

UNIVERSITE DE YAOUNDE I

CENTRE DE RECHERCHE ET
DE FORMATION DOCTORALE EN SCIENCES
HUMAINES, SOCIALES
ET EDUCATIVES

UNITE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
(SCIENCES HUMAINES ET
SOCIALES /SCIENCES DE L'EDUCATION ET
INGENIERIE EDUCATIVE/)



UNIVERSITY OF YAOUNDE I

POST GRADUATE SCHOOL FOR THE,
SOCIAL AND EDUCATIONAL SCIENCES

RESEARCH AND DOCTORAL TRAINING
UNIT FOR (SOCIAL SCIENCES/SCIENCE
OF EDUCATION AND EDUCATIONAL
ENGINEERING)

DEPARTEMENT D'HISTOIRE
DEPARTMENT OF HISTORY

**MUTATIONS IDENTITAIRES CHEZ
LES MAFA DU NORD-CAMEROUN
(1715-2015)**

THESE

Présentée et soutenue publiquement le 24 décembre 2021 en vue d'obtention du Diplôme de
DOCTORAT Ph. D

Spécialisation : Histoire des civilisations et des religions

Par

Pauline BAVA A HAYDAMAI
Titulaire d'un Master en Histoire
Matricule : 11G760



Jury :

Qualité	Nom	Université d'attache
Présidente	WANYAKA BONGUEN OYONGMEN Virginie (Pr)	Université de Yaoundé I
Rapporteurs	KPWANG KPWANG Robert (Pr) IDRISSOU Alioum (MC)	Université de Yaoundé I Université de Yaoundé I
Membres	TANTO TALLA Richard (Pr) MOUSSA II (MC) BOKAGNE BETOBO Edouard (MC)	Université de Bamenda Université de Yaoundé I Université de Bamenda

SOMMAIRE

SOMMAIRE	i
DEDICACE.....	ii
REMERCIEMENTS	iii
LISTES DES SIGLES ET ACRONYMES.....	iv
LISTE DES ILLUSTRATIONS	vi
GLOSSAIRE.....	viii
RESUME.....	xiii
ABSTRACT	xiv
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
CHAPITRE I : PRESENTATION DU PEUPLE MAFA.....	39
A. L'ANCIENNETÉ DE L'OCCUPATION DES MAFA DANS LES MONTS	
MANDARA.....	39
B- ORGANISATIONS ÉCONOMIQUES ET SOCIO-POLITIQUES DES MAFA	45
CHAPITRE II : ÉTAT DES LIEUX DE LA CULTURE MAFA AU LENDEMAIN DES	
INDÉPENDANCES	124
A. LA PÉRIODE PEULE : UNE ATTAQUE VIOLENCE	124
B. LA PÉRIODE COLONIALE : UNE ATTAQUE SÉDUISANTE.....	166
CHAPITRE III : LA PERCEPTION DU MAL IDENTITAIRE CHEZ LE PEUPLE	
MAFA A TRAVERS LES DIFFERENTS ASPECTS SA CULTURE	197
A. PATRIMOINE IMMATERIEL.....	197
B. PATRIMOINE MATÉRIEL OU ARCHITECTURE.	251
CHAPITRE IV : LA CULTURE MAFA SOUS LES PRÉSIDENTS D'AMADOU	
AHIDJO ET DE PAUL BIYA.....	268
A. LE RÉGIME DU PRÉSIDENT AHIDJO	268
B. LE RÉGIME BIYA OU LA PÉRIODE DE RENAISSANCE CULTURELLE.....	284
CHAPITRE V: BILAN ET PERSPECTIVES	308
A. BILAN	308
B. LES PERSPECTIVES	324
CONCLUSION GENERALE	343
ANNEXES	346
SOURCES ET ORIENTATIONS BIBLIOGRAPHIQUES	373
INDEX	401
TABLE DES MATIERES	412

DEDICACE

A mes parents,
Bava Bervet et Moutchida Chélé

REMERCIEMENTS

La réalisation de cette thèse a été rendue possible grâce au concours de plusieurs personnes à qui je voudrais témoigner toute ma gratitude.

J'adresse tout d'abord ma reconnaissance aux Pr Robert Kpwang et Idrissou Alioum, qui ont accepté d'être mes deux directeurs de thèse malgré leurs multiples occupations et leurs lourdes charges administratives. C'est grâce à la patience, à la disponibilité dont ils ont fait preuve, ainsi qu'à leurs judicieux conseils que je suis arrivée au bout de ce travail.

Je remercie les enseignants des départements d'Histoire de l'Université de Ngaoundéré et ceux de l'Université de Yaoundé qui m'ont fourni les outils nécessaires à la réussite de mes études universitaires.

Je tiens également à exprimer ma gratitude au Pr Moussa II qui m'a toujours soutenu depuis mon inscription en cycle de doctorat Ph.D. Sa passion et son enthousiasme à aider les étudiants dans leur parcours universitaire méritent d'être soulignés.

Un spécial thanks au Dr David Maura, enseignant d'histoire à l'École Normale supérieure (ENS) de Yaoundé I qui m'a fourni des outils nécessaires à la réalisation de cette thèse. Merci pour son soutien moral, la relecture de cette thèse, les multiples corrections qu'il a apportées dans ce travail, la documentation qu'il m'a fournie. Au Dr Jeremie Diye, j'exprime toute ma reconnaissance pour tout le soutien moral et matériel qu'il m'a apporté.

Mes remerciements vont également à l'endroit de mes informateurs, particulièrement le Lamido de Moloko, sa majesté Mohamadou Yaccouba Mourtalla ; Guibai Gatama de Goudkoye Florok, de Zikounda Shenene, de Koma Bava, de Louis-Marie Dzenguere, de Robert Ndzina, et de Sadjou Fachoua.

Je tiens à témoigner toute ma gratitude à mes frères et sœurs pour leur soutien inconditionnel. Merci à mes grand-frères Paul Rikabai, Gazawa n'vaiwa et Délé Dadian pour leur soutien multiforme.

À mes amis, Augustine Asta, Benjamin Azamé, Léon Guiyeké, Dorcas Sussai, Isaac Wannamou, je dis merci pour les encouragements, l'écoute et la confiance qu'ils ont placés en moi.

Enfin, je tiens à remercier toute personne qui a participé de près ou de loin à la réalisation de ce travail.

LISTES DES SIGLES ET ACRONYMES

ADD	Alliance des Démocrates pour le Développement
ADEMAT	Association pour le Développement du Mayo-Tsanaga
ANDP	Alliance Nationale pour la Démocratie et le Progrès
ANY	Archive Nationale de Yaoundé
APM	Archive de la Préfecture de Mokolo
ASW	Archive du Sultanat de Wandala
CCCSRA	Communication pour le Changement de Comportement en santé de la Reproduction des Adolescents
CEPE	Certificat D'études Primaire Élémentaire
CEPED	Centre Population et Développement
CFDT	Confédération Française Démocratique des Travailleurs
CRTV	Cameroun Radio Télévision
DCK :	Dynamique Culturelle Kirdi
DEA :	Diplôme d'Étude Approfondie
DIPES :	Diplôme des Professeurs de l'Enseignement Secondaire
FAO	Organisation des Nations Unies pour l'Alimentation et l'Agriculture
FCFA	Franc des Colonies Française d'Afrique
IRCAM	Institut de Recherche et de Coordination Acoustique
IRD	Institut de Recherche pour le Développement
JUNC	Jeunesse de l'Union Nationale Camerounaise
MDR	Mouvement pour la Défense de la République
MEAVSUB	Mission d'Étude et d'Aménagement de la Vallée Supérieure de la Bénoué
NEB	Nord-Est Bénoué
OMT :	Organisation Mondiale du Tourisme
ONAREST	Office Nationale de la Recherche Scientifique
ONG	Organisation Non Gouvernementale
PAM	Programme Alimentaire Mondiale
PUF	Presse Universitaire Française
RDPC	Rassemblement Démocratique des Peuples Camerounais
SDF	Social Democratic Front
SEB	Sud-Est Bénoué

SIDA :	Syndrome D'immunodéficience Acquise
SODECOTON :	Société de Développement du Coton
TTC	Tout Taxe Compris
UNC	Union Nationale Camerounaise
UNESCO :	<i>United Nations of Education Scientific and Cultural Organisation</i>
UNFPA :	Fonds des Nations Unies pour la Population
UPC:	Union des Populations du Cameroun
VIH :	Virus de l'Immunodéficience Humaine

LISTE DES ILLUSTRATIONS

1. PHOTOGRAPHIE

Photo N° 1: un chef de famille rendant culte à son ancêtre	46
Photo N° 2 : fabrication du couteau de jet par un forgeron.....	52
Photo N°3 : atelier de haut-fourneau chez les Mafa.....	53
Photo N°4 : la poterie représentant un dieu.....	59
Photo N° 5: ensemble de poterie personnelle constituant les membres d'une même famille..	60
Photo N°6 : bouclier de guerre	66
Photo N°7 : réunion de réconciliation entre les massifs.....	98
Photo N° 8: un homme exécutant le rite de sacrifice expiatoire en 1945.	102
Photo N°9: réconciliation symbolisée par deux individus buvant d'un pot de vin dans la même	103
Photo N° 10: tribunal coutumier de Mokolo	106
Photo N°11 : image de l'objet représentant le Kulé (<i>Guidmelegedjew</i>)	110
Photo N° 12: monument de pierres sèches de Kouva	127
Photo N° 13: paysage mafa montrant la pratique de la culture en terrasses.	142
Photo N° 14: vue du lamidat de Mokolo (entrée secondaire)	174
Photo N° 15: vue du lamidat de Mokolo (entrée principale)	174
Photo N° 16: sacrifice offert au dieu du seuil de la maison	198
Photo N° 17: autel cultuel dressé sur le site de <i>Diy-gid-biy</i> de Kova	200
Photo N° 18: cache-sexe pour les jeunes filles	207
Photo N° 19: cache-sexe pour les femmes mariées.....	215
Photo N° 20: homme jouant du <i>Gandjavar</i>	232
Photo N° 21: sapin mythique représentant les esprits des ancêtres supérieurs	235
Photo N° 22: la danse des <i>Bi-madja</i>	236
Photo N° 23: la danse des épouses du chef lors du <i>Maray</i>	237
Photo N° 24 : rite de libation de bière de mil sur la terre.....	238
Photo N° 25: gamme de flûtes mafa faite à base d'argile	242
Photo N° 26: gamme de flûtes Mafa faite à base de corne d'antilope	242
Photo N° 27: les castagnettes	244
Photo N° 28: célébration de la fête du <i>Ngwalala</i> au XX ^{ème} siècle.....	245
Photo N° 29: célébration du <i>Ngwalala</i> en 2015.....	246
Photo N° 30: arc de flèche utilisé lors des combats	248
Photo N° 31: tambour de taille moyenne (ganga)	249
Photo N° 32: construction d'une case mafa	253
Photo N° 33: grenier mafa.....	256
Photo N° 34: modèle d'habitation sur le massif.....	257
Photo N° 35: style architectural des Mafa descendu des piedmonts rappelant la production du modèle ethnique	260
Photo N° 36: adoption des maisons en tôles par les jeunes Mafa.	262
Photo N°37 : rencontre entre les membres de Ditsuma et Mafa development association....	298
Photo N° 38: siège de l'ademat (Mokolo).....	300
Photo N° 39: portrait du Lamido de Mokolo.	304
Photo N° 40: vue du lamidat Matakam-sud	305
Photo N° 41: portrait du Lamido de la chefferie Matakam-Sud.	306
Photo N° 42 : radio communautaire du Mayo-Tsanaga.....	331

2. TABLEAUX

Tableau 1 : tableau synoptique de régence des lamibés du lamidatde Mokolo de 1905 à nos jours.....	181
--	-----

3. CARTES

Carte 1: Présentation de la zone d'étude	12
Carte 2: Carte détaillée du département du Mayo-Tsanaga.	347

4- FIGURES

Figure 1: origine migratoire du peuple Mafa	41
Figure 2:les grands groupes constitutifs de l'ethnie Mafa	44
Figure 3 : poterie servant d'usage quoditienne	58
Figure 4 : différentes étapes de la palabre Mafa	100
Figure 5: structure d'un plan de concession mafa sur les massifs.....	258
Figure 6 : plan d'une concession mafa dans la plaine.....	264

5- SCHÉMAS

Schéma 1: Schéma de l'arbre généalogique de descendance du lamidat de Mokolo.	176
Schéma 2: illustration d'une parenté par alliance de la femme.....	116

GLOSSAIRE

1. Terme mafa avec traduction en langue française

<i>Adzaga</i>	Ceinture pour femme mariée
<i>Baba</i>	Père
<i>Bab-gay</i>	Père de famille
<i>Barnat</i>	Huile de caicedrat
<i>Besak</i>	Teinture rouge
<i>Bi</i>	Chef
<i>Bidalay</i>	Jeune fille
<i>Bi-gay</i>	Chef de famille
<i>Bi-gola</i>	Enfants du chef
<i>Bi-halalay</i>	Maitre des esprits des ancêtres
<i>Bi-zongoya</i>	Maitre des panthères
<i>Bi-kulé</i>	Maitres des sacrifices
<i>Bi-madjam</i>	Clan des hommes masqués
<i>Bi-massara</i>	Chef des Blancs
<i>Bi-ngwalda</i>	Chef des forgerons
<i>Bi-wudam</i>	Chef de famille
<i>Bi-yam</i>	Maitre des pluies
<i>Bizer</i>	Pine à épiler les poils de la barbe
<i>Chénééné</i>	Poterie de sacrifice utilisée par la femme du forgeron
<i>Dassai</i>	Bracelet pour enfant
<i>Dassal</i>	Machette utilisée par les hommes
<i>Delezlew</i>	Tambour à forme tronconique que l'on porte aux aisselles
<i>Dinger</i>	Tambour de deuil
<i>Diya</i>	Haricot blanc
<i>Djégulé</i>	Poterie servant à protéger à case du chef de famille
<i>Doloh</i>	Pendentif à médicaments
<i>Dongrildoubad</i>	Pendentif d'oreille pour la femme
<i>Douvar</i>	Houe

<i>Dzagarah</i>	Premier pas de danse esquissée lors du deuil
<i>Dzanai</i>	Chiche
<i>Dzavay</i>	Tombe
<i>Gambar</i>	Bouclier
<i>Gandjavar</i>	Tambour
<i>Ganga</i>	Tambour à pied
<i>Gargai</i>	Coq
<i>Gay</i>	Maison
<i>Gèmel</i>	Lamelle de tige
<i>Gidbulum</i>	Dieu représentant les ancêtres
<i>Gidwech</i>	Tesson dealebasse
<i>Gimel</i>	Lamelle de tige
<i>Gogom</i>	Sésame
<i>Gokoulazuda</i>	Pipe en fer
<i>Gola</i>	Jeune homme
<i>Gouchwaf</i>	Couteau en forme de faucille
<i>Gourchai</i>	Couteau pour homme qui se porte au-dessus du coude
<i>Guetelé</i>	Poterie située parmi un groupe de grands arbres
<i>Guidjam</i>	Case d'entrée d'une concession
<i>Guidpats</i>	Poterie individuelle
<i>Guirtegay</i>	Transfert d'une fille vers le domicile de son mari
<i>Gwali</i>	Parenté
<i>Gwalibay</i>	Clan du chef
<i>Halalay</i>	Esprits des ancêtres supérieurs
<i>Horéhoré</i>	Pendentif de médicament pour jeune fille
<i>Houbat</i>	Corde
<i>Hudock</i>	Danse au clair de lune
<i>Jenguége</i>	Couteau de jet
<i>Ki-houdock</i>	Février
<i>Kulassay</i>	Bracelet

<i>Kwec-kwecer</i>	Instrument à percussion
<i>Leper</i>	Aiguille pour coudre la peau d'animaux
<i>Madjacmèd</i>	Médicament utilisé pour le forgeron pendant le rite funéraire
<i>Madzagai</i>	Esprits des ancêtres
<i>Malama</i>	Aout
<i>Maray</i>	Fête du taureau
<i>Méchega</i>	Beau-père
<i>Mèjeb</i>	Poterie de sacrifice utilisé par le forgeron
<i>Mendé</i>	Briquet
<i>Midé</i>	Sorcier
<i>Mitchid</i>	Pince servant à extraire les épines
<i>Mondo</i>	Terre rouge
<i>Moutchod</i>	Cache-sexe en fer uniquement pour les femmes
<i>Mozom</i>	Cache-sexe en fibre destinée à l'utilisation des jeunes filles
<i>Munda</i>	Souchet
<i>Ndalinga</i>	Nouvelle forme de danse du hudock
<i>Ndinger</i>	Tambour de deuil
<i>Ngwalala</i>	Fête
<i>Ngwalda</i>	Forgeron
<i>Ngwar</i>	Saison sèche
<i>Pandaf</i>	Assiette fabriquée à base de poterie servant pour la nourriture
<i>Pidéok</i>	Rasoir
<i>Shibéné</i>	Faire la cour à une fille depuis son bas âge
<i>Shinglek</i>	Flute
<i>Skwarga</i>	Belle-mère
<i>Soulamgadakar</i>	Poinçon à vannerie
<i>Souloumgouadama</i>	Flèche
<i>Tazk</i>	Casque
<i>Teltérai</i>	Bague en fer

<i>Tolom</i>	Flute fabriquée à base de corne d'antilope
<i>Tsakouao</i>	Fer de lance
<i>Tsuva'a</i>	L'ainé
<i>U'mshidguedbi</i>	Faire la cour à un bébé encore dans le ventre de sa mère
<i>U'mtsima</i>	Faire la cour à une fille
<i>Vanda</i>	Arachide
<i>Vavay</i>	La caste des non-forgerons
<i>Viya</i>	Saison pluvieuse
<i>Volotom</i>	Petite rivière où se déroulent les batailles
<i>Vray</i>	Sacrifices
<i>Vurzi</i>	Descendant
<i>Wayamcheneged</i>	Mayo-tsanaga
<i>Wodok</i>	Grenier de la femme
<i>Wudem</i>	Grenier du père de famille
<i>Wurzi</i>	Descendant des individus ayant un lien de sang
<i>Zengina</i>	Bouillie de graisse
<i>Ziklé</i>	Dieu
<i>Zilm</i>	Pendentif pour jeune fille
<i>Zomdaw</i>	Bière de mil
<i>Zom</i>	Bière
<i>Zovod</i>	Fêtes agraires

2. Termes peuls avec traduction en langue française

<i>Ardo</i>	Chef de guerre
<i>Barade</i>	Conseiller technique n°1 du Lamido
<i>Djaouro</i>	Chef du quartier
<i>Djourouma</i>	Responsables des chefs, lawanes et djaouros
<i>Galdima</i>	Responsable chargé des affaires courantes de la chefferie
<i>Jawleru</i>	Entrée principale d'une habitation peule

<i>Kado</i>	Non-croyant
<i>Kaigama</i>	Vice-premier ministre
<i>Katchala</i>	Conseiller technique n°2 du Lamido
<i>Lawan</i>	Chef territorial
<i>Mettayamdjo</i>	Terme péjoratif destiné à décrire les personnes que la nature a peu favorisé
<i>Modibo</i>	Érudit
<i>Moudagas</i>	Conseiller secrétaire du Lamido
<i>Sarkiayi</i>	Chargé de la défense et sécurité alimentaire
<i>Sarki djagui</i>	Chargé des affaires d'animation culturelles
<i>Sarki fada</i>	Président de la fada
<i>Sarki sanou</i>	Chargé de l'élevage
<i>Sarki yara</i>	Chargé des affaires de la jeunesse
<i>Soudama</i>	Chef du cabinet du Lamido
<i>Tafida</i>	Chargé de la justice
<i>Tchiroma</i>	Conseiller spécial n°2 du Lamido
<i>Touraki</i>	Conseiller technique n°2 du Lamido
<i>Wakili</i>	Chef du gouvernement traditionnel
<i>Walli</i>	Conseiller spécial n°1 du Lamido
<i>Wambai</i>	Chargé du traitement des affaires
<i>Waziri</i>	Conseiller d'orientation
<i>Zakkat</i>	Redevance coutumière

RESUME

La présente étude s'intitule "Mutations identitaires chez les Mafa du Nord-Cameroun, 1715 à 2015" et traite des différents changements survenus chez les Mafa du Nord-Cameroun depuis que ce peuple est entré en contact avec les autres, aussi bien les voisins que les étrangers, particulièrement les Occidentaux qui ont fait intrusion dans cette partie du territoire dès la seconde moitié du XIX^{ème} siècle. Avant, les Mafa menaient une vie autarcique qui leur a permis de préserver leur identité culturelle, mais dès qu'ils ont commencé à entrer en contact avec d'autres groupes, leur société a également commencé à être influencée par les apports extérieurs et c'est là que le processus d'altération de son identité culturelle a débuté et s'est poursuivi avec les invasions peules tout au long de la première moitié du XIX^{ème} siècle. S'il est vrai que les relations matrimoniales avec les autres peuples furent le point de départ de la fissuration de l'identité culturelle des Mafa, il n'en demeure pas moins que c'est avec l'arrivée des Occidentaux dans leur zone de peuplement, dans le cadre de l'entreprise coloniale que l'identité culturelle de ce peuple a commencé à s'affadir. Ce processus s'est accéléré au lendemain de l'indépendance du Cameroun de sorte qu'actuellement, chez les Mafa, l'art, l'architecture, l'ethnomusicologie, les rites, la croyance, les us et les coutumes, a connu une transformation de sorte qu'aujourd'hui, les Mafa sont dépositaires d'une culture largement influencée par les apports extérieurs ; ce qui pose un problème d'authenticité, surtout en cette période de mondialisation triomphante où la culture l'identité culturelle occupe une place primordiale dans la dynamique d'affirmation de chaque groupe social à l'échelle planétaire à l'ère du village planétaire. A l'aide des sources multiples et en respectant scrupuleusement les normes méthodologiques de reconstitution des faits en histoire, ce travail de recherche, en droite ligne avec l'Ecole des Annales analyse de façon diachronique et synchrétique les différentes étapes de l'évolution des Mafa du Septentrion camerounais, depuis les contacts avec les voisins à l'ère de la mondialisation. De même, en phase avec l'Histoire action, elle propose des voies et moyens permettant à ce peuple de freiner le processus d'aliénation qui a conduit à sa culture de s'affadir et de s'affirmer dans le concert des Etats et des Nations actuellement marqué par le triomphe de l'Economie néolibérale.

ABSTRACT

This study is entitled "Identity mutations among the Mafa of the Northern Cameroon, from 1715 to 2015" and deals with the various changes that have occurred among the Mafa of North Cameroon since they came into contact with peoples, both neighbors and foreigners, particularly Westerners who intruded into this part of the territory in the second half of the nineteenth century. In the past, the Mafa lived in isolation which allowed them to preserve their cultural identity, but as soon as they began to come into contact with other groups, their society also began to be affected by outside influences. Then started the process of alteration of their cultural identity which continued with the Fulani invasions throughout the first half of the 19th century. While it is true that matrimonial relations with other peoples were the starting point of the cracking of the cultural identity, it is no less true that it was with the arrival of Westerners in their settlement zone, as part of the colonial process that the Mafa cultural identity began to fade. The process accelerated after the independence of Cameroon so that today, among the Mafa, art, architecture, ethnomusicology, rituals, beliefs, habits and customs have been transformed. They are therefore custodians of a culture largely impacted by external influences; posing a problem of authenticity, especially in this period of triumphant globalization where culture and cultural identity are of key importance in the dynamics of affirmation of each social group on a planetary scale. Using multiple sources and scrupulously respecting the methodological norms of reconstitution of facts in history, this research work, in line with the "Ecole des Annales," analyzes in a diachronic and syncretic way the different stages of the evolution of the Mafa in northern Cameroon, from the contacts with their neighbors to the era of globalization. In the same way, in line with the History of Action, it proposes ways and means allowing this people to slow down the process of alienation which has led to the weakening of their culture and to assert themselves in the concert of States and Nations currently marked by the triumph of the neo-liberal economy.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

I. CONTEXTE DE LA RECHERCHE

La question identitaire est devenue depuis quelques décennies, l'une des notions majeures des sciences sociales. Elle est étudiée par bon nombre de chercheurs de divers horizons dont les travaux portent sur la race, les appartenances ethniques, la culture, la religion, l'immigration, etc. Elle est évoquée dans le discours, d'hommes de science, que celui des journalistes et des politiques. Ces discours nous décrivent des individus caractérisés par une quête incessante de leur propre personnalité ; quête ambivalente où l'affirmation identitaire devient à la fois un objectif exaltant et un fardeau accablant. Mais l'individu n'est pas seul à poursuivre cette quête. En effet, l'identité fonde une région, une communauté, un groupe social donné et donc tous les thèmes qui sont étroitement liés : repli identitaire, choc des cultures, dialogue interculturel, etc., peut produire des effets pervers pouvant créer des conflits et déstabiliser un pays.

Par ailleurs, la question ou la recherche d'une identité ne se pose pas dès la naissance, car l'identité ne fait écho que lorsqu'il y'a des enjeux. Elle découle aussi des stratégies individuelles ou collectives qui placent l'individu dans un projet identitaire, et donc dans une compétition pour la reconnaissance sociale, l'ascension, la valorisation ou le changement. C'est pourquoi l'identité se construit et se modifie tout au long de l'existence¹. Chaque personne est libre de s'identifier comme il veut, mais dans la mesure du possible ou de l'acceptation par l'autre.

Les facteurs d'ordre social sont susceptibles d'avoir des modifications importantes dans la conscience de l'homme et peuvent faire en sorte qu'il pense à modifier ou changer d'identité. En effet, le cadre familial par exemple, le souci d'apparence, les préoccupations narcissiques, le choix et l'exercice d'une profession ; le mariage, les rôles sociaux assumés

¹ A. Drouin-Hans, "l'Identité", *Télémaque*, Presse Universitaire de Caen, 2006, p. 24.

(comme syndicaliste, militant politique, animateur d'association, etc.) ; les idéaux (politique, religieuses, humanitaire) et même les engouements passionnels, tous ces facteurs peuvent affecter l'identité d'une personne ou d'un groupe social donné. Ainsi, il y'a lieu de mentionner que l'identité en soi n'est pas une donnée statique et figée dans le temps. Elle est en effet une notion dynamique qui a plusieurs déclinaisons et que chaque individu peut revendiquer ou manipuler en fonction de ses propres intérêts.

En outre, les identités qu'elles soient culturelles, régionales ou individuelles sont loin d'être des entités closes sur elles-mêmes. Même les quelques groupes humains ayant vécu dans l'isolement ont eu des contacts avec d'autres, ne serait-ce que sous forme conflictuelle. Ainsi la problématique de l'identité apparaît au cœur des mutations psychosociologiques et culturelles que connaît le monde actuel. Comme le psychanalyste, Erik Erikson l'annonçait de façon perspicace en 1968 : "L'étude de l'identité devient aussi centrale à notre époque que celle de la sexualité à l'époque de Freud²." C'est suivant cette logique que la présente thèse intitulée : "Mutations identitaires chez les Mafa du Nord-Cameroun, 1960-2010", ambitionne de monter tous les enjeux qui tournent autour des phénomènes identitaires.

II. RAISONS DU CHOIX DU SUJET

Tout d'abord, l'idée derrière cette thèse remonte à une série de discussions que j'ai eues avec Chétima Melchisédech, professeur adjoint en histoire de l'Afrique subsaharienne au département d'histoire de l'Université du Québec à Montréal. Ces discussions portaient sur ma curiosité à savoir pourquoi les gens se jouent de leur identité pour accéder à certaines postes élitistes au Cameroun.

Ensuite, nous avons fait un constat amer dans les massifs du Mandara. En effet, les politiques culturelles qui doivent protéger et valoriser le patrimoine culturel sont défailtantes. Il y a donc une nécessité de sauvegarde des patrimoines historique et linguistique en péril sous l'action des religions étrangères qui altèrent son l'originalité.

Enfin, en ce qui concerne la dernière raison, il convient d'ajouter que cette contribution s'inscrit dans une logique de continuité de nos travaux antérieurs traitants du patrimoine culturel matériel et immatériel consacrés à l'un des peuples des monts Mandara en occurrence les Mafa.

² E. Marc, *Psychologie de l'identité, soi et le groupe*, Paris, Dumod, 2005, p. 4.

III. INTÉRÊT DE LA RECHERCHE

L'intérêt d'une étude sur les mutations identitaires n'est pas des moindres. Sur le plan scientifique, ce travail fait partie de l'histoire action, une histoire qui ne se milite plus à l'érudition, mais qui pose les problèmes de société, qui règle les problèmes de société.

Sur le plan sociopolitique, on peut apprécier la culture comme élément fondamental de différenciation, mais aussi d'appréciation d'un peuple par rapport à un autre. L'identité est l'ADN de tout individu. Qui suis-je ? D'où est-ce que je viens ? Comment l'autre me perçoit par rapport à ma culture, comment me faire connaître et être accepté par l'autre à travers ma culture ? Qu'est-ce qui me rend différent de l'autre, me rend unique et me distingue de l'autre ? Ces interrogations sont tout à fait simples, mais capitales permettent la compréhension du concept de la socialisation. On aboutit alors à une vision sacralisée de l'identité, qui rend illégitime toute tentative d'intervention critique, reçue immédiatement comme une intrusion étrangère. Cela revient à interdire à toute culture de porter un jugement sur une autre, ou de tenter de distinguer parmi les traits culturels ceux qui sont humainement acceptables et ceux qui seraient à proscrire. La notion de la mutation identitaire amène à se poser la question des fondements d'une aspiration aux valeurs universelles.

IV. ÉTUDE THÉORIQUE ET CONCEPTUELLE

Dans la première partie de notre étude, nous allons essayer de mieux cerner la notion d'identité et de passer en revue les principales théorisations auxquelles elle a donné lieu dans les champs disciplinaires.

À première vue, le mot "identité" apparaît avec une évidence certaine, car il est d'un emploi courant, une notion qui va de soi. Ainsi, elle renvoie à l'ensemble des caractères attribués à une personne, qui permet de le différencier sans confusion possible des autres et qui influence son comportement et ses relations sociales. C'est aussi, la conscience immédiate qu'à chacun d'être soi à travers l'écoulement du temps et la diversité des situations. C'est pourquoi Descartes soulignait que la seule certitude sur laquelle nous pouvons nous appuyer est celle de notre propre existence³.

Pourtant, la définir s'avère une entreprise mal aisée, car elle ne fait pas l'unanimité et nécessite la mise en compte du fait qu'elle est avant tout considérée comme centrale, voire fédératrice, pour la plupart des disciplines en sciences humaines et sociales. Concept polymorphe que se partagent tant les approches scientifiques que les connaissances ordinaires,

³ E. Marc, *Psychologie de l'identité, soi et le groupe*, Paris, Dunod, 2005, p. 17.

l'identité est une donnée complexe à appréhender, en raison à la fois de sa transversalité disciplinaire et des rapports dialectiques qui fondent les réseaux conceptuels auxquels elle peut être associée⁴.

Les premières recherches en identité remontent au XX^{ème} siècle par les travaux des psychanalystes tels que Freud, Schilder, Erikson. L'identité est aussi un thème très ancien de la psychologie. Il a aussi été étudié dès la fin du XIX^{ème} siècle par des psychologues qui ont cherché à montrer la dimension sociale et culturelle de la conscience de soi. Mais, c'est Erik Erikson, qui dans les années 1968, a donné à la notion d'identité une élaboration rigoureuse. Il est intéressant de noter qu'il l'a utilisé au départ pour cerner une certaine forme de pathologie la "confusion d'identité" ou pour rendre compte de la "crise" traversée par certains adolescents. Aussi, il a placé l'étude de l'identité dans une démarche "multi référentielle", faisant converger les points de vue de la psychanalyse, de la psychologie sociale et de l'anthropologie culturelle. Pour lui, le mot "identité" renvoie au sentiment subjectif et tonique d'une unité personnelle et d'une continuité temporelle⁵. Ce sentiment est le résultat d'un double processus qui opère en même temps au cœur de l'individu ainsi qu'au cœur de la culture de sa communauté. Ce processus, il le résume de la manière suivante :

En termes de psychologie, la formation de l'identité met en jeu un processus de réflexion et d'observations simultanées, processus actif à tous les niveaux de fonctionnement mental, par lequel l'individu se juge lui-même à la lumière de ce qu'il découvre être la façon dont les autres le jugent par comparaison avec eux-mêmes et par l'intermédiaire d'une typologie, à leurs yeux significatifs ; en même temps, il juge leur façon de le juger, lui, à la lumière de sa façon personnelle de se percevoir lui-même, par comparaison avec eux et avec les types qui, à ses yeux, sont revêtus de prestige. Heureusement et nécessairement, ce processus est en majeure partie inconscient, à l'exception des cas où des conditions internes et des circonstances externes se combinent pour renforcer une conscience d'identité douloureuse ou exaltée⁶.

Cette description, volontairement complexe, met en lumière l'interaction étroite entre l'identité pour soi et l'identité pour autrui, l'appréciation personnelle et la comparaison sociale, les idéaux individuels et les modèles culturels, les processus conscients et inconscients. Aussi, il montre que ce processus est sujet à des transformations et évolution et se développe dans une interaction sociale.

Cependant, l'usage très extensif qui est fait de ce mot, dans les discours quotidiens que dans celui des sciences humaines, rend cette notion floue, plus complexe et même parfois contradictoire. Par conséquent il ne paraît plus avec une évidence certaine ou avec une

⁴ Férreol. G., (sd), *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris, Armand Collin, 2004, p. 155.

⁵ E. Marc, "Psychologie de l'identité", p. 19.

⁶ E. Erikson, "Adolescence et crise", p. 17.

certaine aisance de donnée une définition simple du mot. Elle nous plonge tout de suite au cœur d'un paradoxe.

Ainsi, si on se réfère au champ sémantique du terme, on peut déceler en effet deux significations pratiquement opposées. D'une part, l'identité désigne le caractère de ce qui est unique c'est-à-dire qui distingue chacun et le distingue irréductiblement des autres. D'autre part, elle signifie la similitude parfaite entre des choses ou deux objets. Dans ce cas, l'identité est donc le fait d'être semblable à d'autres. C'est dans ce sens que Denis Chevallier et Alain Morel soulignent que la notion d'identité :

Désigne aussi bien ce qui perdure que ce qui distingue et ce qui rassemble. Elle s'applique à l'individu comme à des groupes. Elle ne se conçoit que comme la combinaison d'éléments très hétérogènes. Elle s'éprouve et se manifeste en des figures sélectionnées en fonction des contextes. Elle se modifie avec l'évolution des rapports sociaux et des appartenances. Enfin, elle peut être tour à tour tue et affirmée⁷.

La notion d'identité est d'un usage massif, mais récent dans le champ des sciences sociales⁸. Dans les sciences humaines et sociales, l'identité est une notion qui a plusieurs sens, et qui se définit selon le sujet ; individuel ou collectif. Ainsi, l'emploi du terme "identité" signifie généralement non pas la nature profonde d'un individu ou d'un collectif en soi, mais la relation entre les appartenances collectives (c'est-à-dire le fait pour un individu de pouvoir être identifié au moyen de catégories sociales) et des personnalités individuelles (la manière dont chacun s'identifie lui-même)⁹.

La définition de Lipiansky¹⁰ sur l'identité présente cette dernière comme un système de représentations et de sentiments sur soi, composé cognitivement par le concept de soi et affectivement par le sentiment de soi. Il s'agit concrètement d'un processus par lequel l'individu se construit et se singularise dans la perception qu'il a de lui-même, tout en tenant compte du point de vue d'autrui sur lui-même¹¹. Massonat¹² et Perron pensent que l'identité représente l'ensemble des moyens que l'individu acquiert pour se constituer en un être à la

⁷ D. Chevallier, (sd), "Identité culturelle et appartenance régionale, quelques orientations de recherche", in *Terrain*, 1985, n° 5, p. 2.

⁸ R. Baudry, J.-F. Juchs, "Définir l'identité", *Hypothèses*, t 1, n°10, 2007, p. 158.

⁹ G. Vinsonneau, *L'identité culturelle*, Paris, Armand Collin (collection U. Série psychologie), 2002, pp. 155-157.

¹⁰ Edmond-Marc Lipiansky est un psychologue français, professeur émérite de psychologie à l'Université Paris Nanterre. Il est spécialiste de psychologie sociale et a publié de nombreux ouvrages portant sur l'identité.

¹¹ N. Rodriguez, "Identité, représentations de soi et socialisation horizontale chez les adolescentes âgées de 11 à 15 ans pratiquant l'expression de soi sur internet", Thèse de Doctorat en Psychologie, Université de Toulouse, 2014, p. 31.

¹² Jean Massonat est maître de conférences en psychologie différentielle à l'Université d'Aix-Marseille.

fois unique, inséré socialement et capable de réfléchir sur ses expériences¹³. Erik Erikson, qui va jouer un rôle important dans la circulation dans terme identité conçoit le mot tantôt à "un sentiment conscient de spécificités individuelles, tantôt à un effort inconscient tendant à établir la continuité de l'expérience vécue et pour finir la solidarité de l'individu avec les idéaux d'un groupe¹⁴". Il souligne ainsi le rôle des interactions sociales sur la construction de la personnalité.

Stets Jan et Burke Peter définissent l'identité comme "un ensemble de significations qui définissent qui on est lorsqu'on occupe un rôle particulier dans la société"¹⁵.

