient le contrôle du pouvoir militaire et politique. Un autre groupe de Foulbé basaient leur pouvoir sur la religion et le savoir coranique. Un autre pouvoir, bien distinct, se fondait sur l'accumulation des biens : les riches commerçants étaient des Haoussa, des Foulbé et des Kanouri (AZARYA, 1978; GONDOLO, 1978).

La vie sociale et les règles réglementant le mariage, les relations familiales et les droits sur les biens parmi les Musulmans de Ngaoundéré étaient basées sur les lois coraniques auxquelles s'ajoutaient des valeurs et des perceptions traditionnelles. Malgré les caractères spécifiques des Haoussa, des Kanouri et des Foulbé basés principalement sur la spécialisation dans le commerce et la diversité culturelle, les intermariages étaient fréquents. Ces liens inter-ethniques ont consolidé l'hégémonie de l'élite musulmane.

Les Mboum, Dourou, Gbaya dans l'Adamaoua et particulièrement à Ngaoundéré, sont demeurés des cultivateurs de produits vivriers. Jusqu'à récemment, particulièrement dans les campagnes, ils continuaient de s'opposer à l'islamisation. Ce faisant, les idiomes religieux sont devenus des diacritiques ethniques dans le processus d'opposition politique (BURNHAM, 1972; CHRISTIANSEN, 1956). En introduisant d'abord une nouvelle forme de contrôle militaire, ensuite une bureaucratie administrative basée sur l'éducation occidentale, les colonisateurs firent peser une menace sur l'hégémonie musulmane locale. Les soixante dernières années, beaucoup de missions catholiques et protestantes se sont installées dans la région. Elles ont fondé des écoles où les premières générations de bureaucrates modernes ont été recrutées (BURNHAM, 1980).

Pour les aristocrates musulmans, les connaissances acquises à l'école moderne représentaient une autre culture ethnique et spirituelle. Ils avaient compris que leurs propres influence, connaissances, moralité et identité étaient remises en question et menacées. C'est pour cela que les Foulbé envoyèrent les enfants de leurs esclaves à l'école quand ils étaient forcés par les autorités locales. Pour les Gbaya et les Dourou en revanche, l'école et le christianisme furent une alternative potentielle à leurs conditions de vie de cultivateurs pauvres et une expression de leur opposition à l'hégémonie foulbé (ENDRESEN, 1954; BUDAL, 1962).

La majorité de la population mboum a suivi une trajectoire différente. Par les contrats de mariage entre les familles du « lamido » et du « bellaka » (le chef Mboum), ils furent incorporés dans la politique d'hégémonie des Foulbé.

En outre, des positions clés dans la fada (la cour du lamido) leur avaient été accordées. C'est la raison pour laquelle ils résistèrent à l'influence des missions (FARAUT, 1981). Mais ils se sentaient également opprimés par les conquérants foulbé qui essayaient de réduire leur accès à la connaissance du Coran. Depuis l'Indépendance, les mboum ont fourni un grand effort pour acquérir ces connaissances religieuses. Pendant les vingt ou trente dernières années, une islamisation et une foulbéisation radicales des assujettis Mboum se sont produites à Ngaoundéré. Beaucoup de Mboum vivant en ville sont « devenus » Foulbé et la langue des Foulbé est devenue « lingua franca » à Ngaoundéré.

D'autres changements sont survenus après l'Indépendance. Les relations locales de pouvoir ont subi l'influence grandissante de la bureaucratie moderne et l'arrivée de la ligne de chemin de fer de Yaoundé dans les années soixante-dix a rapproché Ngaoundéré du reste du monde. La vente du bétail s'est rapidement accrue et plusieurs activités industrielles ont vu le jour. Les entrepreneurs bamiléké et bamoun ont commencé à venir du Sud-Cameroun. L'expansion des institutions étatiques a favorisé l'arrivée de personnes instruites venant de la partie sud du pays. Il y avait peu de gens instruits au Nord et le régime a délibérément renforcé la présence des éléments du Sud pour contrecarrer une opposition politique potentielle du Nord (BAYART, 1979). Le rapprochement favorisé par le chemin de fer a créé des réseaux au niveau national.

#### Les stratégies sectorielles

Les plans quinquennaux du gouvernement et mes interviews avec les représentants locaux de l'Etat illustrent les caractéristiques suivantes que j'appelle « les paradigmes du sectoriel ».

Les ménages sont perçus comme des unités toujours dirigées par les hommes. Les hommes sont considérés comme des personnes à qui il faut s'adresser pour les projets destinés à accroître la productivité économique. Il existe des plans pour motiver les jeunes gens à cultiver aux environs de Ngaoundéré, à construire des greniers et des équipements modernes, pour que les jeunes soient formés aux activités d'une coopérative moderne, où on leur donne un capital pour démarrer des productions agricoles.

Si les femmes sont mentionnées, c'est pour leur apprendre la cuisine et les soins de santé. Le Plan de développement agricole concerne les activités économiques formelles c'est-à-dire liées à l'agriculture et à la production animale. La distribution de ces produits doit être assurée par le marché officiel de Ngaoundéré.

La participation des femmes dans la production et la distribution de yaourt, par exemple, a été étouffée par un projet de développement multilatéral organisé conjointement avec la Délégation de l'Elevage. Le but de ce projet est de construire une grande usine laitière où le lait sera transformé en fromage et en yaourt. Le même schéma a été adopté avec l'implantation de brasseries dans plusieurs pays africains, rendant ainsi superflue la production de bière locale par les femmes. Les plans de la Délégation de l'Agriculture ne prennent pas en compte les femmes qui font du petit commerce et qui vendent des légumes sur le marché. Aucune disposition ne prévoit l'amélioration de la distribution des produits agricoles. Les femmes qui ont des

contacts avec les autorités de l'Etat pour des raisons économiques sont toutes originaires du Sud. Les cas étudiés ci-dessous indiqueront les causes de ces différences d'accès aux secteurs institutionnels.

#### Un marché du savoir

La description précédente des transformations qui se sont opérées récemment dans la société urbaine de Ngaoundéré illustre la culture poly-ethnique complexe qui s'est développée. Les processus politiques qui agissent en faveur des continuités ou des changements d'identité ethnique ont été influencés par l'expansion de l'Islam et du Christianisme. L'affiliation religieuse permet ou ne permet pas d'accéder aux nouvelles stratégies d'accumulation des biens et d'ascension sociale. Les Musulmans ont vu les anciens esclaves pénétrer la bureaucratie locale parce qu'ils furent les premiers à intégrer l'école occidentale. Ils ont observé les nouveaux chemins du pouvoir et ils ont construit en 1987 un établissement secondaire musulman.

Afin de mieux comprendre la vie des femmes à Ngaoundéré, nous examinerons quelques cas pour montrer comment la gestion féminine du savoir constitue une partie de leur négociation avec « le monde ».

Ngaoundéré dans les années 1980 est un nouveau « marché du savoir », avec des règles spéciales d'acquisition, de conversion et de « prix » à payer. Pour accéder à ce marché, l'on doit être instruit. L'alphabétisation est devenue indispensable.

C'est maintenant une politique générale de la majorité des pays du Tiers Monde que de mettre en exergue l'importance de l'éducation moderne pour une accumulation économique. Mais il y a dans les villes une part croissante de personnes sans emploi dont le niveau d'instruction s'arrête à l'école primaire. C'est le cas de Ngaoundéré et du Cameroun en général. L'ancien savoir est démodé et le nouveau s'avère sans intérêt pour beaucoup de personnes à cause du manque de travail.

Pour comprendre les nouvelles allées des carrières, il est nécessaire d'examiner les combinaisons du savoir et des relations qui déterminent succès ou échecs. A Ngaoundéré, les gens pensent que l'instruction peut octroyer de meilleures chances pour acquérir un travail. Mais, en même temps, ils peuvent faire l'expérience du contraire. Vivre dans ces nouveaux contextes urbains implique de reconsidérer les stratégies de la vie de tous les jours. Ce qui veut dire, acquérir un nouveau savoir.

# Stratégies de femmes musulmanes

La société musulmane à Ngaoundéré aujourd'hui est hautement stratifiée et les dynamiques qui génèrent et renforcent le pouvoir ou la pauvreté sont complexes. La façon dont les Musulmans perçoivent l'école moderne semble jouer un rôle important dans les processus de différenciation sociale, selon les sexes. Leur perception de l'école semble différer selon le contexte ethnique et le degré d'islamisation. Les conséquences de l'école moderne sur les carrières et les activités économiques sont donc variables.

Il apparaît pour toutes les femmes musulmanes que le mariage régularise les obligations économiques de leurs époux envers elles. L'accent est plus porté sur les aspects moraux du comportement de l'homme et de la femme que sur leurs émotions (PARKIN et NYAMWAYA, 1987). Pour une femme, être mariée signifie obtenir un revenu, tandis que pour un homme c'est rehausser son statut en prenant de nouvelles responsabilités sociales et économiques. Pour les deux conjoints, les relations vis-à-vis de leurs familles respectives sont caractérisées par des liens émotionnels plus forts que le lien qui les unit.

Il existe, entre les Foulbé et les Haoussa/Kanouri des différences importantes dans la manière dont l'identité féminine est définie et dans les genres de savoirs que les femmes détiennent et qu'elles considèrent comme utiles. Chez les Foulbé, le rang de l'homme est reflété par la dépendance économique totale de la femme à son regard et l'expression symbolique de sa subordination. Pour les Haoussa et les Kanouri, l'homme doit subvenir aux nécessités de base de l'épouse (viande, riz, vêtements). Mais le succès de la femme en tant qu'épouse est aussi basé sur sa capacité d'initiative, c'est-à-dire son savoir.

Les femmes illettrées haoussa et kanouri sont traditionnellement de grandes commerçantes qui exercent dans leur maison et sont financièrement indépendantes (COHEN, 1967; HILL, 1969; HOLTEDAHL, 1973). Elles comptent sur leurs enfants pour les aider dans la vente de leurs produits. Il n'y a pas longtemps, ces femmes étaient opposées à l'instruction de leurs enfants. C'est la raison pour laquelle le nombre d'illettrés est plus élevé dans le quartier haoussa à Ngaoundéré. Mais, comme nous allons le voir, ces femmes sont de plus en plus conscientes des risques potentiels dus au fait de ne pas envoyer leurs enfants à l'école.

Les femmes foulbé musulmanes et les femmes d'autres groupes moins islamisés tels que les Mboum et les Bororo ont une perception différente des opportunités et des contraintes qu'offre l'école moderne.

#### Fadi, une femme haoussa

Fadi est une femme haoussa. Elle est la première des quatre épouses d'un marabout haoussa, Alhajji Bouba, qui habite au quartier haoussa. Alhajji est le conseiller religieux à la cour du lamido. Fadi est âgée de 50 ans. Des trois autres épouses, deux sont foulbé et la dernière est mboum. Fadi, comme toutes les femmes haoussa, est une commerçante habile et elle a une indépendance économique considérable. Elle vend des « waïna » (gâteaux de riz) et investit ses profits dans des activités diverses. Les revenus de son mari sont constitués seulement des cadeaux de ses élèves ou du paiement d'autres activités religieuses (examens de l'école coranique, mariages, cérémonies d'imposition de nom, etc.). Il conçoit sa position et son pouvoir à travers ses activités religieuses et son comportement pieux et il pense que ses obligations matérielles à l'égard de ses femmes sont remplies par Dieu à travers les cadeaux qu'il reçoit. Ainsi Alhajji est seulement « indirectement » lié au marché économique de Ngaoundéré.

Les succès économiques de Fadi sont dus à sa position de première épouse et de personne-clé dans le voisinage haoussa. Sa respectabilité et son influence sont basées d'une part, sur le fait qu'elle est restée mariée au seul et même homme, Alhajji, depuis l'âge de 14 ans et d'autre part, qu'elle a été très entreprenante.

Au fil des ans, des élèves de son mari ont participé à son commerce durant leurs études coraniques. Ils sont considérés comme « ses enfants ». Elle-même n'a jamais eu d'enfant mais elle adopte régulièrement ceux de ses soeurs. Ces enfants vendent ses produits en dehors de la maison. Elle est devenue la confidente des élèves de son mari, y compris d'une poignée de ieunes Haoussa instruits à l'école moderne, et les aide à contacter les filles qu'ils souhaitent épouser. Ils l'aident en achetant de nouveaux articles pendant leurs vovages à l'étranger, lieux où Fadi n'ira jamais. De son côté, elle leur prête de l'argent pour commencer leurs affaires. Elle investit tout son profit dans la construction et « ses » enfants l'aident à s'organiser à cet effet. De ces relations avec ses enfants, Fadi a compris que les gens instruits sont plus aptes que les autres à accéder aux autorités de la ville. Ses enfants instruits l'ont aidée à obtenir les documents officiels pour l'achat de terrains et pour la construction de maisons.

Fadi cache la majorité de ses activités économiques à son mari et à ses co-épouses. Elle ne veut pas que son mari lui demande de l'argent (il est souvent à court d'argent) et elle ne veut pas qu'il réduise son pécule. Les co-épouses de Fadi savent qu'elle est riche mais n'ont jamais pu rivaliser. « Nous ne voulons pas concurrencer son commerce. Nous ne pouvons pas vendre du « waïna » qui est très lucratif. Rien d'autre ne peut engendrer autant de profit que ce qu'elle fait », expliquent-elles. A cela, on doit ajouter que ces co-épouses étant mboum et foulbé, elles n'ont pas le don du commerce que possède Fadi depuis sa tendre enfance.

Malgré son succès, Fadi est consciente de ses priorités. Elle a envoyé ses deux derniers enfants adoptés à l'école, Amina et Moussa. L'un de ses fils intellectuels s'est chargé de leur inscription et des papiers officiels. Après trois ans, elle a retiré Amina de l'école parce que cette fille devait faire du commerce et acquérir le savoir nécessaire pour être une bonne ménagère haoussa. Fadi ne voyait pas l'intérêt de l'école par rapport à l'acquisition de l'expérience des relations et de l'habileté commerciale. Moussa est toujours à l'école. « Il sera peut-être intelligent ». Elle est incertaine et essaie de répartir ses risques. Elle a demandé à ses deux « enfants » adultes et lettrés de

vérifier si son jeune fils travaillera bien à l'école mais elle a aussi engagé un garçon pere venant de la «brousse» pour compléter ses activités commerciales. Lui, au moins, va acquérir le savoir commercial nécessaire pour la maintenir en contact avec l'activité du marché traditionnel.

Pour le moment, Fadi est soucieuse parce que sa fille Amina ne recoit pas beaucoup de propositions intéressantes de mariage. Fadi emmène Amina, qui souffre de maux d'estomac, chez un guérisseur traditionnel dans un village voisin. Elle le paie pour guérir Amina et aussi pour rendre ses seins très beaux afin qu'elle soit la plus attirante possible. D'autre part, elle lui achète du maquillage, des habits et du parfum pour attirer des partenaires lorsqu'Amina vend les produits de Fadi en ville. Dans ses tournées, Amina a rencontré plusieurs fonctionnaires qui ont été intéressés par elle. Dès que Fadi l'a su, elle les a invités. Cependant, aussitôt que les hommes ont compris ses intentions de mariage, ils ont disparu. C'est aussi en tant qu'organisatrice du mariage d'Amina que Fadi met de côté de l'argent et des biens (lits, télévision, radio, etc.) pour la dot qui peut augmenter la chance d'Amina sur le marché du mariage. Cela demande tellement d'argent qu'elle a dû, pour le moment, interrompre ses activités de construction. « Le mariage et l'école coûtent cher », dit-elle, « où vais-je avoir de l'argent »!

« On ne peut avoir du beurre et l'argent du beurre », c'est une expression populaire. Fadi doit faire un choix. Elle est dépendante du commerce que fait Amina et le fait qu'elle n'ait pas investi dans sa scolarisation semble exclure la possibilité d'avoir un beau-fils parmi les commerçants intellectuels. Un beau-fils intellectuel aurait pu devenir pour Fadi un meilleur partenaire dans ses activités que ses « fils » intellectuels.

Comme Alhajji Bouba n'est pas intéressé par l'éducation moderne et compte sur ses activités religieuses et politiques traditionnelles pour ses revenus, Fadi est une innovatrice. Elle fut l'une des premières femmes haoussa à « essayer » le système scolaire. Sensible à l'importance accordée à l'éducation dans les secteurs locaux, elle considère que des gens éduqués représentent des atouts pertinents pour ses propres activités génératrices de revenus. Elle choisit de laisser le garçon à l'école, ce qui peut lui donner des contacts futurs avec des personnes-clé dans les

nouveaux champs économiques et elle garde la fille pour que celle-ci maîtrise le savoir traditionnel de la femme haoussa. Elle divise ainsi ses risques et, inconsciemment, elle a créé une situation telle que sa fille est devenue moins attractive pour les jeunes élites haoussa avec qui elle collabore. Ces derniers semblent avoir de nouvelles idées à propos de l'épouse idéale et désirent épouser une fille plus éduquée qu'Amina. Ils ont apprécié l'intérêt du savoir scolaire pour leurs propres carrières et leurs contacts avec les autorités locales. Devant l'incapacité de Fadi à évaluer la scolarisation de son enfant, ils trouvent important que la mère de leurs propres enfants puisse assurer la scolarisation de ces derniers.

La participation de Fadi dans le « marché du savoir » montre comment elle combine le savoir traditionnel et le savoir moderne. Ses stratégies l'aident à renforcer son importante position dans la société haoussa, mais elle est également confrontée à des conséquences nouvelles et inattendues : les dépenses pour la scolarisation et la dot de plus en plus élevée.

## Da Abé et Zeinabou : deux jeunes soeurs foulbé

Les problèmes que Fadi rencontre pour le mariage de sa fille ressemblent à ceux de Da Abé et Zeinabou.

Da Abé et Zeinabou sont les filles aînées d'un marabout influent, Alhajji Malam Manga, à Ngaoundéré. Alhajji a quatre épouses (deux Foulbé, une Haoussa et une Kanouri) et quelques vingt-cing enfants. Il possède quelques vaches qui lui procurent un revenu irrégulier, mais la religion est la base de son statut social et le moyen d'entretenir sa famille. Le comportement pieux des filles est d'une grande importance pour tous les membres de la famille. La mère de Da Abé et Zeinabou est foulbé. Elle est la première épouse d'Alhajji. Da Abé fut la première fille d'Alhajji à fréquenter l'école. Quand elle avait entre 14 et 15 ans, son père a essayé à trois reprises d'arranger pour elle un mariage, mais Da Abé est parvenue chaque fois à éviter ces mariages, aidée par un groupe d'intellectuels foulbé, quelques-uns d'entre eux occupant des postes importants dans le secteur éducatif. Aujourd'hui, elle poursuit ses études en Europe et compte se marier avec un homme qu'elle « aime ». Pourtant, elle risque d'avoir du mal à le trouver, car la plupart des intellectuels musulmans prétendent ne pas vouloir épouser un « long crayon ». Da Abé dit qu'une fois devenue salariée, elle s'occupera de sa mère qui souffre de la tension qui règne entre les co-épouses et de sa dépendance économique vis-à-vis d'Alhajii.