En sociologie, la notion d'identité renferme toute la problématique du rapport entre le collectif et l'individuel, le déterminisme social et la singularité individuelle. On distingue ici l'identité subjective (identité pour soi ou personnelle) et l'identité sociale ou objective.

L'identité subjective est la conscience qu'à chacun d'être soi, d'être unique et de rester le même tout au long de sa vie. Elle englobe trois caractères qui vont ensemble : la constance, l'unité, la reconnaissance du même¹⁶. Quant 'à l'identité sociale ou dite objective, elle permet d'identifier sans confusion une personne comme à l'image d'une carte d'identité, d'un passeport ou autre pièce officielle dans lequel on peut retrouver les détails suivants mentionnés : date et lieu de naissance, ascendants, taille, couleur des yeux, profession, etc. ; autant de caractéristiques permanentes qui permettent d'identifier sans confusion l'individu à côté d'autres. Cette identité se construit en fonction de la société et sa culture globale aussi bien que les groupes de référence sans lesquels nous vivons et auxquels nous nous identifions : familles, classe sociale, catégorie professionnelle, qui fondent nos opinions, nos attitudes, nos sentiments et nos habitudes, et forment un noyau de notre identité sociale. À ce propos, Camilleri pense que :

La dynamique identitaire ne saurait être restituée sans analyser soigneusement le rapport que le groupe et individu entretiennent, non pas avec la totalité de leur environnement, mais avec les secteurs et niveau de celui-ci par lesquels ils se sentent concernés, et qui varient donc, dans le temps, voire dans l'espace¹⁷.

¹³ N. Rodriguez, "Identité, représentations de soi et socialisation horizontale chez les adolescentes âgées de 11 à 15 ans pratiquant l'expression de soi sur internet", Thèse de Doctorat en Psychologie, Université de Toulouse, 2014, p. 31

¹⁴ E. Erickson, *Adolescence et crise. La quête de l'identité*, Paris, Flammarion, 1972, p. 209.

¹⁵ E. Stets Jan, *Identity theory*: New York, Oxford University Press, 2009, p. 3.

¹⁶ H. Malewska-Peyre, *L'identité comme stratégie*, "in J. Costa-Lascoux, M-A Hilly, (eds), Pluralité des cultures et dynamiques identitaires, Hommage à Carmel Camilleri", l'Harmattan, 2001.

¹⁷ C. Camilleri, "Identité et changement sociaux : point de vue d'ensemble", in Tap P, *Identités collectives et changements sociaux*, Toulouse, Privat, 1980, p. 333.

Les identités collectives désignent, selon Geneviève Vinsonneau, l'ensemble des catégories qui identifient un individu à un moment donné, dans un lieu donné et les identités individuelles le sentiment d'être tel ou tel ; identités collectives et individuelles, étant, selon elle, inséparable, la question étant généralement de savoir comment tel ou tel comportement ou croyance peut se comprendre à partir des appartenances collectives et de la manière, dont celles-ci, est vécue, intériorisée par telle ou telle personne¹⁸. Classiquement, les découpages disciplinaires font que les identités collectives appelées encore cultures, rôles, habitudes sont un objet d'études sociologiques et les identités individuelles sont un objet d'études psychologiques.

Chez les historiens, la notion d'identité est utilisée pour analyser la formation et l'évolution des groupes sociaux¹⁹. L'historien Pierre Nora, prévient qu'avant de donner une définition du mot identité que l'expression pour un historien, est à éviter ou à employer avec des pincettes²⁰. Ainsi, l'historien Fernand Braudel entend par identité "le résultat vivant de ce que l'interminable passé a déposé patiemment par couches successives"²¹.

Ainsi au niveau même de sa définition, l'identité pose un paradoxe celui d'être à la fois semblable et différent, mais aussi unique et pareils aux autres. Il suffit de jeter un coup d'œil rapide dans le dictionnaire pour laisser entrevoir déjà toute la complexité du mot.

Le dictionnaire universel Larousse et le nouveau Petit Robert²² définissent ce mot "identité" comme étant "caractère de ce qui est identique voir confondu ; état d'une chose qui reste toujours la même", un principe d'identité "ce qui est, ce qui n'est pas ; ensemble des éléments permettant d'établir, sans confusion possible, qu'un individu est bien celui qu'il dit être ou qu'on présume qu'il est. De cette définition, on se rend bien compte que l'identité révèle cinq sens notamment l'unité, la similitude, l'identité personnelle, l'identité culturelle, et la propension à l'identification²³. Cependant, certains de ces caractères peuvent sembler contradictoires, comme l'unicité et la similitude, traduisant le fait que chaque individu est à la fois unique et semblable à d'autres. Ces définitions montrent aussi que l'identité peut être à la fois objective et subjective.

¹⁸ J.-F Hersant, "l'Identité culturelle", 2002, *BBF*, n°2.

¹⁹ R. Baudry, J.-F Juchs, "Définir l'identité", p. 165

²⁰ P. Nora, *Recherches de la France*, Paris, Gallimard, 2013.

²¹ R. Gori, *L'identité, mirage à prendre au sérieux*, pensée, n°392, 2007, p. 47.

²² J. Rey-Debove, J.-M Benoit, *Le nouveau petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, 1993, entrée "identité".

²³ R. Baudry, J.-F Juchs, "Définir l'identité", p. 157.

La notion d'identité peut être aussi collective et individuelle. D'un côté surgit la menace d'un corps social morcelé, où les clivages et les particularismes sapent l'image du lien social et d'une totalité intégrée ; de l'autre, c'est la dissolution dans l'homogène, le spectre de la "massification" dans lequel le moi individuel est noyé. Elle exprime en même temps la singularité et l'appartenance à des communautés (familiales, locales, ethniques, idéologiques, confessionnelle, etc.) dont chacun tire certaines de ses caractéristiques²⁴.

Par ailleurs, l'identité n'est pas une notion statique. Il est empreint à de nombreux changements qui font à ce qu'elle mute. Le processus d'identité est donc un construit. On ne compte plus les formules soulignant que cette identité est construite par la confrontation du même et de l'autre, de la similitude et de l'altérité²⁵. Ainsi, la notion d'identité est composite. En effet, maints auteurs pensent que tout comme la culture, l'identité se construit et se transforme. Elle se façonne au gré de ses multiples interactions avec l'environnement.

Bien plus, l'identité est aussi un processus dynamique²⁶, car, le sentiment d'identité résulte d'un processus évolutif qui s'origine tout spécialement dans l'enfance ; ce processus ne se fait pas sans crises ni ruptures. Car, pour arriver à un sentiment de plénitude et d'équilibre, l'individu doit s'adapter constamment à des transformations qui interviennent sur le plan de la socialisation. Cette identité, toutefois, dépend de l'appui que prête au jeune individu le sentiment collectif d'identité qui caractérise les groupes sociaux auxquels il appartient (sa classe sociale, sa nation, sa culture) ; de la façon dont la collectivité va l'identifier et lui proposer une définition de lui-même, en fonction de ses caractéristiques personnelles, de sa famille, de ses groupes d'appartenance, etc.

Ainsi, le sentiment d'identité est constamment affecté par les situations de l'existence, les rôles et les places assumés, les relations avec autrui et les phénomènes extérieurs. C'est dire que l'évolution qui est la sienne ne suit pas un déroulement linéaire, mais se trouve marquée par des ruptures, des mutations, etc. Les changements constants qui l'affectent sont dus au temps qui passe, aux situations traversées, au regard des autres. Elle tend à l'individuation, mais à travers les modèles proposés par l'entourage, par la culture et les normes sociales. Elle est tension aussi entre le passé, le présent et l'avenir : "entre l'identité héritée celle qui nous vient de la naissance et des origines sociales, l'identité acquise, liée

²⁴ E. Marc, "Psychologie de l'identité", p. 3.

²⁵ G. Férreol, "Dictionnaire de l'altérité", p. 155.

²⁶ V. Gauléjac, "L'Identité" in J. Barus-Michel (sd), *Vocabulaire de la psychosociologie, références et positions*, Paris, Eres, 2002, p. 175.

fortement à la position socioprofessionnelle et l'identité espérée, celle à laquelle on aspire pour être reconnu"²⁷.

Par ailleurs, au vu même de sa définition le mot "identité", n'est pas un mot figé dans le temps. La définir nécessite qu'on prenne en compte plusieurs facteurs notamment, d'ordre environnemental, culturels, historiques, etc. c'est pourquoi en fin de compte l'identité peut être qualifiée de dynamiques à plusieurs titres. Tout d'abord, l'accolement du qualificatif "identitaire" au substantif "dynamique" a un double objectif. Il vise à dépasser le stéréotype habituel sur l'identité en tant qu'état stable et figé, pour l'analyser comme un processus permanent de construction, de déconstruction, de reconstruction relevant d'un cheminement et non d'une clôture. L'identité n'est pas la somme juxtaposée ou le résultat cumulatif de l'ensemble des expériences d'une vie, mais un état en constant devenir²⁸. Il s'agit d'un remaniement permanent. Ces quelques notations montrent toute la complexité d'un phénomène dont on perçoit déjà qu'il tend à conjuguer des éléments contradictoires : l'unicité et la similitude, l'individuel et le social, la permanence et le changement, l'objectif et le subjectif, l'immobilité et le mouvement. Si l'identité apparaît au premier regard comme une donnée substantielle (tout ce qui me constitue dans ma singularité, tous les attributs qui me définissent), elle se révèle à l'analyse davantage comme un processus dynamique tendant à concilier les dimensions contradictoires qui concourent à la construction de l'individu et à son évolution. Ce processus est particulièrement actif pendant l'enfance, mais se poursuit tout au long de l'existence.

Les culturalistes, s'appuyant sur l'observation des sociétés archaïques, mettent en évidence l'influence prépondérante de la culture et des habitudes culturelles d'éducation sur la personnalité de base des individus. Les culturalistes ainsi cherchent à interpréter les influences de la culture sur le modelage des acteurs sociaux. La culture est dès lors appréhendée comme un moule qui façonne les conduites et les représentations.

Le culturalisme croit voir des identités à l'œuvre et non des manœuvres des pouvoirs dissimilés sous des couverts identitaires. Pour eux le culturel se définit par opposition à des cultures voisines, mais qui sont appréhendées comme radicalement et par conséquent accrédite le principe d'exclusion. Ce point de vue est qualifié par Bayart comme étant

²⁷ V. Gauléjac, "L'Identité", p. 117.

²⁸ M. Kaddouri, "L'Alternance comme espace de transition et de tensions identitaires", in Correa Molina E. (éd), *Les stages en formation à l'enseignement : pratiques et perspectives théoriques*, Québec, Presses Universitaire du Québec, 2008, p. 122.

"potentiellement totalitaire".²⁹ Le modelé d'analyse culturaliste, selon Bayart, serait à la fois aveugle à l'histoire et dangereux politiquement³⁰.

Selon l'approche primordialiste³¹, l'identité est conçue comme innée, acquis dès la naissance. Pour les primordialistes, l'identité est une notion acquise qui s'octroie à l'individu dès la naissance. On peut alors identifier une personne en fonction de l'appartenance culturelle de ses parents ou des membres de sa famille ou encore du groupe social dans lequel il appartient ou évolue. La vision primordialiste exclut en fait la vision évolutive de l'identité qui veut qu'elle s'acquière et se forge par l'individu elle-même au fil du temps et en fonction des intérêts que cet individu développe que ce soit en communauté ou dans son milieu.

Sous l'angle de la perspective interactionniste dont on fait souvent de Mead le fondateur de la perspective interactionniste en psychologie ; il est exact qu'il a été l'un des premiers à souligner que le soi était la résultante des interactions sociales, et notamment de celles qui s'instaurent à travers le langage et le jeu. Soulignons cependant que ce point de vue est partagé aussi par la plupart des chercheurs qui ont travaillé sur la conscience de soi et l'identité.

Les constructivistes pensent que l'identité peut être appréhendée comme processus et non une donnée. C'est une construction historique résultant de l'action sociale. En effet, si l'on considère que l'individu a une certaine prise sur son identité ou ses identités, il a donc la capacité de développer des stratégies identitaires. "Il s'autodétermine en même temps qu'il est l'objet de déterminations externes"³². Michel Reynolds montre que la notion de stratégie vient affirmer que l'identité se construit dans un environnement actif. L'identité devient ainsi un processus résultant de stratégies : l'individu devenant acteur de sa construction identitaire et filtre de sélection. La vision essentialiste (ou substantialiste) de la notion d'identité laisse place à une nouvelle conception privilégiant une approche constructiviste et l'identité est vue, par Michel Reynolds³³ entre autres, comme le fondement même de la démarche interculturelle.

L'identité peut donc être appréhendée comme une notion illimitée et ayant plusieurs composantes. Parmi celles-ci on a les identités héritées, conquises et projetées dont la

²⁹ Ibid., p. 51.

³⁰ J. Ferrier, *Culture et types de l'action sociales* : <http://journals.openedition.org/ress/635>, consulté le 30 janvier 2018.

³¹ L'approche primordialiste rassemble plusieurs auteurs dont le plus célèbre est Clifford Geertz.

³² M. Reynolds, "Plaidoyer pour l'interculturel", <http://www.temoignages.re/spip.php>, consulté le 23 novembre 2019.

³³ Ibid.

construction, en interaction sociale avec des autrui significatifs, génère des tensions intra et intersubjectives. Ces tensions conduisent l'individu ou le groupe social à mettre en place des stratégies ou des positionnements identitaires dont l'objectif est le maintien de la cohésion et de la cohérence de ses différentes composantes identitaires.

V. CADRE SPATIO-TEMPOREL

Notre cadre d'étude se situe dans les chaînes Mandara ou les monts Mandara plus précisément dans le département du Mayo-Tsanaga, ayant pour chef-lieu Mokolo. Ce département a été créé en 1984, suite à éclatement de l'ancien département du Margui-wandala.³⁴ Le pays Mafa est compris entre le 10 °, 35 et 11 ° de latitude nord et 13 °, 40 et 14 ° de longitude Est. Il est limité au Nord par la plaine du Mandara, à l'ouest par la vallée de Yadseram et la plaine de Madagali (Nigéria), au Sud et au Sud-ouest par le plateau Kapsiki, la vallée de la rivière Luti et la plaine de Gawar et enfin, à l'Est et au Sud-est, par le pays Mufu qui le sépare de la plaine du Diamaré³⁵.

La population Mafa est répartie sur une superficie totale de près de 834 463 km² (2018)³⁶. Elle est à cheval entre le Cameroun et le Nigéria. Mais la majorité d'entre eux réside au Cameroun, plus précisément dans le département du Mayo-Tsanaga, créé le 11 décembre 1981 par décret présidentiel³⁷. Les autres, qui vivaient sur le territoire ex-britannique, se sont retrouvés au Nigéria, depuis le référendum du 11 février 1961³⁸. Le département du Mayo-Tsanaga est constitué d'une population cosmopolite avec des origines ethniques, linguistiques et géographiques différentes. Les principaux groupes ethniques sont les Mafa, les Mufu, les Hidé, les Foulbés les Mabas et les Woula.

³⁴ Institut National de la Statistique, annuaire statistique du Cameroun 2004.

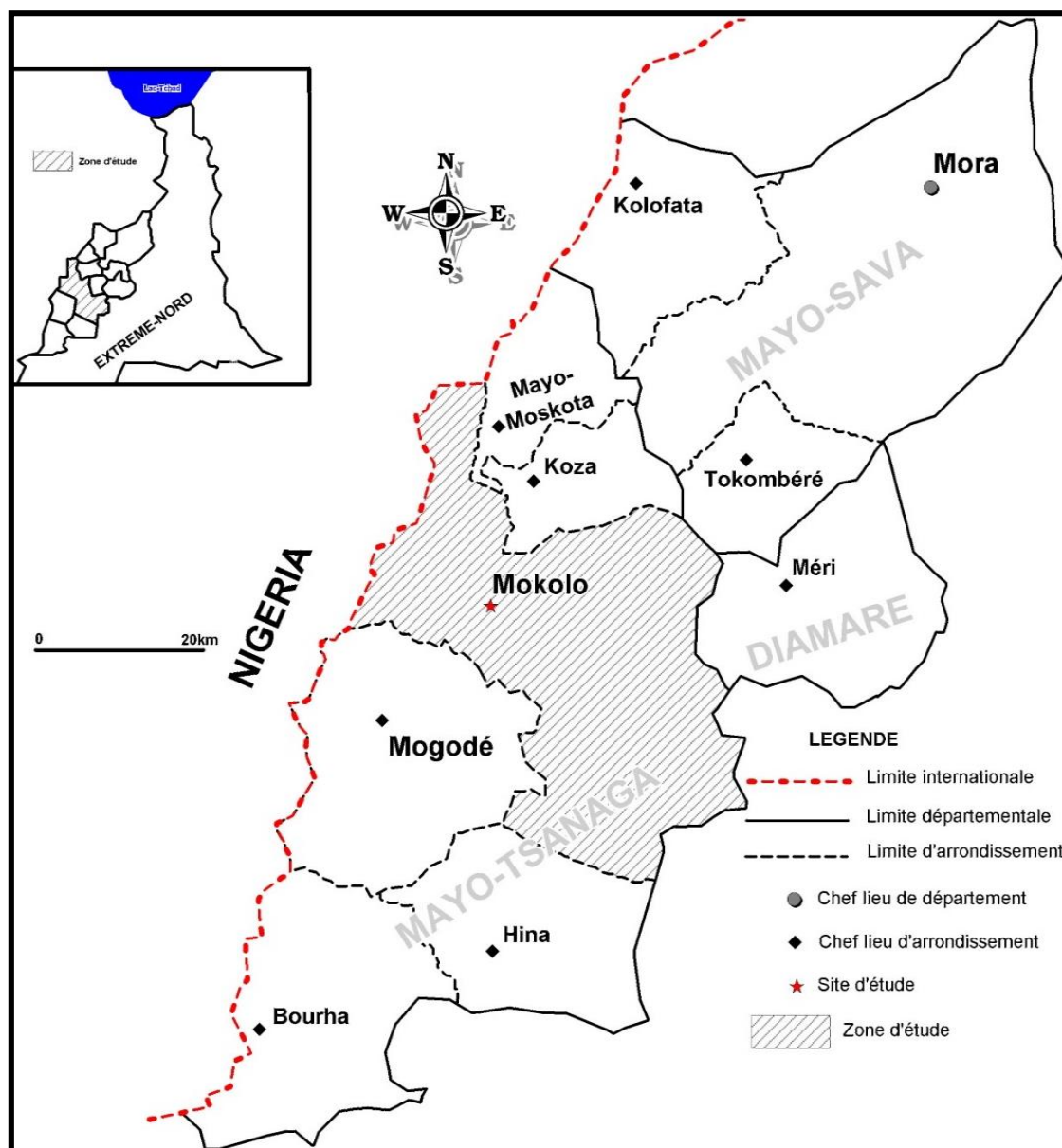
³⁵ G. Lavergne, *Les Matakam du Nord-Cameroun*, ORSTOM, Paris, 1990, p. 14.

³⁶ Archive non classée de la commune de Mokolo.

³⁷ O. Iyebi-Mandjek, "Évolution de l'organisation politico-administrative", *Atlas de la province Extrême-Nord Cameroun*, Paris, IRD, cité par A. Gaimatakon Kr Dujok, "Chants et histoire" p. 14.

³⁸ J.-Y. Martin, *Les Matakam du Cameroun, Essai sur la dynamique d'une société pré-industrielle*, Paris, ORSTOM, 1970, p.16.

Carte 1: Présentation de la zone d'étude



Source : MIDIMA, juin 2005.

Le climat en pays Mafa est celui du type soudano-sahélien. Il est marqué par l'alternance de deux saisons bien distinctes : une saison de pluie appelée viya, et une saison sèche dénommée ngwar. Cette alternance a largement conditionné la division du temps chez les Mafa.

En ce qui concerne l'hydrographie, on note que les cours d'eau du pays Mafa appartiennent à un grand réseau hydrographique : le Mayo-Tsanaga, appelé par les Mafa "Wayam Wudahay" ou "Wayam Cheneged" qui a donné son nom à l'ensemble du département. Ce cours d'eau prend sa source dans les massifs de Ziver-vuzad et ne s'élargit qu'après sa sortie de Magoumaz. Il s'écoule entre les montagnes de Wudahay et Duvar. Il

coule ensuite au pied des massifs de Bao pour pénétrer dans le pays mofu à la sortie duquel il reprend son orientation initiale avant d'entrer dans la plaine de Maroua³⁹.

Le relief est dans l'ensemble très accidenté. On retrouve une grande variété de paysage naturel, des plaines surmontées de pitons rocheux isolés, et des étendues immenses et plaines envahies par les eaux d'inondation sur une partie de l'année. Le relief est semblable à celui du milieu géographique des monts Mandara. Ce sont des ensembles de plateaux et des massifs granitiques dont l'altitude dépasse fréquemment 1000 m. Les pentes sont abruptes et les massifs bien repartis. Les sols sont composés de graviers et de roches accidentées. Il faut d'entrée de jeu mentionner que, les facteurs qui contribuent à la formation des sols, concourent presque tous à l'érosion et donc au rajeunissement quasi permanents des sols. Ces facteurs sont d'ordre climatique, orographique, géologique, et démographique.

En ce qui concerne la flore, elle est marquée par une végétation peu exubérante, modifiée quelquefois par l'action de l'homme trouvant dans la nature des éléments essentiels pour sa survie. C'est d'ailleurs la remarque que fait Antoinette Hallaire lorsqu'elle affirme que : les montagnards du Nord-Cameroun qui cultivent presque tout l'espace à leur disposition n'ont pas de brousse où ils peuvent aller chercher leur bois. C'est sur leurs champs qu'ils doivent conserver les arbres nécessaires et ceci doit gêner le moins possible leurs cultures⁴⁰.

Le paysage arboré résulte donc d'un compromis entre ces impératifs. Chez les Mafa, l'extension des cultures a réduit le couvert végétal à quelques arbres et buissons isolés.⁴¹ On retrouve plusieurs espèces d'arbres réparties sur les massifs tels que le caïlcédrat, de son nom scientifique *khaya senegalensis*⁴², les jujubiers, l'*acacia albida*, les flamboyants, *delonix regia*. On relève également la présence d'autres arbres comme les baobabs, les kapokiers, les tamariniers, etc.

VI. JUSTIFICATION DES BORNES CHRONOLOGIQUES

Notre borne chronologique se situe entre 1715 et 2015. En effet, l'année 1705 marque le début de l'islamisation du royaume Wandala⁴³. En effet, lorsque l'indépendance du

³⁹ G. Lavergne, *Nord-Cameroun : Les Matakam*, Paris, ORSTOM, 1990, p. 19.

⁴⁰ A. Hallaire, *Les montagnards du Nord-Cameroun : les Monts Mandara*, Paris, ORSTOM, 1991, p. 75.

⁴¹ A. Ganava, "Pénurie et stratégies alimentaires de survie : étude de cas chez les Mafa de l'arrondissement de Mokolo (Extrême-Nord Cameroun)", *Maitrise en Sociologie*, Université de Ngaoundéré, 2005, p. 17.

⁴² Archive non classée de la Délégation Départementale du Ministère des Forêts et de la Faune de Mokolo, 2015.

⁴³ (A. S. W), *Archive du Sultanat de Wandala, Note sur l'islamisation du Wandala*, 1947.

Cameroun est proclamée, la culture mafa n'est plus une culture originelle. Elle est une culture qui présente des défaillances à cause du contact de ce peuple avec l'extérieur. De profondes mutations vont être observées sur presque tous les pans de la culture qui ont sensiblement modifié le mode de vie et les données culturelles sur la société Mafa. Cette aliénation culturelle, amorcée au début du XVIII^{ème} siècle se poursuivra au XIX^{ème} et XX^{ème} siècle avec la christianisation la colonisation européenne, pour connaître un prodigieux développement en ce début du XXI^{ème} siècle.

La borne supérieure est l'année 2015 matérialisée par les Objectifs du Millénaire pour le Développement (OMD) décrété par les Nations Unies, avec le déploiement de l'adaptation de ces objectifs qui pour l'essentiel est l'éradication de la pauvreté et l'accélération du développement humain.

VI. REVUE DE LA LITTÉRATURE

L'identité est une notion complexe est transversale. L'historien peut en parler tout comme les autres disciplines. C'est pourquoi nous ne nous interdisons pas quelques incursions dans d'autres disciplines, comme la psychologie, la sociologie, l'anthropologie culturelle, la philosophie.

Les études de la notion d'identité es géographie est particulièrement féconde. En géographie, la notion d'identité est majoritairement utilisée pour étudier la relation concrète entre des individus ou des groupes sociaux à l'espace. Cette approche suggère que les entités sociales découlent des entités géographiques, qui les inscrivent toutes deux dans la durée. La particularité de la discipline est d'appréhender le concept d'identité dans sa dimension spatiale. Les géographes se sont surtout intéressés à une catégorisation qui renvoie à des logiques de localisation⁴⁴ (quartier, ouvrier, le continent noir) ou environnementales (les montagnards, les peuples tropicaux, etc.). Ainsi, dans son "tableau géographique" le géographe Paul Vidal de la Blanche souligne l'interaction séculaire entre l'homme et la nature. Selon lui, plus l'enracinement est ancien en un lieu, plus la force assimilatrice de ce lieu opère⁴⁵. Bien plus, les géographes établissent une corrélation entre les déplacements des individus et leur identité. Pour eux, les facteurs environnementaux définissent la nature d'une personne, et dès lors que l'individu sort de son cadre naturel, il est empreint à de multiples transformations.

⁴⁴ B. Debarbieux, "Prendre position : réflexion sur les ressources et les limites de la notion d'identité en géographie", *L'espace géographique*, n°4, 2006.

⁴⁵ B. Debarbieux, "Prendre position" 2006.

Le géographe Jean Boutrais⁴⁶ a consacré sa recherche sur l'étude de la colonisation au Nord-Cameroun. Boutrais explique le peuplement des montagnes par les migrations. Pour lui, chaque fois que les massifs étaient occupés, le peuplement s'étendait plus loin par de nouvelles migrations. Cet ouvrage est important, car il nous permet d'avoir un aperçu d'ensemble sur le processus migratoire des peuples des monts mandara en général même si l'ouvrage ne permet pas de comprendre dans quelle mesure les migrations peuvent avoir des impacts sur l'identité d'une personne ou d'un groupe social donné.

Alain Beauvillain⁴⁷ a étudié le peuplement du Nord-Cameroun. Son ouvrage est intéressant, car il analyse la crise du milieu naturel, social et économique que le Nord-Cameroun a connu tout au long du XX^{ème} siècle. Ces crises ont permis de mettre en place des stratégies adaptatives par la population et par les pouvoirs publics. Cependant, l'ouvrage ne s'attarde pas sur l'impact du peuplement sur le modelage des acteurs sociaux.

Jean Boulet⁴⁸ à travers l'étude spécifique sur le plan géographique et humain du terroir Magoumaz, montre comment toute une civilisation a pu faire face aux conditions climatiques tout en relevant les défis de la gestion du sol, pour développer un système agricole capable de satisfaire la population locale. Même si l'auteur a mis en exergue l'étude d'un cas bien précis, il n'est pas superflu de rappeler que cette étude est intéressante pour comprendre toute la nomenclature de l'aspect humain chez le peuple Mafa. Aussi, il va étudier la mentalité de l'homme Mafa, son écosystème, sa civilisation. L'auteur s'interroge sur l'ancienneté de cette civilisation et les perspectives de refoulement. En prenant un seul village du pays Mafa, cette étude est un miroir qui s'applique à d'autres terroirs.

De même, Olivier Iyebi-Mandjek⁴⁹ consacré ses travaux sur l'étude des migrations. Il montre que l'histoire des Mafa est faite de migration multiple engendrée par l'augmentation de la population et l'aspiration à l'amélioration du niveau de vie. Cette étude sur la migration permet de montrer qu'elle est le point de départ du contact des Mafa avec le monde extérieur, mais aussi, et surtout de la fissuration de leur identité culturelle.

⁴⁶J. Boutrais, *La colonisation des plaines par les montagnards au Nord du Cameroun (Monts Mandara)*, Paris, ORSTOM, 1973.

⁴⁷ A. Beauvillain, "Nord-Cameroun, crises et peuplement", Thèse de doctorat Ph.D., Université de Rouen, France. 1989.

⁴⁸ J. Boulet, *Magoumaz pays Mafa (Nord-Cameroun) : étude d'un terroir de montagne*, Paris, ORSTOM, 1975.

⁴⁹ O. Iyebi-Mandjek, "Les migrations saisonnières mafas, montagnard du Nord-Cameroun : une solution au surpeuplement et un frein à l'émigration définitive", *Cahier science humaine*, 29 (2-3), 1993.

Antoinette Hallaire quant' à elle a mené une étude ethnographique sur le peuple Mafa⁵⁰. Elle s'est appesantie sur plusieurs aspects de la culture Mafa, notamment les concessions et l'habitat Mafa. Aussi, elle a étudié l'agriculture en milieu montagnard et a mis en relief le rôle du milieu naturel sur l'architecture Mafa et l'organisation de sa production. Une telle étude va nous permettre de voir l'impact de dynamisme identitaire Mafa dans son architecture et dans ses techniques agricoles.

Le même auteur dans un autre ouvrage⁵¹ a mené ses travaux sur l'étude des peuples des monts Mandara en général ou elle a étudié le milieu naturel, les groupes ethniques en présence, le milieu physique. Cette zone est marquée par des contextes historiques et se distingue par des populations qui les entourent. Antoinette Hallaire précise que l'une des caractéristiques connues des peuples des monts Mandara est leur retard à s'intégrer dans la civilisation moderne. Elle retrace l'histoire de ces peuples pendant la colonisation, l'indépendance. Cette étude est d'un apport capital, car elle va permettre d'analyser le dynamisme de la population Mafa marqué par les profonds bouleversements qui sont intervenus autour des dernières décennies.

L'étude de l'habitat traditionnelle faite par Christian Seignobos⁵² montre que l'architecture est un élément fondamental, caractéristique de l'identité d'un peuple. À travers une étude faite sur quelques peuples montagnards (Mofu, Kapsiki, Mafa, etc.), Seignobos décrit l'habitat de chaque peuple en montrant une similitude sur l'architecture traditionnelle de ces peuples de montagne et en comparaison avec l'architecture peule. Ce document est intéressant, car il permet de comprendre que le contact des peuples des monts Mandara avec la civilisation musulmane va avoir des conséquences sur leurs façons de construire et de penser la maison. Toutefois, s'il est acceptable que l'architecture traditionnelle fasse l'essence de la culture il faut dire cependant que contrairement aux écrits de Seignobos, tous les peuples qui habitent les monts Mandara ne construisent pas leur habitat de la même façon. Certes il existe des similitudes, mais on distingue une particularité à chaque peuple. L'habitat comme caractéristique identitaire va muter pour épouser un symbole de puissance, de bien-être, de socialisation, de domination.

⁵⁰ A. Hallaire, *Les monts du Mandara au nord de Mokolo et la plaine de Mora*. Étude géographique géographique régionale, Yaoundé, ORSTOM-IRCAM, 1963.

⁵¹ A. Hallaire, *Paysans montagnards du nord-Cameroun : les monts Mandara*, Paris, ORSTOM, Coll. à travers champs, 1991.

⁵² C. Seignobos, *L'Habitat traditionnel au Nord-Cameroun*, éd UNESCO, coll. Établissement humaine et environnement socio-culturel, Paris, 1977.

Jean Boutrais⁵³ a mené une étude sur les monts Mandara. Dans ses travaux, il montre les différents processus migratoires qui ont conduit les peuples dans leurs sites actuels. Il a montré la vie sociale des différents peuples montagnards et les événements qui ont chamboulé le cours de l'histoire de ces peuples. Ces travaux sont pertinents, car ils permettent de mieux appréhender les spécificités de chaque peuple.

Anthropologue Ruth Benedict a développé le concept de *pattern of culture*⁵⁴ comme modèle, style de vie propre à chaque société. Benedict s'intéresse aux différences de personnalité selon les cultures. Pour elle, la culture se définit par une valeur centrale dominante, autour de laquelle viennent s'articuler certains traits en adéquation avec cette valeur. Chaque culture se caractérise alors par un *pattern*, c'est-à-dire par un certain style, une certaine configuration. Benedict indique clairement dans sa conception de culture que chaque culture est unique, et qu'il y a autant de types et styles de cultures qu'il y a de sociétés concrètes⁵⁵. Les types contrastés permettent une caractérisation des conduites observables parmi les groupes culturels distincts. Chaque civilisation fournit à l'individu les matériaux bruts et les modèles à partir desquels il construit sa vie. Chaque groupe humain élabore le comportement humain avec les normes et les valeurs qui correspondent à ce comportement et qui s'y opposent. Ruth Benedict insiste sur le fait qu'une forme particulière de culture impose aux divers membres qui y participent des systèmes et des valeurs différents.

L'anthropologue Margaret Mead, influencée par la psychanalyse, s'est consacrée à l'étude des processus de la transmission culturelle et de la socialisation de la personnalité. En se fondant sur ses études de terrain en Océanie. Elle considère que, pour être compris, les comportements humains doivent être resitués au cœur des cultures qui les font naître. Elle a en particulier montré que le traitement culturel du genre génère des différences dans les catégorisations sociales par le sexe⁵⁶.

Le philosophe Homi Bhabha dans "*the location of cultures*⁵⁷" établit la relation entre culture et enjeux politique et identitaire postcoloniaux. Il a élaboré la théorie de la différence culturelle qui permet aux minorités de se réapproprier une identité comme une narration propre quitte à emprunter leur instrument à l'espace occidental. Grâce au concept de l'hybridité culturelle Bhabha est un penseur de l'émancipation du tiers espace.

⁵³J. Boutrais, *Le Nord du Cameroun, des hommes, une région*, Paris, ORSTOM, 1984.

⁵⁴R. Benedict, *Patterns of culture*, New York, Houghton Mifflin: Boston, 1934.

⁵⁵M. O. Géraud, *Les notions clés de l'ethnologie*, Paris, Armand Colin, 2006, p. 142.

⁵⁶G. Vinsonneau, "Le développement des notions de culture et d'identité", p. 10.

⁵⁷H. Bhabha, *The location of culture*, Londres, Routledge, 1994.

Le Psychiatre Abraham Kardiner⁵⁸ a construit la théorie de la personnalité de base (basic personality structure). Il considère la personnalité comme une source dynamique de la culture et le moi comme précipité culturel. Les institutions primaires sont données à l'individu dès la naissance (structures familiales, mode d'éducation). De ce fait, elles servent de base à l'édification de la personnalité alors que les institutions secondaires sont le résultat de la projection dans l'imaginaire collectif des désirs des angoisses des frustrations créés par le processus éducation sur l'individu. Chaque individu s'adapte dans une société donnée, à la fois aux mêmes conditions du milieu et à une même organisation sociale chacun y apporte son originalité propre. Kardiner insiste sur le fait que la constitution de la personnalité de base se fait par transmission, mais n'est pas mécanique : les individus en fonction de divers facteurs créent des formules culturelles diverses et participent au dynamisme de changement culturel⁵⁹.

Politologue malgré la pertinence des critiques à l'analyse culturaliste présentée par certains auteurs, Jean François Bayart s'oppose plus nettement à l'accent mis sur les facteurs culturels dans une certaine analyse sociologique⁶⁰. Pour lui, la raison culturelle ne peut suffisamment pas déterminées les actions des hommes et la culture ne peut être appréhendé ou comme un système tangible. Il explique que la perspective culturaliste néglige l'historicité des identités culturelles. On sait par exemple que beaucoup d'ethnie africaine, ont été créés de toute pièce par l'ethnologie coloniale c'est ce qui indique que les identités culturelles sont susceptibles de changement. Bayart suggère d'historiciser les cultures et de basculer notre perception d'une culture héritage à une culture production : la culture est quotidiennement transformée, redéfinie, enrichie à mesure de l'évolution historique. Bien plus, il attire l'attention de certains auteurs qui négligent la dimension d'une possible instrumentalisation politique des identités culturelles.

Au rang des ethnologues on peut citer Bertrand Lembezat⁶¹, qui a étudié les populations "païennes" du Nord-Cameroun et de l'Adamaoua. Il établit, une certaine similitude dans la tradition Mafa et celle de ses voisins à l'instar des Podoko. En effet, l'auteur associe les mythes d'origine Podoko à ceux des Mafa à partir de leur processus migratoire. Aussi dans son ouvrage sur les « populations païennes du Nord-Cameroun »,

⁵⁸ A. Kardiner, *The individual and his society*, New York: Columbia University Press, 1939.

⁵⁹ G. Vinsonneau, "Le développement des notions de culture et d'identité : un itinéraire ambigu", in Armand Colin, *carrefours de l'éducation*, n°2, 2002, p. 11.

⁶⁰J.-F. Bayart, *Les illusions de l'identité*, Paris, Fayard. 1996.

⁶¹ B. Lembezat, *Les populations païennes du Nord-Cameroun et de l'Adamaoua*, Paris, PUF, 1961.

l'auteur parle de la culture Mafa en se focalisant sur la danse du *Maray*, ce qui entre en droite ligne de notre thématique. Cependant le fait que l'auteur étudie plusieurs peuples à la fois, et embrasse plusieurs domaines rend son étude partielle.