Zeinabou, la fille aînée de Dali, n'est jamais allée à l'école, et à 15 ans elle était déjà mariée à un riche commerçant foulbé. Elle a quitté son mari après une longue période de mariage et obtenu le divorce après une longue période passée à la maison paternelle. Elle s'est remariée plus tard avec un autre homme choisi par son père. Elle a encore abandonné son mari et obtenu le divorce. Elle vit maintenant avec sa mère, sa petite soeur et ses frères dans la maison paternelle, sans contracter d'autre mariage; il semble qu'il y a moins de propositions. Elle a maintenant 27 ans et elle est de plus en plus anxieuse de trouver un mari de son choix. Elle est dans une situation difficile: puisque le rang social de sa famille est fondé sur la religion, elle ne peut jouir de l'opportunité offerte aux femmes musulmanes de familles moins pieuses de pénétrer dans l'institution des « femmes libres ». Cette institution traditionnelle sert de refuge aux femmes musulmanes non mariées des villes de l'Afrique de l'Ouest (Cohen, 1961 et 1971; Holtedahl, 1973; Bovin et HOLTEDAHL, 1975; SMITH, 1954). Elle représente toujours, en ville, une alternative au mariage pour les femmes musulmanes de bas statut. Zeinabou est virtuellement dans l'impossibilité de rencontrer des hommes non introduits par son père, et elle risque de porter atteinte au rang social de son père si elle sort sans son autorisation.

Pourtant, avec l'aide d'une vieille femme du quartier, elle arrive de temps à autre à rencontrer quelques hommes. Certains lui font des propositions de mariage mais comme tous sont des polygames, elle ne s'y intéresse pas. D'après sa propre expérience dans ses premiers mariages, et sous la forte pression de sa soeur lettrée, son idéal est un « bon » mariage avec un monogame musulman. Sa mère et elle vont voir un marabout qui leur demande d'être patientes car les hommes ont peur d'épouser la fille d'un Alhajji aussi respectable. Mais il a promis de l'aider avec le « bindi », médicament fabriqué avec l'encre pour écrire les versets du Coran. Zeinabou achète des arachides qu'elle fait

revendre par ses petits frères et soeurs pour se procurer de l'argent qu'elle donne à la vieille et au marabout.

Zeinabou trouve qu'elle est une victime non seulement de la tradition mais aussi du modernisme. « Dans toutes les maisons avoisinantes, des jeunes femmes illettrées vivent avec leurs parents. Certaines ont même eu des enfants hors mariage. Les père n'arrivent pas toujours à leur trouver un mari car les hommes préfèrent les femmes lettrées », dit-elle.

Zeinabou et sa mère parlent des inconvénients de la polygamie et me disent combien je suis chanceuse d'avoir un homme qui m'aime, car se disent-elles, il ne prétend pas épouser une autre femme. L'idée de « l'amour » comme base du mariage et le devoir de l'homme d'être responsable et généreux en échange des services rendus par sa femme sont très attrayants pour elles. Elles croient apparemment que, dans ces conditions, les femmes n'ont pas à souffrir du contrôle du mari. Je trouve qu'il est très difficile de « traduire » et de communiquer les différents mécanismes de contrôle et autres difficultés existant dans les mariages fondés sur l'« amour » du milieu des citadins bourgeois de l'Occident.

Nous voyons que la famille d'Alhajji Malam Manga est également impliquée dans les négociations concernant la signification de l'éducation. Ils sont confrontés au refus de Da Abé de se marier. Ils ont assisté à l'émergence de la première génération d'hommes foulbé à avoir reçu une éducation moderne. Leurs parents furent les premiers à prendre le risque d'envoyer leurs enfants à l'école. Cela signifie qu'ils viennent récemment de changer leur perception de l'éducation moderne. Ils la considèrent maintenant moins comme une menace à leur position et à leur identité, mais plutôt comme un atout économique. Les ieunes intellectuels ont développé de nouvelles idées à propos de la femme convenable. A un certain degré, ils acceptent toujours le point de vue de leur père dans le choix d'une épouse (économiquement, ils dépendent toujours de lui), mais ils insistent pour qu'elle soit scolarisée (pas trop, elle deviendrait un « long crayon », mais assez pour s'assurer que leurs enfants feront bien leurs études).

Il devient de plus en plus difficile aux parents de trouver un mari pour leurs filles non scolarisées, surtout si elles ont divorcé.

Pour ces femmes, la voie au mariage comme moyen de subsistance est devenue étroite. La nouvelle identité des hommes a conduit à une marginalisation du savoir dont jouissent les jeunes filles foulbé non instruites. Ce n'est plus facile pour les filles de convertir le comportement de la femme pieuse et soumise ou bien l'exceptionnelle capacité culinaire dans la position économique sécurisante d'épouse. Dans les grandes familles, beaucoup de ces femmes restent au domicile paternel. Elles représentent un danger pour l'honneur de la famille. C'est différent pour les femmes de basse extraction qui peuvent aller vivre dans les maisons des « femmes libres ».

Pour l'instant, ces problèmes de mariage ont engendré une grande activité clandestine dans les relations entre hommes et femmes. De vieilles femmes foulbé arrangent des rencontres clandestines entre les hommes mariés et les femmes ou les jeunes filles dont la rencontre, selon les règles traditionnelles de relations entre homme et femme, est difficile. Ces vieilles femmes sont surtout actives dans les milieux les plus pieux.

C'est le résultat de la gestion de l'identité de l'homme en relation avec l'éducation moderne qui fait que les intérêts des jeunes hommes et de leur père convergent. L'honneur d'un père dépend toujours du mariage de sa fille, surtout avant l'âge de 17 ans. Puisque les jeunes hommes ne veulent pas d'un « long crayon », peu de jeunes filles musulmanes dépassent l'école primaire. C'est la raison pour laquelle il y a si peu de filles musulmanes au lycée et si peu de femmes instruites à Ngaoundéré. Les quelques exceptions qui existent ne sont pas considérées comme des partenaires conjugales par plusieurs intellectuels musulmans. Ces femmes sont rarement intéressées par la polygamie ou par le genre d'obéissance féminine toujours considérée comme importante, pour les hommes, pour sauvegarder leur masculinité.

L'expérience de Zeinabou et de Da Abé dans le « marché du savoir » montre une dévaluation progressive du savoir traditionnel. Zeinabou n'a pas acquis le nouveau savoir nécessaire; Da Abé est en passe d'en acquérir « trop ». Elles n'ont pas réussi une bonne combinaison entre le savoir traditionnel et le nouveau. Leurs nouvelles opinions sur l'« idéal de vie » sont à analyser dans ce contexte. Selon elles, si l'« amour » est posé comme

base idéale du mariage monogame, le rôle du bon niveau d'instruction sera moins important. Dans leurs négociations quotidiennes avec leur famille, cette idée se manifeste par le refus d'épouser l'homme choisi par leur père (Da Abé) ou d'accepter la demande en mariage qui leur est adressée par des hommes polygames (Zeinabou). Les soeurs sont toutes deux exclues du nouveau « marché du savoir ». Une autre implication des négociations des deux soeurs est que Zeinabou et leur mère, Dali, attendent beaucoup d'un futur soutien social et économique de la part de Da Abé: il y a une grande coopération entre mère-fille-soeur.

#### Aï, une femme bororo

J'ai noté plusieurs alternatives dans les stratégies des femmes musulmanes pour atteindre « la vie idéale ». L'une d'elles, qui émerge de la scolarisation des femmes musulmanes, est qu'elles ne retournent plus dans la maison paternelle après le divorce. Elles se lancent dans le commerce ou créent un petit restaurant et deviennent responsables de leur propre maison. Une autre alternative est la nouvelle gestion d'identité chez les femmes de basse classe, des groupes les moins islamisés, tels que les Mboum et les Bororo. Ces femmes sont placées devant un dilemme spécial parce qu'elles doivent choisir entre l'acceptation de la société musulmane « préétablie » et l'accession aux nouveaux métiers urbains. C'est ce qu'illustre le cas de Aï, une jeune Bororo.

Aï a 23 ans et vit avec son mari Haman, un Bororo comme elle. Elle a été élevée dans un groupe nomade, bororo, superficiellement islamisé. Après un mariage à 16 ans, elle a quitté son mari et s'est réfugiée à la mission protestante d'un village au sud de Ngaoundéré. Elle a eu la chance d'avoir un travail comme aide-soignante. Elle était déjà enceinte à son arrivée. Elle a eu une fille. Lorsqu'elle a rendu visite à son mari, celuici a pris l'enfant et lui a accordé le divorce. Après quelque temps passé à la mission, on lui a suggéré de se convertir au Christianisme. Elle était encline à le faire et a demandé l'autorisation de son père. Comme ce dernier a refusé et l'a menacée de ne plus jamais lui venir en aide, elle ne s'est pas convertie. Elle a dû alors quitter son travail et les missionnaires l'ont aidée à

s'installer dans un autre village. Après un moment, elle a fait ce que font généralement les femmes divorcées venant de la brousse : s'installer dans la maison des « femmes libres ». Là, elle a pu rencontrer des amants. Son attrait féminin était converti en moyen de survie.

Aï avait rencontré Haman il y a quelques années, à l'hôpital de la mission. Elle avait eu un accident. Elle était sérieusement brûlée, ce qui nécessitait plusieurs opérations. Haman avait été obligé depuis sa jeunesse de vivre en ville, à cause d'une maladie chronique qui exigeait son hospitalisation régulière. Après leur mariage, Haman prit la charge de la fille que Aï eut de son premier mari. Haman et Aï louèrent une maison à Bali, l'un des vieux quartiers musulmans de Ngaoundéré. Haman, qui est pauvre, est devenu vendeur de remèdes traditionnels. Ses clients sont surtout des « femmes libres » qui cherchent des philtres d'amour mais aussi des voisins qui sont sceptiques à l'égard de l'hôpital occidental.

Haman souffre que les autres ne le considèrent pas comme un vrai musulman. Aussi, souhaite-t-il que Aï se conduise en vraie femme foulbé. Aï ne manque pas de lui rappeler leur origine bororo pour l'amener à être moins intransigeant. Elle aimerait, bien sûr, voir son mari réussir, être respecté par les voisins et gagner beaucoup d'argent pour construire leur propre maison mais elle ne veut pas en paver le prix, c'est-à-dire vivre derrière les murs. Les femmes bororo sont traditionnellement très mobiles puisqu'elles ont une importante participation dans la constitution du capital familial en vendant du lait et du beurre au marché (DUPIRE, 1962). Elle a également vécu parmi les Chrétiens où les femmes sont autorisées à exercer des métiers en contact avec le public, et elle a acquis un « nouveau savoir ». Pendant un moment, Haman l'a autorisée à vendre des bananes et des boîtes de tomates achetées au marché de la gare mais elle dépensait son argent pour acheter des cigarettes, au lieu de l'économiser. Dès lors, il a refusé d'investir plus d'argent dans les affaires de sa femme.

Leur contact avec les missionnaires et le milieu hospitalier leur ont montré l'importance de l'alphabétisation et de la connaissance du français. C'est pour cette raison qu'ils ont tenu à envoyer la fille de Aï à l'école. Elle fréquente à la fois l'école coranique et l'école primaire. Tous deux voient sa scolarisation comme un bon investissement, non seulement pour son avenir mais aussi pour le leur.

Après plusieurs années de mariage, Aï n'a toujours pas d'enfant. Par conséquent, Haman veut épouser une cousine. Aï menace de le quitter s'il prend une seconde épouse. Elle a deux alternatives, selon elle : soit rester musulmane et redevenir « femme libre », soit accepter la proposition des missionnaires. Si elle se convertit, elle sera de nouveau salariée mais perdra ses liens avec les Bororo. Dans tous les cas, sera-t-elle en mesure de garder sa fille qui est formellement sous la responsabilité de Haman?

La mésentente entre Haman et Aï à propos du comportement souhaitable de la femme citadine semble provenir d'une implication différente avec les habitants du quartier musulman. Aï vient de s'installer à Ngaoundéré. Elle préfère garder la liberté personnelle qu'elle a connue en tant que femme bororo, salariée de la station missionnaire et « femme libre ». L'étroite dépendance de Haman envers la communauté musulmane pour la vente de son savoir médical spécialisé l'a conduit à une gestion d'identité qui implique une existence retirée pour Aï.

La participation de Aï au « marché du savoir » présente un autre schéma que les précédents. Elle a acquis une association de savoir traditionnel et moderne. Cependant, ce nouveau savoir est informel et ne peut être utilisé que dans un milieu chrétien. A cause de son identité ethnique et du fait que sa famille est en cours d'islamisation, tout son réseau familial est en danger si elle retourne à la mission. Elle n'est pas intégrée dans un réseau urbain bien établi, aussi sa seule chance en ville tient à sa capacité de manifester la compétence et le savoir traditionnels de la femme. Elle doit acquérir le savoir et le comportement traditionnels de la femme musulmane citadine si elle veut rester mariée.

#### Stratégies des femmes chrétiennes

Pour les femmes chrétiennes, le brassage de l'éducation moderne, des affiliations religieuses et des relations de pouvoir est complètement différent. Cela présente d'autres dilemmes moraux et économiques. Le système de l'école nationale fut largement initié par les missionnaires et leurs prosélytes furent les premiers à être instruits. Les christianisés sont originaires de groupes ethniques qui étaient, traditionnellement, des cultivateurs de produits vivriers. L'instruction leur a permis d'occuper la plupart des postes administratifs dans la bureaucratie moderne. Cependant, pour beaucoup de Chrétiens, le fait d'être instruit entraîne des problèmes d'insertion urbaine. Cultiver dans les villages et aux environs de Ngaoundéré n'est plus considéré comme un moyen acceptable de gagner un revenu. En plus, obtenir un terrain est devenu de plus en plus difficile. Les hommes et les femmes essaient de trouver du travail comme manoeuvres ou bureaucrates. Mais en ville, il y a peu de travail pour les gens qui n'ont qu'une formation scolaire dans le primaire.

Plusieurs familles chrétiennes (gbaya, dourou) qui avaient envoyé, pendant ces vingt dernières années, leurs filles à l'école connaissent aujourd'hui de sérieux problèmes. Les filles n'ont pas été mariées traditionnellement à l'âge de 13-14 ans. Elles ont été mises enceintes par des hommes qui ne les ont pas épousées. Par ambition d'hommes instruits, ils n'ont pas accepté les règles traditionnelles du mariage, par exemple : travailler aux champs pour le compte du beau-père. Les pères et les mères qui pouvaient, selon les règles traditionnelles, attendre une aide de leur beau-fils, sont maintenant financièrement responsables de leurs filles adultes et de leurs petits-enfants. Les filles enceintes sont exclues de l'école.

Ces expériences récentes peuvent expliquer la tendance croissante des parents chrétiens à marier leurs filles dès l'âge de la puberté, même si elles n'ont pas fini l'école primaire.

#### Suzanne, une femme gbaya non mariée

Suzanne est une femme gbaya de 28 ans. Ses parents sont de la région de Meiganga. Paysans d'origine, ils sont arrivés au quartier Baladji il y a plusieurs dizaines d'années. Son père a travaillé comme ouvrier à la mission catholique et sa mère cultivait son propre champ à quelque distance de Ngaoundéré. Tous les enfants sont allés à l'école. Seuls, deux frères de Suzanne ont été salariés durant quelque temps. A présent, ils sont tous chômeurs, divorcés ou célibataires. Des soeurs de

Suzanne sont mariées à des cultivateurs de Meiganga et une seule à un fonctionnaire au Tchad.

A l'âge de 16 ans, le père de Suzanne l'a mariée à un Mboum musulman avec qui elle a eu un garçon, et pour qui elle s'est islamisée. Mais plus tard elle a divorcé. « J'aime bien les Mboum car ils sont comme les Gbaya, mais je ne peux pas accepter d'être recluse », dit-elle.

Après le divorce, Suzanne est retournée au domicile familial au quartier Baladji, où à présent, elle dispose de sa propre pièce. Elle était secrétaire à la mairie mais elle a perdu son poste à cause de la crise. Lorsqu'elle travaillait à la mairie, elle a été élue présidente de l'OFRDPC (parti au pouvoir) dans le quartier Baladji; toutes les femmes dans ce groupe sont « libres ».

Pendant des années, elle a reçu l'essentiel de ses revenus d'amants, surtout des commerçants musulmans ou des fonctionnaires qu'elle rencontrait lors des meetings politiques. Elle est tout le temps demandée en mariage par des commerçants non instruits. Mais elle dit : « Je ne veux pas être l'épouse numéro deux ou trois ». Elle aime bien les hommes musulmans car ils sont très généreux envers les femmes qu'ils aiment. Mais son identité en tant que femme gbaya lettrée est incompatible avec la situation de femme recluse. Les fonctionnaires ne lui proposent pas le mariage. « Les hommes de mon groupe ethnique, qu'ils soient fonctionnaires ou simples salariés, ne sont pas des maris dignes de confiance, car ils ne peuvent pas s'attacher à une seule même femme », dit-elle.

Le fait qu'elle n'ait pas eu d'enfant depuis l'âge de 18 ans fait penser qu'elle est devenue stérile. C'est peut-être aussi parce qu'elle est « femme libre » qu'elle ne reçoit pas de propositions de mariage de la part des fonctionnaires. En clair, aussi bien le Christianisme que l'alphabétisation limitent les chances des « femmes libres » de convertir leur féminité en mariage.

Suzanne a non seulement la charge de son fils qui va à l'école, mais aussi de ses parents et de plusieurs de ses frères au chômage. Dans sa situation, elle considère la scolarisation de son fils comme un atout important pour son avenir et le sien à elle. Elle pratique en même temps les deux religions. « Les gens ne comprennent pas mais ils adorent tous le même Dieu », ditelle. Elle voudrait gagner sa vie et être la seule femme d'un

fonctionnaire chrétien ou musulman. Elle dépense une large partie de ses économies chez des spécialistes (marabouts ou autres) pour avoir le mari qu'elle espère, trouver du travail pour ses frères, faire sortir l'un de prison et soigner son père malade. L'argent acquis auprès de ses amants, l'aide de la « magie », les activités religieuses et sa propre beauté sont devenus des atouts qu'elle tente de convertir en moyen de survie. A chaque instant, elle dit qu'elle doit choisir entre payer la scolarisation de son fils ou les médicaments pour son frère malade, c'est-à-dire entre l'avenir de son fils et la vie de son frère.

La position de Suzanne dans le « marché du savoir » ne lui permet pas d'atteindre l'« idéal de vie » telle qu'elle le définit. Comme dans le cas de Zeinabou, Suzanne a développé une certaine conception de l'amour comme base du mariage plus quelques obligations financières. Cependant, son identité de femme moderne lettrée est incompatible avec le modèle de l'épouse développé par les Musulmans ou les Chrétiens. Pour un Musulman riche mais illettré, la polygamie est toujours une expression de virilité. Pour un fonctionnaire chrétien, la polygamie est une situation arriérée, si bien qu'épouser une « femme libre » comme sa seule et unique femme n'est pas intéressant. Pour eux, Suzanne comme « deuxième bureau » est la solution la moins coûteuse. Elle ne peut donc réaliser son rêve et échapper à la pauvreté. Son instruction lui a permis seulement d'avoir un poste à la mairie et au parti comme partenaire informel. Les activités des « femmes libres » représentent un important secteur informel.

Bien sûr, les femmes chrétiennes ont aussi des stratégies alternatives pour atteindre l'« idéal de vie ». Pratiquement, toutes les femmes chrétiennes que j'ai étudiées mettent l'accent sur l'importance de la scolarisation pour leurs enfants. Ce qui entraîne une charge dans le budget familial. Evidemment, beaucoup de femmes chrétiennes considèrent la vie de Suzanne comme scandaleuse. Elles restent plus étroitement attachées à l'Eglise. Pour ces femmes, les groupes féminins d'obédience religieuse jouent un grand rôle. Leurs membres peuvent discuter, s'entraider en cas de maladie ou de naissance et s'apporter un soutien spirituel. Cela compense le manque d'assistance familiale à Ngaoundéré. Ainsi, elles sont en train de créer une nouvelle

culture entre femmes citadines. « Mais nous sommes toutes surmenées à tel point que nous ne pouvons pas gagner de l'argent ensemble. Nous ne nous faisons pas confiance ». Tous les efforts pour organiser des « tontines » dans ces groupes ont échoué parce que les participantes laissent le rassemblement se défaire, en ne respectant pas les règlements.