L'ethnologue et prêtre Georges Lavergne⁶² s'est appesanti sur plusieurs aspects de la culture Mafa dans son ouvrage écrit pendant la période précoloniale et dont les informations fournies s'y rapportent. Son ouvrage qui traite des moments festifs chez les Mafa est d'un apport certain.

L'ethno-sociologue Marc Clerivet⁶³ spécialiste des questions portant sur la musique moderne, les chants et danses traditionnelles en France montre dans son ouvrage portant sur la danse, que les chants et les danses sont un excellent moyen de rapprochement avec les coutumes et les traditions et qu'ils sont intrinsèquement liés au quotidien à la société dans toute sa composante. Cet ouvrage quoique traitant seulement d'ethnomusicologie va nous permettre de comprendre que le patrimoine culturel immatériel est un élément identitaire caractéristique d'un peuple.

Les ethnologues Jean Boisseau et Soula Monique⁶⁴ se sont appesantis sur le rôle qu'occupe la femme mafa dans son milieu social et présentent les différentes prérogatives de la femme Mafa. La femme joue plusieurs rôles dans l'évolution de la société mafa. Actrice incontournable au sein du groupe Mafa et dont le rôle premier est celui de la pérennisation de l'espèce ; mais à ce rôle central viennent se greffer d'autres rôles essentiels qui font d'elle un être incontournable dans la société. Ainsi, le rôle de la femme ne va pas se limiter seulement à la seule activité de procréation ; elle a un rôle à jouer dans la production agricole et intervient lors des fêtes traditionnelles. Cet ouvrage dresse un rapport hiérarchique au sein de la société Mafa ce qui va se vérifier lors des manifestations culturelles ou lors des périodes de réjouissance collective. Cependant, le statut de la femme permet de définir la notion de famille, parenté, filiation, etc.

Judith Sterner⁶⁵ montre une certaine symbiose entre la nature et l'homme. Elle montre que l'homme se sert de son environnement pour tirer le maximum de ses ressources. Les activités de l'homme telles que le travail de la forge ou les fêtes telles que la célébration de la

⁶² G. Lavergne, *Nord-Cameroun : les Matakam*, Roquebrune-Cap-Martin, Imprimerie Roquebrunoise, 1990.

⁶³ M. Clerivet, "Danse", *Dictionnaire du patrimoine Rennais*, Rennes, édition Apogée, 2004, pp. 154-155.

⁶⁴ J. Boisseau et M. Soula, *La femme dans sa communauté territoriale, chef du cosmos Mafa (Cameroun Septentrional)*, Paris, Bureau d'Etude Coopérative, 1974.

⁶⁵ J. Sterner, "The ways of the Mandara maintain, A comparative regional approach", Koln Rudiger Koppeverlag, 2003.

naissance, les rites de purification, les fêtes de récolte traduisent cette symbiose entre l'homme et la nature chez les Mafa ce qui permet de les différencier par rapport à d'autres peuples. Cet ouvrage aide à la construction de notre thèse, car il renseigne sur la structuration de la société mafa.

Georges-Hubert de Padkoski dans son ouvrage "anthropologie générale"⁶⁶ explique le rôle de la culture face à l'histoire. Pour lui, la culture n'est pas une donnée figée dans le temps. C'est une réalité dynamique qui s'observe à travers la société qui vit, se développe en fonction du temps. L'exploitation minutieuse de cet ouvrage va permet de transporter cette réalité anthropologique dans la société mafa afin de montrer que l'identité est une donnée qui mute du fait des nombreuses transformations de la société qui influence sur la nature humaine.

Dans leur apport pour la Littérature africaine et francophone Clément Dili Palai et Alain Cyr Pangrop Kameni⁶⁷, insiste sur la nécessité de sauvegarde le patrimoine africain en général. Les techniques de collecte des sources orales sont mises sur la sélecte afin de reconstruire tous ce qui est ou du moins ce qui reste du patrimoine culturel immatériel africain et de les consigner. L'étude d'un peuple des monts Mandara va dans la même logique, c'est-à-dire sauvée de l'oubli le patrimoine.

Les démographes se sont eux aussi intéressés à l'étude des peuples des monts Mandara. L'immigration est élément qui peut avoir des influences sur l'identité d'un peuple, car la cohabitation permet de faire des emprunts d'une part et d'autre part de perdre des liens sociaux. Dans cette optique, l'identité originelle des migrants est exposée à de multiples mutations considérant que tout changement est déstabilisateur.

André Michel Podlewski dans son ouvrage⁶⁸ fait une étude monographique sur la population Mafa et précisément sur la thématique de l'immigration. L'auteur explique que l'immigration est une solution temporaire et même définitive pour résorber le problème de la surpopulation, quoique le phénomène ne soit pas sans conséquence sur la culture. Ce changement de lieu met l'identité en péril, concrétisée par la perte des personnes, et de leurs valeurs culturelles, pour ne citer que les plus prépondérants qui basculent totalement le sentiment de l'identité. C'est pourquoi cet ouvrage entre en droite ligne dans notre étude.

⁶⁶G. H. Padkowski, *Anthropologie générale*, Paris, l'Harmattan, 1996.

⁶⁷C. Dili Palai et al, *Littérature orale africaine décryptage, reconstruction, canonisation*, Paris, L'Harmattan, 2013.

⁶⁸A. M. Podlewski, *Enquête sur l'immigration des Mafa hors du pays Matakam*, Yaoundé, ORSTOM-IRCAM, Multigr, 1961.

Le même auteur⁶⁹ étudie les différentes ethnies du Nord-Cameroun. Il a fait une étude comparative des populations de la plaine et celle des montagnes en s'appuyant sur des éléments de migration, de caractéristiques sociologiques et autre. Cette étude va nous permettre de voir qu'est-ce qui fait la spécificité du peuple mafa par rapport aux autres ethnies et de voir les différents liens sociaux qui existent entre eux et d'autres peuples de montagnes.

Dans un autre ouvrage, André Podlewski⁷⁰ étudie les forgerons mafa. Il analyse dans un double objectif le rôle qu'occupent ceux-ci dans leur société et leur dynamique démographique. Il explique la division de la société Mafa en caste. Suivant cette division, il précise que les forgerons occupent une place centrale dans la société mafa, car même étant en marge de la société, ils sont incontournables. Leurs apports sur le plan médical, économique et social restent comme une tache d'huile dans la mémoire collective. Malgré les mutations survenues dans la culture, Podlewski montre comment ce groupe a su conserver sa « civilisation » et ses valeurs authentiques. Ce cas de figure nous permettra dans notre travail de comprendre le mécanisme de fonctionnement des sociétés et appréhender la notion des castes dans les temps anciens et dans sa dynamique actuelle.

Patrick Gubry⁷¹ a fait un sondage auprès des chefs de famille mafa pour avoir leurs opinions sur les mesures à prendre pour diminuer l'exode rural. Il ressort de ces études qu'il faut mettre sur pied une politique de rétention de la population en milieu rural pour freiner l'immigration et aussi de canaliser les courants migratoires en direction des pôles secondaires. Les problèmes rattachés à l'exode rural sont intrinsèquement liés à l'histoire du peuple mafa, de son environnement et de ses multiples rapports avec l'extérieur. Cette étude de Gubry montre que l'exode rural est un frein au développement local, mais aussi que ses conséquences sont néfastes pour la culture mafa.

Jean Yves Martin⁷² a consacré ses travaux sur l'étude des Mafa du Nord-Cameroun. Il donne une approche descriptive de l'histoire du peuple mafa, en établissant la relation que ce dernier entretient avec son milieu naturel. Il montre également les influences de la nature sur les activités de cette société et par conséquent sur celle de leur identité. Il démontre comment

⁶⁹A. M. Podlewski, *La dynamique des principales populations du Nord-Cameroun (entre Bénoué et Lac Tchad)*, Cah. ORSTOM, Sér. Sci. Hum, vol.III (4), 1966.

⁷⁰ A. M. Podlewski, *Les forgerons Mafa, description et évolution d'un groupe endogame*, Paris, ORSTOM, 1964.

⁷¹ P. Gubry, *Rétention de la population et développement en milieu rural : à l'écoute des paysans Mafa des monts Mandara (Cameroun)*, Paris, les dossiers du CEPED, n°5, 1988.

⁷² J.-Y. Martin, *Les Matakam du Nord Cameroun : essai sur la dynamique d'une société pré-industrielle*, Paris, ORSTOM, Coll. Mémoires, n°41, 1970.

leur tradition a considérablement changé au contact de ce peuple avec les Européens ; ainsi que les répercussions des religions révélées sur cette évolution historique. Ce travail est intéressant dans la mesure où l'auteur s'attarde sur l'histoire des Mafa de la période coloniale jusqu'à l'indépendance tout en évoquant la richesse culturelle de ce peuple.

Le même auteur⁷³ a étudié le peuple mafa de fond en comble dans sa thèse de doctorat. C'est pour cela que cet ouvrage est d'un apport certain dans le cadre de ce travail. En effet l'auteur présente la société mafa dans son ensemble en s'intéressant de façon précise à leur tradition, leur mode de vie et à leur contact avec l'extérieur depuis la période précoloniale jusqu'à l'indépendance du Cameroun. L'auteur montre clairement les différents rapports que les Mafa ont entretenus d'une part avec les Foulbés pendant la conquête peule, et d'autre part avec les Européens pendant la période coloniale. Bien plus Jean-Yves Martin montre comment ces différentes conquêtes ont influencé la mise en place de la population Mafa et leur tradition.

Au rang des sociologues, Herbanas dans son ouvrage⁷⁴ a mis sur pied une théorie de "l'agir complexe" qui permet de comprendre à la fois la longue durée et l'historicité, la perpétuation des identités culturelles et le changement social. Pour lui, les individus agissent aussi en fonction d'intérêts ou de valeurs idéaux qui peuvent découler de la culture environnante comme ils peuvent s'y opposer. Il refuse de croire que la culture est une totalité figée. Claude Lévi-Strauss quant à lui, renseigne que l'identité serait "une sorte de foyer virtuel auquel on doit se référer pour expliquer certaines choses, mais qui n'a pas d'existence réelle"⁷⁵.

Dans son ouvrage intitulé, *The sociale life of things*,⁷⁶ le sociologue Appadurai Arjun à travers son concept de "glocal" montre que l'identité se fabrique. Au-delà de la fabrication, il montre qu'une identité peut être détournée pour être utilisée comme faisant partie de la culture et faisant la fierté d'une autre population ou groupe social. Il montre comment à travers le phénomène de criquet les Indiens s'en sont approprié alors qu'initialement c'était une identité d'origine pakistanaise.

⁷³ J.-Y Martin, *Les Matakam du Nord-Cameroun*, Paris, ORSTOM, 1970.

⁷⁴ Habermas, "L'individuation par la socialisation", in *La pensée post-métaphysique*, Paris, Armand Colin, 1992.

⁷⁵ C. Lévi-Strauss, *L'identité*, Paris, PUF, coll. Quadrige 2 édition, 1987, p.332.

⁷⁶ A. Appadurai, *The social life of things: commodities in cultural perspective*, New York: Cambridge University Press, 1986.

Dans le même ordre d'idée, Erving Goffman⁷⁷ explique comment les gens jouent avec la tradition. Il parle de tradition inventée. Goffman montre que la vie est un théâtre à ciel ouvert. Pour lui, lorsqu'on est en présence de quelqu'un il n'est pas lui-même. Il se met en scène.

Dans autre contribution importante à la perspective interactionniste⁷⁸ Erving Goffman souligne que l'un des enjeux fondamentaux de l'interaction sociale est la "face" que chaque protagoniste essaie de manifester et de faire reconnaître (la "face" étant la valeur sociale positive, l'image de soi, qu'une personne revendique à travers la ligne de conduite qu'elle adopte dans les relations sociales où elle est engagée). Goffman a montré que la plupart des rituels sociaux ont pour fonction de préserver la face des protagonistes. D'autre part, Goffman a étudié les stratégies cognitives et comportementales que mettent en œuvre des individus souffrant de handicaps pour échapper à la stigmatisation.

Alawadji Zelao⁷⁹, dans une analyse sur la monopolisation et démonopolisation du champ politique au Nord-Cameroun par les Peuls, montre sur quelle base s'est construite l'identité Kirdi pendant la période peule d'une part et dans le contexte de l'ouverture démocratique d'autre part. C'est pourquoi ce travail est pertinent, car il traite d'un aspect de notre travail. Pour l'auteur, malgré la multitude d'ethnies⁸⁰ que compte le nord-Cameroun, le fait d'avoir connu la même histoire fait naître entre eux des nouveaux rapports interethniques qui les rassemblent dans un contexte purement politique désigné sous le vocable kirditude. On assiste donc une nouvelle reconfiguration du jeu politique à une nouvelle forme d'identité, l'identité politique qui défend des groupes dits minorités. Cette tendance selon l'auteur participe de la démocratisation du pouvoir.

Peter Berger et Thomas Luckman, dans leur livre sur "la construction sociale"⁸¹ postulent que la réalité est un construit. Pour eux, la société ou le monde dans lequel nous vivons est un construit. La connaissance du monde se base sur le schéma de pensée ou typification qui permet de prévoir un certain type de comportement. Ceci permet d'anticiper les comportements et de savoir comment adopter les miens. Le langage est le principal moyen

⁷⁷ E. Goffman, *The presentation of self in everyday life*, Edinburgh: University of Edinburgh, Social sciences Research Center, 1956.

⁷⁸ E. Goffman, *Les rites d'interactions*, Paris, Minuit, 1974.

⁷⁹ A. Zelao, "Dynamique de la société politique au Nord-Cameroun. L'espace politique régional entre monopolisation et démonopolisation", Thèse de Doctorat/ Ph. D. en Sociologie, Université de Yaoundé I, 2006.

⁸⁰ La région septentrionale du Cameroun compte environ une quarantaine d'ethnies réparties sur trois régions que sont l'Adamaoua, le Nord et l'Extrême-Nord.

⁸¹ P. Berger, *Construction sociale et réalité*, Paris, Méridiens Klincksiek, 1986.

de partager et de transmettre ces typifications. La construction sociale et la réalité est une théorie qui tente d'expliquer et de faire tenir dans une dialectique commune les dimensions objective et subjective, individuelle et institutionnelle de la société.

Roger Brubaker⁸² montre que la notion d'identité s'est également forgée dans un contexte politique précis, dominé par les revendications identitaires. Il prend comme exemple le mouvement noir américain des blacks panthers figeant la notion. Ce travail quoique s'attardant sur un cas bien précis, les blacks panthers, est très pertinent et permet dans le cadre de notre travail de montrer que la bataille pour la reconnaissance identitaire est vécue par les Peuples presque de la même manière. Il ne s'agit plus de présenter son identité comme une construction, mais comme une revendication.

Laurence Boutinot a mené une étude sur le rapport entre migration, ethnie et religion dans sa thèse de doctorat⁸³. Son travail s'est attardé sur la particularité des mouvements migratoires. Les migrations au Nord-Cameroun concernent des populations dont les ressources en terres et en argent dans leurs lieux d'origine s'avèrent insuffisantes pour produire le coton dans des proportions rémunératrices. Cette étude permet de rendre compte du phénomène migratoire dans les zones rurales. Il convient d'appréhender la migration dans sa perspective historique, car à chaque époque correspond une approche de la migration qui se veut dynamique. Ainsi il convient d'appréhender le migrant dans ses facettes multiples d'agent agi ayant une identité et que l'extérieur agit sur lui. L'exemple pris du peuple mafa va permettre de comprendre l'influence des facteurs sociopolitiques sur l'identité du migrant.

L'approche psychosociologique des phénomènes identitaires a été particulièrement féconde. Le précurseur dans cette orientation a été Mead⁸⁴ qui a soutenu et développé la thèse que le soi est essentiellement une structure sociale qui naît des interactions quotidiennes. Il se développe chez un individu donné comme résultat des relations que ce dernier soutient avec la totalité des processus sociaux et avec les individus qui y sont engagés. L'individu prend conscience de son identité en adoptant le point de vue des autres et notamment du groupe social auquel il appartient. Cette perspective a été celle de la plupart des travaux psychosociologiques. Sarbin dans sa "théorie du rôle" développée en 1954 a envisagé le soi comme la somme des rôles sociaux joués par l'individu ; le soi est donc profondément modelé par ces rôles ; de ce fait, l'identité est multiple puisqu'il y a finalement autant de soi que de

⁸² R. Brubaker, "Au-delà de l'identité", *acte de la recherche en science sociale*, n°139, 2001, pp. 66-85.

⁸³ L. Boutinot, "Le migrant et son double : Migration, ethnie, religion au Nord-Cameroun", Thèse de Doctorat en Sociologie, Université de Paris I, 1994.

⁸⁴ G. H. Mead, *L'Esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 1934, trad. fr. 1963, p. 115.

rôles joués ; elle peut être aussi conflictuelle, car les différents rôles peuvent se révéler contradictoires.

Les questions identitaires sont aussi étudiées par les anthropologues. Mais du point de vue de l'anthropologie, l'identité ne constitue pas un concept véritablement à part. Elle apparaît principalement dans des problématiques concernant par exemple l'ethnicité, les appartenances sociales. C'est dans cette suite logique que nombre d'auteurs ont écrit sur l'ethnicité au Nord-Cameroun. Parmi lesquels Antoine Socpa⁸⁵ qui s'est longuement appesanti sur l'hégémonie ethnique au nord Cameroun. Il montre que les instruments du pouvoir politique ne sont pas l'apanage d'un même groupe ethnique, mais par la force des choses ils passent d'une ethnie à une autre. Il montre que ce sont les instruments externes qui y sont à l'origine : l'islam et l'État (précolonial, colonial et postcolonial). Ce renversement de situation ne peut se comprendre que lorsqu'on la situe dans son contexte historique qui est dominé par des relations conflictuelles entre les peuples.

Dans la même mouvance, José Van Saten⁸⁶ analyse le processus de conversion au Nord-Cameroun. Saten montre par le processus d'islamisation que le changement de religion est un phénomène continu lié au contexte de développement politique et culturel de la région. L'islamisation va bouleverser toutes les structures identitaires, politiques et sociales des convertis. Dans la société mafa, ce changement d'identité doit être analysé sous une perspective historique ce qui permet de mettre en relief les aspects de genre, de l'ethnicité.

Le même auteur⁸⁷ a écrit sur l'histoire des Mafa. Dans son ouvrage intitulé : *They leave their jars behind the conversation of Mafa women to islam*, Jose Van Saten parle de l'histoire de Mokolo avant, pendant et après la colonisation. L'histoire des Mafa est faite de multiples transformations et pour comprendre cette histoire, il faut remonter aux temps anciens, pendant la conquête peule. La civilisation peule a impacté quelques aspects de la culture mafa et là dénaturée. Jose Van Saten insiste sur le rôle et le pouvoir de la femme dans la société surtout lors des sacrifices rituels. Si d'autres auteurs ne mentionnent pas la pratique odieuse qui a eu cours dans la société mafa, Van Saten raconte les faits et montre que l'identité mafa s'est aussi construite dans l'esclavage. C'est ce en quoi ce travail est intéressant.

⁸⁵A. Socpa, "L'hégémonie ethnique cyclique au nord-Cameroun", *Afrique et développement*, vol. XXIV, n° 1&2, 1999.

⁸⁶ J. Van Saten, "Islamisation in North-Cameroon : political process and individual choices", *Annales de la faculté des arts, lettres et sciences humaines de l'université de Ngaoundéré*, vol.7, 2002, pp. 67-96.

⁸⁷ J. Van Santen, *They leave their jars behind the conversation of Mafa women to islam*. Leiden Vena publication, 1993.

Dans le cadre d'une collaboration, José Van Saten et Juliette Schaafsma⁸⁸ ont produits un article sur la fête du taureau chez les peuples de montagne (Extrême-Nord Cameroun). Dans cet article, les auteurs établissent la relation qui existe entre le sacrifice du taureau et le lien que cet acte produit entre les vivants et les morts. Ce travail est d'un apport capital, car, permet d'identifier un élément d'identification du peuple mafa : la danse exécutée lors de cette cérémonie et la fonction qu'occupe ce sacrifice dans la société Mafa.

L'un des spécialistes des sciences politiques Ibrahim Mouiche⁸⁹ montre que l'ethnicité trouve ses origines pendant la période précoloniale, coloniale et postcoloniale de l'hégémonie musulmane sur les Kirdi. Les changements de régime politiques du président Ahidjo à l'avènement de Biya vont apporter des mutations profondes au niveau des ethnies, c'est-à-dire on va assister à un retour sur les identités originelles et de porter haut cette identité, car le contexte du multipartisme va les permettre d'exprimer haut leur identité et de se positionner au niveau politique. De même, Fendjongue Houli montre que l'identité est un construit⁹⁰ dont les facteurs peuvent être politiques ou idéologiques. Ces travaux menés par les spécialistes de sciences politiques vont nous permettre de comprendre le mécanisme de stratégies identitaires chez les Mafa, mais sous le prisme historique.

Plusieurs historiens dans le cadre de leurs travaux de recherche ont produit des mémoires, thèses, et articles sur au moins un aspect culturel des populations des monts Mandara. Ainsi, Eldridge Mohammadou a étudié les monts Mandara dans son ensemble⁹¹. Il présente le milieu, à travers l'organisation sociopolitique des différents peuples et leurs rapports avec le Bornou, le Baguirmi et l'Adamaoua. Une telle étude est fondamentale pour comprendre l'historique du peuple mafa.

Historienne Bénédicte Anderson dans son ouvrage "*Imaged communities*"⁹² présente le rôle de l'imaginaire dans l'édification sociale. Bénédicte pense qu'il n'est de communauté qu'imaginé. Les communautés se distinguent non par leur fausseté ou leur authenticité, mais par le style dans lequel elles sont inventées. Elle étale plusieurs conceptions : soit toutes les

⁸⁸ J. Van Saten et al "Se faire pleurer comme une femme, la signification symbolique du taureau et l'introduction récente de la vache chez les Mafa" in C. Baroin et J. Boutrais (eds), *l'homme et l'animal dans le bassin du Lac-Tchad*, Acte du colloque du Réseau Méga-Tchad, édition IRD, Paris, 1999.

⁸⁹ I. Mouiche, "Ethnicité et multipartisme au Nord-Cameroun", *African Journal of political science*, vol.5, n°1, 2000, pp. 46-91.

⁹⁰ F. Houli, "La construction et la politisation de l'ethnicité « Kirdi » au Nord-Cameroun", *Polis/RCS.P/C.P.S.R.*, Vol.13, n°1-2, 2006, pp. 81-102.

⁹⁰ E. Mohammadou, *Le royaume*

⁹¹ E. Mohammadou, *Le royaume de wandala ou mandara au XIXe siècle*, Bamenda, ONAREST, 1975.

⁹² B. Anderson, *Imagined communities, Reflection on the origin and spread of nationalim*, Londres, Verso, 1983.

communautés sont inventées en tant que produit de l'imaginaire ; soit elles se révèlent réelles et imaginaires ; soit elles ne sont que pour une partie d'entre elles des entités entièrement imaginaires (les nations). Pour elle, contrairement aux culturalistes, l'identité à la base est un concept inventé, car toutes les communautés sont inventées. L'individu étant de ce faite le produit d'une communauté, il peut comme bon lui semble changer d'identité.

Melchisedek Chétima⁹³, dans la thématique du "discours sur la maison et dynamique identitaire chez les Podokho", développe le concept de maison dans sa thèse de doctorat. L'auteur montre comment une "simple" maison peut devenir un objet identitaire dans le monde moderne. Même si l'auteur évoque seulement un aspect identitaire, cet exemple permet de comprendre les mutations que les autres éléments de la patrimonialisation locale peuvent avoir sur le comportement d'un individu ou d'un groupe social. Il montre en outre les impacts de la maison sur l'individu et vice-versa. Bien plus, il montre que la conjugaison des influences internes et externes modifie considérablement les méthodes de construction architecturale, mais également le discours identitaire.

La maison est un élément identitaire dont la construction permet de distinguer chaque peuple. Il va démontrer que les évènements historiques (colonisation, migration, etc.) peuvent avoir des influences sur les pratiques architecturales d'un peuple. De même, la maison est porteuse de plusieurs appartenances identitaires et qu'on peut lire le statut social d'un individu à travers elle. Les peuples des monts Mandara ont connu presque la même histoire. Depuis les migrations anciennes jusqu'à l'installation dans leurs sites actuels, ces peuples ont entretenu des rapports entre eux. Par conséquent, ils connaissent la même histoire et il existe des similitudes dans leurs cultures et notamment dans leur pratique architecturale. La maison devient un moyen de communication utilisée pour transmettre une identité visuelle. Les informations sur une maison révèlent autant de rapports identitaires d'un peuple avec son histoire que celui du monde contemporain. À travers sa thèse l'auteur veut montrer que la culture n'est pas figée dans l'espace et dans le temps ; les hommes évoluent de même que les cultures se transforment ou se recréaient.

Yaoundam Elisabeth montre un autre aspect de l'identité à travers les contes et les chants⁹⁴. Les femmes utilisent les contes et les chants pour aborder des sujets tabou (déviances, sexualité,

⁹³ C. Melchisedek, "Discours sur la maison et dynamiques identitaires chez les Podokho, muktele et mura (monts Mandara du Cameroun), une approche à l'ethnicité et au statut social", Thèse de Doctorat/Ph.D. en Histoire, Université Laval, 2015.

⁹⁴ E. Yaoundam, "La femme dans les contes et les chants Mafa : discours et considération sociales", Mémoire de DEA, Lettre d'Expression Française, Université de Ngaoundéré, 2006.

etc.) et semblent prendre systématiquement à contrepied les valeurs de la société. En attirant l'attention des auditeurs, les femmes consignent dans les chants leurs pensées qu'elles ne pourraient prononcer de façon libre en public. Cette façon de faire est caractéristique des femmes des monts Mandara en général, mais particulièrement des femmes mafa, car dans cette société, les femmes se situent en bas de l'échelle sociale. Elles n'ont pas droit à la parole en public. Les contes et chants sont des éléments identitaires servant de stratégies de communication. L'étude de ces chansons peut servir à retracer un pan de l'histoire du peuple Mafa si tant est que ces chants racontent des événements qui se sont produits et démontre la place et l'image que la société se fait de la femme et que cette dernière se fait d'elle-même.

Maura David⁹⁵ établit le rapport entre l'onomastique et l'histoire. L'onomastique est une discipline qui a pour objet l'étude des noms propres. Les noms sont des marqueurs d'identitaires. Leur attribution dans la société Mafa n'est pas un fait du hasard. Bien au contraire, le nom peut être porteur d'histoire. L'étude de l'onomastique chez le peuple mafa nous permet de montrer que leur attribution est rattachée à des contextes sociaux (milieu naturel, migration, circonstance de naissance, origine de la famille, etc.) Le nom a une fonction sociale. Cependant, la religion, ou la culture peut avoir des influences sur les patronymes c'est-à-dire que les noms peuvent subir des mutations et avoir un impact sur l'identité d'une personne.

Le même auteur dans le cadre de ses travaux de recherche a consacré ses travaux de maitrises sur l'étude des peuples des monts Mandara notamment Mada et Mafa⁹⁶. Il montre que l'étude de l'onomastique permet la compréhension des faits religieux, cosmogoniques et historiques des toponymes chez un peuple. La toponymie en effet peut fournir d'importantes informations sur l'histoire d'une population d'où son intérêt dans le cadre ce travail.

Dans le cadre des travaux portant sur le patrimoine culturel, Gaimatakon Kr Dujok Alexandre⁹⁷ montre que le chant en tant qu'élément patrimonial permet de différencier chaque peuple. La vie sociale Mafa en générale est marquée par des chants. Que ce soit les chants qui rythment les activités agricoles, les berceuses, les chants de deuil et autres chants et réjouissances collectives, le chant est un élément d'identité qui peut permettre de restituer un pan de l'histoire d'un peuple, d'où l'intérêt de ce travail dans le cadre de notre étude.

⁹⁵ D. Maura, "Onomastique et histoire au Nord-Cameroun : le cas des Mafa et des Mada des massifs Mandara XVIIIe-XXIe siècles", Thèse de Doctorat en Histoire, Université de Ngaoundéré, 2017.

⁹⁶ D. Maura, " Toponymie et anthroponymie au Nord-Cameroun : le cas des Mafa et des Mada, permanences et mutations", Mémoire de Maitrise d'Histoire Université de Ngaoundéré, 2006.

⁹⁷ A. Gaimatakon Kr Dujok "Chants et histoire chez les Mafa du Mayo-Tsanaga XIX-XXe siècles", Mémoire de Maitrise, en Histoire, Université de Ngaoundéré, 2007.

Diye Jérémie⁹⁸ dans le cadre de ses travaux s'est appesanti sur les relations entre les Kirdi de l'Extrême-Nord du Cameroun. Les peuples Kirdi ont connu la même histoire, leur migration et de leurs rapports avec le Bornou et le Wandala. Ainsi, leur identité s'est construite de façon dynamique dans leur rapport avec les envahisseurs d'une part et des rapports que ces Kirdi ont entretenus entre eux. Tous les Kirdi ont presque connu la même histoire qui est celle de l'invasion peule. Cet aspect de l'histoire leur a permis de renforcer leur identité à travers la création de plusieurs associations à caractère culturel, religieuses, mais aussi politiques. Un autre aspect de l'histoire des Kirdi est celui des nombreux conflits internes qui ont jalonné l'histoire des peuples. Ce travail est intéressant, car traitant des peuples Kirdi en général. Mais dans le cadre de nos travaux, nous montrerons que la gestion et la résolution de chaque conflit sont typiques et diffèrent d'un peuple à un autre. Aussi, dans son mémoire de DEA⁹⁹ Diye Jérémie fait un panorama historique les peuples dit Kirdi de l'Extrême-Nord Cameroun bien avant la colonisation. Ce travail est intéressant, car il montre que le contact de ces peuples¹⁰⁰ avec les conquérants musulmans à non seulement modifié leur organisation sociopolitique, mais aussi, on va assister à un déménagement identitaire due faite de la pression de l'hégémonie peule.

Gigla Garakcheme dans sa thèse de doctorat¹⁰¹ montre l'origine du fondement de l'identité montagnarde ; leur organisation sociale, politique et économique avant les différentes conquêtes. Son travail est intéressant à plus d'un titre, car il montre l'ouverture d'un peuple avec l'extérieur peut engendrer de multiples transformations. Il prend exemple sur le peuple mafa pour montrer que l'intrusion coloniale a aussi impacté l'organisation montagnarde. Mais face à ces intrusions, les montagnards vont résister et constituer une identité montagnarde qu'ils vont désigner sous le vocable Kirdi. On assiste alors à une nouvelle reconfiguration de l'ethnie avec des acteurs qui défendent cette identité.

De même que les chants, les noms et la danse sont des éléments d'identification d'un peuple. La cadence est propre à chaque peuple et constitue sa spécificité. Ces danses sont utilisées pour pérenniser la culture, la valoriser et constituent des ressources utilisées par la population pour exhiber leur identité. C'est ce que nous montrons dans notre mémoire de

⁹⁸ D. Jérémie, "Les relations "inter-kirdi" dans l'Extrême-Nord Cameroun : 1916-2013", Thèse de Doctorat en Histoire, Université de Ngaoundéré, 2016.

⁹⁹ D. Jérémie, "Les relations inter-Kirdi dans l'Extrême-Nord du Cameroun de la période française à nos jours", Mémoire de DEA en Histoire, Université de Ngaoundéré, 2008.

¹⁰⁰ Mufu, Podokho, Guiziga, Moundang, Massa, Mafa.

¹⁰¹ G. Garakcheme, "Résistance des Kirdi à l'autorité coloniale dans les monts Mandara (nord-Cameroun) : fondements et modalités 1902-1960", Thèse de Doctorat d'Histoire, Université de Maroua, 2014.

master en histoire qui porte sur l'étude de la danse chez le peuple mafa¹⁰². Dans ce travail, nous montrons qu'il arrive quelquefois que l'utilisation de la danse participe d'un déclassement et s'inscrive dans un projet révolutionnaire de résistance culturelle anti-impérialiste. Avec l'influence de la colonisation ou du modernisme, on assiste à l'effritement de cette pratique culturelle. Les acteurs politiques s'évertuent à donner un nouveau sens aux danses en les isolant de leurs contextes sociaux auxquels elles étaient rattachées et en les mettant en spectacle. Cette requalification est le signe d'un changement de statut et de mode de visibilité de cette pratique. Ce travail est d'un apport certain car permet de comprendre que dans leur dynamique, les éléments d'identification d'un peuple sont susceptibles de transformation.

Adidjatou Koupra a produit un mémoire sur la mobilité sociale au nord Cameroun¹⁰³. Plusieurs facteurs sont avancés pour comprendre la mobilité sociale au Nord-Cameroun parmi lesquels la conquête peule, la colonisation européenne l'indépendance et la démocratisation et l'école. L'importance de ce mémoire se trouve non dans ces facteurs de mobilité sociale, mais plutôt dans les conséquences des interactions sociales, car prenant l'exemple justement sur le peuple mafa, on va se rendre compte que ses mobilités sociales vont faire naître des stéréotypes qui vont façonner une nouvelle identité mafa.

Kaldapa Kojekoed¹⁰⁴ s'est intéressé aux modes de résolution des conflits inter communautaire dans les monts Mandara chez les Mafa et les Boulahay. Il met en relief le mode traditionnel de gestion des conflits à travers les sacrifices d'animaux, l'ordalie et s'appesantit aussi sur les acteurs qui interviennent dans la résolution de ces conflits. Cependant, l'auteur se cantonne sur un seul conflit interethnique. Nous allons élargir cette étude en étudiant plusieurs conflits et en montrant les mécanismes mis en œuvre dans la gestion et la résolution de ces conflits.

Gigla Garakcheme, a étudié la résistance des Kirdi face à l'autorité coloniale¹⁰⁵. Dans ce mémoire, l'auteur met en relief la naissance des conflits intra ethnique généré par

¹⁰² P. Bava A Haydamai, "Contribution à l'histoire culturelle du Cameroun. Les danses en pays Mafa de l'Extrême-Nord du Cameroun (XVIII^{ème} – XX^{ème} siècle)", Mémoire de Master en Histoire, Université de Yaoundé I, 2015.

¹⁰² A. Koupra, "La

¹⁰³ A. Koupra, "La mobilité sociale au Nord-Cameroun, facteurs, itinéraires et évolution (1905-2005). Approche socio-historique", Mémoire de DEA d'histoire, Université de Ngaoundéré, 2006.

¹⁰⁴ K. Kojekoed, "Conflits et résolution des conflits dans les Monts Mandara : cas des Mafa et des Boulahay de Mokolo (XIX^{ème}-XX^{ème} siècles)", Mémoire de Maîtrise d'Histoire, Université de Ngaoundéré, 2004.

¹⁰⁵ G. Garakcheme, "La résistance des Kirdi à l'autorité coloniale dans les monts Mandara (Nord-Cameroun) : fondements et modalités 1902-1960", Thèse de Doctorat/Ph.D. en Histoire, Université de Maroua, 2004.

l'intrusion la colonisation et l'islamisation. Bien plus, Garakcheme s'étale sur la question de l'identité montagnarde. Pour lui, l'instrumentalisation de la culture montagnarde a eu pour conséquence la perte de l'identité de ces peuples d'où la survenance des revendications ethnique dans cette partie du Cameroun. Au-delà de ces facteurs temporels, l'auteur montre l'influence de la géographie sur le comportement des peuples Kirdi. Ce mémoire est d'un apport certain à notre thématique, car permettent de comprendre le point de vue des culturalistes sur la question identitaire, mais aussi de comprendre le mécanisme des mutations identitaires.

Chétima Melchisedek dans l'un de ces articles¹⁰⁶ parle des enjeux de la transmission de la mémoire servile dans les monts Mandara. L'auteur montre comment un passé douloureux peut avoir des conséquences sur le vécu d'un peuple. Il peut être manipulé, refouler et même instrumentaliser au point où les individus renoncent à leur identité culturelle pour se créer un nouveau style de vie tout en créant une nouvelle identité.

Le même auteur¹⁰⁷ a travaillé sur les pratiques architecturales et les stratégies identitaires dans les monts Mandara. Il montre comment une maison, à travers ses multiples usages, devient porteuse d'une appartenance identitaire à un niveau social et individuel. Aussi, en tant que bien culturel, la maison a un impact sur l'individu et vice versa. Les facteurs externes à l'instar de l'exode rural des migrations influencent sur les pratiques architecturales et modifient leur configuration d'origine ce qui a impact sur le discours identitaire qui ont sont les corolaires.

Melchisedek a travaillé sur le thème de la démocratisation et explosion des revendications ethno régionales au Cameroun.¹⁰⁸ Il montre comment sont nées les résurgences identitaires pendant la période démocratique au Cameroun, alors que celles-ci étaient en "sourdine" pendant la période de parti unique. Cet article permet d'appréhender et de faciliter la compréhension des changements identitaires dans les monts Mandara en général au sein des individus qui y vivent en particulier.

¹⁰⁶ C. Melchisedek, "Mémoire refoulée, manipulée, instrumentalisée. Enjeux de la transmission de la mémoire servile dans les monts Mandara au Cameroun", *cahiers d'étude africaine*, n°218, 2015, p. 303-330.

¹⁰⁷ C. Melchisedek, "Pratiques architecturales et stratégies identitaires dans les monts Mandara du Cameroun, université de Maroua, Cameroun", *Kalio revue pluridisciplinaire de l'école normale supérieure de Maroua (Cameroun)*, vol 2, n°4, 2010, pp. 41-62.