#### Les femmes élites

Nous avons vu pourquoi il y a si peu de femmes avec une instruction de niveau secondaire ou supérieur à Ngaoundéré. La plupart des femmes ayant un niveau scolaire élevé viennent du Sud-Cameroun. Là-bas, en dehors de toute influence islamique, la Mission Catholique et l'éducation moderne se sont diffusées très tôt (LABURTHE-TOLRA, 1988). Toutefois, les femmes hautement instruites, originaires du Sud et habitant à Ngaoundéré vivent les mêmes dilemmes que les femmes de la région.

#### Jeanne, une femme bamiléké, divorcée

Jeanne, trente ans, est l'une des rares femmes cadres dans la ville de Ngaoundéré. Elle est catholique. Son père, un Bamiléké, vit à Yaoundé où il occupe un poste élevé dans un ministère, et il est actif dans l'Eglise Catholique. La mère de Jeanne est une Foulbé d'une riche famille de Maroua.

Jeanne a fait ses études primaires à Yaoundé. Mais comme le Nord est réputé moins dangereux pour une écolière, elle y a fait ses études secondaires. Après, elle a continué ses études à l'Université de Yaoundé où elle s'est mariée avec un étudiant de son choix. A la fin de ses études, qu'elle a poussées plus loin que son mari, elle a travaillé à l'Education Nationale d'abord à Garoua, ensuite à Maroua. Son mari occupe un poste moins important et n'est pas souvent dans la même ville qu'elle.

Ils ont six enfants. Vers le milieu des années 1980, Jeanne a trouvé un emploi mieux payé à Ngaoundéré, dans le secteur de l'éducation. Son mari qui n'a pu trouver du travail a décidé de continuer ses études à Yaoundé. Après quelques années de vie séparée, ils ont divorcé. Son ancien mari a épousé une infirmière.

Jeanne vit maintenant dans une grande villa située dans le quartier le plus riche de Ngaoundéré, avec ses enfants et quelques nièces et neveux qu'elle a invités pour faire leurs études secondaires sur place. Ils l'aident à s'occuper de ses enfants et elle essaie de les encourager à poursuivre leurs études.

En plus d'un métier accaparant, Jeanne fait partie du bureau d'une organisation politique des femmes, avec d'autres épouses de fonctionnaires originaires du Sud. Elle va souvent à Yaoundé pour les meetings et les conférences. Un jour, elle est tombée évanouie, ce qu'elle explique par la sorcellerie, acte de jalousie d'une autre femme membre du bureau, lorsque Jeanne a été nommée future présidente de l'organisation (WARNIER et ROWLANDS, 1988).

Le succès de Jeanne tient en partie à sa famille des deux côtés mais aussi à ses études. Sa connaissance des langues du Sud et du Nord, la politique du régime en faveur de la promotion de la femme du Nord ont fait le reste pour faciliter son accès à des positions influentes dans l'administration et le parti.

Elle réussit très bien dans son rôle en tant que cadre mais elle a des difficultés avec le bureau de son organisation féminine. Connaissant le milieu musulman, elle sait comment raffermir son autorité. Mais elle a des problèmes pour collaborer avec les autres femmes actives dans la politique. Elles prétendent qu'elle se comporte comme « un homme », qu'elle est plus intéressée d'aller à Yaoundé que de défendre les intérêts des femmes.

Sa situation en tant que femme mariée constitue aussi un autre problème. Son mari n'était pas très satisfait d'avoir une femme aussi puissante. Jeanne pense elle-même que son divorce résulte de la difficulté d'un mariage égalitaire pour les hommes citadins. Elle sait que ses chances pour un nouveau mariage sont limitées: « Qui voudra d'une femme cadre ayant six enfants d'un premier mariage à sa charge? ».

Pour Jeanne, une réussite dans le « marché du savoir » s'est accompagnée de problèmes dans son ménage et dans ses relations avec les autres femmes. Mais elle a renforcé sa position dans le cercle de sa famille.

#### Sara, une femme béti célibataire

Dans un sens, Sara est dans une situation opposée. Tout en tenant un rôle central dans un réseau puissant de femmes, elle perd progressivement de l'influence et cela, malgré de bonnes études. Sara est née à Ngaoundéré d'une famille assez pauvre : elle a 35 ans. Ses parents sont béti du Sud-Cameroun. Son père travaille depuis 25 ans à la Mission Catholique de Ngaoundéré. Lorsqu'il est tombé gravement malade, des religieuses ont pris soin de Sara, sa mère retournant au Sud avec ses petits frères durant de longues périodes. Aujourd'hui, tous les parents de Sara vivent au Sud.

Les religieuses étaient sa seule famille. Elles l'ont aidée dans sa scolarité, ce qui lui a permis d'avoir un poste important à l'Education Nationale. Elle est restée célibataire mais elle a eu quatre enfants, tous du même père, un fonctionnaire originaire du Sud. Mais, comme ce dernier est déjà marié, Sara ne pourra jamais l'épouser.

Sara est active à la Mission Catholique. Elle est membre du bureau du parti et de l'association des ressortissants béti. Cette association organise des tontines, ce qui lui permet de vendre du yaourt pour arrondir ses fins de mois. Malgré son salaire élevé, ce revenu complémentaire est décisif car elle a beaucoup de personnes à charge : ses sœurs célibataires et leurs enfants, mais aussi ses neveux du Sud. Elle envoie aussi de l'argent à ses parents.

Sara connaît beaucoup de gens pauvres, surtout des femmes seules ou divorcées ; elle a très peu de contact avec les élites de Yaoundé.

Elle vient de perdre son poste et a été réembauchée mais dans un poste moins important. Un jeune homme qui vient de finir l'école a pris sa place car on considérait qu'elle était trop accaparée par la politique. D'après elle, au contraire, les fonctionnaires de sexe masculin se sentent humiliés si leurs supérieurs sont des femmes. Elle pense aussi qu'en contestant la nécessité du mariage, elle se heurte à l'hostilité des autorités religieuses et des responsables à l'Education Nationale.

Sara dit qu'elle a trouvé l'homme qu'elle aime mais son éducation, son instruction et ses idées sur le mariage chrétien ne lui permettent pas d'entrer dans un ménage polygame.

« Lorsque mes enfants seront indépendants, je me marierai avec un homme âgé qui s'occupera de moi », dit-elle, « pour l'instant, je n'ai pas le temps de m'occuper d'un homme ».

Comme Jeanne, Sara a de bons diplômes mais elle a une position moins élevée. Ses relations ne lui permettent pas de renforcer sa position dans l'administration. Sa place dans le « marché du savoir » moderne est fragile.

#### Conclusion

A travers ces exemples, j'ai présenté des femmes comme négociatrices de position et d'identité. J'ai essayé d'analyser comment l'école occidentale a été décisive pour leur réussite. Cette éducation suscite un nouveau marché dans la vie citadine, un nouveau « marché du savoir », avec ses propres lois et les prix à payer.

Chaque femme à Ngaoundéré a son répertoire spécialisé de savoir, influencé par son appartenance ethnique. Ses chances de réussite sont liées à ce répertoire comme le sont ses stratégies et ses négociations. A travers ces exemples, chaque femme a ses idées à propos de la « vie idéale ». La manière de faire adoptée par l'une d'elles n'est pas nécessairement acceptée par une autre. Mon analyse insiste sur les différentes perceptions des gens et leur comportement.

Les femmes connaissent une large gamme de carrières qu'on peut ranger dans trois groupes.

La première carrière est celle des femmes sans instruction occidentale. Elles sont exclues du nouveau « marché du savoir ». Elles deviennent frustrées parce qu'elles sont moins attirantes comme épouses pour les hommes lettrés. Les valeurs traditionnelles comptent moins. En même temps, elles sont confrontées aux attentes traditionnelles des parents lorsqu'elles ont des réseaux de relations et les convertissent en moven d'existence. Soit elles entrent dans un ménage polygamique (Amina), soit elles deviennent « femme libre » (Aï) ou restent au domicile des parents (Zeinabou). Les alternatives ne sont pas toujours gratifiantes, d'après leurs conceptions de la réussite sociale. Ai veut une indépendance financière et la monogamie. Zeinabou aspire à un mariage monogamique basé sur l'amour qui lui assure également la sécurité matérielle. La vie de ces femmes est donc marquée par une période de mariage, une autre de divorce, de « femme libre » et de fille à papa.

La deuxième carrière est celle de femmes qui essaient de réussir à travers leur savoirs traditionnel et moderne. Leurs options peuvent varier mais les lois du marché et leurs responsabilités ne leur permettent pas de mettre en valeur leurs nouveaux savoirs en vue d'une réussite financière.

Si leur scolarisation s'est arrêtée au niveau primaire, elles accèdent peu au nouveau « marché du savoir ». Cela leur permet de pousser l'instruction de leurs enfants mais à un coût plutôt élevé. Leurs parents peuvent mourir car elles préfèrent d'abord assurer l'avenir de leurs enfants, quoique les enfants ne soient pas toujours assurés d'avoir un travail, avec la dévaluation des diplômes.

La troisième carrière concerne les femmes indépendantes non mariées. Certaines ont le niveau du primaire, d'autres possèdent de grands diplômes. Leurs idées sur la « vie idéale » ne sont pas identiques. Certaines veulent se marier, d'autres non.

Pour les femmes en chômage, divorcées et avec pour seul bagage intellectuel le niveau primaire, la seule alternative est le statut de « femme libre » (Suzanne). Position qui reste permanente car aucun fonctionnaire ne veut épouser une ancienne prostituée.

Quelques femmes du Sud avec des diplômes considérables, vivent assez bien leur indépendance. Jeanne, par exemple, a une position importante dans la société, ce qui réduit ses chances de mariage. Depuis son divorce, elle est dans la même situation que Suzanne. Elle est contrainte de rester indépendante.

Un autre cas est celui d'une femme cadre qui ne veut pas se marier car le mari constitue une charge pour elle.

Ces trois groupes d'exemples de biographies féminines illustrent les caractéristiques de l'organisation sociale à Ngaoun-déré dans les années 1980. D'abord, les savoirs traditionnels des femmes ont été graduellement marginalisés. Il devient de plus en plus difficile de les mettre en valeur en vue d'un mariage ou pour assurer une réussite financière, et la responsabilité des femmes quant à l'avenir de leurs enfants et de leurs familles a augmenté. Chaque femme doit nouer tout un réseau de relations pour accéder à une vie décente dans un contexte citadin difficile.

Ensuite, les négociations des femmes ainsi que leurs carrières dévoilent comment le nouveau « marché du savoir » a transformé les bases traditionnelles du rôle de l'homme et de la femme et menacé l'institution du mariage; beaucoup de femmes deviennent chefs de famille. Pour ces mères célibataires, le modèle de la réussite sociale implique toujours le mariage. Leur tendance à parler de l'amour comme base du mariage peut être considérée comme une solution à la dévaluation de leur niveau de connaissance et à la nouvelle perception du mariage par les hommes.

De façon curieuse, la perte de pouvoir des femmes s'est accompagnée de la création d'un nouveau marché de travail pour un grand nombre d'hommes : des marabouts, des « prêtres », des sorciers, des spécialistes de médecine indigène.

A Ngaoundéré, de nouvelles formes de stratification sociale apparaissent. Une société à multiples facettes se développe où de nouvelles formes d'accumulation, de relations sociales et de savoirs deviennent indispensables pour consolider des revenus et des situations valorisées.

La société qui émerge ne ressemble en rien à une société occidentale où le pouvoir repose sur un contrôle économique. Aujourd'hui, les stratégies masculines et féminines créent et accentuent de nouvelles formes de combinaisons entre pouvoir et prestige modernes et traditionnels. Les institutions de l'Etat offrent de nouvelles arènes aux hommes pour le développement de relations et de ressources économiques. C'est dans ce contexte que les femmes aspirent à un « idéal de vie ». Le fait que les femmes ne participent pas aux sphères administratives n'implique pas, néanmoins, que leurs ressources, stratégies ou relations en soient indépendants. Pas plus que leur style de vie et leurs moyens d'existence. Au contraire, les histoires de vies féminines révèlent comment les femmes sont liées aux secteurs publics de l'Etat camerounais et vice-versa. Elles montrent comment les secteurs modernes et traditionnels sont liés. Aussi longtemps que les partenaires de ces femmes (maris ou amants) participent aux secteurs publics, les réseaux des femmes enregistrent les processus qui s'y déroulent.

Ainsi la stratification des hommes et des femmes est renforcée. Les savoirs traditionnels des hommes ont été graduellement remplacés par les connaissances modernes. Ceux des femmes ont été remplacés par des réseaux de plus en plus complexes d'échange et de communication plutôt que d'instruction formelle. Les femmes à Ngaoundéré sont de plus en plus marginalisées par rapport à l'appareil du jeune Etat camerounais.

Il est à noter que les églises, catholiques et protestantes, offrent des bases plus appropriées que le parti unique pour le développement des réseaux féminins. Pour les femmes musulmanes, un nouveau réseau informel et même semi-clandestin se constitue. Ce réseau de femmes musulmanes et les associations de femmes chrétiennes canalisent l'accès des femmes à l'instruction moderne.

#### Bibliographie

AZARYA V., 1978. Aristocrats facing change, Chicago.

BARTH F. (éd.), 1978. Scale and Social Organization, Universitetsforlaget, Oslo.

BARTH F., 1983. Sohar. Culture and Society in an Omani Town, The John Hopkins University Press, London.

BARTH F., 1981. Process and Form in Social Life, Selected Essays of Fredrik Barth, Routledge & Kegan Paul, London.

BAYART J.-F., 1979, L'Etat au Cameroun, Paris.

BERNSTEIN H. & CAMPBELL B. (éds.), 1985. Contradictions of Accumulation in Africa, Sage.

BOVIN M. & L. HOLTEDAHL, 1975. The Karuwa Institution: Women's alternative to marriage in Eastern Niger, in press (Etudes Nigériennes).

BUDAL J., 1962. Der lamidoen rar, Stavanger.

Burnham Ph., 1980. Opportunity and Constraint in a Savanna Society. The Gbaya of Meiganga, Cameroon, London.

BURNHAM, Ph. « Inter-ethnic Relations in a Fulbe-dominated Contexte: the Northern Cameroon Case », undated paper, London.

Burnham, Ph., 1972. « Racial classification and ideology in the Meiganga region: North Cameroon», in P. Baxter and B. Sansom (eds.), Race and Social Difference, Harmondsworth: Penguin.

BURNHAM, Ph., 1987. « Changing themes in the analysis of African marriage » in D. Parkin and D. Nyamwaya (eds.).

- COHEN R., 1961. « Marriage Instability among the Kanuri of Northern Nigeria », American Anthropologist, vol. 63, pp. 1231-1249.
- COHEN R., 1967. The Kanuri of Bornu. Case Studies in Cultural Anthropology. New York.
- COHEN R., 1971. Dominance and Defiance. A study of marital instability in an Islamic African society. American anthropological Association, Washington D.C.
- COPANS J., 1987. « Une crise conceptuelle opportune », *Politique Africaine*, 26 : 2-15.
- CHRISTIANSEN R., 1956. For the Heart of Africa, Mineapolis.
- DUPIRE M., 1962. Peuls Nomades, Paris.
- ELDRIDGE M., 1981. « L'implantation des Foulbé dans l'Adamawa » in C. Tardits (ed.).
- Endresen H., 1954. Slavekar dagens Afrika, Stavanger.
- FARDON R, 1985. «Introduction. A sense of relevance », in R. Fardon (ed.), Power and Knowledge; Anthropological and Sociological Approaches, Edinburgh.
- FARAUT F., 1981. « Les Mboum », in C. Tardits (éd.).
- GESCHIERE P., 1982. Village Communities and the State, London.
- GESCHIERE P. and P. KONINGS (eds), 1988. Conference on the Political Economy of Cameroon. Historical Perspectives, Leiden.
- GONDOLO A., 1978. Ngaoundéré. Evolution d'une ville peul, thèse univ. de Bordeaux.
- GRONHAUG R., 1978. « Scale as a variable in analysis: fields in social organization in Herat, Northwest Afghanistan », in Barth (ed.).
- HILL P., 1969. « The Hidden Trade », Man, vol. 4, n° 3.
- HINO S., 1984. « Social Relation between Towns and Villages in Adamawa Regional Society. A Case Study of Ngaoundéré and Mbang Mboum », in Morimichi Tomikawa (ed.), Sudan Sahel Studies 1, ILCAA.
- HOLTEDAHL L., 1973. Kon og rang i et poly-etnisk landsbysamfund; social organisation i Maïné Soroa, Niger, thèse, Univ. de Troms.
- HOLTEDAHL L., 1986. Hva mutter gjor er alltid viktig, Oslo University Press, Oslo.

- HOLTEDAHL L., 1990. « De quelques attitudes positivistes et interprétatives dans le travail de terrain », in *Etudes Ethnologiques*, Bordeaux.
- KINTZ D., 1989. « Formal men, informal women; How the Fulani support their anthropologists », in *Anthropology Today*, vol. 5, n° 6, december.
- LABURTHE-TOLRA Ph., 1988. « Eléments de réflexion sur le rôle historique du christianisme dans le développement économique du Cameroun, 1845-1915 », in P. Geschiere and P. Konings (eds).
- MBEMBE A., 1988. « Violence, Etat et accumulation », Foi et Développement.
- NKWI N., 1987. « The changing role of women and their contributions to the domestic economy in Cameroon » in D. Parkin and D. Nyamwaya (eds).
- PARKIN D. and D. NYAMWAYA, 1987. « Introduction: transformations of African Marriage: change and choice », in D. Parkin and D. Nyamwaya (eds).
- PARKIN D. and D. NYAMWAYA, 1987. Transformations of African Marriage, Manchester University Press.
- QUECHON M., 1985. « L'instabilité matrimoniale chez les Foulbé du Diamaré » in Jean-Claude Barbier (éd.), Femmes du Cameroun. Mères pacifiques, femmes rebelles, Orstom, Karthala.
- RUDIE I., 1985. Myk start hard landing, Oslo.
- SMITH M., 1954. Baba of Karo. A Woman of the Muslim Hausa, London.
- SMITH M.-G., 1953. « Secondary Marriage in Northern Nigeria », in *Africa*, vol. 23, 298-323.
- ROWLANDS M. and Warnier J.-P., 1989. « Sorcery, Power and the Modern State in Cameroon », Man, 23: 118-32.
- STEADY F.-C., 1987. « Polygamy and the household economy in a fishing village in Sierra Leone », in D. Parkin and D. Nyamwaya (eds).
- STRATHEM M., 1985. « Knowing power and being equivocal: three Melanesian contexts », in R. Fardon (ed.).
- TARDITS C. (ed.), 1981. Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun, CNRS, Paris.
- VEREECKE C., 1989. « From Pasture to Purdah: the transformation of women's roles and identity among the Adamawa Fulbe », in *Ethnology*, XXVIII, 1.