¹⁰⁸ C. Melchisedek, "Démocratisation et explosion des revendications ethno-régionales au Cameroun : des relations complexes entre démocratie et ethnicité" in Estibaliz, Jimenez (éd), *Les défis de la diversité : des perspectives individuelles aux relations internationales*, Paris, L'Harmattan, Espace interculturel, pp. 81-91.

Bouba Brice, a travaillé sur la thématique de l'identité et ethnicité au nord Cameroun¹⁰⁹. Il montre que les identités sont fluctuantes. Elles varient en fonction des événements et des circonstances. Il montre qu'un comment la démocratie permet d'amplifier la naissance des nouvelles identités. Même si l'auteur ne traite pas des Mafa de façon spécifique, son travail est d'un grand apport, car il montra dans le sens plus global que la recherche d'une identité peut engendrer d'autres formes de revendication qui étaient enfouies dans la mémoire collective.

D'autres auteurs dans leurs champs littéraires distincts ont produit des ouvrages qui portent sur la thématique identitaire ou sur le peuple dit Kirdi. Jacques Fulbert Owono¹¹⁰ montre que les mutations identitaires commencent avec le contact des populations dites païennes avec la civilisation peule. À la faveur du Djihad, les Peuls vont contrôler l'espace territorial et juridique des monts Mandara en générale tandis que la population dite Kirdi ne disposant d'aucune autonomie sur les terres et d'aucun moyen pour se mouvoir véritablement sur le plan politique va se frotter à la civilisation peule. Néanmoins d'autres populations vont refuser l'assimilation c'est le cas des Mafa d'où l'intérêt de ce travail.

Boukar Abdoul Hamid et Rakwa Djonrebele Colbert montrent que les festivals culturels sont des éléments de renforcement de l'identité¹¹¹. Après de longues périodes de musèlement de l'ethnicité dans les années 1990, les différents groupes ethniques se sont engagés dans la voie de la réappropriation de leur identité afin de valoriser leurs cultures et de consolider leur unité ethnique. Ce travail mérite d'être exploité, car entre en droite ligne de notre thématique.

L'exploitation minutieuse des précédentes études vont aider d'une manière ou d'une autre à la construction de cette thèse.

VII. PROBLÉMATIQUE

La question identitaire commence dès lors qu'on est amené à se poser la question suivante : qui suis-je ? Quel est le regard que je porte sur moi (endoperception) et le regard que l'autre porte sur moi (exoperception). L'identité est une notion qui prend tout son sens dès lors qu'on est amené à se poser les questions existentialistes sur soi-même ou sur ceux qui nous entourent. L'identité résulte des pratiques sociales qui permettent l'émergence du

¹⁰⁹ B. Bouba, "Identités et ethnicités au Nord-Cameroun du XIX^{ème} au XX^{ème} siècle : cas de la province de l'Extrême-Nord", mémoire de DEA d'Histoire, Université de Ngaoundéré, 2007.

¹¹⁰ J. F. Owono, "Christianisme et islam au Cameroun. Entre rivalités inter-ethnique, intra-religieuses et inter-religieuses ou le défi du vivre ensemble au quotidien". *The bible and Violence in Africa*, Hunter & Kugler, 2016.

¹¹¹ B. Abdoul Hamed et al, "Festivals culturels, résurgences identitaires et développement dans la région de l'Extrême-Nord Cameroun ; 1990-2011", Mémoire de DIPES II, Université de Maroua, 2010.

phénomène identitaire. Les pratiques sociales existent avant l'identité. C'est à travers elle que l'identité d'un individu se forge, se calque, se façonne au vu de se distinguer de l'autre. Ces pratiques viennent accentuer ou du moins modeler la personnalité de l'individu, qui dès la base est établi par le terroir ou par filiation. L'individu exprime son identité par sa culture (la façon de danser, de manger, de s'habiller, de s'exprimer, de construire sa maison, de fêter, de célébrer le mariage, d'enterrer ses morts, etc.) ; par sa façon d'agir, de faire, de ne pas faire, ou de faire faire, etc. L'identité peut alors s'exprimer de façons individuelles ou de façon collective (dans un groupe social).

L'identité, lorsqu'elle n'est pas questionnée, n'est pas manipulée, n'est l'objet d'aucune interrogation ; elle s'impose avec une évidence certaine. C'est dans les moments de remise en question, de déni, de rupture, de bouleversement qu'elle devient problématique. L'incertitude et la fragilisation qui l'affecte sont les symptômes d'un malaise dans la civilisation qui mine les modèles, les valeurs, les repères traditionnels, et les institutions qui les portent¹¹². Le couple, la famille, l'école, le monde du travail, la justice accusent des fissures profondes qui laissent l'individu inquiet et démuné. Les statuts, les rôles et les modèles identificatoires se brouillent si bien que la place de chacun devient floue et changeante. La précarité touche aussi bien la profession, l'emploi que les liens affectifs et familiaux renvoyant l'individu à lui-même et à un sentiment de confusion et d'instabilité¹¹³. Par ailleurs, l'identité peut parfois se relever qu'en confrontation à des éléments nouveaux qui vont lui permettre de se préciser.

L'histoire des monts Mandara en générale et de façon singulière celle des Mafa, permet de mettre en évidence le dynamisme identitaire dans cette zone. En effet, ayant connu la triple colonisation (la conquête peule, la colonisation allemande et la colonisation franco-britannique), ce peuple regorge d'une histoire aussi complexe, mais enrichissante dont l'analyse sociohistorique permet de comprendre les contours de la question identitaire. D'abord, l'arrivée des conquérants du côté de Madagali a mis en place de nouvelles idées qui ont pour conséquence la fluctuation dans les habitudes du peuple Mafa du nord Cameroun. De ce faite, la notion d'identité fluctue. On quitte d'une identité originelle, connue des Mafa à une nouvelle identité qui porte en elle les germes de l'effritement. Ensuite, avec l'arrivée des Allemands dans un premier temps, des Français et Anglais dans un second temps, l'identité chez le peuple Mafa va muter.

¹¹² E. Marc, "psychologie", p. 1.

¹¹³ Ibid.

On quitte d'une identité originelle et rigide vers une identité " frelatée " ou diluée et souple. Constat fait : le socle identitaire vacille. En outre, les attaques externes sont à l'origine des problèmes identitaires. Ainsi, un peuple qui a fait l'objet d'attaque voit son mode de vie dénaturé. Les identités se phagocytent, les us et coutumes tombent en décrépitudes. Il y'a un mal profond qui se crée, car le peuple n'est plus lui-même, parce qu'il a côtoyé les autres et fait l'objet d'attaques. Et à partir du moment où l'on parle d'attaques, il y'a problème identitaire, l'on comprend pourquoi ce travail scientifique tourne autour d'une préoccupation centrale, à savoir quel est le visage que présente la culture chez les Mafa actuellement à l'ère de la mondialisation, au regard des attaques à la fois endogènes et exogènes dont elle a été l'objet depuis les premiers contacts avec les autres peuples ? Pour répondre à cette problématique, nous avons emprunté la voie des Historiens, en faisant appel à des sources multiples.

VIII. MÉTHODOLOGIE

Afin de mener à bien ce travail, nous avons basé notre méthodologie autour des sources à exploiter, les techniques de collecte de données et d'analyse.

a. Sources écrites

Les sources écrites sont multiples et centrées sur les archives, les ouvrages généraux, les ouvrages spécifiques, les thèses, les mémoires, les articles de revues, des journaux et les rapports, des sources électroniques qui énoncent ou qui traitent d'un aspect de notre sujet. Nous avons exploité des documents dans divers centres de documentations des universités.

À Yaoundé, la collecte des données a essentiellement eu lieu à la bibliothèque centrale de l'Université de Yaoundé I, la bibliothèque de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines (FALSH) de l'Université de Yaoundé I, le Centre Catholique Universitaire (CCU), au Centre Culturel Français (CCF) et à l'institut pour la recherche démographique (IRD).

À l'Université de Ngaoundéré, nous avons consulté les documents relatifs à notre thème d'étude ou qui traitent d'un aspect de notre thématique. Ainsi nous avons consulté la bibliothèque du programme scientifique Ngaoundéré-Anthropos aujourd'hui révolu et à la bibliothèque de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines (FALSH). Les documents exploités portent de façon générale sur les peuples des monts Mandara et de manière spécifique sur le peuple Mafa.

À Maroua, nous avons exploité les documents au centre de documentation de l'Université de Maroua qui portent sur les thèmes généraux.

À Mokolo nous avons exploités des documents qui se trouvent à la préfecture et la sous-préfecture qui pour l'essentiel sont des archives coloniales qui renseignent sur les rapports entre les administrateurs coloniaux et la population locale d'une part, et entre la population locale, les Foulbés et les Mandara d'autre part.

En ce qui concerne les archives, nous avons travaillé aux archives du sultanat de Wandala, archives nationales du Cameroun à Yaoundé, aux Archives régionales de l'Extrême-Nord à Maroua, aux archives de la chefferie de Matakam-sud à Mokolo et exploité les archives privées.

L'exploitation de ces différentes données a permis d'avoir une idée précise de ce qui a déjà été fait rapport à la thématique et d'avoir des informations générales sur le peuple Mafa.

b. Sources orales

Les sources orales occupent une place de choix dans notre étude, elles constituent des éléments vitaux les plus significatifs, qui ont été conservés par la mémoire collective et transmis de génération en génération. En outre, s'il est certain que les sources écrites sont déterminantes dans le cadre d'une recherche, car permettent de respecter l'éthique de la recherche, il n'en demeure pas moins que les sources orales, elles aussi permettent l'analyse de la véracité de l'histoire, et à partir permettent, à partir des témoignages de reconstituer un pan de l'histoire d'un peuple.

Elles sont essentiellement constituées de témoignages recueillis sur le terrain d'étude. Elles représentent ainsi un patrimoine historique sous forme de faits vécus par les générations anciennes ou non vécus par la génération actuelle. Ces sources sont importantes compte tenu de la rareté des documents et la nécessité de la confrontation avec les sources coloniales.

Pour recueillir les maximums d'information possibles sur cette thématique, nous avons effectué plusieurs descentes sur le terrain, dans les différentes localités du Département du Mayo-Tsanaga (Magoumaz, Koza, Mofolé, Zlamtsai, Soulédé, Mandaka, etc.) ; mais aussi dans la région de l'Extrême-Nord (Maroua) et la région de Nord (Garoua) où vit une forte communauté Mafa.

Nous avons ciblé des personnes ressources tels les chefs traditionnels, des dignitaires, des élites, des intellectuels, des pontifes, des personnes âgées connaissant les arcanes de la tradition, mais également des associations culturelles, promotrices de la culture. Ces

personnes sont des hommes et des femmes dont leur compétence et leur connaissance du sujet leur confèrent une capacité à restituer les faits historiques.

L'échantillon choisi est représentatif, car elle tient compte de l'âge, du sexe, de la religion, du statut matrimonial, de la profession, du statut social et de la religion. Nous avons mené des enquêtes auprès des personnes ressources telles les autorités traditionnelles, religieuses, des dignitaires, des élites politiques et économiques, des intellectuelles, des personnes âgées connaissant les arcanes de la tradition mafa ; mais également des associations culturelles. Il s'agit des hommes et des femmes, dont leur connaissance et compétence, font d'eux des personnes ressources connaissant les arcanes de la tradition, mais aussi leur connaissance du sujet leur confère une capacité à restituer les faits historiques.

c. les sources iconographiques et les sources audiovisuelles

Dans son livre à succès intitulé *Sous l'orage*¹¹⁴, Seydou Badian fait dire à l'un de ses héros, le père Benfa, que tout change et nous devons vivre avec notre temps. Cet adage s'applique également à la recherche historique, qui ne peut aujourd'hui ignorer les autres sources qui permettent de glaner des informations dignes d'intérêt, c'est-à-dire susceptibles d'être intégrées dans une démarche scientifique permettant la reconstitution des faits.

Pour ce qui concerne les sources iconographiques, elles sont constituées des photos réalisées lors de nos investigations sur le terrain ou collectées dans les archives privées des particuliers. Ces prises de vue permettront d'illustrer davantage notre travail et compléteront les sources orales et écrites.

Nous avons aussi exploité les sources audiovisuelles. Elles renvoient aux films documentaires, aux enregistrements musicaux, aux films racontant des faits historiques, aux émissions radiophoniques et télévisées ayant un rapport avec notre étude.

d. Techniques de collectes et moyen d'exploitation de données

Comme technique principale pour la récolte d'information, nous avons élaboré des questionnaires avant de faire des interviews. Les données orales ont été enregistrées sur bande magnétique. La prise de vue a été réalisée à l'aide d'un appareil photo numérique, au cours de nos descentes sur le terrain. Et la prise de notes a été rendue possible à l'aide d'un stylo à bille et d'un carnet de notes pendant les entretiens avec nos informateurs.

¹¹⁴ Seydou Badian, *Sous l'orage*, Paris, Présence africaine, 1957.

Pour ce qui est de la collecte des informations orales, nous avons eu recours à la méthode dite Boule de neige qui consiste à partir d'un nombre d'informateurs réduits et, au cours des différents entretiens, on obtient les noms d'autres informateurs susceptibles de renseigner sur la question. Ainsi, une fois les données recueillies, nous avons procédé à leurs classements et à leur analyse.

L'analyse des données a été faite en confrontant les différentes sources (sources orales et sources écrites, iconographiques, etc.), et en procédant à leur interprétation. Celles-ci ont été faites dans un esprit critique. Nous avons opéré deux formes de critique. D'abord, la critique textuelle, elle nous permet d'établir le degré de fidélité et d'intégrité de la narration ou du récit ; ensuite les critiques historiques, sociologiques et culturelles sont fondamentales, car, elles font ressortir les influences et les créations humaines par rapport aux récits. Ces analyses ont permis d'organiser méthodiquement notre travail, mais aussi de préparer un plan de rédaction.

IX. DIFFICULTÉS

La principale difficulté rencontrée est celle relative à l'inaccessibilité de certains documents dans les structures administratives. Aussi, certains documents n'étaient pas classés, toute chose qui a rendu la collecte des données beaucoup plus difficile.

Sur le terrain, le travail n'a pas été du tout facile étant donné que notre descente sur le terrain a souvent coïncidé avec la saison des travaux champêtres. Or, pendant cette période, la plupart de nos informateurs étaient beaucoup plus occupés dans les champs et ne trouvaient aucun intérêt à honorer à nos rendez-vous fixer pourtant d'un commun accord.

Lors des entretiens, le problème de langue s'est quelque peu posé comme obstacles lors de la collecte des données. Nous avons eu recours aux traducteurs-interprètes chez les Mafa et afin de permettre la transcription des mots, nous avons utilisé la traduction du français standard.

Par ailleurs, certaines informations ont été réticentes à livrer des informations pour des questions jugées sensibles telles que la pratique de l'esclavage et la cohabitation en milieu Mafa. De l'avis de certains informateurs, c'est un sujet à la fois intéressant, mais sensible à laquelle ils ont répondu avec beaucoup de réserves. Il nous a fallu organiser des entretiens de groupe ouvert aux discussions pour pouvoir confronter les sources et récolter le maximum d'information possible.

Pendant le temps qui était imparti à notre recherche, nous avons été pendant longtemps malades sur une longue période, ce qui nous a fait perdre à certaines occasions notre motivation, du temps et rendu le travail beaucoup plus difficile et laborieux.

X. PLAN DU TRAVAIL

La charpente de notre travail est structurée en quatre chapitres.

Le premier chapitre est intitulé "État des lieux de la culture mafa au lendemain des indépendances". Ici, il s'agit concrètement de montrer comment se présente le problème de l'identité culturelle mafa au moment des indépendances. Les Mafa n'ont plus la même culture traditionnelle parce que le peuple a bénéficié d'apports externes.

Le deuxième chapitre, " présentation du peuple mafa " s'attèle à montrer l'origine du peuple mafa dans leur culture originelle et de montrer comment la culture Mafa a perdu de son originalité. À travers les différents aspects de la culture, il s'agira de ressortir le problème identitaire qui se pose chez les Mafa et de montrer le degré de profondeur de l'attaque culturelle.

Le troisième chapitre est intitulé "la perception du mal identitaire chez le peuple mafa à travers les différents aspects de sa culture". Dans cette partie il a été question de présenter les différents aspects de la culture mafa. Il était question de ressortir le problème identitaire qui se pose chez les Mafa et de montrer le degré de profondeur de l'attaque culturelle.

Le quatrième chapitre est intitulé "La situation de la culture Mafa pendant le régime d'Hamadou Ahidjo et Paul Biya". Il s'agit ici de montrer comment les Mafa exprimaient-ils leurs identités. L'on va faire une analyse impartiale avec des témoignages afin de ressortir ce qui a été attaqué, ce qui a été fait par rapport à la culture et ce qui a changé.

Le cinquième chapitre intitulé "Bilan et perspectives" fait la synthèse par rapport aux différents éléments qui ont permis d'analyser la question des mutations identitaire chez les Mafa et fait des suggestions pour une société mafa plus dynamique et intégrée dans l'actuel contexte planétaire fortement marqué par l'économisme

CHAPITRE I : PRESENTATION DU PEUPLE MAFA

Tous les peuples qui forment les monts Mandara ont en commun des traits qui fondent leur identité. Ces traits sont pour l'essentiel dus à leur brassage lors de leurs multiples migrations, à leur milieu géographique et à leur antagonisme avec les Foulbés. Toutefois, chaque peuple dispose d'un trait ou d'une particularité qui permet de le distinguer parmi les multitudes d'ethnies qui forment les monts Mandara. Cette partie du travail permet de mettre en relief l'étude spécifique du peuple mafa. Il s'agira d'une part de présenter le peuple dans son ensemble et d'autre part de montrer la perception du mal identitaire chez les Mafa à travers les différents aspects de sa culture.

A. L'ANCIENNETÉ DE L'OCCUPATION DES MAFA DANS LES MONTS MANDARA

Les Mafa sont un peuple qu'on localise dans les monts Mandara tout précisément dans le département du Mayo-Tsanaga qu'ils partagent avec d'autres peuples. Cependant, il faut préciser que ce peuple ne s'est pas retrouvé dans ce site de façon fortuite. Il importe dans cette partie de montrer comment les Mafa se sont installés dans les monts Mandara ensuite de montrer leur organisation dans sur le plan politique, économique que social.

I. ORIGINE DES MAFA

Écrire l'histoire des Mafa, n'est aucunement une entreprise aisée, car, en absence des documents écrits ou du moins à un nombre limité des documents écrits qui pour l'essentiel reposent sur des sources coloniales, l'on doit tenir compte des sources orales qui sont nombreuses, variées et parfois contradictoires. Quoi qu'il en soit, des études menées par des chercheurs de toute part établissent que les Mafa sont un peuple anciennement établi dans les monts Mandara. Pour se faire, on peut distinguer deux origines au peuple mafa. D'un côté une origine idéologique et de l'autre une origine légendaire.

a. Origine idéologique

Plusieurs sources s'accordent à l'antériorité de l'installation des Mafa dans les pentes des monts Mandara qualifiant ainsi ce peuple de "montagnards". Dans son "Histoire du Cameroun" le Révérend Père Engelbert Mveng note "Il faut définitivement abandonner la

légende qui voulait que les Foulbés aient refoulé les Kirdi sur les montagnes. Les montagnes furent habitées bien longtemps avant eux. Il y eut refoulement dans des cas très rares¹¹⁵. Le fait semble bien établi, mais on ne saurait dire avec exactitude à quelle période se situe la genèse des migrations Mafa. Toutefois, les vastes migrations qui sont à l'origine de l'ethnie se sont sans doute étalées du XI^{ème} au XVII^{ème} siècle¹¹⁶. La construction des grands royaumes soudanais de la cuvette tchadienne s'est faite de telle sorte que ces empires ont été les centres d'impulsions de ces migrations : le Kanem à partir du VII^e siècle, le Bornou, le Baguirmi et le Mandara vers le XV^{ème} siècle¹¹⁷. Comme tous les peuples qui habitent les monts Mandara, l'histoire du peuple Mafa est faite de multiples déplacements, de fusion ou de rencontre avec d'autres peuples.

Avant l'arrivée des Foulbés le mouvement migratoire de plusieurs colonies soudanaises constitué Mofou vont se fusionner aux Mafa, et s'installer en pays mafa. Cependant, il semble que ces migrants aient trouvé des autochtones à leur arrivée. Toutefois, les éléments de base qui constituera l'actuelle ethnie mafa étaient déjà en place au XVII^{ème} siècle alors que d'autres ethnies notamment les Mofou, Guiziga et Maya, encore chasseurs, parcouraient la plaine du Diamaré jusqu'à l'arrivée des Massa¹¹⁸.

Les Mafa ont une origine soudanaise. Il y'a quatre ou cinq siècles, plusieurs colonies soudanaises venues de l'Est s'installèrent dans le pays. Les premiers occupèrent la partie septentrionale de la chaîne du Mandara alors inhabitée, s'étendant de la plaine du Diamaré que d'autres peuplades de même origine vinrent habiter plus tard à la vallée du Yadseram et de la vallée de la rivière Luti aux massifs dominant la dépression tchadique¹¹⁹.

Selon la tradition orale recueillie sur le terrain, sorti du Soudan, la tribu Mafa a migré jusqu'aux abords du lac Tchad. Cette migration s'est fait en masse, regroupant trois tribus : les Guiziga, les Mofu et les Mafa. Ces derniers sont appelés justement des tchadiques en raison de leur origine. Leur langue est dite aussi d'origine tchadique. Ainsi, après une escale au Tchad, ils ont migré jusqu'à la montagne Godur. Après de longues périodes passées dans le site, ces peuples vont se disperser plus tard en raison du problème démographique, des querelles intestines. Les Marva qu'on appelle aujourd'hui les Guiziga sont partis vers l'est, devenus aujourd'hui Maroua. Quant aux Mofu, ils se sont installés aux abords de Mokolo et

¹¹⁵ E. Mveng, *Histoire du Cameroun*, Paris, Présence africaine, 1963, p. 20.

¹¹⁶ J.-Y. Martin, "Les Matakam du Nord-Cameroun", p. 29.

¹¹⁷ Ibid.

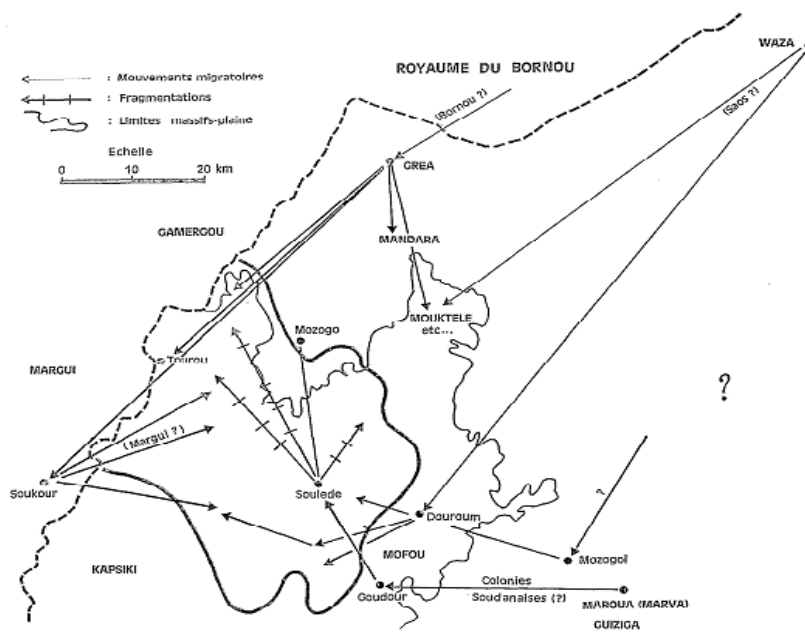
¹¹⁸ J.-Y. Martin, "Magoumaz", p. 3.

¹¹⁹ G. Lavergne, "Les matakam", p. 5.

Maroua. Les Mafa par contre, dirigés par leur chef, sont allés vers l'ouest. C'est de ces mouvements migratoires qu'est né le nom Mafa¹²⁰.

Godur semble avoir joué un rôle important dans le peuplement Mafa comme l'indique la figure n°1. Après Godur, les Mafa occupèrent la partie septentrionale de la chaîne du Mandara alors inhabitée, s'étendant de la plaine du Diamaré que d'autres peuplades de mêmes origines vinrent habiter plus tard à la vallée du Yadseram et la vallée de la rivière Luti aux massifs dominants de la dépression tchadique¹²¹.

Figure 1: origine migratoire du peuple Mafa



Source : J.-Y. Martin, "Les Matakam du Cameroun", p. 36.

b. Origine légendaire

Selon les mythes et légendes mafa, la montagne serait leur ancêtre. L'ancêtre en question fut le rocher qui aurait germé d'une montagne qui n'est autre que l'antre de la montagne. Pour les Mafa de Douvar et de Roua par exemple, leur ancêtre serait descendu du ciel¹²². Ils sont surnommés Djémmédjéne. Selon cette source, l'ancêtre en question serait descendu du ciel à l'aide d'une corde, qui a été perdue depuis longtemps¹²³.

¹²⁰ Le mot "Mafa" est un nom composé de trois mots : mâ qui signifie la bouche ou la parole : il ya le « n », le pronom relatif, et "fa", l'infinitif c'est-à-dire n'fai, n fa qui signifie donner, ordonner. Donc Mafa vient du mot « manfa » qui veut dire : la parole est dite. C'est en effet un ordre. L'histoire raconte que le chef de la tribu Mafa ordonna la direction à prendre lors de leurs multiples déplacements ; "j'ai ordonné, nous allons aller par-là". C'est cette injonction qui a conduit vers le Nigéria.

¹²¹ G. Lavergne, "Les matakam", p. 5.

¹²² Z. Perevet, *Les Mafa : un peuple, une culture*, Yaoundé, CLE, 2008, p. 29.

¹²³ J.-Y. Martin, "Les Matakam du Cameroun", p. 33.

La tradition orale renseigne que la constitution de certains villages mafa est antérieure à l'invasion Peule. À partir de quelques exemples pris, l'administration Lavergne explique que c'est suite aux déplacements multiples pour cause de famine, l'invasion des sauterelles, ou pour fuir les cavaliers peuls que plusieurs villages mafa se sont constitués¹²⁴. Il s'agit des villages tels que Oudahay et Magoumaz qui porte le nom de leur fondateur, de Djingliya, Soulédé, et Mokolo. Cependant, il faut noter que tous ces faits se sont passés avant la guerre des Foulbés¹²⁵.

En outre, selon les traditions d'origine de plusieurs villages, un système de terrasse était déjà en place et presque tous les villages mafa ont pour origine la montagne, seuls quelques rares villages doivent leur naissance suite à la conquête peule.

II. MISE EN PLACE DES MAFA

L'installation des Mafa dans leur site actuel s'est faite par vague successive et a débouché en des fusions à l'intérieur du groupe ou avec les groupements d'autres peuples venus d'ailleurs.

a. Constitution des grands groupes mafa.

Les Mafa forment deux clans : les Vouzi et les Zélés (figure 2) ayant quitté Godur à la suite d'une famine consécutive à une invasion de sauterelles. Les Vouzi les plus nombreux, s'installèrent dans le sud et le centre de l'actuel pays Mafa avant de continuer leur migration vers l'Ouest et le Nord-ouest. Les Zélés s'installèrent à l'Est et au Nord-Est du pays Mafa, à Roua, Mberzoua et Koza. Ils semblent avoir été les premiers habitants de ce pays qu'ils ne quitteront plus¹²⁶.

Les Vouzi que les rivalités de familles et les nécessités de la vie devaient par la suite disperser vers l'ouest, dominant encore à Soulédé, centre de dispersion le plus important, WudamZaray, Baw, Gusda, Ziver ainsi que sur la rive sud et aux sources de la tsanaga, où ils rencontrèrent avec les Boulahay (Mokola, Mendèzè, Duvar, Ldamtsay, Mavumay, Magumaz, Vuzad, Ldilan, etc).

Les Zélé qui forment un groupe le plus compact, habitent les massifs bordant la plaine de Mozogo, où ils voisinent avec les Vuzi (Hedeger, Wudal, Wuzal, Mandusa, Wulad, Koza,

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ G. Lavergne, "Les matakam", p. 35.

¹²⁶ J. Boutrais et al, "Le Nord-Cameroun", p. 134.

Djingilia, Midré, Mbuzau) ainsi que les Minéo qui s'apparentent aux Wandala, Markardji et Duzay de Rua, et au Mbuzam allié aux Mofu de Durum¹²⁷.

Le très grand massif de Koza, rebord méridional de l'immense cuvette que dessine la plaine du nord, semble être à la croisée des migrations qui sillonnèrent la contrée. Par sa situation géographique, il marque la soudure entre les clans Vouzi et Zélé qui constitue le véritable noyau Mafa. Les Zélé sont repartis sur plusieurs villages. Ils sont rattachés aux Mineo et sont repartis en plus de vingt-cinq villages dont les principaux sont Roua, Mbuzaw, Koza, Moskota et Muldugwa. Les Vuzi quant à eux forment plusieurs groupements. Leurs colonies les plus importantes sont Soulédé. Parmi ces groupes, il y a ceux qui vont descendre de la montagne plus tard et ceux qui vont rester sur leurs rochers habitant le sommet des montagnes. Parmi eux, on peut citer les Ziver, Vuzad, Wupay, etc¹²⁸. Il y a aussi les Mafa dits Mafa Vara, ceux qui ont fusionné avec les étrangers ou même simplement les habitants des versants et la plaine.

b. Les différentes fusions

Vers le XVII^{ème} siècle dans la partie nord du pays, des Vouzi fusionnèrent avec les migrants Mofu. Un troisième clan naît : les Boulahai ou Ldagam. D'autres dans leurs migrations vers l'Ouest ont rencontré des Margui, fusionnèrent pour donner de nouveau des clans apparentés, les Hidés, Ndaré, Habass, et Guelebda du Nord. Les Vouzi se métisseront avec des clans Wandala, semble-t-il, pour donner les Minéo. Les Mouktélé seraient le résultat du métissage de clan Mafa Djelé ou des clans Mandara, ou des populations autochtones. Une migration importante s'est faite sur le plateau de la région de Mokolo, Sirak et Soulédé. Des courants majeurs se sont mis en route vers le nord pour peupler une partie des massifs Zoulga, Mada et Mouktélé (descendants des Mefelé). De ce fait, dans quelques zones de rencontre se sont façonnés des groupes hybrides Muvok (Mafa/Mofu), Minéo (Mafa/Zulga), Wula (Mafa/Kapsiki)¹²⁹. Ce sont donc toutes ces rencontres, métissages et fusion qui ont donné naissance à ce complexe ethnique qu'on appelle les Mafa.

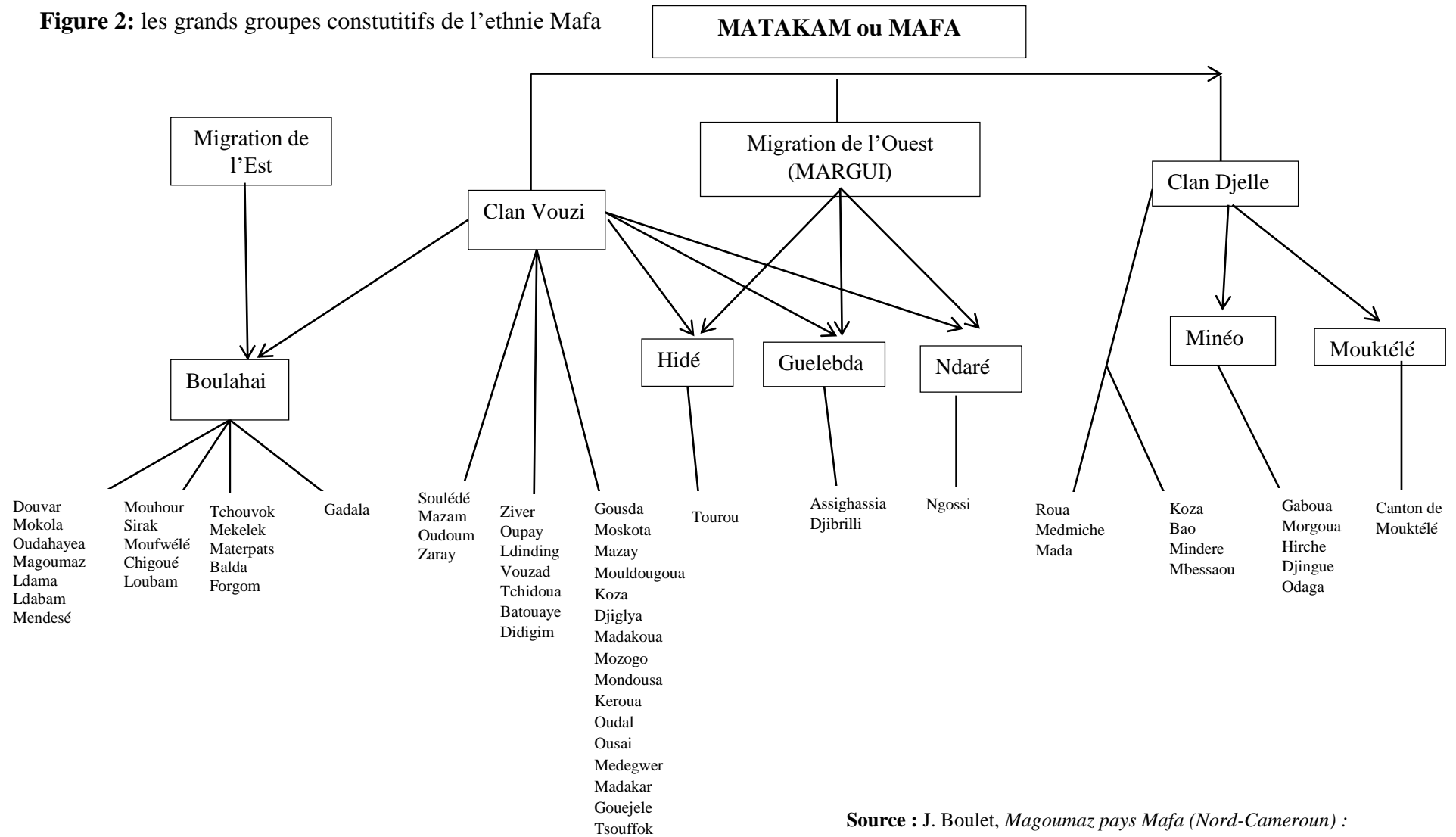
Au vu du peuplement Mafa il apparaît clairement que les éclatements d'ethnie, les brassages et les fusions ont fait en sorte que les identités ethniques originelles aient pu se maintenir dans ce milieu hostile semble peu probable. Ces bouleversements ont entraîné sans doute des effritements au niveau de la culture tout entière.

¹²⁷ G. Lavergne, "Les matakam", p. 9.

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ Z. Perevet, "Les Mafa : un peuple, une culture", p. 30.

Figure 2: les grands groupes constitutifs de l'ethnie Mafa



Source : J. Boulet, *Magoumaz pays Mafa (Nord-Cameroun) : étude d'un terroir de montagne*, Paris, ORSTOM, 1975, p. 27.

B- ORGANISATIONS ÉCONOMIQUES ET SOCIO-POLITIQUES DES MAFA

Tout comme les autres peuples qui habitent les monts Mandara, les Mafa ont une organisation sociale spécifique basée sur une solidarité mécanique. Le lien social se retrouve dans tous les pans de leur organisation que ce soit politique, économique que sociale.

I. ORGANISATION SOCIALE ET ECONOMIQUE

Il s'agit de comprendre le mode de structuration humaine, le vécu quotidien de la société Mafa. Comment est constituée la famille, comment est-elle organisée, quel est le rôle joué par chaque membre de la famille.

a. Organisation sociale

L'organisation sociale Mafa suit une certaine hiérarchie et un certain commandement. Ainsi observe-t-on dans cette société une organisation sociale qui s'articule autour du noyau familial. La famille elle-même se fond dans la structure clanique et tribale puis finit par donner lieu à la notion du village.

a.1. La famille

La famille Mafa en général est très vaste. Elle est à l'image de celle du groupe tchadique et africaine. La famille en Afrique est une institution complexe. Il est difficile à décrire sans tomber dans les pièges des généralisations et du réductionnisme. Toutefois en Afrique, la famille est l'unité sociale de base, fondée sur la parenté, le mariage et l'adoption, comme aussi sur d'autres aspects relationnels¹. La famille ensuite peut-être patriarcale², patrilinéaire³, multiethnique et multireligieuse à cause des migrations, du mariage et de la conservation. Ainsi, dans sa forme la plus simple elle est composée du père, de la mère et des enfants (conception européenne de la notion de famille), tandis que dans sa forme complexe (conception africaine), et plus commune, elle est élargie jusqu'à inclure enfants, parents, grands-parents, oncles, tantes, frères et sœurs qui à leur tour peuvent avoir leurs enfants propres ou d'autres parents proches.

Concernant la famille mafa proprement dite, elle est basée sur le système de filiation patrilinéaire et se présente sous une structure nucléaire. Elle se compose du père de famille,

¹ <http://www.osservatoreromano.va>, consulté le 22 avril 2018.