#### PASCAL BEKOLO BEKOLO (alias Pabé Mongo)

### LA MODERNITÉ CULTURELLE DE L'ADAMAOUA

L'Adamaoua, château d'eau camerounais, carrefour climatique et géographique, est aussi la matrice historique qui a fabriqué et dispatché les principaux peuples et cultures du Cameroun. La région elle-même a développé une riche culture dite traditionnelle qui gît actuellement dans ses langues, ses us et moeurs, ses littératures, ses religions et conceptions cosmogoniques comme de véritables trésors plus ou moins cachés, plus ou moins exploités. Telles sont, en anticipant un peu, les principales révélations de ce colloque qui a réuni pour la première fois les différents chercheurs ayant travaillé sur la région.

Ma curiosité d'homme de lettres est de savoir comment cette région, si riche de culture ancestrale, a négocié son accession à la modernité culturelle. Pour conduire ma petite recherche, j'ai utilisé un outil extrêmement moderne et performant que l'Unesco et le Minfoc (ministère de l'Information et de la Culture) viennent d'élaborer, à savoir les indicateurs culturels du développement. Cet outil vient à point pour souligner le trait caractéristique qui distingue la culture traditionnelle de la culture moderne : le rapport de cette dernière au développement. Ce qu'elle peut apporter au développement et comment le développement peut l'intégrer dans ses programmations. Ce rapport conditionne la survie de la culture. Les experts de l'Unesco et du Minfoc distinguent deux groupes de paramètres : les indicateurs culturels proprement dits et les indicateurs liés à la culture.

Pour des raisons évidentes, je ne vais exploiter ici que le premier groupe qui comporte neuf paramètres :

- Le nombre de livres dans les bibliothèques publiques par tête d'habitant.
- 2. Le nombre d'admissions aux salles de cinéma et de théâtre par tête d'habitant.
- 3. Le pourcentage des ménages possédant une radio.
- 4. Le pourcentage des ménages possédant une télévision.
- 5. Le nombre de livres, de journaux et de disques vendus par tête d'habitant.
- 6. Le pourcentage de la population qui a participé aux activités culturelles pour une période donnée (l'année par exemple).
- 7. La production artistique : nombre de livres publiés, de films, de concerts produits.
- 8. Le nombre d'étudiants des arts, de musique, de théâtre, de danse (ballet), etc.
- 9. Le ratio de consommation des produits culturels importés et des produits culturels endogènes.

Cette taxinomie est d'une telle nouveauté qu'il n'existe pas d'archives nationales basées sur elle. La difficulté s'accentue lorsque l'étude porte seulement sur une province. Plus grave encore, ce que je mets ici sous la dénomination de l'Adamaoua, se limite bien souvent à Ngaoundéré, unique agglomération de la région possédant quelques traits de cité moderne. Pour le reste de la province, il faut quasiment diminuer les résultats de Ngaoundéré de 90 %. Une dernière précision avant d'entrer dans l'analyse des thèmes : la population de l'Adamaoua dénombrée au recensement de 1987 et actualisée en 1991 s'élève à 556 360 habitants. Celle de Ngaoundéré a 153 803 habitants (Source : « Délégation provinciale du Plan et de l'Aménagement »).

# 1. Le nombre de livres dans les bibliothèques publiques par tête d'habitant

Ngaoundéré ne possède qu'une petite bibliothèque communale vétuste, ne contenant ni livre récent ni périodique, ni salle de lecture. Le Minfoc, dit-on, attend que la commune aménage le local pour lui fournir des livres et du matériel de bibliothèque. Le projet n'est pas prioritaire. Et la récession économique entraînant l'amenuisement des recettes communales n'autorise aucune programmation. Donc, pour longtemps encore, ce sera le néant. Zéro bibliothèque. Quelques petites bibliothèques privées, confessionnelles ou individuelles existent cependant.

## 2. Le nombre d'admissions aux salles de cinéma et de théâtre par tête d'habitant

Pour 153 803 habitants, la ville de Ngaoundéré ne possède que deux salles de cinéma qui reçoivent chacune, de l'avis des gérants, environ deux cents spectateurs par jour. Ce chiffre, reconnaissent-ils, atteignait 500 à 700 au temps de la prospérité. Ici, l'arrivée de la télévision aura été au moins aussi nocive que la perte du pouvoir d'achat.

On ne compte guère plus de 3 à 5 concerts musicaux par an dans la ville. Concerts généralement organisés par des artistes venant de l'extérieur.

Quant aux représentations théâtrales, deux à trois par an, si l'on prend en compte les sorties de la troupe du palais, le « Baronga ».

#### 3. Le pourcentage des ménages possédant une radio

Impossible à dire, faute de statistiques. Cependant tout le monde sait que la radio a fait une très bonne percée en Afrique, grâce à son oralité. Même les bergers en font un compagnon des solitudes.

# 4. Le pourcentage de livres, de journaux et de disques vendus par tête d'habitant

Il n'existe aucune librairie à Ngaoundéré au sens propre du terme. A l'occasion des rentrées scolaires, quelques commerçants de « fournitures de bureau » ont le bon flair d'approvisionner leurs rayons en manuels des programmes. Aucun risque d'y trouver des ouvrages de culture générale ou scientifique.

La librairie protestante est spécialisée dans les livres religieux.

Il existe cependant trois kiosques diffusant une quinzaine de titres nationaux et une cinquantaine de titres internationaux pour une moyenne de quarante exemplaires par titre national et vingt exemplaires par titre étranger. L'intérêt pour la presse a été suscité depuis peu par la situation politique mouvementée que connaît le pays. N'empêche que le taux de lecture reste faible et élitiste. Une personne sur huit environ lit un journal par semaine à Ngaoundéré.

6. Le pourcentage de la population qui a participé aux activités culturelles pour une période donnée

Impossible à dire. Faut-il classer parmi les activités culturelles les semaines nationales de la jeunesse, réduites à trois jours, au cours desquelles les enfants récitent du bout des lèvres des pièces de théâtre et imitent les vedettes de la chanson?

7. Le nombre de livres publiés, de films, de concerts produits

Il n'y a dans l'Adamaoua, ni maison d'édition, ni maison de presse, de disques, ni laboratoire de films.

Il faut cependant signaler l'imprimerie protestante qui produit de la littérature chrétienne et quelques ouvrages de vulgarisation sanitaire, des contes en langues nationales pour la culture des populations autochtones.

La Radio privée confessionnelle « Sawtu Linjiila » possède un studio d'enregistrement de haute performance.

8. Le nombre d'étudiants des arts, de musique, de théâtre, de danse (ballet), etc.

Néant.

9. Le ratio de consommation des produits culturels importés et des produits culturels endogènes.

Impossible à dire, faute de statistiques.

Je voulais juste me faire une idée du niveau culturel moderne de l'Adamaoua. Je crois que j'en ai une à présent. La voici : naguère si riche et si vivante sur le plan culturel, l'Adamaoua accuse un retard certain dans son accès à la modernité culturelle. Ouelques études ont déjà démontré la léthargie contemporaine de l'Adamaoua dont la cause semble se trouver dans le choc colonial. Nous savons par les travaux d'Eldridge MOHAMMADOU, que l'influence et l'autorité culturelle de l'Adamaoua s'exercaient au sud du pays jusqu'au confluent de la Mambéré et de la Kadéi et jusqu'à la limite du pays Ngan. La colonisation lui retira sa prépondérance et la ravala au rang de Subdivision, la rattachant à d'autres unités, à d'autres métropoles. En 1940, la Circonscription de Ngaoundéré devient la Région de l'Adamaoua. A l'indépendance, la Région de l'Adamaoua devient le Département de l'Adamaoua au sein de la Province du Nord. Et depuis le 23 août 1983, le département est érigé en province de même nom. Constance territoriale, mais nombreux avatars de sujétion. Cela expliquerait, d'après GUIDADO, la raison pour laquelle l'Adamaoua s'est repliée sur elle-même en un long sommeil. Les débats et investigations préparatoires des Etats Généraux de la Culture ont permis de mettre en évidence d'autres freins à l'émergence et à l'épanouissement d'une culture moderne dans l'Adamaoua: notamment certaines pratiques religieuses et certaines coutumes particulièrement opposées à l'ouverture.

Quelques faits culturels récents tempèrent heureusement ce pessimisme et augurent d'une renaissance culturelle de l'Adamaoua. Ces faits, que n'ont pas pu inventorier les paramètres ci-dessus, concernent aussi bien la modernisation des cultures du passé que l'adoption ou la création de cultures nouvelles.

S'agissant de la conservation et de la modernisation des cultures du passé, je voudrais évoquer le regain d'intérêt, l'élargissement des fêtes des Nyem-Nyem et du mil.

La fête des Nyem-Nyem, appelée le « Nvouri » est une fête commémorative de la résistance héroïque des Nyem-Nyem face aux armées des envahisseurs dont la puissante cavalerie de Tibati (Lamido Nya-Mboula) et surtout l'armée coloniale allemande, pendant neuf ans. Les Nyem-Nyem ont pu organiser leur résistance grâce à leur montagne, le Mont Djim, véritable bunker naturel. Une grotte interne d'environ 20 km de long

contient une source claire et de nombreux compartiments qui ont permis d'organiser une vie communautaire complète : quartiers de femmes, des enfants, des guerriers, du roi, etc. Trois rois nyem-nyem ont régné dans ces grottes. Les Nyem-Nyem qui sont redescendus dans la plaine se rendent dans la grotte chaque année au mois de février en une sorte de pèlerinage. Ils nettoient les tombes et procèdent à des cérémonies rituelles accompagnées de danses, de prédications, d'exhibitions guerrières et de nombreuses autres manifestations culturelles.

Depuis quelques années, la Délégation provinciale de l'information et de la culture conjugue ses efforts avec celle du tourisme pour donner à cette fête traditionnelle une envergure nationale et internationale. Cette ouverture servira sans doute à la pérennisation et à la modernisation de l'exploit de nos ancêtres, les Nyem-Nyem.