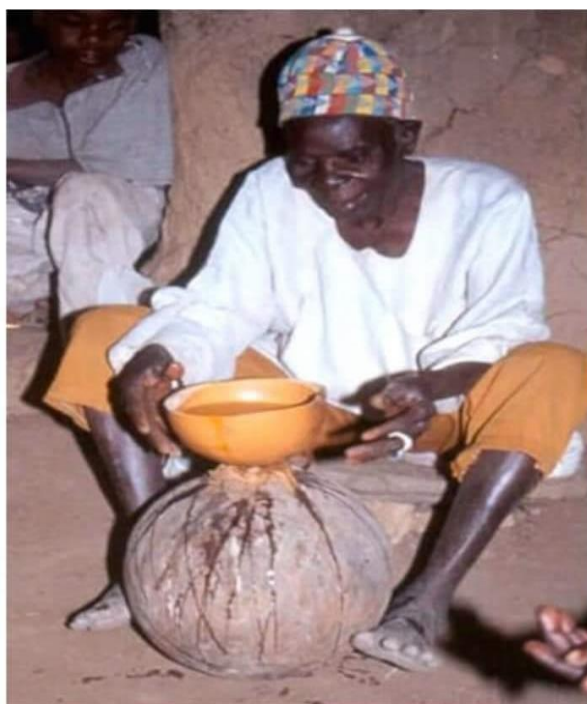
² Le patriarcat est un modèle de société structuré sur la filiation paternelle, et où l'autorité parentale légale est exclusivement paternelle c'est-à-dire que la mère n'a aucun droit sur les enfants et c'est le père aussi qui détient la propriété.

³ Une famille est dite patrilinéaire lorsque la transmission, par l'héritage, de la propriété, des noms de famille et titres passe par le lignage masculin.

d'une ou de plusieurs épouses et leurs progénitures et des enfants non engagés dans les liens du mariage. Dans la société traditionnelle, le Mafa était pour l'essentiel polygame. Ce régime contribuait à l'élargissement des relations familiales, regroupant de nombreuses personnes. C'est pour se faite que la notion de famille chez les Mafa, surtout pendant la période précoloniale avait beaucoup plus élargie. En effet, la longue liste de personne qui compose la famille on avait aussi les membres défunts, avec ceux qui vont encore naître ; parce que les enfants à naître assurent la survie de la famille⁴.

Le vocable *gay* désigne cette famille restreinte. Ainsi, le père du *gay* est le véritable pater familias, exécutant de certains rites agraires familiaux, et seul maître des siens⁵. Aussi, le *Bab-gay* est le dépositaire de l'autorité familiale. À ce titre, les terres et tout ce qui en ressort lui appartiennent⁶. En outre, il administre de façon autonome les biens de sa famille sans en rendre compte. La place du père de famille est irréversible surtout lorsqu'on observe les conditions liées à la fête de *Maray*. En effet, chez les *Mafahay*, pour qu'un homme puisse fêter le *Maray*, il doit avoir au préalable perdu son père. Cette condition peut être ni négociée ni défiée faute des interdits⁷.

Photo N° 1 : un chef de famille rendant culte à son ancêtre



Source : archive privée de Golimé Michel

⁴ Ngossayé, ménagère, Mofolé, entretien du 22 Janvier 2017.

⁵ B. Lembezat, "Les populations païennes", p. 37.

⁶ G. Kosack, *Contes mystérieux du pays Mafa Cameroun*, édition Karthala, 1997, p. 11.

⁷ M. Zovang, 87 ans, ménagère, Mofolé, entretien du 22 janvier 2017.

Quant à la femme, son rôle consiste en la réalisation des tâches ménagères et agropastorales. Elles ont une inclination particulière pour la polygamie en vue de partager les tâches assez pénibles. La plupart des foyers Mafa sont polygamiques.⁸ Elles ont un rôle très important à jouer pendant le temps de grandes festivités. Pendant le temps de claustration du bœuf de case destiné pour la fête du *Maray*, les femmes du *gay* sont chargées de l'approvisionnement de l'animal en eau. Cette tâche ardue se fait en groupe, à cause de la longue distance que les femmes doivent parcourir pour trouver de l'eau, car elle se fait rare en saison sèche.

La femme en effet joue plusieurs rôles dans la société Mafa : elle est à la fois une épouse, une conseillère et chargée de la gestion de la maison. Elle est chargée de l'éducation des enfants de sexe féminin. Elle apprend à ses ou sa fille les travaux champêtres, des travaux domestiques, culinaires. C'est la mère qui forge en quelque sorte la personnalité de sa fille. "C'est auprès de sa mère que la jeune fille apprend à faire la cuisine, le ménage, travaux champêtres. C'est pendant ces moments que la jeune fille acquiert les valeurs qui lui permettent d'être bonne ou mauvaise"⁹.

En ce qui concerne les travaux de ménage, la femme a pour rôle de faire la cuisine, mouler le mil et faire la lessive, puiser de l'eau, entretenir la maison, etc. La femme joue aussi un rôle essentiel en tant que procréatrice. C'est à travers elle que la race se perpétue. Ainsi, une femme qui n'accouche pas est l'objet de railleries¹⁰.

Bien plus, le rôle de la femme consiste à la réalisation des tâches ménagères et agropastorales. Elles ont une inclination particulière pour la polygamie en vue de partager ces tâches assez pénibles. La plupart des foyers mafa sont polygamiques¹¹. Pendant le temps de claustration du bœuf de case destiné au *maray*, les femmes du *gay* sont chargées de l'approvisionnement de l'animal en eau. Cette tâche ardue se fait en groupe, du fait de la longue distance que les femmes doivent parcourir pour pouvoir trouver de l'eau, car elle se fait rare en saison sèche.

Les enfants sont les éléments constitutifs du troisième maillon de la famille mafa. Dans la famille polygame, ils sont nombreux. C'est le fils aîné qui est appelé à succéder à son

⁸ G. Kosack, "contes mystérieux", p. 11.

⁹ M. Zovang, 87 ans, ménagère, Mofolé, entretien du 22 janvier 2017.

¹⁰ Bavdam, 67 ans, ménagère, Mofolé, entretien du 22 Janvier 2017.

¹¹ G. Kosack, "Contes mystérieux", p. 11.

père¹². Pour ce faire, il assiste le père du *gay* lors des sacrifices rituels comme assistant, en vue de conserver en mémoire et de perpétuer la tradition. Dans la société traditionnelle Mafa, l'enfant est considéré comme une bénédiction, une richesse. Avoir un enfant est la meilleure chose qui puisse arriver à une femme Mafa tandis que ne pas en avoir est la pire honte de sa vie. On juge la valeur ou on donne de la valeur à un père en fonction du nombre d'enfants qu'il possède. Un homme doit avoir des héritiers pour perpétuer sa race, ceux qui vont continuer les actions des parents et porter leur nom. Quand les parents vieillissent, ce sera le devoir des enfants de prendre soin d'eux. Les enfants ont le devoir de respecter les aînés, les vieilles personnes sous peine de malédiction.

Dans la société mafa, un garçon peut rapidement se voir attribuer une épouse parce qu'il a posé un geste aimable envers une mère de famille. A contrario, une fille aussi peut rapidement se voir jeter le sort de la stérilité parce qu'elle aurait manqué de respect à une personne âgée¹³. Les enfants ne s'expriment pas beaucoup et se contentent d'exécuter ; car on estime que les parents ne trahiront jamais leurs enfants et les donneront toujours de bons conseils. Ne pas écouter ces conseils est un délit, puni par la conscience et les représentations sociales et non physiquement. Ainsi, la personnalité de l'enfant se forge dans cette éducation qui se transmet de père en fils et de mère en fille. Cette culture se voit dans toutes les pratiques de la vie quotidienne.

a.2. Le clan

Le clan est désigné dans la langue mafa par le vocable *Vurzi* ou *Godarougwa*. Il regroupe un certain nombre de familles ayant un lien de parenté par un ancêtre commun. La solidarité entre les membres d'un même clan est par conséquent un devoir. Les mariages entre les membres d'un même clan sont strictement interdits. Par contre, chez les forgerons, l'exogamie visant à prendre une femme non-forgeronne appartenant à un autre clan n'est pas permise. Toutefois, il faut préciser que la notion de clan chez les Mafa demeure complexe. Elle donne lieu parfois à des excroissances fondées sur une organisation militaire. C'est le cas du *Gwali* ou simplement à un lien sanguin par exemple les *Vurzi*¹⁴.

La notion de tribu chez les Mafa permet de mettre en lumière les divisions sociales donnant lieu à la notion de caste. S'il est vrai que la tribu est une réunion de clans, il n'en demeure pas moins vrai que celle-ci a une logique discriminatoire. Par ailleurs, la société

¹² L.-M Djenguere, 87 ans, ethno-linguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

¹³ L.-M Djenguere, 87 ans, ethno-linguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

¹⁴ J.-Y. Martin, "Les Matakam du Nord-Cameroun", p. 68.

Mafa est une société de caste. En effet, il existe deux castes chez les Mafa : la caste des hommes ordinaires ou purs (*Vavay*) et la caste des forgerons (*Ngwalda*). En dehors de cette distinction, certains auteurs comme André Michel Podlewski distinguent un autre groupe de notables détenteurs du pouvoir de pluie¹⁵. Le mariage entre les hommes ordinaires et les forgerons sont strictement interdits. Toute violation de cette règle entraîne le bannissement du conjoint *Vavay*. C'est aussi la disgrâce sociale¹⁶. C'est dans cette même logique que lors des festivités mafa par exemple, il est interdit aux forgerons d'admirer ou même de danser avec une fille pure. Cependant, les forgerons participent à la danse, mais forment un groupe à part car ne pouvant se " mélanger " aux *Vavay*. La communauté forgeronne est endogame, et "cette endogamie est absolue, et le *Ngwalda* ne peut avoir des relations sexuelles avec des femmes *Vavay* ; de même que les hommes *Vavay* ne peuvent en avoir avec les femmes *Ngwalda*. Les coupables encourent des sanctions graves : la mort autrefois et aujourd'hui le bannissement¹⁷.

L'évolution sociale montre que la sanction actuelle encourue est le ravalement du partenaire *Vavay* au rang de *Ngwalda*. Cette sanction est également appliquée au *Vavay* qui rompt ses interdits sociaux et alimentaires par la consommation par exemple d'un aliment impur à savoir la viande de funérailles par l'accomplissement des travaux réservés aux forgerons ou parfois par l'organisation d'un mariage en saison des pluies.

La société mafa est une société dite de caste composée d'un côté des forgerons *Ngwalda* et de l'autre la caste des hommes ordinaires ou non-forgerons appelés *Vavay*. Pour avoir sa place dans cette société de caste, il faut être caractérisé par quelque chose qui vous différencie des autres. Ces signes extérieurs montrent la supériorité qu'une caste s'attribue par rapport à l'autre. Ce concept est évolutif dans le temps et cela pousse les castes à se différencier. Le système de caste divise l'ensemble de la société : séparation en matière de mariage et de contact direct ou indirect (nourriture) ; division du travail, chacun dans son groupe ayant une profession traditionnelle ou théorique, dont les membres, ne peut s'écarter que dans certaines limites ; hiérarchie enfin, qui ordonne les groupes en tant que relativement supérieur et inférieure les uns aux autres¹⁸. La notion de caste renvoie donc à celles de séparation, de division du travail de hiérarchie¹⁹. C'est sous cette base que s'est construite l'identité Mafa. Une identité dans lequel il existe un rapport complexe entre les castes.

¹⁵ A. M. Podlewski, "Enquête sur l'immigration", p. 10.

¹⁶ Ibid., p. 13.

¹⁷ J.-Y. Martin, "Les Matakam du Nord-Cameroun", p. 80.

¹⁸ L. Dumond, *homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1967, p. 35.

¹⁹ Ibid., p. 36.

Par ailleurs, la caste des forgerons ou *Ngwalda*, sont une caste bien organisée aussi bien que celle des *Vavay*. Cette caste fonctionne dans la société avec beaucoup de préjugés. Il y a une relation étroite entre les *Vavay* et les *Ngwalda* puisque tous constituent la même ethnie. Au départ, il n'existait pas de forgeron dans le pays Mafa. D'après la tradition orale recueillie sur le terrain, il semble qu'il avait un ancêtre appelé Kuleltigued, originaire de Soulédé qui s'était immigré à Mokolo. Il avait trois enfants. Un jour, il dit à ses trois enfants :

Mes enfants, maintenant, nous n'avons personne pour faire le rite ni pour fabriquer les outils, encore moins pour enterrer les morts. Je vais choisir quelqu'un parmi vous qui deviendrez forgerons. Nous allons procéder au vote. Je vais donner à chacun de vous les fruits d'un arbre (*Zekad*), et vous allez les mettre dans la cendre. Quand les fruits de l'un de vous auront la couleur noire lorsqu'ils seront murs, c'est donc lui qui sera notre forgeron. C'est ainsi qu'il alla cueillir les fruits et leur donna. Chacun à son tour alla enterrer ses fruits dans la cendre en cachette. Le lendemain très tôt le matin, le benjamin alla déterrer les siennes. Il constata que les fruits étaient noirs, il prit peur, car il ne voulait pas être forgeron. C'est ainsi qu'il vérifia les fruits de son grand frère. Il constata que ces fruits n'étaient pas noirs. Il les sortit de la cendre et les a fait remplacer par les siens avant de boucher les trous. Au lever du jour, leur père les fait venir pour aller voir ensemble le résultat. Il commença par déterrer les fruits de l'aîné et constatait qu'ils étaient noirs. Il alla ensuite vérifier les autres trous et constata que les fruits n'étaient pas noirs. C'est ainsi qu'il désigna l'aîné forgeron. Ce dernier pouvait donc exécuter les rites. Il forge les outils, puis enterre les morts. C'est ainsi l'origine des forgerons dans la société mafa²⁰.

La caste des forgerons fonctionne dans la société mafa sous le triptyque du stéréotype : le dit, le non-dit et l'interdit. Le forgeron est indispensable dans la société mafa à cause de son importance dans plusieurs domaines de la vie. Ils s'occupent du travail de fer, mais aussi d'autres fonctions telles que la pharmacopée et l'inhumation. C'est même cette tâche qui définit son statut social. Elle l'enferme lui et les siens dans un groupe tenu bien à l'écart du reste de la communauté. Les forgerons exercent aussi d'autres fonctions à côté de cette principale activité notamment la forge, l'accouchement, la fabrication de la poterie, la divination, l'exécution des sacrifices, la médecine, etc.

On dit de la caste des forgerons qu'elle est la caste des producteurs à cause du travail de la forge. Bien qu'ils aient pour principale fonction l'inhumation, certains parmi eux travaillent le fer et le cuivre. Pour faire le feu, les Mafa utilisaient dans les temps anciens le procédé ancestral qui consiste à faire tourner rapidement une petite tige de mil dans une tige de mil plus grosse sectionnée en deux, et posée à même le sol sur un peu de suie. Aujourd'hui ils utilisent les allumettes comme tout le monde.

Les forgerons sont reconnus pour leur travail de forge. Pour forger, ils doivent trouver du minerai. Ils prélèvent ce minerai dans le lit d'une rivière par les femmes et les enfants²¹. Ils vont aux mayos avec troisalebasses : une grande et deux petites pour soustraire le

²⁰ L.-M. Dzenguere, 87 ans, ethno-linguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

²¹ Idem.

minerai du sable. Une fois soustraits, ils le nettoient en versant d'une petite calebasse dans une autre. Ainsi, ils continuent à le nettoyer jusqu'à ce que le minerai soit propre. Déjà propre, le minerai est gardé dans une grande calebasse. Après avoir rempli, la calebasse, ils apportent ce minerai à la maison²². Le minerai est ensuite mêlé à du charbon de bois il est introduit dans le " gueulard " d'étonnants hauts fourneaux en terre pour donner, après fusion de gros cocons renfermant une infinité de petites billes du précieux métal²³. Ensuite le produit obtenu de la forge sera martelé et mis en forme de barres de fer qui servent de monnaie d'échange sur le marché.

Certaines familles nanties comme les *vavay* achetaient des minerais auprès d'autres familles qui possédaient des portions de terre sur lesquelles l'on pouvait avoir des minerais de fer. Ces familles les donnés aux forgerons qui disposent d'un atelier de haut fourneau. À l'aide d'un soufflet, fait avec la peau d'un animal généralement la peau du mouton, le forgeron introduit de l'air dans le fourneau pendant plusieurs heures. C'est l'aide du forgeron qui agite de feu. À chaque soufflet on attache une section de tige de mil qui sert de poignée puis on agite le soufflet de manière alternative et très vite de façon bien rythmée. Ainsi le charbon de bas recouvre entièrement le fer à travailler. Ensuite, le forgeron retire des pièces de minerais formés et refroidis pour obtenir un bloc de fer. À la suite de ce travail, le forgeron est rémunéré en nature avec un coq par exemple. Le propriétaire du fer se rend chez un autre forgeron procédant un bas fourneau pour travailler le fer.

Après avoir réchauffé le fer, le forgeron va le découper pour donner une forme qui ressemble à des os de fémur. Cette barre va servir de monnaie dans l'ancien temps. Bien plus, la barre peut servir à fabriquer des objets nécessaires à l'usage quotidien²⁴. Il faut préciser ici que la fabrication des objets par le forgeron dépend en grande partie des commandes qui lui sont faites. Ces objets sont d'une grande utilité. Ainsi, on a la houe (*Douvar*), la hache (*Dzanai*), la faucille à herbes (*Gouadza*) pour le travail de la terre ou du bois ; on a les pinces du forgeron, ciseau en fer, masse et l'enclume qui permettent le travail de la forge ; le poinçon à vannerie (*Soulamgadakar*) pour le travail de la vannerie ; comme arme utilisée lors des guerres ou de la danse couteau de jet en forme " f ", (photos n°2) couteau de jet pour la femme, couteau de jet pour homme (*Jenguégé*), le *Gouchrai*(couteau pour homme qui se porte au-dessus du coude du bras gauche), le *Massalam* (long couteau genre épée, utilisée par

²² L.-M. Dzenguere, 87 ans, ethno-linguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

²³ A. M. Podlewski, *Les forgerons Mafa, description et évolution d'un groupe endogame*, Paris, ORSTOM, 1964, p.20.

²⁴ Kokosai, 77 ans, sans profession, Koza, entretien du 22 septembre 2018.

les femmes lors de certaines danses, emportées par les hommes en voyage ; le *Souloum Gouadama* flèches (il existe plusieurs variétés), *Tsakoual*(fer de lance).

Photo N° 2 : fabrication du couteau de jet par un forgeron



Source : photo Bava A Haydamai Pauline, Mokolo 21 octobre 2017.

Les objets utilisés pour la parure sont nombreux. On a le *Dassai* (bracelet pour enfant qui est porté par les jumeaux), *Ddolah* (pendentif à médicaments que l'on attache au cou), *DongriLdoubad* (pendentif à oreille pour femme), *Adzaza* (ceinture pour femme mariée) ; le pendentif médicament pour la jeune fille (*Horéhoré*) ; *Koulassai* (Bracelet à bras porté par les hommes et les femmes), le *Motsoud* (cache-sexe en forme de coquille pour les femmes mariées) ; *Telté rai* (bague en fer) ; *Zilam* (pendentif pour jeune fille), etc²⁵. Comme article domestique on a le *Mendé* (briquet) ; *Gokoulazuda* (pipe en fer (homme et femme).), pour les femmes mariées, elles sont très longues pour les danses, *Bizen* (pince à épiler les poils de la barbe), *Mitchid* (pince servant à extraire les épines), *pidéok* (rasoir pour tête) ; *Leper* (aiguille pour coudre les peaux de chèvre ou de bœuf). Pour les fêtes on a le *Dassal* (machette pour fête utilisée par les hommes)²⁶.

Ces différents objets sont soit fabriqués sur commande, ou sont sous l'initiative des forgerons eux-mêmes, exposés sur les marchés de brousse. Mais le plus souvent, ils sont échangés à la forge contre le mil, les arachides, le poulet, etc., et contre quelques pièces de monnaie pendant la colonisation.

²⁵ Douvgai, 73 ans, ménagère, Soulédé, entretien du 11 décembre 2018.

²⁶A. M. Podlewski, "Les forgerons Mafa", p. 24.

Par ailleurs, le travail de fourneau qui constitue la tâche forgeronne²⁷ nécessite l'observation de certaines règles ou prérequis que le fondeur est tenu de respecter pour le bon déroulement du processus de la fonte et sa réussite. Il s'agit dans un premier temps de l'abstinence sexuelle. Le forgeron doit s'abstenir de tout rapport sexuel avec sa femme la veille de la fonte sous peine de malheur²⁸. Ensuite, le jour de la fonte proprement dit, le forgeron doit consommer des aliments pour avoir un regain d'énergie (viande de brousse, boule de mil accompagner des sauces dans lequel et mélanger des médicaments utilisés contre les sorciers)²⁹. Aussi, comme dans toutes activités Mafa, il importe de faire les sacrifices qui servent de protection et pour contenter les ancêtres. C'est dans cette optique le forgeron tue un poulet et verse le sang de l'animal sur le haut fourneau. Aussi, il boit quelques Calebasses de bière de mil (*Zomdaw*) pour avoir la bonne température du milieu et se maintenir en forme. Après avoir exécuté tous ces prérequis, la fonte peut commencer. La construction du haut fourneau (photo n°3) dure sensiblement pendant sept jours³⁰.

Photo N°3 : atelier de haut-fourneau chez les Mafa



Source : Photo, archive privée de Golimé Michel, Maroua, janvier 2018

²⁷ Douvgai, 73 ans, ménagère, Soulédé, entretien du 11 décembre 2018.

²⁸ Dougophe, 72 ans, ménagère, Koza, entretien du 7 février 2018.

²⁹ Sawalda Goudkoyé, 83 ans, sans profession, Ldamtsay, entretien du 22 septembre 2018.

³⁰ L.-M. Dzenguere, 87 ans, ethno-linguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

En ce qui concerne la fonte, tous les forgerons ne pratiquent pas le travail de la fonte. Il est difficile de donner un pourcentage exact, mais on peut estimer à 12% ceux qui pratiquent cette activité³¹. De même, avant de commencer à forger, le forgeron doit être initié à cette pratique dès son plus jeune âge. Il existe un rite de passage pour les jeunes forgerons qui désirent se mettre au travail de la forge.

Si un jeune forgeron désire s'établir dans une habitation distincte que celle de son père, c'est ce dernier qui trace sur le sol, l'emplacement de chacune des cases et de la forge (à moins qu'il ne délègue ce pouvoir à son fils). Une fois les constructions achevées, un petit garçon ou une petite fille et la femme du jeune forgeron passent une première nuit dans l'habitation. Puis le jeune garçon vient s'installer avec sa famille. Il prépare alors la bière de mil et fait prévenir son père. À son arrivée, le jeune garçon lui donne un coq que le père va tuer (dans la case cuisine). Puis il part mettre un peu de sang de ce sacrifice et un peu de bière de mil au-dessus de l'entrée de chacune des cases. Le lendemain, le père revient et le fils lui donne une chèvre qui est sacrifiée comme le coq de la veille, mais cette fois devant la case du futur forgeron (*Dzaoudzou*). Puis à nouveau le père répand un peu de sang au-dessus de l'entrée de chacune des cases. Le troisième jour, le père revient à nouveau. À son arrivée, le fils lui remet un poulet et une plante nommée *Madjaf-mamal* que le père met en terre près de l'entrée de la forge ; puis il tue l'animal sur le seuil de la forge, il pénètre enfin pour verser un peu du sang de ce dernier sacrifice sur tout le matériel de la forge. Ceci fait, il allume le premier feu, il met un morceau de fer, la frappe symboliquement d'un premier coup sur l'enclume, et le trempe dans l'eau. Le fils pourra désormais se mettre au travail, car la forge a été consacrée³².

Le forgeron déjà initié devra toutefois s'abstenir de toute relation avec sa femme la veille de la forge, et s'il était sorcier il devrait s'abstenir la veille de la forge de nuire à quiconque, sinon le fer travaillé se casserait vite³³. Cependant, le système de haut fourneau est en voie de disparition à cause du manque de récupération des vieux métaux.

Sur le plan médical, les forgerons Mafa sont réputés être de véritable génie dans le domaine de la médecine. Ils possèdent des savoirs que d'autres n'ont pas. Ils sont extrêmement sollicités par la population et leurs compétences sont bien connues au-delà des frontières du pays Mafa.

Les potières sont de véritables " gynécologues " de la société Mafa. Ils interviennent dans la vie de la femme enceinte de la période de concept à la naissance. Ils étaient incontournables avant l'arrivée de la médecine moderne. Les chefs de famille font automatiquement appel à eux lors d'une naissance. La femme du forgeron est celle qui intervient le plus dans le domaine de l'accouchement. Deux mois après la conception de la femme, le mari de cette dernière fait appel à la potière³⁴ pour prodiguer quelques conseils à la femme enceinte afin de bien mener sa grossesse. La femme du forgeron lui prépare des

³¹ A. M. Podlewski, "Les forgerons Mafa", p. 22.

³² Ibid.

³³ J. Sawalda, 62 ans, policier, Mokolo, entretien du 3 juin 2017.

³⁴ Dans la société Mafa, la forge est exclusivement l'apanage des hommes. Les femmes ne forgent pas. Elles sont des potières. C'est pourquoi nous n'utiliserons pas le terme "forgeronne" pour les qualifier mais tout simplement femme du forgeron ou potière.

écorces pour l'a protégées des mauvais esprits. Si pendant la grossesse la femme enceinte a des malaises qui peuvent avoir des conséquences sur la vie de son futur enfant, elle peut séjourner quelques jours chez la femme du forgeron qui pourra prendre soin d'elle. Ainsi, après le neuvième mois de grossesse si tout se passe bien, c'est elle qui intervient encore pour l'accouchement.

Alerté dès les premières douleurs la femme du forgeron induite d'abord le ventre de la femme près d'accoucher de l'huile de caïlcédrat. Ensuite, elle la frotte avec des plantes médicinales dans le but de purifier son corps. Après cela, au terme des douleurs, un homme situé derrière la femme lui enserme fortement le ventre pour l'aider à expulser l'enfant. Cet homme peut indifféremment être un *vavay* ou un forgeron. Après la naissance du bébé, on donne à la mère une boisson d'eau mélangée à la farine. Dès que le placenta est évacué, la femme du forgeron coupe le cordon ombilical avec une tige de mil sectionnées, soit aussi avec une grosse paille fendue. La femme sera lavée avec l'eau chaude après la délivrance du bébé et la femme du forgeron enduit son corps d'huile de caïlcédrat. On lui donne la bouillie de farine de mil rouges mélangés au natron³⁵.

Le rôle de la potière ne s'arrête pas là. Il s'agit pour elle de prendre soin du nouveau-né en lui administrant son premier bain. Quand l'enfant est bien lavé, elle lui frotte tout le corps en le massant délicatement avec l'huile de caïlcédrat. Plus tard, elle pourra donc rentrer chez elle. Elle sera payée en nature (tasse de mil, du coq, de l'arachide du sésame, etc.) en fonction du revenu de la famille. Avec l'introduction de la médecine moderne et la multiplication des centres de santé, le rôle de la forgeronne en matière d'accouchement se voit évincer et amoindrir. Toutefois, dans les villages reculés et difficiles d'accès, la forgeronne reste l'accoucheuse et le premier recours des familles.

La compétence des forgerons ne s'arrête pas seulement au niveau de l'accouchement. En fait, les forgerons Mafa possèdent de véritables connaissances en pharmacopée. Ce sont eux les guérisseurs de la population. Certaines familles disposent d'un forgeron spécial dont le rôle est de veiller sur leur état de santé.³⁶ Véritables concepteurs de médicaments, les forgerons Mafa savent utiliser les plantes pour fabriquer des médicaments adaptés à chaque type de maladie. Ces médicaments sont la mixture des plantes que l'on enserme dans des bracelets ou pendentifs en fer prévu à cet effet. Comme médicaments, les forgerons proposent des décoctions contre les maux de tête, contre l'empoisonnement, les maux de ventre, le mal

³⁵ J. Sawalda, 62 ans, policier, Mokolo, entretien du 3 juin 2017.

³⁶ M. Tawassa, 84 ans, ménagère, Soulédé, entretien du 8 octobre 2018.

des dents, la morsure du serpent, le mal des yeux, la grippe. Aussi, ils sont des spécialistes des problèmes d'infertilité.

L'enfant est une bénédiction dans la société Mafa. Avoir plusieurs enfants permet de pérenniser la race et ne pas l'avoir est signe de tous les maux. Pour l'homme Mafa, la stérilité n'est pas un fait de hasard ou une volonté divine, c'est au contraire la main mise d'un esprit diabolique, des sorciers ou la conséquence d'une malédiction.³⁷ Une femme qui n'accouche pas est donc mal vue dans la société. Son importance est limitée. Elle est " inutile "³⁸. Les forgerons sont très sollicités par les femmes pour résoudre leurs problèmes d'infertilité. Une de nos informatrices affirme qu'elle a été épargnée d'être expulsé de son foyer grâce à l'intervention d'un forgeron, car elle était stérile.

Je me suis marié à l'âge de 14 ans. Mon mari avait d'autres épouses avant mon arrivée. Elles étaient au nombre de deux, et toutes deux ont eu des enfants de sexe féminin, mais aucune d'elles n'avait donné un enfant mâle à notre mari. Je pense bien que c'est pour cette raison qu'il m'a épousée. Chez nous au village il est fréquent qu'une femme tombe directement enceinte un mois voire même deux semaines seulement après le mariage, mais ce n'était pas mon cas. J'étais vraiment malheureuse. Mes coépouses se moquaient toujours de moi et je faisais la honte à ma famille. J'étais le sujet de raillerie dans le quartier et tout le monde voulait savoir pourquoi je n'arrivais pas à enfanter. Un jour, en rentrant du champ mon voisin forgeron m'accoste pour me dire qu'il pouvait résoudre mon problème, mais qu'il fallait l'accord de mon mari. Après le consentement de ce dernier, je me suis rendue chez le forgeron le lendemain matin à l'aube. Après plusieurs rites pratiqués sur moi à l'aide des plantes trempées dans l'eau que le forgeron passait sur moi en récitant des paroles magiques, je me suis sentie légère. Il m'a remis quelques écorces que je devais tremper dans de l'eau et boire avant chaque repas. Au bout de deux semaines, je tombais enceinte. À l'heure où je vous parle, j'ai 8 enfants, dont 5 garçons et 3 filles³⁹.

Aujourd'hui encore plus qu'hier, les forgerons sont sollicités dans le domaine médical. Ce sont ils sont réputés pour leurs savoirs dans la pharmacopée. Les problèmes relatifs aux entorses, aux fractures et autre n'ont aucun secret pour eux. En fait même, c'est là où s'arrête la médecine moderne que commence la prise en charge du forgeron. Dans ce domaine, leurs compétences dépassent même l'entendement humain⁴⁰. Plusieurs informateurs témoignent avoir eu recours au forgeron pour " réparer " leurs bras cassés, leurs pieds, etc. soient parce qu'ils n'avaient pas les moyens pour se soigner à la médecine moderne ou simplement la médecine moderne a montré ses limites et n'ayant obtenu aucun résultat, ils se sont tournés vers les forgerons.

Les forgerons Mafa possèdent aussi des pouvoirs magico-mystiques et divinatoires. Les Mafa croient à la sorcellerie et l'impact que cette pratique peut avoir dans le vécu quotidien. Cette pratique n'est pas seulement l'apanage des forgerons. Toutefois, si au temps ancien la

³⁷ M. Tawassa, 84 ans, ménagère, Soulédé, entretien du 8 octobre 2018.

³⁸ Idem.

³⁹ S. Tived, 74 ans, ménagère, Ldamtsay, entretien du 11 octobre 2018.

⁴⁰ M. Tawassa, 84 ans, ménagère, Soulédé, entretien du 8 octobre 2018.

sorcellerie était une affaire des villageois surtout les plus âgées, aujourd'hui, elle concerne même les enfants. Dans la société Mafa, aucun événement (malheur ou bonheur) n'est le fruit du hasard. C'est la face cachée de l'identité africaine en général et Mafa en particulier. La sorcellerie dans la société Mafa se manifeste dans toute sa complexité surtout dans les villages, car nombreux sont ceux qui cherchent à se protéger contre les " ennemis ". Il existe dans la société Mafa les bons sorciers encore appelés *Sorcery*. Ce sont généralement les chefs de famille qui se sont donné le pouvoir de veiller sur les membres de leur famille, et la communauté afin d'éviter tout malheur qui pourrait leur arriver. Par contre, les mauvais sorciers encore appelés *Witchcraft* sont ceux-là qui utilisent leurs pouvoirs pour nuire. Leur spécialité est de tuer, rendre misérable, faire souffrir, jeter les mauvais sorts, rendre stérile, bloquer sur le plan financier, scolaire, professionnel, provoquer les accidents, etc. Les mauvais sorciers sont des individus néfastes par excellence, ils n'appartiennent pas à une contre-société (comme on dit contre gouvernement, mais à l'anti-société avec pour seule intention de nuire ou détruire. C'est pour cette raison qu'ils sont impitoyablement recherchés pour être punis par la population⁴¹. Les Mafa vont vers les hommes qui possèdent des dons divinatoires pour détecter le mauvais sorcier. Cette identification se fait soit par divination, soit par l'ordalie. Une fois le *Midé*(sorcier) identifié, il est arrêté et contraint de se confesser. Si le malade guérit, le jeteur de sort peut repartir chez lui. Si toutefois il refuse de se confesser ou si on l'accusait d'avoir provoqué la mort d'une personne, on le tue. Cependant, cette pratique n'a plus cours, et on se contente de nos jours d'attacher solidement le *Midé* pour le pousser aux aveux⁴².

Les *Midés* ne sont pas facilement identifiables. Les seuls individus aptes à contrecarrer leurs méfaits sont les forgerons qui connaissent l'art d'administrer les médicaments appropriés. Bien plus, les forgerons interviennent dans plusieurs rites Mafa. À titre d'exemple, seul le forgeron pourra sacrifier sur la poterie *Méjeb* qui rendra son souffle à une personne évanouie. Dans certains massifs, si une personne tombe au cours d'un enterrement, ce sera le forgeron qui devra égorger un poulet sur la poitrine de cette personne pour écarter ce funeste présage. Bien plus, seule la femme d'un forgeron peut faire des sacrifices sur la poterie *Chéténé* afin de délivrer un possédé⁴³. Bref, si le forgeron peut être considéré en quelque sorte comme le prêtre des familles, le chef des sacrifices est le " grand-prêtre " de toute la communauté.

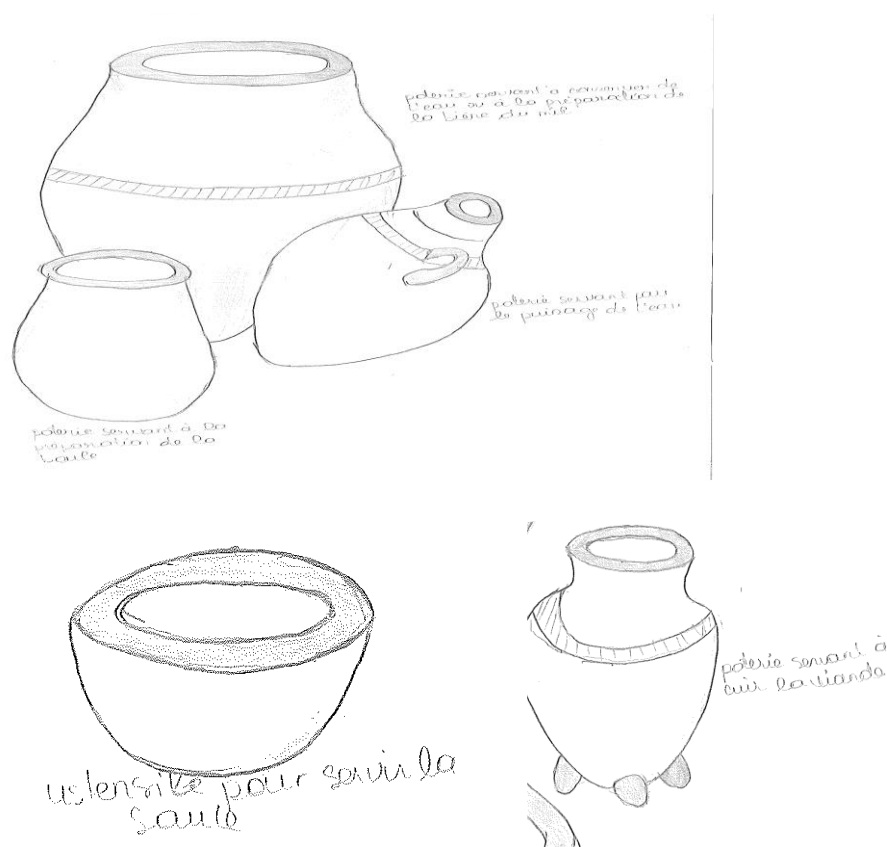
⁴¹ Ndokobai, 72 ans, charpentier, Midré, entretien du 18 novembre 2018.

⁴² Idem.

⁴³ Idem.

La poterie est l'une des activités principales de la société forgeronne. Cette activité, comme celle de l'enterrement, aurait donc été antérieure à celle de la forge. La poterie concerne uniquement les femmes. Elle consiste à la fabrication dans les ateliers, d'objets divers à l'aide d'argile⁴⁴ (figure 3). C'est dans les sols argileux, les sols des vallées que les femmes trouvent la terre argileuse nécessaire à la fabrication de la poterie. Tout le monde peut recueillir l'argile, femme, enfante et même les non-forgerons. Une fois la boue recueillie, elle est pétrie par les potières. Mélangée avec un peu d'eau, l'argile est façonnée en divers objet chacun suivant son motif. Après la mise en forme des pots, quelques jours plus tard, la poterie est mise en feu. La cuisson se fait dans une légère cavité creuse à même le sol. On recouvre la poterie de paille que l'on enflamme. Après la cuisson on se rassure que les parois sont bien étanches et si nécessaires, on remet encore la poterie au feu. Après la cuisson, on laisse refroidir la poterie peu donc être livrée à ceux qui ont passé la commande ou exposés dans les marches du village⁴⁵.

Figure 3 : poterie servant d'usage quoditienne



Source : archive privée de Dzengueré Louis-Marie.

⁴⁴ M. Tawassa, 72 ans, potière, Koza, entretien du 7 février 2018.

⁴⁵ Kegeke Rikabai, 102 ans, cultivateur, Mendezé, entretien du 11 octobre 2017.

L'ensemble des poteries mafa représente un groupe d'objet assez divers. Ainsi, selon leur usage on aura les canaris, les pots rituels, les ustensiles de cuisine, etc. Les pots rituels sont importants dans la société mafa, car ils servent à conserver l'âme des ancêtres. Cette poterie est conservée par le représentant du chef de famille décédé qui est le plus souvent l'ainé de la famille. Ainsi, si les autres enfants et proches ont un sacrifice à faire, ils doivent demander au détenteur du pot rituel de la faire en leurs noms. Le fils cadet quant à lui garde le pot contenant l'âme des mères (défunte grand-mère, défunte mère). Tout comme le fils aîné, c'est lui qui doit exécuter les rites⁴⁶.

Photo N°4 : la poterie représentant un dieu



Source : archive privée de Golimé Michel, Maroua, janvier 2018.

Par ailleurs, chaque individu possède sa poterie personnelle (*Guidpats*) qui représente l'âme de l'être vivant (photo n°6) ; la poterie représentant Dieu que l'on rencontre dans chaque famille (photo n°5). La poterie pour le sacrifice du père de famille, la poterie pour le sacrifice à son père, à sa mère, pour les enfants et une poterie pour la famille tout entière. La poterie *Dimboulam* est située près de l'arbre le plus important de la concession. Elle est destinée à se concilier le chef des démons de la brousse, et on y sacrifie sur injonction du maître des sacrifices⁴⁷. La poterie *Djéguélé* sert à préserver l'entrée de la case du chef de

⁴⁶ Kegeke Rikabai, 102 ans, cultivateur, Mendezé, entretien du 11 octobre 2017.

⁴⁷A. M. Podlewski, "Les forgerons Mafa", p. 26.

famille, une autre poterie *Guetelé* est située parmi un groupe de grand arbre. On a aussi les poteries magiques qui servent à augmenter ou à assumer la nourriture d'autre pour se préserver des valeurs, d'autres encore contre différentes maladies ou des mauvais esprits, des poteries pour corriger certains excès qui contrarient l'ordre des choses. Dans la catégorie des poteries, on a la poterie pour conserver les aliments et pour manger, la poterie pour la boisson et d'autres pour usage divers. De nos jours la poterie est remplacée par l'usage des ustensiles moderne pour ceux qui vivent en veille. Mais dans les villages les plus reculés, rien n'a changé.

Photo N° 5: ensemble de poterie personnelle constituant les membres d'une même famille



Source : Photo Bava A Haydamai, Mokolo, 15 juillet 2016.

L'enterrement est la principale fonction reconnue aux forgerons dans la société Mafa. C'est même ces fonctions qui font d'eux des êtres à part. Les forgerons jouent un rôle important dans le processus post-mortem, car tous les rites funéraires sont exécutés par lui. Ces rites commencent par l'inhumation du cadavre, notamment le nettoyage, l'ensevelissement à la mise en terre du corps. Ils procèdent également à l'offrande rituelle qui accompagne les funérailles. Si la poterie est réservée exclusivement aux femmes forgeronnes, l'enterrement se fait uniquement par les hommes forgerons.

À l'annonce de la mort chez les Mafa, le rôle du forgeron se met en marche. Il est prévenu par un des membres de la famille du défunt et est choisi dans un autre clan autre que celui du défunt. Le forgeron lors de cette cérémonie est attendu comme une personnalité du village. À son arrivée, il commence immédiatement les multiples activités qui font de lui le véritable " maitre du deuil ". Il s'assure d'abord que la nourriture présente au lieu du deuil n'a pas été empoisonnée. Si c'est le cas, tout le monde peut commencer à s'alimenter. Ensuite,

c'est le forgeron qui le premier frappe le tambour (*Dinger*) du deuil en chantant tristement et en se lamentant. Les autres peuvent alors se joindre à lui.

Tout le processus funèbre est conduit par le forgeron et s'accompagne de plusieurs rites, indépendamment du statut social de la personne décédée. Le forgeron sollicité pour la circonstance du deuil procède après la première phase de danse aux rites qui visent à déterminer la cause de la mort du défunt. La divination se fait par les cailloux pour découvrir le responsable du décès. Chaque membre de la concession passe par tour de rôle aux jeux du caillou. Si le responsable est trouvé, le forgeron fait une nouvelle fois la divination pour savoir le sacrifice que le coupable devra faire pour apaiser l'âme du défunt. Par contre si le défunt est décédé d'une mort naturelle, l'enterrement se passe dans l'immédiat. Après cela, le forgeron tue une chèvre et enlève la peau de l'animal pour recouvrir la tête du défunt. Si ce dernier occupe un rang de notable ou de chef, c'est un taureau qui est sacrifié à la place de la chèvre. La chaire sera emportée et consommée par les forgerons⁴⁸. Les *Ngwaldadans* la société Mafa n'ont aucun interdit alimentaire. Ils peuvent manger la viande toute l'année, en particulier la viande des animaux sacrifiés lors de l'enterrement ; ce que ne peuvent se permettre les non-forgerons.

Le deuxième jour du deuil, le forgeron choisi par la famille du défunt, aidé des siens creuse la tombe ou *Dzavay*, en respectant la consigne donnée par le défunt de son vivant. Une chèvre est à cet effet sacrifiée par le forgeron dont la peau servira à recouvrir la dépouille. Une fois le forgeron et déposé dans la cour, à l'entrée de la concession dans une position assise. Chaque membre de sa famille à tour de rôle pour lui faire ses adieux. Cette étape achevée, le forgeron passe à l'enterrement du cadavre.

Concernant les rites post-mortem, c'est toujours le forgeron qui se charge des enterrements chez les Mafa. Elle a traditionnellement lieu vers la fin de l'après-midi. Le forgeron enduit le corps du défunt de cendre. Ensuite, le cadavre est transporté sur les épaules du forgeron en direction de sa tombe. Par ailleurs, il peut arriver que lors de l'enterrement le défunt refuse d'être enterré dans l'emplacement indiqué. Dans ce cas, le forgeron procède à la divination pour connaître les raisons du refus du défunt. Après, un autre emplacement est choisi pour l'enterrement⁴⁹. Le rôle du forgeron s'arrête là en ce qui concerne l'enterrement. Il sera récompensé plus tard par la famille du défunt. Et attendre les funérailles.

⁴⁸ Kegeke Rikabai, 102 ans, sans emploi, Mendézé, entretien du 11 octobre 2017.

⁴⁹ Idem.

Après l'enterrement, on laisse plusieurs jours s'écouler, voire avant les funérailles. Le forgeron intervient aussi dans cette phase comme un acteur principal. En effet, c'est lui qui, à la demande du fils aîné du défunt, fabrique une poterie représentant son père. Un sacrifice est obligatoirement fait sur cette poterie avec une libation de bière de mil. Dans le cas contraire, l'esprit du défunt part dans le monde des ancêtres ; c'est la petite levée du deuil. Pendant ce jour, le forgeron coiffe à ras tous les membres de la famille du défunt et attache à leur coup un tesson de canari ayant servi d'assiette au défunt⁵⁰. C'est un acte de purification.

La dernière cérémonie funéraire ou la grande levée a lieu un an après la première cérémonie funéraire. Elle correspond à la grande levée du deuil. Pendant cette cérémonie, on remplit de bière la poterie représentant le défunt. Le forgeron met cette poterie sur sa tête pendant que les participants boivent. Le forgeron boit ensuite la bière contenue dans la poterie, le fils aîné du défunt mettra cette poterie dans sa case et l'appellera *baba*. Le mort fait partie désormais des ancêtres.

Par ailleurs, le rôle du forgeron dans la pratique funéraire chez les Mafa après la colonisation est resté tel qu'elle dans les zones de refuge, mais elle a complètement disparu pendant la colonisation avec l'introduction des religions. Le christianisme tout comme l'islam ont taxé les pratiques rituelles Mafa de pratique barbare qui va à l'encontre de la religion. Les chrétiens comme les musulmans enterrent leurs morts.

En islam, le mort est considéré comme étant de passage. L'inhumation doit avoir lieu dans les 24 heures suivant le décès. C'est-à-dire avant le coucher du soleil si le décès a eu lieu le matin, le lendemain matin s'il est survenu le soir. Tous les autres rites qui tournent autour des funérailles chez les Mafa traditionalistes n'existent plus. Ainsi, pour le Mafa converti à l'islam, il doit respecter à la lettre les préceptes de l'islam. Le jour de l'inhumation, tous les hommes doivent se joindre au cortège. En outre, les musulmans restent très sobres et simplistes⁵¹. Ici, il n'existe pas de forgeron pour faire ci ou ça. Le Mafa devenu musulman se conforme juste à cette tradition.

Il en va de même pour le Mafa devenu chrétien. Il y a rupture définitive avec la religion traditionnelle. Tout comme chez les musulmans, les chrétiens enterrent leurs propres morts. De l'instant de la mort jusqu'à l'inhumation, les obsèques se déroulent de façon classique. Tout commence naturellement par les pleurs et les lamentations, la conservation du corps à la

⁵⁰ Kegeke Rikabai, 102 ans, sans emploi, Mendézé, entretien du 11 octobre 2017.

⁵¹ Abdoul-Aziz, 62 ans, instituteur, Mokolo, entretien du 13 juin 2017.

morgue, la veillée funèbre avec messe, la mise en bière accompagnée des offices religieux, les témoignages posthumes, l'enterrement par les chrétiens eux-mêmes et la collation⁵². Les Mafa convertis au christianisme vivent dans la même communauté que leurs parents, qui sont très "superstitieux" et ont grand-peur de la mort.

Pour ceux de leurs parents qui ont gardé leurs croyances traditionnelles, ceux-là pensent que quand quelqu'un meurt, il devient un esprit ancestral, il peut agir ou ne pas agir. Ainsi, la coutume Mafa est étroitement liée à cette croyance. S'il est normal pour tout le monde d'approuver du chagrin à la mort de quelqu'un, cependant, les chrétiens ne tolèrent pas toutes les manifestations extrêmes du deuil qui sont courantes dans la tradition. Les enseignements de la bible montrent clairement que celui qui meurt n'est plus conscient. Il est incapable de penser ni de ressentir quoi que ce soit ou de communiquer. Dès lors, la compréhension de cette vérité biblique influence sur le déroulement des enterrements chrétiens. Ainsi, quelles que soient leurs origines ethniques ou culturelles, les chrétiens rejettent absolument toutes les coutumes nées de la croyance selon laquelle les morts sont conscients et peuvent exercer une action sur les vivants. De ce fait, les sacrifices aux morts, les rites de veuvage sont autant de coutumes spirituellement impures qui déplaisent à Dieu, car selon les chrétiens ces rites sont rattachés à un enseignement démonique et contraire aux écritures.

Le Mafa devenu chrétien se sépare donc de toutes ces choses⁵³. Or pour les Mafa traditionalistes ils croient que le non-respect de la coutume porte offense aux ancêtres. Celui qui ne s'y plie pas commet une offense aux ancêtres susceptibles d'attirer un malheur ou une malédiction sur la communauté⁵⁴. Par conséquent, les Mafa convertis à l'islam ou au christianisme sont rejetés par la communauté ou leur propre famille parce qu'ils refusent de participer aux rites funéraires villageois. Ils sont insultés et taxés d'être asociaux et irrespectueux des valeurs de la tradition. Quoi qu'il en soit, il y a une sorte de guerre froide entre les Mafa islamisés ou christianisés et les autres restés attachés à leurs valeurs traditionnelles.

Au total, les forgerons sont incontournables dans la société mafa. Ils sont même indispensables à la survie de la population de par leurs multiples fonctions. Ils cumulent plusieurs fonctions notamment en pharmacopée ou assistance médicale, c'est à eux que revient la charge de l'enterrement. C'est toujours le forgeron qui initie le fils aîné au premier

⁵² J. Bada, 87 ans, évangéliste, Mokolo, entretien du 13 juin 2018.

⁵³ Idem.

⁵⁴ Kegeke Rikabai, 102 ans, cultivateur, Mendezé, entretien du 11 octobre 2017.

sacrifice destiné à apaiser l'âme de son défunt père. C'est toujours eux (femmes forgeronnes) qui fabriquent la poterie nécessaire à la vie matérielle et religieuse de la société ; c'est aussi eux qui font la divination et forgent divers objets les uns utiles pour les travaux champêtres, les dansesou à titre décoratif. Cependant, quel regard les autres (*Vavay*) ont-ils de cette société ? Quels sont les non-dits sur les forgerons mafa ?

S'il est vrai que les forgerons mafa sont sollicités par les *Vavay*et sont en étroite collaboration avec eux, la relation *Vavay-ngwalda* est complexe. En effet, les non-forgerons pensent que la société forgeronne forme la caste des hommes "impurs". C'est pour cette raison qu'ils constituent une société à part. Les *Vavayne* se pas mêles à eux à cause de leur soi-disant impureté. Leur statut social est de plus inférieur, car ils sont relégués au second plan. Ils ne sont pas ou sont très peu consultés pour des conseils pouvant aider à la bonne marche de la communauté.

Les forgerons sont les seuls à creuser les tombes, à habiller les morts, à les enterrer. C'est pour cette raison qu'ils sont considérés comme une souillure en raison de la manipulation du cadavre et de certains pratiques. Les forgerons mangent beaucoup de choses que les *Vavay* ne mangent pas comme le cadavre des animaux sauvages⁵⁵.

D'un côté les forgerons sont respectés parce qu'ils sont des producteurs dans la société Mafa, de l'autre, ils sont stigmatisés par les *Vavay*. Le contact *Ngwalda / Vavay* est très réduit. Lors des moments des festivités par exemple, les forgerons peuvent y prendre part, mais ils n'ont pas le droit de se mêler à la foule de telle sorte qu'ils constituent un groupe absolument à part ayant sa dynamique propre. C'est pourquoi ce groupe a sa propre fête qui se déroule annuellement au mois d'aout appelé le *Malama*. En outre, l'endogamie de la société forgeronne est absolue. Leur endogamie fait en sorte qu'ils représentent une population des plus faibles comprise entre 10 et 12% du fait qu'ils se marient seulement entre eux⁵⁶.

Par ailleurs, les forgerons ne sont jamais riches. Cette affirmation peut sembler être aberrante et étonnante ce d'autant plus que les forgerons sont les producteurs dans la société. Mais, ils semblent que les forgerons dépensent plus pour la nourriture que les *Vavay*⁵⁷. Autrefois, ils étaient rémunérés en nature (mil, haricot, sésame, volaille, etc.) De nos jours, ils sont rémunérés en argent, mais avec un montant très symbolique. Généralement, les forgerons ne monnaient pas leurs services. Ils se contentent de recevoir des cadeaux et sont récompensés pour leurs services rendus en fonction de la volonté des personnes ou du revenu de la famille qui a sollicité le service.

⁵⁵ L.-M. Djenguere, 87 ans, ethno-linguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

⁵⁶ Idem.

⁵⁷ Idem.

Bien plus, la socialisation entre *Vavay* et *Ngwalda* est réduite. En effet, les enfants *Vavay* et non *Ngwalda* ne se fréquentent pas⁵⁸. L'attitude des petits enfants des forgerons devant les autres enfants est curieuse. Ils ne se mêlent pas à eux, car les parents leur attribuent des talents que les autres enfants ne semblent pas avoir. Les forgerons de leur côté savent qu'ils sont une caste puissante et plus importante que celle des autres. Ils vivent en parfaite harmonie avec leurs frères *Vavayet* n'ont aucun complexe. Cependant, la frontière *Vavay-ngwalda* n'existe pas dans le christianisme. Les chrétiens ne suivent pas ce principe et ne font aucune distinction entre des forgerons et les non-forgerons, car disent'ils, "nous sommes tous frères et sœurs d'un même père"⁵⁹. Toutefois, si l'endogamie semble se réduire dans une certaine mesure avec l'introduction du christianisme qui ne connaît aucun clivage, elle persiste tout de même dans la société Mafa.

Il y a une certaine dichotomie et amalgame en ce qui concerne la notion d'interdit chez les Mafa quelque en soit le côté ou l'on se trouve pour analyser cet état de fait. Dans l'historiographie Mafa, le clivage *Vavay-ngwalda* se situe beaucoup plus au niveau des interdits. Interdit alimentaire, interdit matrimonial, interdit social, etc. Il est interdit aux forgerons de manger avec les *Vavay*, il est interdit aux forgerons de danser ou de se mêler aux *Vavay* ; il est interdit aux forgerons d'épouser un *Vavay*, etc. À l'observation de la société Mafa, l'analyse de la notion d'interdit se base sur le principe de réciprocité, car mêmes interdictions s'appliquent aussi aux non-forgerons.

b. Organisation économique

Du point de vue économique, la société traditionnelle mafa exerce des activités agropastorales et se limite aux échanges des produits tirés de ces activités. Pour Jean Yves Martin, le système de production mafa combine la cueillette, la pêche, la chasse, l'élevage, l'artisanat et l'agriculture.

b.1. La cueillette

La cueillette chez les Mafa consiste à récolter des fruits d'arbres sauvages (Jugibier, tamariniers), de feuille des plantes destinées à la cuisine (oseille de guinée), le *mil* (*daw-dawaged* ou *n'tumas*). Il peut être cueilli par les passants et grignoté en chemin pendant le jour. La nuit, cette action est considérée comme un vol. Cette cueillette commence quand le mil est presque à maturité. Ainsi, quiconque passe près d'un champ peut se servir. Il existait

⁵⁸ Kegeké Rikabai, 102 ans, sans profession, Mendézé, entretien du 11 octobre 2017.

⁵⁹ R. Ndzina, 61 ans, catéchiste, Mbokom-Nguelawa, entretien du 18 juin 2017.

cependant une interdiction pour le clan *markenjë*. Cependant, cette activité reste marginale de l'alimentation en pays mafa, d'autant plus que la végétation naturelle est très pauvre⁶⁰.

b.2. La chasse

La chasse en pays mafa consiste à capturer ou tuer les espèces animales sauvages appelées gibiers. Elle se pratique à l'aide des arcs, flèches, lances ou pièges. Cette activité a perdu son sens à cause de la raréfaction du gibier et de l'influence de la modernité. Les produits issus de la chasse sont multiples. Il s'agit en fait de viande pour l'alimentation et la peau des animaux pour confection des tenues de cérémonie rituelle à l'exemple de la peau de panthère. Ces peaux sont arborées comme vêtement pour les hommes lors des grandes cérémonies festives à l'instar du *maray*, symbole de prestige et de puissance de celui qui le porte. Aussi les peaux servent à la confection des instruments de musiques, l'exemple du tam-tam ou des boucliers de guerres (photo n°7), mais aussi des flûtes à l'aide des cornes d'animaux (antilope). Toutefois, les instruments de guerres se retrouvent généralement pendant le *hudock*. Les garçons devaient se munir, lors de cette danse des armes de guerre le *gambar* (bouclier). En effet, ces instruments servaient à montrer la virilité d'un homme, mais aussi, ils symbolisent le prestige d'un homme, faisant alors partie des guerriers ayant combattu lors des conquêtes.

Photo N°6 : bouclier de guerre



Source : photo réalisée par P. Bava A Haydamai Pauline, le 21 octobre 2017 à Mokolo.

⁶⁰J.-Y. Martin, " Les Matakam du Cameroun", p. 110.

L'élevage en pays mafa ne constitue pas une activité économique majeure, mais il est plus important que les autres activités. Il est l'apanage de tous les membres du village. Il a non seulement pour objectif d'approvisionner le village en viande, mais plus important de fournir des bêtes destinées aux sacrifices rituels et au paiement de la dot. Il se pratique de façon extensive à la maison. Ainsi, des enclos sont aménagés à cet effet. Les animaux concernés sont les caprins, les bovins⁶¹ en passant par les ovins⁶². En ce qui concerne les volailles (poulets), ils sont consommés à certaines occasions, ayant pour principal objet de servir à des cérémonies diverses (*maray*, *ngwalala*), ils font fréquemment l'objet de ce que l'on pourrait qualifier de "l'augure du poulet"⁶³. Cette volaille sacrifiée donne dans ses derniers soubresauts, une réponse, le plus souvent sommaire (bonne ou mauvaise) à une question posée.

De même que le poulet, les chèvres sont également sacrifiées à certaines occasions solennelles, notamment lors des funérailles et du *maray*. Leurs peaux utilisées comme vêtement des femmes mafa, arborées lors des mêmes cérémonies. Dans la société mafa, il existe un interdit alimentaire face à la consommation de la viande des chèvres. En effet, les femmes ne peuvent manger de la chèvre quand elles sont seules, sous peine de mort au moment des accouchements⁶⁴. C'est pourquoi lors de la fête du *maray* par exemple, elles partagent leurs plats de nourriture avec les enfants.

S'agissant des bœufs, ils méritent une mention toute particulière du fait qu'ils sont peu nombreux dans la société mafa mais aussi du fait de leur importance lors des sacrifices rituels. Il s'agit ici d'un élevage de case, le plus souvent, où le bœuf, un seul par famille (bœuf claustré), passe les deux ou trois ans de sa vie dans une étable qu'on distingue à peine des habitations des hommes incorporés à la concession, où il reçoit de l'herbe sèche ou verte et l'eau nécessaire à sa vie. Il n'en sort que pour être sacrifié au cours de la grande fête *maray*⁶⁵.

En outre, l'élevage et l'agriculture ne peuvent pas être dissociés, car les éléments nécessaires à l'alimentation des animaux sont issus des produits de la nature. L'herbe qui sert de fourrage aux bêtes provient des champs de mil. Ils pratiquent l'élevage de petit et de gros

⁶¹ La région où vivent les Mafa, avec ses terrasses difficiles d'accès, se caractérise par la faiblesse de l'élevage bovin. Pourtant, beaucoup de ménages mafa possèdent un « bœuf de case », qui est sacrifié à la fête du *maray*.

⁶² Les moutons récemment introduits dans la société mafa, ne peuvent pas être sacrifiés. Ils sont fréquemment utilisés dans les échanges matrimoniaux. Aujourd'hui, les moutons et les chèvres servent à payer la location des champs ou à rembourser des dettes

⁶³ B. Lembezat, "Les populations païennes", p. 124.

⁶⁴ M. Zovang, 87 ans, ménagère Mokolo entretien du 18 décembre 2013.

⁶⁵ B. Lemberzat, "Les populations païennes", p. 24.

bétaux dans les montagnes d'apparence peu propice à toute activité humaine. Pour ce qui est d'élevage en pays mafa, Lembezat a pu dire que : "les cultivateurs accrochés aux flancs de leurs montagnes ne sont évidemment pas dépourvus de bétail"⁶⁶.

En outre, l'élevage, chez le peuple mafa est dépourvu de tout sens économique, essentiellement religieux et social puisque les animaux (chèvres, moutons) servent souvent à la dot ou de cadeaux aux parents de la fiancée et à caractère rituel.

b.3. L'agriculture

L'agriculture pratiquée chez les Mafa est une agriculture de subsistance, toutefois, elle constitue l'activité économique principale. La population produit la totalité des biens nécessaires à sa perpétuation et à son accroissement à partir des ressources naturelles qui sont directement à sa portée⁶⁷. Le milieu naturel étant hostile, limité par sa surface et situé en altitude, les Mafa ont su mettre sur pied dans les montagnes un système de culture en terrasses pour éviter le lessivage du sol. Dans les plaines, l'agriculture est pratiquée différemment. Les moyens de production agricoles sont essentiellement constitués de la force du travail humain et des outils traditionnels que sont : la houe, la hache, la faucille, etc. Les espèces végétales généralement cultivées sont entre autres le mil (*dao*), l'arachide (*vanda*), le haricot (*diya*) le sésame (*gogom*).

Le mil *eleusine coracana* est la culture de base (mil rouge). Il occupe la place principale dans la vie économique mafa mais également toutes les Peules des monts mandara en général. C'est la culture par excellence du *bab-gay*, qui fait la base de la nourriture. C'est autour de lui que gravitent tous les travaux agricoles, c'est pour lui, que sont célébrées les diverses fêtes agraires qui, au cours de la saison des cultures, accompagnent et rythment le déroulement de ces travaux⁶⁸. Ainsi, des semailles à la récolte, tout le cycle du mil est marqué par des rites agraires. Ces rites sont destinés sans doute à obtenir des rendements satisfaisant dans la vie même du groupe, mais aussi à maintenir la liaison mystique de la génération présente avec celle qui l'on précéder, et qui culminent, une fois les greniers remplis, dans une fête des ancêtres : le *ngwalala*⁶⁹.

Par ailleurs, le mil n'est pas seulement un aliment, mais aussi une boisson. La bière qu'on en tire est une boisson sacrée, qui joue un rôle important dans la vie religieuse mafa,

⁶⁶ Z. Perevet, "Les Mafa", p. 25.

⁶⁷ C. Meillassoux, "Essai d'interprétation de phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto-subsistance". *Cahier d'Etudes Africaines*, n°4, 1960, p. 43.

⁶⁸ A. Hallaire, "Les montagnards", p. 8.

⁶⁹ B. Lembezat, "Les populations païennes", p. 21.

qu'elle soit libation ou mânes des ancêtres ou de la divinité, breuvage communiel ou signe d'alliance entre individus ou groupe⁷⁰. Ainsi, le mil transformé en *zom* est présent à toutes les célébrations des fêtes (*Maray, Houdok, Ngwalala, Zovod*). De ce fait, au moment du *ngwalala*, le *zom ngwalala*, vin du Nouvel An qui correspond à la maturité du mil est présent lors de la fête. Il prend le nom de *zom maray*, vin du taureau bu au cours de la grande fête de sacrifice *maray* chez les Mafa. Notons toutefois que lors des célébrations des fêtes, le *zom*, est bu à deux, joue contre joue, lèvres à la mêmealebasse (*Ldiged*), il est alors signe d'amitié. Bien plus, présent dans tous les sacrifices, le *zom symbolise* la communion entre les ancêtres et les vivants. Il sert à apaiser et à concilier les hommes. En bref, le *zom* est une boisson communuelle entre la terre, les vivants, les ancêtres et les esprits⁷¹.

Cependant, le mil n'est pas la seule culture, chez les Mafa. On retrouve aussi le souchet (*munda*). Cette culture est annuelle, mais durant l'année où se célèbre le *maray*, les plantations de souchet sont plus rependues, car le *mataway* (souchet grillé et réduit en patte) joue un grand rôle au cours de la fête⁷². En ce qui concerne l'arachide, en terre mafa, elle a pris un certain développement sous l'impulsion des services administratifs. Aliment d'appoint, elle est en outre le seul produit exportable d'une économie rudimentaire, permettant de sortir du cycle fermé de l'agriculture mafa et d'entrer dans un cycle assez considérable permettant aux populations d'avoir des revenus leur permettant d'acquérir des outils agricoles assez performants. En plus des arachides, on retrouve comme autre culture le sésame, produit consommé à la fête du *maray*, le poids de terre, le haricot, les petits piments rouges (poivre de Cayenne, l'oseille de guinée, etc.).

Le peuple mafa est un peuple laborieux. Il est essentiellement agriculteur dont les produits qui en découlent servent à une alimentation d'autosuffisance. C'est en partie pour cette raison qu'au sein de la société mafa, la population a développé des techniques d'échange.

Autant la première activité chez les Mafa concerne la production, autant l'échange des produits issus de cette production vient en support à l'agriculture. Aussi existe-t-il traditionnellement des échanges entre divers producteurs sous forme de troc. L'institution des marchés périodiques dans les villages suite à l'arrivée du colonisateur a accru les échanges entre les Mafa, puis de plus en plus avec les ethnies environnantes. De nos jours, il s'agit beaucoup plus des échanges à caractère commercial visant pour les Mafa à obtenir des

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ J. Boisseau et M. Soula, "La femme dans sa communauté", p. 568.

⁷² Ibid., p. 479.

revenus pour s'intégrer dans la vie moderne. Toutefois, la pratique du troc existe encore dans des régions reculées de montagnes.

II. ORGANISATION POLITIQUE

Comme dans toutes les sociétés africaines, à la tête de chaque village trône un chef qui a maintes fonctions. Ainsi, dans la société traditionnelle mafa il existait un chef pour chaque village, mais dont le mode de désignation et les prérogatives vont être modifiés dans le temps. Ainsi, dans cette partie, il sera question de montrer comment la fonction du chef va être édulcorée à cause de l'invasion peule et de la colonisation.

a. Le statut du chef chez les Mafa

La société mafa est une société bien organisée à la tête duquel trône un chef dont le statut a été modifié dans le temps. Il s'agira ici de montrer les différents changements liés à la fonction du chef pendant la colonisation et après la colonisation.

a.1. Le chef avant la colonisation

De prime à bord, la chefferie ou le chef vient souvent du clan des descendants de l'ancêtre qui le premier débroussaille l'emplacement actuel du village et l'a ainsi fondé⁷³. Le chef pendant la colonisation est généralement le premier habitant d'un village. C'est autour de lui que viennent se greffer d'autres populations pour peupler le massif. À l'origine, l'organisation politique mafa repose sur deux piliers à savoir : la parenté d'une part et le village d'autre part. La communauté villageoise est l'unité politique maximale, à la tête de laquelle trône le chef du village issu du clan le plus ancien ayant le plus grand nombre de personnes. Le clan prend le nom de *Gwalibay*.

Le chef du village *Bi-udam* est choisi par les chefs de familles *Bab-gay*. Les femmes et les enfants sont exclus de la vie politique⁷⁴. Ils contribuent par leur nombre à renforcer la place du chef de famille. Avant la colonisation, le chef avait deux principales fonctions. Il était à la fois chef politique et chef religieux. Le pouvoir et le sacré étaient liés en sa personne de manière indissociable⁷⁵.

En tant que chef religieux, le rôle du chef de village est de présider les grandes fêtes, d'ouvrir la saison des activités agricoles. En tant que chef de village (*Bi-Udam*), le chef était l'ordonnateur du cycle agricole. C'est lui qui donne le signal pour le commencement des

⁷³ J.-Y. Martin, *Les Matakam du Nord-Cameroun*, p. 80.

⁷⁴ S. Kaldiyé, 73 ans, retraité, ancienne institutrice, Koza, entretien du 15 avril 2019.

⁷⁵ J.-Y. Martin, *Les Matakam du Nord-Cameroun*, p. 255.

travaux agricoles ainsi que les grandes fêtes. C'est seulement au chef que revient le pouvoir de tout décider, de tout faire : " il empêche de tout faire ". Il ordonne de faire la guerre, il ordonne de ne pas faire la guerre. Seul le chef peut dire " *i kwér* " " je demande ". Quand il envoie quelqu'un parler en son nom, cet envoyé ne pourra pas dire " *i kwére* ", mais " *i ndossak* " : " je suis envoyé pour donner le signal ". " *Ndossak* " signifie " celui qui est envoyé à pied (*Sak* = pied)⁷⁶.

Aussi, en tant que chef religieux, le chef du village prend le nom *de Bi-halalay* ou *Bi-kulé*, qui signifie maître des esprits des ancêtres ou maître des sacrifices. Le chef religieux se charge de veiller sur la poterie symbolisant la chefferie *bi*, le pouvoir et l'ordre villageois. Il doit faire régulièrement des libations de bière, et quand le village est " bon ", quand rien ne trouble la vie quotidienne, la poterie *bi*, fait entendre un grondement⁷⁷. En effet, la religion est faite pour l'essentiel des formes multiples du culte des ancêtres, depuis les cultures familiales jusqu'aux cérémonies qui entraînent la participation de toute la communauté villageoise. Les divinités et les personnes intervenantes dans la religion traditionnelle sont : l'être suprême qui est *Zikle*, les esprits des ancêtres appelées *Madzagay*⁷⁸.

C'est le chef qui est en même temps maître spirituel, qui intercède auprès des ancêtres. En fait, les ancêtres commandent aux vivants qui doivent répondre à leurs désirs par des sacrifices *Vray*.

En tant que chef politique, le chef avait pour prérogatives de déclarer la guerre⁷⁹, voire d'arbitrer les litiges opposant les membres du village ou de faire régner l'ordre. Il se fait assister du chef des forgerons (*Bi-Ngwalda*) et de quelques anciens⁸⁰. Sa fonction de chef politique lui permettait d'arbitrer les litiges et de faire régner l'ordre dans tout le village. Le chef était un homme ordinaire comme les autres. Il était avant tout un père de famille qui avait à sa charge des femmes et des enfants sur lesquels il devait veiller. Sa simplicité s'observe aussi par le fait que sa case était construite de manière identique que celle des autres chefs de

⁷⁶ Ibid., p. 256.

⁷⁷ Ibid., p. 192.

⁷⁸ *Madzagay* est un terme Mafa qui signifie démon. C'est aussi le nom que porte le chef des forgerons et les maîtres des forces naturelles dans l'exercice de leurs fonctions.

⁷⁹ S. Gerest, "La transmission des connaissances chez les forgerons Mafa Nord-Cameroun", Thèse de Doctorat de 3^e cycle en Ethnologie, Université Laval, Québec, 1976, p.197.

⁸⁰ J.-Y. Martin, "Les Matakam du Nord-Cameroun", p. 171.

famille. Il n'y avait rien qui pouvait aider à distinguer la case du chef que si on ne le montre pas du doigt⁸¹.

La charge du chef de village est symbolique, il ne reçoit à l'exception de quelques cadeaux en nature, aucun avantage. Les quelques avantages qu'il avait se résumaient en de nombreux cadeaux (mil, poulet, tabac, etc.) que lui offrait les visiteurs et l'aide que lui apportait la population dans ses champs de façon volontaire. De même, dans sa posture du chef, l'homme n'était pas dispensé de marquer du respect à ses aînés⁸².

La dévolution du pouvoir présente un caractère non héréditaire. Par ailleurs, les forgerons ne peuvent prétendre ni participer à la désignation du chef du village, mais seulement à celle du chef des forgerons. Les prétendants à la charge du chef de village sont impérativement des hommes mariés jouissant d'une bonne moralité, ni trop jeune, ni trop vieille afin d'assurer une certaine stabilité et une sérénité⁸³.

La politique dans la société Mafa est dans sa majeure partie l'apanage du chef du village, assister des sages du village qui jouent le rôle de conseillers du chef dans la gestion des " affaires " du village. Le chef avait pour mission la gestion des conflits dans son propre clan, et entre les différents clans. Il n'avait aucun pouvoir de sanction et ne pouvait jouer en même temps le rôle de conciliateur.

Lors de la guerre, en absence d'instance supérieure pouvant rendre tout arbitrage impossible, le chef du village pouvait se transformer en chef de guerre sans pour autant combattre véritablement. Son rôle ici se limitait à organiser la résistance et à donner le signal de l'attaque à l'aide d'une trompe de guerre⁸⁴.

La chefferie se transmet de père en fils dans le même clan. Cependant, il peut y avoir des changements dans le cadre d'un pacte ou d'une entente. Bref, il peut y avoir des exceptions (exemple à Magoumaz ou le cas de Mokolo et Ldamtsay)⁸⁵. Les pouvoirs du chef ne dépassent pas le cadre de sa zone d'influence sauf dans le cas exceptionnel du chef maître de pluie qui peut intervenir dans un autre village lorsqu'il est sollicité (pour son pouvoir).

En somme le chef avant la colonisation avait plusieurs étiquettes. Il était à la fois un chef politique, chef religieux. Le chef avant la colonisation avait une charge symbolique. Il

⁸¹ Zikounda Shénene, 117 ans, cultivateur Mandaka, entretien du 21 novembre 2017.

⁸² L.-M. Djenguere, 87 ans, ethno-linguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

⁸³ J.-Y. Martin, "Les Matakam du Nord-Cameroun" , p. 177.

⁸⁴ J.-Y. Martin, " Les Matakam du Cameroun", p. 255.

⁸⁵ Djaligué Zogoi, 75 ans environ, chef de 1^{er} degré Matakam-sud, Mokolo, entretien du 22 décembre 2018.

était la personnification de l'entité villageoise parce qu'étant chef de guerre en tant que conciliateur lors des litiges et garant de la paix dans tout le village. Ainsi de ce qui précède, l'organisation ou la vie sociale Mafa était plutôt ordonnée puisque ce groupement ne se laisse pas aller en rang dispersé. Le chef était un personnage très respectueux de la dynastie et de la tribu.

a.2. Le chef pendant la colonisation

Le système d'organisation politique imposé à la colonisation a profondément bouleversé le contexte traditionnel. En effet, quitter d'une organisation politique anarchique à l'édification d'une structure politique hiérarchique était perçu comme un chemin de croix pour les Mafa et une désorganisation de leur société traditionnelle. Les Français ont dû mener de rudes batailles pour imposer leur organisation administrative. Leur objectif était d'imposer un système d'administration dont les Mafa ne percevaient pas l'intérêt si ce n'était qu'une autre forme de domination.