La fête du mil lançait autrefois la saison de récolte de l'une des principales cultures de la région. Au cours d'une cérémonie symbolique, les paysans frappaient les épis entassés avec de longs bâtons, au rythme des tam-tams. Longtemps jetée aux oubliettes, la fête a été ressuscitée et amplifiée par la Société de Maïserie du Cameroun (Maïscam) qui en a fait une fête de l'entreprise. Son déroulement est désormais régulier et agrémenté d'une pompeuse élection de Miss Maïscam qui fait courir le monde féminin de la région.

Dans le même ordre d'idées, profitant que l'organisation des activités culturelles m'ait souvent été confiée pendant la Fête nationale de la Jeunesse, j'ai instauré la danse traditionnelle pratiquée par les jeunes comme discipline donnant lieu à la délivrance de trophées et de primes. Le résultat est très encourageant.

S'agissant des disciplines culturelles plus modernes, je me borne seulement à signaler qu'il existe dans cette localité, comme ailleurs, des jeunes gens pratiquant tous les arts (musique, littérature, peinture), mais qui butent sur l'absence totale d'encadrement et d'encouragement.

Le « je » est haïssable. Je dois pourtant, pour les besoins de la vérité, forcer ma modestie pour signaler la création en 1990 d'un groupe culturel multidisciplinaire que j'ai appelé «Le Groupe du Kolatier » pour utiliser un symbole culturel africain

très répandu. Le Groupe du Kolatier compte en son sein un cercle littéraire, une troupe de théâtre, des peintres indépendants et des musiciens. M. NKILI, co-fondateur du groupe, et moimême, avons pu réaliser en une année deux représentations théâtrales, une exposition de peinture, un téléfilm et de nombreuses participations à divers concours culturels nationaux et internationaux. Des prouesses. Presque des miracles, eu égard d'une part, à l'absence totale de moyens financiers et matériels, et d'autre part à la quasi-indifférence du public vis-à-vis de la chose culturelle. De la passion et peut-être du génie semé à tout vent.

Aussi encourageantes soient-elles, toutes ces réalisations restent précaires, disparates et informelles. Il faudrait pouvoir arriver à plus d'organisation et de systématisation. Aussi me permettrai-je, pour terminer, de rappeler quelques recommandations des Etats Généraux de la Culture d'août 1991 en vue justement du recensement, de la conservation, de l'animation et du développement de la culture sur l'ensemble du Territoire national. Les recommandations concernaient aussi bien la programmation macro-économique, la décentralisation des structures d'encadrement de la culture, la création des fonds de soutien et de développement de la culture que la participation active des collectivités locales, des entreprises et des mécènes. J'insiste sur les trois dernières catégories qui me semblent plus proches de l'homme et de l'artiste, et plus faciles à mobiliser en raison de leur autonomie. Si le sport camerounais est arrivé au niveau honorable que nous connaissons c'est, par delà la politique du gouvernement, grâce au soutien des collectivités locales et des sponsors.

Si donc les Communes qui mettent volontiers à la disposition des sportifs des aires de jeu pour l'entraînement et les compétitions, mettaient à la disposition des hommes de culture des salles de spectacles, ateliers, galeries d'exposition, bibliothèques, salles de lecture, auditoriums, qui sont nos infrastructures d'entraînement et d'exhibition, la culture ne tarderait pas à prendre son envol et à renforcer, pourquoi pas, la présence du Cameroun dans le monde. J'ai appris avec joie l'organisation à Garoua d'une semaine culturelle de la Ville. C'est une grande première qui, je l'espère, fera école.

Si parmi les hommes d'affaires, quelques-uns se faisaient mécènes tandis que d'autres se font sponsors, il y aurait des chances que la culture emboîte le pas au sport.

Mais je n'oublie pas qu'il existe un ministère technique, chargé de la culture et qui devrait, au premier chef, appliquer ses propres recommandations. On nous dit que ce colloque est une émanation des Etats Généraux de la Culture. Est-ce à dire qu'on en aura un comme ça dans toutes les provinces ? Et que d'autres colloques sur d'autres aspects de l'Adamaoua suivront ?

### DISCOURS DE CLÔTURE

Monsieur le Préfet de la Vina, Monsieur le Maire de la Commune Urbaine de Ngaoundéré, Excellences, Mesdames, Messieurs,

Au terme de trois jours de travail intense, d'exposés et de communications fort précieux et utiles, de débats animés et d'un niveau élevé, je me réjouis de constater que vos efforts ont porté des fruits que nous apprécions à leur juste valeur et dont il y a lieu de se féliciter.

Je l'ai dit l'autre jour, le Colloque « Peuples et Cultures de l'Adamaoua » restera dans les mémoires comme l'un des grands moments de la vie culturelle de notre province. Vous avez, non seulement réussi à présenter un panorama des plus complets de la culture de l'Adamaoua, mais vous êtes arrivés à saisir et à mettre en exergue la dynamique interne des peuples, sans exclusive aucune. Des Foulbé aux Mambila, en passant par les Dii (Dourou), Pèrè, Gbaya, Mbororo, Kwanja, Tikar, Vouté..., chaque groupe ethnique a vibré au rythme de vos travaux et mesuré son indispensable apport dans ce qu'on pourrait appeler « la personnalité culturelle » de l'Adamaoua.

Il va sans dire que les actes que vous venez de rassembler devront aider décideurs et services officiels de la culture à mettre sur pied des plans d'action audacieux, en vue de la promotion et de la préservation de toutes les richesses ainsi décrites, analysées, révélées.

En un mot, les résultats qu'on peut tirer d'un événement aussi mobilisateur que ce symposium, sont immenses et contribueront certainement à l'image de marque et à la notoriété de la province de l'Adamaoua.

Je puis, d'ores et déjà, vous assurer, que tout sera fait pour maintenir la flamme allumée durant ce colloque.

Des instructions seront ainsi données à mes services techniques pour mettre rapidement sur pied un comité de travail pour la création d'un grand rassemblement culturel sous forme d'un festival artistique et musical et d'une foire exposition artisanale.

La manifestation culturelle projetée aura lieu pendant la saison touristique, entre les mois de Novembre et celui d'Avril; la date exacte sera précisée dans les meilleurs délais.

Enfin, je saisis l'occasion qui m'est ainsi offerte pour vous encourager à aller toujours de l'avant dans vos travaux de recherche sur l'Adamaoua. Dans cette perspective, vous pouvez compter sur l'appui constant et la bienveillante assistance des autorités administratives, chaque fois que cela s'avèrera nécessaire.

Aux uns et autres, je souhaite un bon retour dans leurs familles respectives.

Je déclare clos les travaux du Colloque sur « Peuples et Cultures de l'Adamaoua ».

Vive la province de l'Adamaoua,

Vive le Cameroun,

Vive la Coopération Internationale.

Hiot Imelek Joseph Secrétaire-général de la province de l'Adamaoua

### TABLE DES MATIÈRES

	page
Jean Boutrais, Présentation de l'ouvrage	7
Joseph Hiot Imelek, Discours d'ouverture	13
Hermenegildo Adala: Ouverture et « libre parcours »	17
I. Contextes géographiques	21
S.M. Eno Belinga, Géologie et recherche minière des deux Adamaoua sous le Cameroun allemand, une bonne page de notre histoire  Jean Boutrais, Les populations pastorales de « caBBal »	23
en Adamaoua	31
II. Les synthèses historiques	51
Jean Hurault, Les anciennes populations de cultivateurs de l'Adamaoua occidental  Thiorna Moultan Rob. Le foateur peul et les relations	53
Thierno Mouktar Bah, Le facteur peul et les relations interethniques dans l'Adamaoua au XIX <sup>e</sup> siècle	61
Martin Z. Njeuma, The foundation of radical Islam in Ngaoundere: 1835-1907 Thierno Mouktar Bah et Gilbert L. Taguem Fah,	87
Les élites musulmanes et la politique au Cameroun sous administration française: 1945-1960	103

III. Identités régionales	135
David Zeitlyn, L'âge, le pouvoir et la rhétorique : le cas des Mambila au Cameroun  D. R. Parmand Respecteur, Parille Tablini, Parall Manuel.	137
R.P. Bernard Beemster, Basile Tchimi, Paul Mvouin, Les Tikar de Bankim Samuel Nygandji Ndi, Réflexions sur l'histoire	151
des Kwanja  Jean Hurault, Clan et lignage dans les populations	165
de l'Adamaoua occidental, exemple des Bouté	150
et des Wawa Saidou Sarki Fada, Les Péré (ou Koutine) de	170
l'Adamaoua	177
Ninga Songo, Le « labi », rite d'initiation des Gbaya Mahmoudou Djingui, Mariage et images du mariage	181
chez les Peul	187
IV. Formes d'expressions culturelles	197
Dogo Badomo Beloko, Les contes gbaya Philip A. Noss, Les héros et l'héroïsme dans la tradition	199
et la vie gbaya	203
Hermenegildo Adala : Musiques de l'Adamaoua Konstanse Raen, Les activités du centre de	219
littérature pere Lee E. Bohnhoff, Décalages entre cultures, illustrés	225
par la traduction en langue dii	235
V. Vers la modernité	247
Käre Lode, L'apport culturel de la Mission norvégienne en Adamaoua	249
Pierre Djaboule, « Sawtu Linjiila » (Voix de l'Evangile) et les peuples et cultures de l'Adamaoua	265
Lisbet Holtedahl, Education, économie et	
« idéal de vie » : les femmes de Ngaoundéré Pascal Bekolo Bekolo, La modernité culturelle de	273
l'Adamaoua	305
Joseph Hiot Imelek, Discours de clôture	313

ORSTOM Éditions 213, rue La Fayette F-75480 Paris Cedex 10 Diffusion 72, route d'Aulnay

F-93143 Bondy Cedex ISSN: 0767-2896

ISBN: 2-7099-1167-1

Photo de couverture : griots devant l'entrée (jawleeru) d'une habitation traditionnelle dans la région de Ngaoundéré (huile sur toile de Muusa Keeke)

Cliché: Nicole Boutrais