Du début de leur administration, les Français se sont appuyés sur les lamibés peuls et Mandara pour gouverner la population Mafa. Ces chefs avaient pour rôle de collecter les impôts auprès des Mafa qui refusèrent parfois de s'exécuter. Face aux multiples plaintes et conflits entre Mafa et Peuls, les Français vont organiser des tribunaux de conciliation, conciliation qui était jusqu'ici du ressort des aînés des clans et des chefs de villages. Le plus grand changement a été apporté par la création des chefferies de canton, donc le passage d'une organisation politique locale à une organisation régionale. Ce système a bien entendu été maintenu à l'indépendance⁸⁶.

En outre, la chefferie traditionnelle est bannie. En faite, la vie politique devint calquée sur le modèle peul. Il existe désormais des chefs par quartier qui jouer le rôle de rapporteur auprès du Lamido. C'étaient des intermédiaires entre la population et le Lamido. Ils sont choisis par l'administration. Les Mafa l'appellent le *Bi-massara*, le chef du blanc⁸⁷. Cependant, les montagnards se tenaient toujours à l'écart des initiatives de l'administration. Certains chefs Mafa se sont maintenus par eux-mêmes et de l'autre côté, il y'avait le chef des blancs chargés d'établir des relations avec l'administration. Cependant, les chefs désignés par l'administration conciliée toutes les grâces, au point où les autres chefs traditionnels ont dû se soumettre.

⁸⁶ J.-Y. Martin, "Les Matakam du Cameroun", p. 261.

⁸⁷ Ibid.

Les chefs de canton sont ceux qui concentrent la vie politique locale. Il existe une onction rémunérée. Ils sont chargés de lever les impôts, ils servent de courroie de transmission entre l'administration et la population. Ils sont aussi chargés de faire régner l'ordre. Pour se faire, ils sont assistés par les chefs de quartier, nommés par eux et aussi destituer par eux. Par conséquent, l'autorité ou du moins le pouvoir des chefs traditionnels s'amointrit peu à peu. En effet, la création des chefs de canton a contribué à vider complètement de sa substance la vie politique villageoise. Les chefs de quartier quant à eux sont chargés de régler les conflits au niveau de leur quartier. Lorsque ces conflits sortent du cadre de leur compétence, ils les portent au niveau du chef des cantons.

Par ailleurs, les chefs de villages sont complètement dépossédés de leurs fonctions politiques. Toutefois, ils conservent leurs fonctions agraires et religieuses. Ils ne règlent plus les conflits, car cette fonction relève désormais de la justice administrative. La justice traditionnelle n'existe plus et le règlement des conflits se fait au niveau des instances supérieures. Ainsi, les chefs pendant la colonisation sont déchus de leurs fonctions. Leur influence est limitée, car désormais dans les villages c'est l'administration qui a pour rôle de désigner les chefs. Dans certains villages, les chefs sont désignés par les habitants et proposés au chef de canton qui approuve en dernier ressort. Le chef n'est plus indispensable dans la gestion des conflits, et ne tranche aucun litige. En fait avec la colonisation le chef dans nos villages a perdu de sa prestance et de son pouvoir. Il ne sert plus à rien. Il n'est plus craint, il n'a plus certains avantages comme les cadeaux que lui offrait la population. On peut même trainer le chef en justice, bref le chef du village est devenu un homme ordinaire comme nous tous⁸⁸. L'action administrative a bouleversé l'ossature de l'organisation sociale des Mafa, mais le lien agraire et l'aspect religieux demeurent dans une certaine mesure.

Par ailleurs, une fois à la solde de l'administration centrale, les chefs "païens" ont tôt fait de profiter des avantages que leur conféraient leurs fonctions pendant la colonisation. Bien plus, l'administration coloniale avait pour souci de hiérarchiser le système de gouvernance mafa sans toutefois porter atteinte à leur tradition. Pourtant, les chefs mafa ont eux-mêmes cherché à copier le modèle musulman sans pour autant se démarquer. Dès leur intronisation, les chefs qui autrefois étaient considérés comme "païens" se sont par la suite islamisés. Leurs habitudes, leur comportement, leurs mentalités, tout ou presque tout a été calqué sur le modèle musulman. Prenant appui sur leur pouvoir, ces chefs vont entraîner avec eux une partie de la population pour la conversion à l'islam.

⁸⁸ L.-M. Dzengure, 87 ans, ethno-linguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

Dans leur politique, les chefs favorisent l'adoption des institutions islamiques aux dépens des coutumes ancestrales. La société traditionnelle se déstabilise et la socialisation prend un coup. Les montagnards n'arrivent pas à se soumettre à la nouvelle tendance politique qui a limité leur mode d'action. La juridiction administrative par le biais des chefs est apparue aux Mafa comme quelque chose de nouveau, distinct de celle pratiquée avant la colonisation. Pour se faire, ils ont eu du mal à s'adapter à cette nouvelle organisation. Aussi, l'adoption des chefs du modèle musulman les a rendus retissant. Le modèle musulman a influencé l'organisation politique tout comme sociale des Mafa.

Sur le plan matériel, les chefs de canton ont abandonné l'habitat traditionnel pour une série d'emprunts à l'habitation musulmane. Les techniques de construction de l'habitat changent. Désormais on voit des maisons rectangulaires, recouvertes de toile. La maison est entourée par un mur fait par des parpaings en terre cuite. Une cour intérieure est prévue où se déroule la vie familiale. L'entrée principale de la maison est faite d'une case isolée qu'on a appelée "*Jawleru*" du reste de l'habitation. La case d'un chef de quartier ne suit plus le modèle traditionnel dans lequel les chambres et les cuisines des femmes sont disposées autour du grenier. Désormais, le chef a une case rectangulaire isolée de celle de ses épouses.

Les emprunts touchent aussi d'autres aspects notamment au niveau de l'équipement domestique. Les chefs utilisent des nattes fines. Ils adoptent le cheval comme symbole de leur puissance et adaptent des vêtements peuls (boubou, chapeau rouge, etc.) qui symbolisent l'ascension sociale dans la mentalité collective montagnarde⁸⁹.

En outre, l'organisation sociale traditionnelle est ébranlée par l'instauration d'une hiérarchie administrative. Entre 1945 et 1950, l'administration va s'atteler à mettre en place les chefs de canton et de quartier. Ces derniers sont choisis parmi les chefs traditionnels (chefs de pluie, chef agraire, chef de guerre). Cependant, ces chefs une fois nommés n'exercent que des fonctions essentiellement religieuses et bénéficient des prestiges plutôt que d'autorité. Pendant longtemps, le rôle des chefs s'est borné à percevoir les impôts et à transmettre à l'administration des rapports. Ils avaient aussi pour rôle de trancher des litiges. Or l'autorité si tant est que ce mot convienne, était exercée autrefois dans le cadre du segment lignager ou tout au plus du massif, par des gens âgés uniquement soucieux d'appliquer la coutume ; elle est maintenant le fait d'une hiérarchie plus ou moins plaquée de l'extérieur⁹⁰. Le système de

⁸⁹ Zikounda Shénene, 107 ans, sans profession, Mandaka, entretien du 21 novembre 2017.

⁹⁰ A. Hallaire, "Problème de développement", pp. 11-12.

passage de l'organisation politique locale à une organisation régionale a été maintenu jusqu'à l'indépendance.

a.3. Le chef après la colonisation

L'institution chefferiale et le chef sont aujourd'hui un héritage de la colonisation. La notion du chef de village est remplacée par un chef suprême qui coiffe tous les autres chefs et qui les supplante à la tête de tous les villages de la région. Les chefs du village tirent seulement leur importance des prestiges qui leur sont accordés lors des célébrations villageoises (fête traditionnelle, cérémonies rituelles). Le chef est privé de sa fonction politique. Il peut cependant régler les conflits au niveau des quartiers et de faire régner l'ordre. Il existe désormais depuis la colonisation une instance supra-villageoise qu'est la chefferie du canton. Cette dernière dispose au surplus de la possibilité de recours à la force armée. La force étatique par le biais des forces de maintien de l'ordre (gendarme, policiers, etc.) veille au respect du maintien de l'ordre et au règlement des conflits. Cependant, habitués à la justice traditionnelle, aux règlements coutumiers et à ses sanctions, les Mafa sont désorientés par la justice administrative issue du code napoléonien qu'ils ne puissent en supporter les sanctions, en particulier l'emprisonnement⁹¹.

L'administration moderne tient en main toutes les reines de la vie politique. L'administration a effectué des découpages pour faciliter la gestion. Désormais, le choix d'un chef du village est effectué par l'aval de l'administration. Ils ont un statut d'auxiliaire de l'administration. Ils servent de lien entre l'administration et les populations du village et ont encore autorité pour rendre la justice traditionnelle⁹².

En 1977 les chefs perdent leurs autonomies, car le décret de 1977 relatif aux chefferies traditionnelles est adopté et transfère certains pouvoirs administratifs aux maires. Les chefs traditionnels sont désormais nommés sur avis des " notables " de la chefferie. L'autorité administrative entérine ensuite leur nomination, laquelle est publiée au journal officiel. Cependant, on peut noter qu'il arrive quelquefois que l'administration refuse le choix des notables et impose un autre chef. Ce sont des cas isolés et rares, mais qui existent quand même. En ce qui concerne la succession du chef, elle va de père à descendant direct. Le successeur est choisi par son père avant sa mort⁹³.

⁹¹J.-Y. Martin, "Les Matakam du Cameroun", p. 262.

⁹²Selon le décret 77/245 du 15 juillet 1977 et la loi constitutionnelle du 18 janvier 1996 qui assure la représentation des chefferies traditionnelles ne prévoyant leur présence dans les conseils régionaux.

⁹³ Sadjo Fachoua, 46 ans, Président du tribunal coutumier de Mokolo, Mokolo, entretien du 22 décembre 2019.

La présence administrative moderne est plus ou moins formelle en raison de l'isolement géographique de plusieurs villages, la détermination politique pour appliquer les lois par la chefferie n'a qu'une incidence légère. Mais les villages proches du chef-lieu de canton de Mokolo subissent une influence forte.

Par ailleurs, la chefferie Mafa de nos jours est stéréotypée, car calquée sur le modèle peul avec une administration bien structurée et hiérarchisée. La chefferie Matakam sud a à sa tête un chef secondé par des notables. La représentation ordinaire de la chefferie renvoie à priori à l'univers des institutions villageoises avec les maîtres de pluie, maître de guerre, maître des criquets, etc⁹⁴. Pourtant, une reconstruction de son histoire permet de l'ancrer résolument dans la dynamique actuelle de l'administration camerounaise, tel qu'elle s'est enclenchée au début de ce siècle avec le processus colonial. Ainsi, l'institution chefferiale, dans sa configuration actuelle, doit beaucoup à l'administration coloniale qui lui a donné ses contours sémantiques et institutionnels. La chefferie fait partie désormais du vocabulaire politique pour les Mafa. Inventé par les pouvoirs coloniaux pour qualifier la forme d'organisation politique des populations qu'ils ont trouvées sur place (les Peuls). Il est devenu dès lors un mot courant du langage politico-administratif actuel. Les chefs Mafa sont qualifiés de chefs indigènes pour qualifier les pouvoirs politiques préexistants.

Le chef après la colonisation garde presque les mêmes fonctions, mais à laquelle viennent se greffer d'autres attributions. En tant que chef judiciaire, il veille au règlement des conflits avec l'aval de l'administration. Il tranche les litiges et donne des sanctions. Sur le plan politique, le chef a pour rôle d'organiser la chefferie et l'ensemble de la communauté placée sous son autorité. Il est le garant de la tradition. Dans ce sens, il veille au respect de la tradition, il organise son lamidat et nomme ses auxiliaires. Il veille à la cohésion entre les différents membres que constitue sa zone d'influence.

Le chef organise sa chefferie sur un modèle bien hiérarchisé pour éviter que sa population vive dans l'anarchie et se replie sur elle-même. Ce qui lui permet de mieux gérer son pouvoir et d'étendre son influence sur sa population. Le chef a pour mission d'organiser sa chefferie en intégrant les aspects de la tradition. En outre, la gestion d'une chefferie traditionnelle par le biais de la coutume et de la tradition permet en effet de faire coïncider ethnie et chefferie⁹⁵. En effet, le peuple se focalise sur quelque chose de vécu, de réel et de connu, d'éprouvé pour s'épanouir. C'est dans ce sens que la chefferie ça se constitue sous la

⁹⁴ L.-M. Djenguere, 87 ans, ethno-linguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

⁹⁵ Saibou Issa, "Conflits et problème de sécurité", p. 257.

base de l'ethnie. Bien plus, le chef est le représentant et le porte-parole de la communauté dont il a la charge. Il juge et arbitre. Il remplit certains droits et obligations envers sa population⁹⁶.

Sur le plan juridique, le chef juge les litiges. Cependant, ses pouvoirs ont été diminués, car en matière foncière par exemple, les litiges coutumiers peuvent être tranchés par des tribunaux coutumiers, mais ceux-ci sont appelés à disparaître au profit des tribunaux de premier degré. Bien plus, en 1963, la Cour suprême du Cameroun a jugé que partout où il a été légiférer, la loi l'emporte sur la coutume⁹⁷. Elle ne s'applique que dans les vides législatifs. De même, la coutume ne peut aller contre la constitution. Désormais, le chef traditionnel a un rôle réduit en matière foncière, mais bien plus dans le règlement de certains litiges (meurtre, vol, inceste, etc.).

Sur le plan social, le chef a pour rôle de participer aux différentes manifestations sociales organisées dans sa circonscription administrative. Le cas échéant, il se fait représenter par un notable. Il coopère avec d'autres chefs de la même localité pour participer au développement et à la paix durable. Pendant les périodes de disette, le chef met sa casquette d'humanitaire et participe à des œuvres caritatives.

Le décret n°77/245 du 15 juillet 1977 portant organisation des chefferies traditionnelles, mentionne le mode de désignation des chefs traditionnels, leurs attributions. Dans ce domaine, l'article 19 dudit décret stipule que les chefs sont sous l'autorité du ministre de l'Administration territoriale et ont pour rôle de seconder les autorités administratives dans leur mission d'encadrement des populations. Les articles 20 et suivants spécifient leurs attributions : le chef est chargé de :

- concourir, sous la direction des autorités administratives compétentes, au maintien de l'ordre public et au développement économique, social et culture de leur unité de commandement ;
- de recouvrer les impôts de taxes de l'état et des autres collectivités publiques, dans les conditions fixées par les réglementations indépendamment des taches qui précèdent, les chefs doivent accomplir toute mission qui peut être confiée par l'autorité administrative locale ;

⁹⁶ L. Fadi, "Conflits et coopération", p. 58.

⁹⁷ V. E. Bokali, "La coutume, source de droit au Cameroun", *Revue générale de droit*, 1997, 28(1), 37-69, <https://doi.org/10.7202/1035707ar/>, consulté le 18 mars 2018.

- les chefs traditionnels peuvent, conformément à la coutume, et lorsque les lois et règlements n'en disposent pas autrement, procéder à des conciliations ou attribution ou arbitrage entre leurs administrations⁹⁸.

Par ailleurs, conformément au décret sur la chefferie traditionnelle, les auxiliaires de l'administration sont choisis par la population en fonction des critères juridiques. Cependant, la chefferie Matakam sud a constitué une particularité. Les premiers dirigeants de cette chefferie ont été imposés par l'administration coloniale sous leurs critères. À la mort de ces chefs, leurs progénitures leur succédaient automatiquement. Il s'en suit une sorte de chefferie basée sur le modèle monarchique que s'offusque par la suite la population Mafa. Deux années se sont écoulées après le décès de Mohamadou à la tête de la chefferie Matakam-Sud. Il a fallu attendre deux années pendant lesquelles le poste de chef était vacant pour que des innovations puissent être apportées. À partir de 1990, les conditions d'éligibilité du chef changent et les conditions de succession se définissent beaucoup plus sur des bases claniques. Autrement dit, la chefferie va appartenir aux autochtones de Mokolo, c'est-à-dire au clan Mokolo, Mefélé et Ldamtsay. Elle doit alors s'effectuer et s'exercer d'une manière rotative et permanente⁹⁹. Pour être chef traditionnel chez les Mafa du Nord-Cameroun, il faut remplir quelques critères d'éligibilité notamment être fils du terroir. Il faut appartenir à l'un des trois clans qui doivent gouverner (Mokolo, Mefélé ou Ldamtsay). Il faut être aimé par sa population et être légitime. En cas de vacance du chef, l'administration procède sans délai à la désignation du nouveau chef. Pour ce faire, on consulte la cour du chef. Ainsi, le poste vacant est occupé par le Wakili en exercice, de façon provisoire.

Il arrive quelquefois que la désignation du chef déjoue toutes les règles établies. Pour comprendre cet état de choses, il faut mentionner que le chef actuel de Matakam-Sud (arrondissement de Mokolo), doit son autorité à une lutte lors de la conquête de pouvoir. Son père Zogoi était celui qui aidait les colons à faire descendre les Mafa de la montagne pour être assujettis par le blanc. Pour le récompenser, les colons choisissent son fils comme représentants de l'administration et chef traditionnels. Ils devaient jouer le rôle d'intermédiaires dans la médiation entre les colons et la population autochtone, replier dans la montagne.¹⁰⁰ Ainsi, la désignation ou la succession du chef traditionnel Matakam-Sud (nord-

⁹⁸ Décret n°77/245 du 15 juillet 1977 portant organisation des chefferies traditionnelles, modifiées et complétées par le décret n°82/241 du 24 juin 1982 qui sera aussi modifié par le décret n°2013/332 du 13 septembre 2013 modifiant et complétant certaines dispositions du décret n°77/245 du 15 juillet 1977 portant organisation des chefferies traditionnelles.

⁹⁹ L. Fadi, "Conflits et coopération", p. 59.

¹⁰⁰ Ibid., p. 60.

Cameroun) défie les codes et normes juridiques modernes établis par l'administration. La désignation du chef tout comme sa succession trouve son origine des rapports entre l'administration coloniale et la population Mafa. Ainsi, dans sa dynamique actuelle, l'administration du lamidat suit cette logique.

Sur le plan structural, l'absence d'une véritable organisation politique montagnarde a conduit à l'adoption du système d'administration peul. Dans sa politique de gouvernance, le chef règne et gouverne avec l'aide de ses collaborateurs qui ne sont autres que ses notables. La composition du Lamidat est ainsi structurée à la façon peule. Il retrouve notamment le *Wakili*, le *Kaigama*, *Magadji*, *Baradé*, *Katchala*, *Samaki*, *Tchiroma*, *SarkiFaada*, *LamdoTchoudé*, *Mougadas*, *Iman*, *Djama*, *Bounou*, *Galdima*, *SarkiTchimiki*.

En somme, le chef traditionnel a un statut bien spécifique après la colonisation. Conserve une forte influence morale et même spirituelle sur les administrés. Néanmoins en raison d'une organisation floue dans l'administration chefferie et d'une forte consonance qui rappelle l'hégémonie peule dans l'organisation du lamidat, la chefferie perd peu à peu son influence sur la population au profit des élus locaux comme les députés et les maires.

b. Résolution des conflits et promotions de la paix

Avant la colonisation, la coutume constituait chez le peuple Mafa comme partout ailleurs en Afrique noire, l'unique source de droit. Le droit ici est une émanation progressive de la conscience populaire qui considère peu à peu comme obligatoire, deviendra règle de droit. La coutume ainsi présente l'avantage d'être souple, malléable et de correspondre à tout instant à la volonté populaire, aux idées, aux mœurs du groupe social ou ethnique qui la génère¹⁰¹.

La vie en société est souvent source de conflit en raison des intérêts divergents, des besoins et des valeurs qui ne sont toujours pas les mêmes. En fait, les êtres humains quels que soit les bénéficiaires de la vie sociale, éprouvent des difficultés à s'associer et à coopérer entre eux. Tous ces conflits rendent difficile la vie en commun et limitent les initiatives individuelles. C'est pourquoi les hommes ont tôt fait d'élaborer des lois afin de réglementer la société. Plusieurs raisons peuvent déboucher au conflit. En fonction des conflits, des mécanismes sont mis en place pour leurs résolutions.

¹⁰¹ V. E. Bakalli, "La coutume, source de droit au Cameroun", *Revue générale de droit*, 1997, 28 (1/, 37-69. <https://doi.org/10.7202/1035707ar/>, consulté à Yaoundé le 18 mars 2018.

b.1. Les sources de conflits chez les Mafa

Plusieurs raisons peuvent être en ligne de mire des sources des conflits chez les Mafa. Avant l'époque coloniale, les causes de conflits tournaient autour du mariage, de l'accès à la terre, de la sorcellerie, etc.

• Le rapt comme cause de conflit

Le mariage par rapt peut être source de conflits chez les Mafa. Généralement, le mariage est une célébration de l'harmonie. Il aboutit à la mise en place d'un ordre social voulu. Au Cameroun, la notion de mariage bien qu'ayant été réglementée par le Code civil n'a pas été définie par ce dernier qui s'est contenté de donner les caractères et les conditions dans les articles 144, 146. Toutefois, les juristes français François Terre et Dominique Fenouillet ont proposé une définition favorable à cette notion. Selon eux, " le mariage est un acte juridique solennel par lequel un homme et une femme établissent entre eux une union donc la loi civile règle impérativement les conditions, les effets et la dissolution "¹⁰². Le mariage apparaît de ce fait comme un accord de volonté en vue d'adhérer à un modèle légal. Cependant, à côté de ce modèle de mariage moderne où le consentement est l'élément fondamental pouvant déboucher sur un mariage, le mariage dans la société traditionnelle Mafa à ses propres principes. Le mariage pouvait se faire avec ou sans le consentement de la jeune fille : c'est le mariage par rapt¹⁰³. Le rapt ou enlèvement de la jeune fille est une pratique traditionnelle qui consiste pour le futur conjoint à enlever la fille de chez elle pour aller la cacher dans un autre village afin de la marier¹⁰⁴. Cette forme de mariage est fréquente dans la société Mafa et est même légitimée de façon inconsciente.

Cependant, le terme rapt paraît parfois trop dit et avec une certaine ambiguïté. En effet, parfois, la jeune fille est au courant du projet d'enlèvement. Elle est complice. La liberté pré-nuptiale des jeunes filles n'existait vraiment pas dans la société précoloniale Mafa. Pour ce faire, il arrive que deux jeunes se plaisent mutuellement, mais que les parents de la jeune fille ne soient pas disposés à voir celle-ci partir. La jeune fille étant parfois plus dépendante de sa famille que le jeune homme à la sienne, elle peut décider et s'entendre avec son partenaire afin de simuler un enlèvement¹⁰⁵.

¹⁰² <https://actucameroun.com/2016/04/04.coindu-droit-la-notion-du-mariage>, consulté 12 mai 2018.

¹⁰³ M. Tawassa, 52 ans, couturière, Magoumaz, entretien du 8 octobre 2018.

¹⁰⁴ L.-M. Dzengueré, 87 ans, ethno-linguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

¹⁰⁵ M. Tawassa, 84 ans, ménagère, Magoumaz, entretien du 8 octobre 2018.

Le plus souvent, il arrive qu'une jeune fille ait déjà été promise en mariage par ses parents, mais comme la volonté du père diffère ou ne coïncide pas avec les choix de la fille, cette dernière peut mettre fin à cette situation en organisant son propre enlèvement.

À notre époque le rapt était considéré comme une solution contre la ruse des parents de marier leurs filles sans leur consentement. Le rapt s'est imposé dans la société Mafa parce qu'on craignait que la fille refuse l'homme à qui ses parents l'avaient donné. À cette époque, il arrivait qu'une fille Mafa soit promise en mariage dès sa naissance ou pire encore, pendant qu'elle se trouve encore dans le ventre de sa mère. Le futur gendre cultive les champs de ses beaux-parents pendant des années jusqu'à ce que la fille arrive en âge de se marier. Si par contre la fille refuse de se marier alors les parents doivent rembourser. C'est pour parer à cette situation que les prétendants ont entrepris le rapt¹⁰⁶.

Le rapt ici reste un acte coercitif envers la femme. Ainsi, le phénomène du rapt n'en demeure pas moins une expression de ce que l'on peut classer dans les enlèvements subits par les filles et femmes dans le but de le marier. Les jeunes Mafa ont toujours exprimé leurs libertés face au mariage même si cette liberté n'était pas consentie par les parents. La jeunesse est vécue comme une période de distraction, parfois d'insouciance placée sous le signe de la socialisation. Pendant la saison sèche, les jeunes garçons se déplacent entre amis par les parties de causeries auprès des filles. Pendant les moments de pleine lune, les jeunes gens organisent des séances de danse (*Hudock*), tandis que les garçons autrefois s'occupaient à des parties de lutte traditionnelle. De ces moments de détente, il ressort les relations entre paires, de l'amitié et de l'affirmation de soi. Ces scènes publiques sont aussi des lieux où les jeunes des deux sexes vont pouvoir se jauger, se rapprocher et courtiser. Les jeunes filles font les éloges ou décrivent les performances masculines, les jeunes hommes observent et taquinent les jeunes filles. Il y a place pour les affinités personnelles, dans le cadre de la jeunesse¹⁰⁷. Le lien du mariage se tisse pendant ce temps et a vocation à aboutir au mariage librement choisi. Ainsi, comme d'autres sociétés africaines, la société mafa a aménagé à ses jeunes un temps de liberté sentimentale avant le mariage, tout en étant peu permissive à l'égard de la sexualité et surtout de la procréation préconjugale. L'espace de jeune contraste avec les rapports distancés d'imposition du conjoint de la part des parents. L'évitement est d'ailleurs de mise entre jeunes se sachant liée par une promesse de mariage. Face à cette situation, ils préfèrent le rapt pour exprimer leurs libertés. Ici, le rapt est consenti par les deux parties.

Une autre forme de rapt est celle qui est forcée. En effet, il s'agit de manœuvres à caractère obligatoire vis-à-vis de la fille ou de la femme sans son consentement et avec ou non le consentement des parents. Comme tous les autres types de rapt, ces manœuvres servent de

¹⁰⁶ Zikounda Shenene, 107 ans, sans profession, Mandaka, entretien du 21 novembre 2017.

¹⁰⁷ V. Hertrich, "Le mariage, quelle affaire. Encadrement social et privatisation de l'entrée en union en milieu rural malien". *Sociologie et sociétés*, 39 (2), 2007, p. 124.

moyens directs ou indirects pour le mariage. Dans ses expressions, le rapt forcé dans la société Mafa couvre deux variantes principales.

La première variante est celle qui sert d'appui à un mariage forcé ou arrange. Ces systèmes s'appuient sur une promesse de mariage faite par les parents de la fille. La maturité de la fille, si le parent soupçonne qu'elle peut remettre en cause leur choix, alors ils organisent le rapt de leur propre fille¹⁰⁸. Ils s'entendent avec le futur époux et ils lui signifient qu'il doit venir enlever sa femme au risque de la perdre. Sous cette version, le rapt est souvent violent dans mesure où il se fait sans le consentement de la fille qui est surprise et enlevée. Il s'en suit des cris et pour éviter d'alerter le voisinage, on recourt à des moyens hors normes pour masquer les cris de la fille : on lui ferme la bouche avec des vêtements au risque de l'étouffer¹⁰⁹. Notons tout de même que cette pratique a disparu du moins pour ce qui est de la ville et de ses alentours à cause des sanctions que les ravisseurs encourrent.

Au demeurant, plusieurs discours relatent des scènes d'enlèvement ambigu où se mêlent à la fois comportements " irrationnels " et impétiosités spontanées. Aussi, des entretiens avec les hommes ayant déjà participé à des rapt de filles tendent à confirmer ces pratiques qui ont cours chez les Mafa pendant la période précoloniale et même coloniale.

Une autre forme de rapt, c'est le rapt par nécessité, cette pratique s'est amplifiée pendant la colonisation. En effet, le colonisateur qui a entrepris la descente en plaine des montagnes était aussi motivé par des raisons économiques : vulgariser les cultures de rentes. Dès lors, avec l'introduction des nouvelles cultures commerciales, les Mafa du moins pour ceux qui habitent désormais la plaine ont vu leur niveau de vie s'améliorer. Dorénavant, ils disposent plus de moyens matériels et financiers. Leur apport à la dot est plus considérable, ce qui a augmenté leur chance d'avoir facilement des épouses et influencer le point de vue des parents. Le rapt par nécessité s'impose désormais. Le recours à cette forme s'explique par le souci de contourner toutes les velléités qui pourraient faire échec à un mariage annoncé. Sous d'autres cieux, il s'apparente à une forme de revendication sur " bien " en cour d'acquisition.

Il arrive qu'une fille soit déjà dotée, mais qu'entre temps un autre prétendant nait également là demander en mariage. La fille peut se laisser influencer par ses biens et rejeter la proposition de premier prétendant, car l'homme qui viendra exposer ses moyens financiers va tout faire pour persuader les parents de la fille et ceux-ci s'ils ne sont pas dotés d'une bonne moralité peuvent facilement se laisser

¹⁰⁸ Koskossai, 77 ans, agriculteur, Koza, entretien du 22 septembre 2018.

¹⁰⁹ Ouadraogo Ouattara et al., "Étude sur le rapt des filles dans la région de l'est", *UNFPA*, décembre, 2012, p. 24.

séduire et accorder la main de leur fille à celui qui aura le plus de bien. Face à cette situation, enlever la fille reste la solution¹¹⁰.

Dans ces conditions, le rapt apparaît comme un moyen pour le prétendant de se faire "justice" soi-même. Dans un autre cas, la peur de devoir rembourser la dot déjà payée par les prétendants en cas de refus de la fille, peut amener les parents à organiser eux-mêmes le rapt de leur fille.

Le rapt se fait souvent quand les parents de la fille ont accordé la main de leur fille à un homme et accepté la dot de ce dernier, mais que la fille en question refuse de se marier. Puisque les parents de la fille se sentent redevables envers le jeune homme, il peut arriver que les parents eux-mêmes s'organisent avec le jeune homme pour qu'il vienne "enlever" leur fille¹¹¹.

Sous cette variante, le rapt par nécessité chez les Mafa se confond avec le rapt forcé et s'apparente à un mariage forcé. Seulement, les logiques qui les justifient diffèrent. Tandis que pour le rapt forcé il s'agirait d'amener la fille à consommer contre son gré une union, le rapt par nécessité trouve un motif suffisant dans le souci ou l'incapacité des parents de pouvoir rembourser les biens acquis en vue du mariage de leur fille. Dans ce cas, l'implication où la complicité des parents dans le rapt de leur fille dissimulerait plus que toute autre chose la dette qu'ils ont envers le ravisseur¹¹². Ndoukoyanous raconte ses déboires :

Mon premier ravisseur me faisait la cour, mais je ne voulais pas, ce sont mes parents qui étaient d'accord avec lui. Pour plaire à mes parents, il a dû travailler dans leur champ jusqu'à ce que j'arrive à l'âge de me marier. Mais jusqu'à cet âge, je ne l'aimais pas quoiqu'il aide beaucoup mes parents dans les travaux champêtres. Un jour, mes parents ont appelé l'homme en question pour lui demander et lui donner l'autorisation de venir me prendre. Je me suis mise à pleurer. Quand l'homme est arrivé à la maison, mes parents et lui ont choisi le jour de mon enlèvement. Désespéré j'ai donné un rendez-vous à celui que j'aimais pour m'enfuir en voulant sortir par la porte de derrière, mes parents m'ont suivi et m'ont ramené de force¹¹³.

En outre, les logiques qui sous-entendent le rapt par nécessité s'inscrivent dans les transactions financières ou matérielles qui régissent le choix des filles sur le marché matrimonial, surtout après la colonisation.

Par ailleurs, il existe dans la société mafa, une autre forme de rapt qui est la fuite organisée. Ici, à l'opposé de toutes les autres formes de rapt, c'est la seule qui se fait avec le consentement de la fille¹¹⁴. La fuite organisée est un rapt qui est voulu par les deux amants et qui le fonde dans l'espoir de contourner toutes les contraintes qui existent, qui pourraient militer contre leur union. Le plus souvent, il intervient lorsque les deux amants outrepassent

¹¹⁰ Koskossai, 77 ans, agriculteur, Koza, entretien du 22 septembre 2018.

¹¹¹ Idem.

¹¹² Ouadraogo Ouattara et al., "Étude sur le rapt des filles", p. 27.

¹¹³ Ndoukoya, 61 ans, ménagère, Roua, entretien du 30 juin 2017.

¹¹⁴ Ouadraogo Ouattara et al., "Étude sur le rapt des filles", p. 28.

les interdits au sujet du mariage. Il peut s'agir de l'inceste ou des rapports sexuels avant le mariage, de l'infidélité ou des rapports avec un forgeron.

Dans le premier cas de figure, il faut préciser que l'inceste est interdit chez les Mafa contrairement chez les Peuls ou une fille peut épouser son cousin¹¹⁵. Pour épouser une fille, son prétendant doit se rassurer s'ils sont du même clan, qu'ils n'ont pas eu d'affiliation jusqu'à trois générations en arrière. Mais de préférence, l'homme doit épouser une fille qui n'est pas du même clan que lui. Dans le deuxième cas, les rapports sexuels sont interdits avant le mariage dans la société Mafa. Les contrevenants à ce principe encourrent à de graves sanctions. Le dernier cas de figure, l'infidélité n'est pas tolérée dans la société mafa, surtout si elle concerne la femme mariée. Il arrive qu'un homme convoite une femme mariée jusqu'au point de vouloir l'enlever à son mari. Le rapt ici intervient pour contourner le refus des parents ou pour échapper des normes de la société. "Il faut dire que les femmes lorsqu'elles sont amoureuses elles n'ont plus de considération pour leurs parents et n'ont pas peur du regard de la société. Elles ne réfléchissent pas aux conséquences et se laissent entrainer comme des bêtes"¹¹⁶.

Par ailleurs, en ce qui concerne le lieu d'enlèvement des filles / femmes, il faut noter que dans la majorité des cas, elles sont enlevées au domicile familial. C'est d'emblée le lieu de prédilection pour le rapt. Mais la nature de certains rapt exclut les lieux comme le domicile familial. Il s'agit pour cette autre forme des lieux comme la route, les champs, le marigot, le marché et bien d'autres.

Cependant, la pratique du rapt qu'elle soit consentie ou non peut être punie par le " législateur " traditionnel et peut déboucher à un conflit entre les parents de la jeune fille et celui qui désormais sera appelé son mari. Aussi, les personnes qui se sont senties " diminuées ", frustrées vont généralement se plaindre auprès de la juridiction traditionnelle pour trouver réparation. Il s'agit surtout de recours au sujet de la dot.

• L'accès à la terre comme source de conflit.

Lors de la descente des Mafa en plaine, ils vont trouver sur place d'autres ethnies notamment les Peuls qui peuplent déjà la plaine ce qui faisait en sorte que la cohabitation ne fut pas aisée. Le problème de l'acquisition de l'espace va se poser entre d'un côté les Mafa

¹¹⁵ Koskossai, 77 ans, agriculteur, Koza, entretien du 22 septembre 2018.

¹¹⁶ Zikounda Shenene, 107 ans, sans profession, Mandaka, entretien du 21 novembre 2017.

demandeurs et de l'autre, les Peuls pourvoyeurs d'espace. La colonisation de la plaine va représenter une grande aventure pour les montagnards, et l'adaptation n'est pas aisée¹¹⁷.

D'abord, le système foncier montagnard est quasiment différent du système foncier dans la plaine. Dans le pays mafa, ce sont les chefs de famille, des individus qui sont des propriétaires de terre. Chacun dispose de sa parcelle à sa guise, librement. À son grès, il les cultive ou non, en cède temporairement l'usage à un autre exploitant ; il les transmet par héritage à ses fils¹¹⁸. Ce type de concession est typique dans les systèmes traditionnels africains. Dans l'Afrique précoloniale, la terre n'était pas seulement un facteur de production, mais aussi un héritage des ancêtres et l'objet d'un culte de vénération. Ceci explique le principe d'inaliénabilité de la terre, signifiant que la terre ne peut pas être vendue. Les " droits de propriété " sont acquis dans le groupe tandis que l'individu a seulement un droit d'usage. Son statut légal est seulement dérivé de son appartenance au groupe. La distribution de la terre est la tâche (le descendant de la personne qui a défriché la terre en premier) et dépend de la demande et des capacités de travail des différentes familles. Ainsi, le régime familial indigène n'est basé que sur la tradition orale.¹¹⁹ Antoinette Hallaire identifie trois principes qui caractérisent le droit foncier chez les Mafa.

D'abord, la terre appartient de façon indéfinie au propriétaire. En effet, lorsqu'un exploitant laisse en friche une de ses terres, elle continue de lui appartenir, et après sa mort, à ses héritiers, sans qu'aucune prescription n'annule son droit. Bien plus, des secteurs autrefois cultivés, mais abandonnés depuis longtemps restent ainsi intégralement appropriés. Si quelqu'un désire y rouvrir un champ, il ne peut le faire qu'après entente avec le propriétaire. Ici, la terre est un héritage familial.

Ensuite, le propriétaire de la terre peut disposer de son espace comme il le veut. Il peut décider de le vendre sans qu'aucune loi ne lui en interdise et sans avoir recours à quiconque. Et cette possibilité, contraire au principe général de l'inaffabilité du sol en Afrique, très ancienne pourtant, et ne devant rien aux transformations récentes, est également la marque de son statut de propriétaire foncier¹²⁰.

Enfin, le troisième principe est propre des monts Mandara en général. En effet, les concessions des terres, qu'elles soient temporaires ou définitives, sont codifiées par la

¹¹⁷ G. Remy, "De la montagne à la plaine", p. 504.

¹¹⁸ A. Hallaire, "Les montagnards du Nord-Cameroun", p. 36.

¹¹⁹ F. Heidhues, "Accès à la terre, régime foncier et ajustement structurel", pp. 263.

¹²⁰ A. Hallaire, "Les montagnards du Nord-Cameroun", p. 37.

coutume, mais elles ne sont soumises, à moins de conflits, au contrôle d'aucune autorité supérieure, d'aucun personnage jouant le rôle de chef de terre. Cependant, le vendeur et l'acheteur peuvent faire intervenir des témoins dans l'optique de respecter les principes de vente et afin d'attester en cas de contestation qu'il y a eu bien vente¹²¹.

Par ailleurs, même si la vente d'un terrain est une procédure très simple chez les Mafa, la concession temporaire ou définitive se fait sous condition : un propriétaire ne peut vendre un champ qu'à un exploitant qui appartient à la communauté villageoise dont il fait lui-même partie. C'est la seule restriction des individus sur le sol. Cette condition est une sorte de conservation de patrimoine et une protection vis-à-vis des étrangers. Il faut être un Mafa à part entière pour posséder un champ sur son territoire. Les *Kéda* par exemple n'ont pas accès à la terre. Parce qu'ils sont considérés comme des étrangers à la communauté villageoise. Ils ne peuvent être propriétaires et n'ont que des droits d'utilisation sur les terres mises à leur disposition¹²².

Pour limiter les conflits fonciers, les ancêtres Mafa avaient mis en place un ensemble de mesures. Il s'agit du système de bornage de terrain, aménagé par des hommes. Le procédé de bornage consistait à avoir les points de repère pour la démarcation des parcelles.¹²³ Les paysans utilisent des arbres comme indices, les sentiers. Des éléments de relief servent aussi de repères et de limites¹²⁴. Il s'agit des masses rocheuses, des écoulements et terrasses qui sont les éléments essentiels des limites. Ici les limites sont bien visibles et clairement inscrites dans le paysage.

Par contre, il existe d'autres éléments de limite, mais qui sont un peu flous, parfois, naturelles, mais souvent purement anthropologique¹²⁵. Il s'agit des petits sentiers ou une frange d'herbe qui sépare les champs les uns des autres. Ces genres de limites peu prononcées s'expliquent par le fait que souvent les champs qui sont à proximité les uns des autres sont les champs qui proviennent du partage de la propriété paternelle, ce qui explique l'aspect artificiel de la séparation. Cependant, les démarcations floues des champs occasionnent souvent des querelles entre propriétaires. Les revendications de portion ou de

¹²¹ Ibid.

¹²² A. Hallaire, "Les montagnards du Nord-Cameroun, p. 87.

¹²³ J. Diye, "Les relations inter Kirdi", p. 91.

¹²⁴ J. Boulet, "Magoumaz pays Mafa", p. 59.

¹²⁵ J. Boulet, "Magoumaz pays Mafa", p. 59.

déplacement des bornes se soldent dans la plupart des cas par des affrontements, même si les propriétaires sont du même clan¹²⁶.

Par ailleurs, le système foncier dans la plaine est un casse-tête pour les montagnards qui n'ont pas le droit d'accès à la terre qui plus est dans une terre étrangère. En plaine, le système foncier est contrôlé par la puissance peule. Ils exercent de plain-pied leurs droits fonciers. Dès lors plusieurs conflits vont naître au sujet de l'accès à la terre pour les montagnards ; renforcé déjà par le passé difficile chargé de contrastes historiques et d'antagonisme. Cette opposition s'est accentuée avec une compétition pour la terre qui a opposé d'une part les éleveurs Foulbés dont les pâturages sont peu à peu grignotés par les défrichements, et qui adoptent eux-mêmes un genre de vie agricole et de l'autre, les Mandara qui ressentent la descente des montagnards en plaine comme un empiètement sur leurs terres¹²⁷. En plus, les Mafa agriculteurs se voient les champs dévastés par les éleveurs venus d'autres massifs. Dès lors, de tels différends ont donné lieu à de violents affrontements.

Presque toutes les terres appartiennent aux populations de la plaine à quelques exceptions près (piedmonts). Ainsi, pour pratiquer l'agriculture, les paysans Mafa doivent louer la terre aux populations autochtones ou les acheter. Cependant, que ce soit pour la location d'un lopin de terre ou l'achat d'une parcelle de terrain, les montagnards doivent verser une redevance coutumière appelée *Zakkat* aux chefs de canton musulman¹²⁸. Bien plus encore, l'attraction des zones d'accueil ne joue pas de manière unilatérale. De nombreux freins viennent l'entraver qui soit limitent les migrations potentielles, soit rendent le peuple plus instable¹²⁹. En réalité, la population a compliqué le mécanisme d'acquisition des terrains.

Les taux de location des terres sont de plus en plus élevés et les populations de la plaine exercent parfois de chantages au retrait de la parcelle et imposent des contrats de location officieux supérieurs aux normes et incluant des cadeaux divers et des prestations de travail¹³⁰. Cette situation est apparue chez les migrants comme une injustice à leurs égards et une provocation surtout que l'administration n'est pas intervenue pour régler cette situation. La tension foncière va monter crescendo surtout que les paysans montagnards vont avoir des difficultés pour exploiter les nouvelles cultures de rente (coton, arachides) et a exploré la

¹²⁶ J. Diye, "Les relations inter-kirdi", p. 91.

¹²⁷ G. Remy, "De la montagne à la plaine", p. 504.

¹²⁸ Ibid., p. 504.

¹²⁹ J. Boutrais, "La colonisation des plaines", p. 332.

¹³⁰ G. Rémy, "De la montagne à la plaine", p. 504.

nouvelle culture : le *Karal*¹³¹. Le manque de terrains pour pratiquer le coton engendre des frustrations. Le coton est une culture commerciale qui procure quand même un revenu monétaire raisonnable. La population montagnarde lui connaît beaucoup d'avantages tout comme la culture de l'arachide. Mais pour ce faire, il faut pratiquer cette agriculture sur un grand espace et un sol assez particulier pour réussir cette culture. Mais les Mafa ne sont pas propriétaires des terres et leurs acquisitions pour certains individus apparaissent comme un luxe et l'installation des Mafa en plaine devenant ainsi à l'origine des problèmes fonciers.

Le vol de bétail peut être recensé comme un incident qui a entraîné des conflits dans la société Mafa. Dans le nord du Cameroun en général, et plus spécifiquement dans la société Mafa, l'élevage occupe une place importante au sein de la communauté. L'élevage des bovins, caprins et ovins est pratiqué dans les massifs bien avant la période coloniale. Par contre, l'élevage des ovins est moins répandu que celui des bovins et caprin. Fréchou renseigne qu'en 1962, les ovins sont très peu nombreux dans le nord des montagnes du Margui-Wandala¹³². Les moutons ont fait leur apparition dans la société Mafa que très récemment. Peut-être s'agit-il d'un emprunt fait aux pasteurs peuls¹³³. Mais ils n'ont pas une grande importance dans la société Mafa, car ils ne peuvent être utilisés pour les sacrifices¹³⁴. Ils privilégient plutôt l'élevage des bœufs et des chèvres. Le bœuf a une connotation particulière chez les Mafa. En effet, la possession d'un bœuf est un signe de relative aisance. Bien plus encore le bœuf est un animal sacré. Il est à l'origine de la grande fête " *maray* ". La chèvre aussi occupe une grande importance dans la société. Elle est utilisée pour les rites ; aussi, elles se reproduisent bien.

L'élevage de bétail est très méticuleux. Le bétail est lâché lorsque les récoltes sont terminées et mises en sécurité, et il circule en liberté pendant toute la saison sèche, se nourrissant comme il peut¹³⁵. Les femmes jouent un rôle primordial dans l'élevage des animaux ainsi que les enfants. Les femmes sont chargées de rapporter de quoi boire et de chercher ou cueillir des fruits comestibles. En ce qui concerne les enfants, ils apparaissent comme des rouages presque indispensables. Ils sont chargés de paître les animaux et de veiller à leurs nourritures. Chez les Mafa cette activité influence la scolarité des enfants au plus haut niveau et hypothèque leur avenir. "Certaines écoles de brousse qui ont du mal à recruter leurs

¹³¹ Le *Karal* est un nom donné localement aux aires aptes au mil repiqué.

¹³² H. Fréchou, "L'élevage et le commerce du bétail dans le nord", Cah. ORSTOM SC. Hum,3 (2), 1966, p. 125.

¹³³ A. Hallaire, "Les montagnards du Nord-Cameroun" , p. 58.

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Ibid., pp. 58-59.

élèves adoptent leurs horaires de façon à les libérer l'après-midi. La classe terminée, les écoliers redeviennent bergers"¹³⁶.

Par ailleurs, pour les Mafa essentiellement agriculteurs, l'élevage n'est pas que destiné pour son apport dans l'alimentation. Leurs intérêts où l'importance qu'ils accordent à la pratique de l'élevage est purement religieuse. Ce n'est pas autant la viande ni le lait qui intéressent, mais la symbolique qui tourne autour du sacrifice des animaux¹³⁷. Lorsqu'on sacrifie un animal, c'est pour l'offrir aux ancêtres, aux divinités de la montagne ou encore pour célébrer la fête. Tout ce qui est de la bête appartient au sacrifice rituel. C'est-à-dire la consommation de la viande, la répartition entre les membres de la communauté et même le mode de cuisson de la viande.

D'autres raisons peuvent aussi être évoquées pour comprendre la motivation de la population Mafa à avoir du bétail. Il s'agit du rôle que jouent ces animaux sur le plan social. Les animaux servent de capital dont dispose la population cas de besoin. Concrètement, ils servent dans le cadre de la dot, payer les impôts et amendes, pour la location ou l'achat des champs, etc. La chèvre, largement sollicité pour son importance sur le plan rituel est un élément de compensation matrimoniale, dans l'achat de la terre, le règlement d'amendes. La peau de chèvre tannée et traitée à l'aide de Caicédrat était le vêtement, la " peau lombarde " du montagnard. Les peaux fraîches servaient de linceul pour emballer le cadavre¹³⁸.

Les peaux servaient aussi à porter les bébés sur le dos de leur mère. Elles sont aussi vendues. Le placenta de l'animal est soigneusement recueilli et consommé après avoir mis à sécher pendant quelques jours. En ce qui concerne le bouc, il se présente comme un ersatz de taureau du *Maray*, soigné sur les massifs selon des cycles de deux à quatre ans. Le bouc castré donc les testicules sont tranchés ou écrasés à l'aide d'un bâton ou d'une pierre était tué l'année des " mil pénicillines " qui alterne avec celle du sorgho. La graisse du bouc tout comme celle du *Maray*, cousue dans l'estomac est séchée suspendue à un arbre, était consommée à partir du début de la saison des pluies¹³⁹. En outre, la chèvre monopolise l'essentiel des sacrifices. Propitiatoires et de purification. C'est de même la chèvre qui monopolise tous les rites agraires. Elle intervient à tous les niveaux sacrificiels dans la vie religieuse des Mafa.

¹³⁶ A. Hallaire, "Les montagnards du Nord-Cameroun", p. 59.

¹³⁷ Rikabaï, 62 ans, planton, Mokolo, entretien du 24 novembre 2017.

¹³⁸ C. Seignobos, "Chèvre animal de la terre, mouton animal de l'eau Nord-Cameroun", in *Journal des africanistes*, vol 78, n°1-2,2008, pp. 173.

¹³⁹ Ibid., p. 173-174.

Par ailleurs, chez les Peuls par contre, il existe une grande différence entre la chèvre et le mouton. En effet, cette différence se situe même au niveau de la symbolique liée autour de ces animaux. Pour le Mafa, la chair de la chèvre est jugée supérieure à celui du mouton à cause de son importance sur le plan rituel et artistique. Mais pour le Mafa devenu musulman, les choses semblent tout autres. La société peule impose à travers l'islam ses codes et valeurs. Pour se faire le mouton apparaît comme "l'animal du musulman et du citoyen. Sa viande garantirait à celui qui la consomme une parfaite santé. La chair de la chèvre pourtant implicitement appréciée tendrait à se charger de connotations de nourriture païenne. Elle accentuerait certaines maladies de la peau".¹⁴⁰

Dès lors, l'élevage du mouton sera privilégié chez les Peuls, car il est au centre de tous les sacrifices ainsi que pour les grandes fêtes comme la *Tabaski* ou encore "fête du mouton".

Cependant, le mouton occupe moins de place dans la société mafa contrairement à l'élevage des bœufs ou des chèvres. Le mouton est utilisé par le maître des pluies pour "appeler la pluie". On utilise un bélier non castré pour le sacrifice. Pour lutter contre les sorciers ou se défaire du sortilège des sorciers (*Midé*), on sacrifie également le mouton. Par exemple, pour écarter la folie on fait tourner autour de la tête du malade un petit mouton, que l'on jette ensuite à terre, il s'enfuit et la personne qui le récupèrera s'exposera à son tour, à la folie¹⁴¹. En outre, le mouton est interdit pour tout autre usage rituel. En aucun cas chez les Mafa, le mouton ne peut être immolé pour un sacrifice visant à terre et/ou les sacrifices à l'endroit des ancêtres. Seule la chèvre est réservée pour de telles pratiques.

Par contre dans la société Mafa, le mouton est associé à l'impureté des forgerons. La société étant essentiellement endogamiques les Mafa projettent leur propre société sur le rapport entre ovins et caprins. Le forgeron est assimilé au mouton réputé souillé. Seignobos décrit de façon métaphorique le rapport entre forgerons et moutons en ces termes :

Le mouton n'est pas agressif et les forgerons ne participent pas à la guerre. Le Mafa dit que si on touche un mouton, il se replie même comme un myriapode. Quand on égorge un mouton, s'il ne bêle, s'il bêle enfin, de même que les forgerons sont peu nombreux chez les Mafa, les moutons sont toujours très minoritaires dans leurs élevages. Le mouton se présente donc comme "la bête des forgerons" *Ngwaldasukwiyou* alors métaphoriquement, comme "le forgeron des animaux"¹⁴².

Ainsi, le mouton dans la société Mafa est beaucoup plus l'animal sacré des forgerons. Lors de leur fête annuelle (*le Madama*), le mouton est immolé pour servir de rituel. De même,

¹⁴⁰C. Seignobos, "Chèvre animal de la terre", p. 178.

¹⁴¹ C. Seignobos, "Chèvre animal de la terre", p. 169.

¹⁴² Ibid., p. 168.

l'habillement du chef forgeron est fait à partir de peau de mouton. Seuls les forgerons en somme accordent une grande utilité à cet animal. C'est en effet pour cette raison que les Mafa se sont consacrés tardivement à l'élevage du mouton. Le récit le plus courant concernant l'introduction du mouton dans les massifs est le suivant :

Des Mafa partis pour la chasse volent une brebis grande. On l'attache à un bananier dans le quartier Jawke (à Gouzda). Les femmes et les enfants n'osent l'approcher. Elle met bas [...] par la suite, l'immolation du premier mouton (*tambak* en mafa) occasionne une grande cérémonie sous le patronage du chef du massif et du maître de la pluie de Moudougwa. La population doit goûter un morceau de cette viande, pour ensuite pouvoir se livrer à l'élevage du mouton¹⁴³.

Par contre, l'élevage des bovins dans la société Mafa est très ancien. Il est lié à la fête du *Maray* célébrée tous les deux ou trois ans pendant laquelle le chef de famille immole un taureau. Au demeurant, l'utilité du bétail dans la société Mafa touche plusieurs domaines de la vie. Leur importance couvre les aspects religieux et social. Presque tous les chefs de famille trouvent le moyen de posséder quelques têtes de petit bétail. Même les moins nantis et ceux qui semblent placés dans des conditions défiant toute possibilité d'élevage (tout l'espace disponible étant mis en culture)¹⁴⁴.

Cependant, l'élevage des animaux n'est pas chose facile. Hormis les difficultés liées à leurs croissances, leur alimentation, des conflits naissent çà et là entre éleveurs et agriculteurs. Si cette situation reste permanente dans les monts Madara, les conflits liés au vol de bétail semblent prendre une envergure inquiétante.

Pendant la saison de culture (saison pluvieuse), les troupeaux sont enfermés dans les étables. Ils sont nourris constamment à l'intérieur de la concession ceci dans l'optique d'éviter des dégâts dans les champs. Gardés par les enfants ces troupeaux peuvent sortir de temps en temps sous la vigilance des enfants ; cependant, ils sont attachés sur des piquets ou des troncs d'arbre. Par contre, pendant la saison sèche, c'est la période de liberté des animaux. Ils sont souvent envoyés dans les champs pour consommer de l'herbe sèche, des tiges de mil. Ils font de longues distances pour trouver de l'herbe presque humide et un point d'eau pour s'abreuver. Le soir venu, les animaux rentrent d'eux-mêmes ou les enfants leur font regagner leurs hameaux chaque soir.

C'est en saison sèche que les vols de bétails sont les plus redoutés. C'est de façon brutale que les conflits entre les paysans et éleveurs des plateaux, qui vivaient dans

¹⁴³ C. Seignobos, "Chèvre animal de la terre", p. 168.

¹⁴⁴ A. Hallaire, "Les montagnards du Nord-Cameroun", p. 56.

l'ensemble en bonne intelligence, sont devenus fréquents¹⁴⁵. Les paysans Mafa se plaignent des saccages de leurs champs par les troupeaux et les éleveurs voyant leurs espaces de parcours se réduire peu à peu par le développement anarchique des cultures. La recrudescence des vols de bétails n'améliore pas le climat entre les deux groupes. Pire encore, tantôt l'indifférence, tantôt l'impuissance de l'autorité coutumière débordée devant ce phénomène irrite de plus en plus la population surtout le camp des éleveurs. Ce problème touche surtout le plateau de Mokolo¹⁴⁶ où vivent la majorité des éleveurs. Il y a quelques années encore, cette zone était presque vide (1950). Mais ces plateaux ont été rapidement envahis et mis en culture par les montagnards du voisinage dont la progression est spectaculaire.

Ce conflit demeure, et ni la mauvaise foi des agriculteurs ni la colère des éleveurs n'aide à résoudre les conflits. À son origine, le conflit entre agriculteurs et éleveurs au sujet du vol de bétail était moins inquiétant. Avant la colonisation des plaines, il y avait de grandes étendues vides qui jouxtaient la montagne en donnant la possibilité aux éleveurs de bien mener leur activité. Or, la surpopulation des plaines a réduit considérablement les espaces de pâturage si bien que l'on assiste à une mutation des individus en agriculteurs-éleveurs dans les années 1980. Cette mutation permet aux éleveurs convertis en agriculteur de se stabiliser.

• Le meurtre comme source de conflit

Une société sans conflit n'est pas facilement concevable. Il n'y a pas eu dans l'histoire une société sans meurtre. La déclaration suivante peut paraître grossière et sidérante, mais réelle parce qu'une société qui serait exempte est tout à fait impossible. Le dictionnaire français l'internaute définit le meurtre comme "le fait de tuer volontairement quelqu'un, de mettre fin à la vie d'une personne en le décidant, de façon spontanée ou en le prévoyant"¹⁴⁷.

Dans la société précoloniale Mafa, les causes de meurtre se résument en conflits guerriers lors des batailles rangées où chaque camp se bat pour une femme enlevée dans le village. Deux hommes peuvent aussi se battre à cause d'une femme ou d'un litige foncier. Dans le cadre d'une bataille, la mort entre les deux camps met fin aux combats.¹⁴⁸ Cependant, des rancunes demeurent et chaque camp voudra un jour se venger. On enregistre aussi des cas de meurtre lors d'une bagarre entre deux individus dont les raisons peuvent être l'infidélité d'une femme, l'adultère, les conflits fonciers, etc. Un homme qui a été cocufié va chercher à

¹⁴⁵ A. Hallaire, "Les montagnards du Nord-Cameroun", p. 63.

¹⁴⁶ Ibd., p. 56.

¹⁴⁷ <http://www.linternaute.fr/dictionnaire/fr/définition/meurtre/>, consulté à Yaoundé le 13 décembre 2019.

¹⁴⁸ Zikounda Shenene, 107 ans, cultivateur, Mandaka, entretien du 21 novembre 2017.

laver son honneur en affrontant son rival. La scène peut rapidement se compliquer au point de déboucher à un cas de meurtre.

• La sorcellerie comme source de conflit

La sorcellerie est un phénomène aussi vieux que le monde. Elle n'est pas seulement typique à la société Mafa ; toutes les sociétés du monde connaissent ce phénomène. L'Afrique centrale a même été un haut lieu d'institution de l'étude de la " sorcellerie africaine " et les études des grandes figures dans ce domaine à l'instar d'Evans-Pritchard introduit une distinction décisive entre *Witchcraft* et *Sorcery*. Le *Witch*, le sorcier désigne un individu plutôt asocial et maléfique opérant grâce à un pouvoir de dédoublement de métamorphose et de déplacement de son " âme " alors que son corps ne quitte pas le lieu où il dort. Par contre, le *Sorcerer*, le " magicien " est un personnage socialement reconnu, dont le mode opératoire est en principe visible dans le monde du jour. L'efficacité de sa technique s'appuie sur la connaissance et la maîtrise des substances végétales ou organiques, les " médecines " et l'accomplissement des rites¹⁴⁹. En outre, la sorcellerie n'est pas un fait nouveau. D'abord, la sorcellerie est définie comme la croyance selon laquelle le malheur inexplicable est dû à l'intention maléfique d'individus dotés de pouvoirs surnaturels¹⁵⁰. Sur le plan juridique, la sorcellerie est définie comme " l'attitude de celui qui se livre à des pratiques de sorcelleries, magie ou divination susceptibles de troubler l'ordre ou la tranquillité publique, ou de porter atteinte aux personnes, aux biens ou à la fortune d'autrui même sous forme de rétribution"¹⁵¹. La sorcellerie est redoutée par tous les humains et cause d'énormes préjudices dans la société. Dans la société Mafa, la sorcellerie existe. Un informateur raconte :

Mon petit frère en est mort. Nous étions encore tout petits, c'était pendant la période de la récolte, mon frère et moi sommes partis récolter la patate douce non loin de la maison accompagnée par notre mère et la voisine qui est réputée sorcière (c'est une femme est régulièrement chez eux qui a été adoptée chez nous, elle était veuve). Nous avons consommé cette patate douce comme on en mangeait en la préparant sur place au champ. Le soir de retour à la maison, mon frère et moi, tous les deux ont commencé à vomir et à faire la diarrhée atroce et mon petit frère est mort sur le coup. Mon père a appelé un voisin pour lui confier la situation. On a fait venir dans la même nuit celle qui est réputée être sorcière pour lui demander de passer aux aveux. Le voisin a sorti le couteau pour la tuer. Voyant que sa vie était en danger, la femme sorcière a avoué être la cause de notre malheur et de la mort de mon frère. Mon père m'a pris dans la même nuit pour m'amener dans un village, Mavoumai où l'on m'a donné un soin traditionnel, c'est comme ça que j'ai eu la vie sauve¹⁵².

¹⁴⁹ Sandra Fancello, "penser la sorcellerie en Afrique : un défi pour les sciences sociale", <http://www.academia.edu/12125330/penser-la-sorcellerie-en-afrique-un-defis-pour-les-sciences-sociales>, consulté à Yaoundé le 18 avril 2019.

¹⁵⁰ Fabrice Clément, " L'esprit ensorcelé. Les racines cognitives de la sorcellerie", *terrain* n°41, Revue d'Ethnologie de l'Europe, 2003.

¹⁵¹ J. Gatsi, "Nouveau dictionnaire juridique", 2e édition, Presse Universitaire Libres, 2010, p.297.

¹⁵² Bava Bervet, 68 ans, administrateur civil, Mokolo, entretien du 24 novembre 2017.

La sorcellerie est un fait récurrent chez les Mafa. Lors des enquêtes sur le terrain la population raconte qu'il ne se passe pas un jour sans qu'on puisse avoir des cas de sorcellerie dans le village. "On a mangé mon enfant ", " c'est lui qui a mangé ma fille ", " tu es un sorcier ", etc. Toutes exclamations montrent à suffisance que la sorcellerie est un fait social. La plupart des personnes qui exercent dans la sorcellerie chez les Mafa sont des femmes¹⁵³. Lorsqu'un homme est reconnu sorcier, il est très dangereux. Il y a des hommes sorciers chez les Mafa, mais ils n'agissent pas comme les femmes. Les sorciers (hommes) sont très redoutables. Ils s'affrontent entre eux sorciers pour se faire du mal. Les femmes sorcières ont pour proie les enfants et les hommes sorciers s'intéressent aux hommes comme eux. En ce qui concerne cette préférence, personne n'a encore donné d'explication. Les hommes sorciers sont moins méchants que les femmes sorcières chez les Mafa.

Pour qu'un homme sorcier agisse, il faut être sorcier et être supérieur à lui ou s'égaliser. À Mofolé dans les années 1990 un sorcier a tué son propre voisin. Lorsque les habitants lui demandent la raison de son agissement, il répond simplement que " c'est vrai que je suis sorcier, mais je ne dérange personne dans ce village, mais quand on veut se mesurer à moi je " frappe " et ce sorcier que j'ai tué était pétrit d'orgueil alors je voulais lui montrer que j'étais plus grand que lui "¹⁵⁴.

Les sorciers sèment le trouble dans le village, ils mangent les êtres humains (de manière mystique). Ils mangent leur cœur et sucent leur sang. Ils tuent leurs victimes de façon progressive, lentement. C'est généralement dans la nuit qu'ils opèrent. Ils ont le pouvoir de se métamorphoser et de prendre l'apparence d'un oiseau ou celui de tout autre animal (sauvage). Après leur mission, ils reviennent s'installer dans leurs corps restés endormis. Le fait qu'ils prennent la peine de cacher soigneusement leurs actes malsains prouvent qu'ils nuisent consciemment à leurs victimes. Pour la victime, les agissements ou les conséquences de la sorcellerie sur elles se ressentent très tôt. La victime perd l'appétit, maigrit, elle est rongée par des douleurs et meurt à petit feu. Rien ne peut désormais l'a sauvé surtout pas la médecine moderne. Seuls les aveux du sorcier et sa bonne volonté peuvent faire en sorte que la victime recouvre la santé.¹⁵⁵ Bien plus, il existe des sorciers qui confessent donner une mort lente à leurs victimes parce que leur chair est tellement succulente. Ils mangent la chair de

¹⁵³ Zikounda Shenene, 107 ans, sans profession, Mandaka, entretien du 21 novembre 2017.

¹⁵⁴ Bava Bervet, 68 ans, administrateur civil, Mokolo, entretien du 24 novembre 2017.

¹⁵⁵ Zikounda Shenéné 107 ans, sans profession, Mandaka, entretien du 21 novembre 2017.

leurs victimes, petit à petit jusqu'à ce que mort s'ensuive. Un pasteur avait confessé avoir mangé la chair d'une fille avant de mourir¹⁵⁶.

En outre, les sorciers réalisent leur acte pour le plaisir de détruire ou de tuer. Pour les sorciers en âge avancé, ils le font pour avoir plus de pouvoir afin de rajeunir. Par contre, ceux qui sont des apprentis dans le domaine de la sorcellerie sont ceux qui sèment le désordre causant des malheurs dans les massifs. Les sorciers plongent souvent certaines familles dans une totale tristesse, en ôtant tous leurs progénitures jusqu'au dernier¹⁵⁷. Cependant, dans la société Mafa, on distingue deux catégories de sorciers. Dans la première catégorie, il y a des sorciers dont le rôle est exclusivement de manger les humains. Dans la deuxième catégorie, on retrouve des sorciers qui sont sollicités ou appelés des voyants c'est-à-dire des gens qui voient le malheur venir et apportent des solutions pour y faire face, pour prévenir ou pour guérir. Ceux-là ne sont pas là pour faire du mal. Les sorciers ont pour rôle de semer les malheurs, de tuer, mais d'autres leurs rôles c'est de faire en sorte qu'ils combattent d'autres sorciers. Ils soignent les maladies, préviennent les malheurs.

• L'inceste comme source de conflit

L'inceste selon les termes juridiques est " une relation sexuelle entre deux personnes dont les liens de parentés ou d'alliance empêche le mariage ", c'est aussi " l'acte de celui qui a des rapports sexuels avec ses ascendants ou descendants légitimes ou naturels sans limitation de degré ou avec ses frères ou sœurs légitimes ou naturelles, germains, consanguins ou utérins "¹⁵⁸.

Chez les Mafa, on parle de l'inceste quand il y a des relations coupables entre frères et sœurs, entre cousine et cousin, entre neveu et nièce. L'inceste c'est aussi des relations entre familles c'est-à-dire l'enfant d'un oncle qui se marie avec la fille d'un oncle et entre famille lorsqu'une famille pratique le même rite, il ne se marie pas. Dans une grande famille, il n'y a pas de mariage, s'il y a de relations coupables.¹⁵⁹ En réalité, le processus de mariage chez les Mafa commence et doit commencer par la consultation des parents pour éviter des cas d'inceste. Aujourd'hui, les gens ne se renseignent plus. Les jeunes vivent à l'étranger ou à l'écart des parents (pour des raisons professionnelles). Les enfants se retrouvent dans les études au travail et ne cherchent pas à savoir les liens qui les unissent.

¹⁵⁶ Bava Bervet, 68 ans, administrateur civil, Mokolo, entretien du 24 novembre 2017.

¹⁵⁷ J. Diye, "Mangala Douvangar", p. 86.

¹⁵⁸ J. Gatsi, "Dictionnaire", p. 172.

¹⁵⁹ Bava Bervet, 68 ans, administrateur civil, Mokolo, entretien du 24 novembre 2017.

Le monde aujourd'hui est gâté. Quand les jeunes se rencontrent entre eux, ils ne se présentent pas convenablement. Tout de suite ils se mettent en couple sans se renseigner s'ils sont du même village ou de la même famille. À notre temps, pour courtiser une fille, on commençait par se renseigner sur sa famille jusqu'à deux voire trois générations. Lorsqu'aucun lien de famille ne pouvait empêcher le mariage, on commence alors par courtiser la fille. De nos jours c'est le contraire, les jeunes commencent par forniquer avant de penser au mariage. C'est pour cette raison que malheureusement il est probable qu'on tombe dans ce cas d'inceste. L'inceste est interdit dans la société Mafa¹⁶⁰.

b.2. Juridiction traditionnelle mafa : gestion des conflits et la promotion de la paix

La résolution des conflits permet d'instaurer la paix entre les hommes et de créer les liens de solidarité entre eux. Ainsi, les Mafa avaient mis en œuvre des mécanismes efficaces pour prévenir les conflits ou de faciliter leurs résolutions.

• Les mécanismes de résolution des conflits

De nombreux conflits nous donnent le sentiment que les sociétés africaines traditionnelles en générale furent des causes perdues et que la culture de la paix ne pouvait y être appliquée. Dans la société traditionnelle Mafa, il existe une forte culture de la paix, mais elle a été fortement influencée par la conquête peule d'une part et par la colonisation européenne d'autres part. Les processus de traitement des conflits hérités de la période précoloniale sont impuissants face aux nouvelles mutations de la juridiction moderne. Les conflits chez les Mafa sont des faits sociaux. Ils sont intrinsèquement liés à leur histoire, leur vécu quotidien. La vie en société n'échappe pas à toute forme de conflits. De simples rites prennent l'allure d'un grand conflit opposant les villages entiers, car c'est l'honneur qui compte. Un habitant quelconque qui déclenche une simple bagarre ou un conflit sur la place du marché sait pertinemment qu'il ne sera pas seul à affronter ses ennemis¹⁶¹.

Les mécanismes de résolution des conflits sont l'ensemble des méthodes et moyens mis en œuvre pour trouver des solutions face à un conflit. Plusieurs méthodes sont employées afin de parvenir à l'instauration de la paix ou l'entente. Il s'agit principalement de la négociation et de la médiation. La négociation est un processus de communication et d'échange entre au moins deux parties dont l'objet concerne l'organisation d'une relation ou le règlement d'un conflit. Quant à la médiation, c'est une technique de résolution des conflits par laquelle des personnes qu'un différend oppose, ou qui souhaitent en prévenir l'arrivée tentent de parvenir à une solution transactionnelle en utilisant les bons offices d'une personne dite médiatrice¹⁶².

¹⁶⁰ L.-M Dzengueré, 87 ans, ethnolinguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

¹⁶¹ Kaldapa Kojekoed, "Conflits et résolution des conflits dans les monts Mandara : cas des Mafa et des Boulehay, de Mokolo (XIX-XXe siècles)", Mémoire de Maitrise d'histoire, Université de Ngaoundéré, 2004, p. 23.

¹⁶² <http://www.dictionnaire-juridique.com/définition/médiation.php>, consulté à Yaoundé le 21 novembre 2018.

Les anciens, et le chef du village sont donc des personnes qui constituent le maillon essentiel dans le système de juridiction traditionnelle Mafa¹⁶³. Ils interviennent à des moments précis, en aval et en amont des conflits. Sur tout le long du processus de règlement de conflit, depuis la plainte à la réconciliation en passant par le jugement et la sentence. Ces personnages ont plusieurs rôles à jouer dans la résolution des conflits (photo n°8). Ils interviennent comme des conseillers des juges ou témoins de l'affaire pour contribuer à la résolution du problème. Ce sont surtout les personnes âgées, mais principalement les hommes qui jouent la médiation soit au niveau de la famille ou au niveau du clan, du village ou même dans les conflits inter villages ou entre les clans rivaux. Par ailleurs, l'intérêt du règlement des conflits par le canal des médiateurs est la recherche d'un arrangement à l'amiable c'est-à-dire, tenter de dissuader, d'atténuer ou mieux d'éviter l'aggravation d'un conflit. Par leurs conseils, ils amènent les parties en présence à faire une autocritique ou un examen de conscience qui peut déboucher sur l'arrêt des hostilités ou une suspension provisoire¹⁶⁴.

Photo N°7 : réunion de réconciliation entre les massifs



Source : photo R. Gardi, 1985, *Momente des Alltags*, Reinhardt Druck Basel p. 91.

Par ailleurs, les médiateurs sont les sages du village. En tant que tels, ils sont les bras séculiers du chef dans la prise en charge d'un conflit. Le chef se fie à eux pour donner une réponse définitive à un " procès ". Les médiateurs interviennent au cours du jugement et

¹⁶³ Massara Govod, 81 ans, agriculteur, Gimsack, entretien du 20 juin 2017.

¹⁶⁴ L.-M. Dzengueré, 87 ans, ethnolinguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

peuvent parfois remettre en cause la décision ou le verdict du chef. Ils interviennent aussi après la sentence pour raisonner un coupable qui refuserait de se plier aux injonctions du chef. Les médiateurs existent dans tous les villages Mafa, mais sont essentiellement *Vavay* (homme ordinaire). Ils ont un statut social privilégié, supérieur dans la hiérarchisation horizontale de la société Mafa.

La justice coutumière joue un rôle important dans la résolution des conflits. Il est difficile de dire l'origine ou la source du droit coutumier Mafa, mais il semble qu'elle date d'avant l'époque coloniale. Les mécanismes de justice coutumiers Mafa sont gratuits, faciles et pourrait-on dire plus efficace que le système judiciaire moderne. En outre, beaucoup de personnes interrogées ont expliqué que, les processus de prise de décision de la justice coutumière peuvent durer moins longtemps que celle de la justice moderne lorsqu'elle accorde le temps nécessaire à un règlement qui rétablit la cohésion sociale. Ainsi, les mécanismes de résolution des conflits permettaient la restauration de la paix relevée par Saibou Issa quand il écrit : " la rhétorique du biceps cédait le pas à l'idiome du dialogue "¹⁶⁵.

Avant la colonisation, la résolution des conflits était l'apanage du chef de village et de ses conseillers ; dont la résolution se tenait dans un endroit appelé l'arbre à palabre. Le règlement pouvait aussi se faire à l'amiable et gérer au sein des familles, clan, village. Sous un lieu appelé l'arbre à palabre, la communauté se réunissait pour écouter la sentence du chef ou de l'ainé des clans. La diplomatie traditionnelle était le cheval de bataille dans la gestion des conflits chez les Mafa. Les rites sont pratiqués à la fin des batailles pour sceller l'amitié et prévenir un éventuel conflit.

Avant tout jugement, le plaignant va se plaindre chez le chef du village. Ce dernier convoque une réunion sous l'arbre à palabre. Le *Prad* ou l'arbre à palabre est une montagne sacrée ou une place du village sur laquelle un grand arbre se trouve planté sur un gros rocher ou le chef statut dans le cadre des conflits concernant les individus de sa zone d'influence. C'est le lieu où la population va pour se plaindre. Au courant de cette assise, le chef ne prend pas immédiatement de décision. Il écoute les plaignants et leurs témoins consultés les sages avant de rendre son le chef se fait¹⁶⁶.

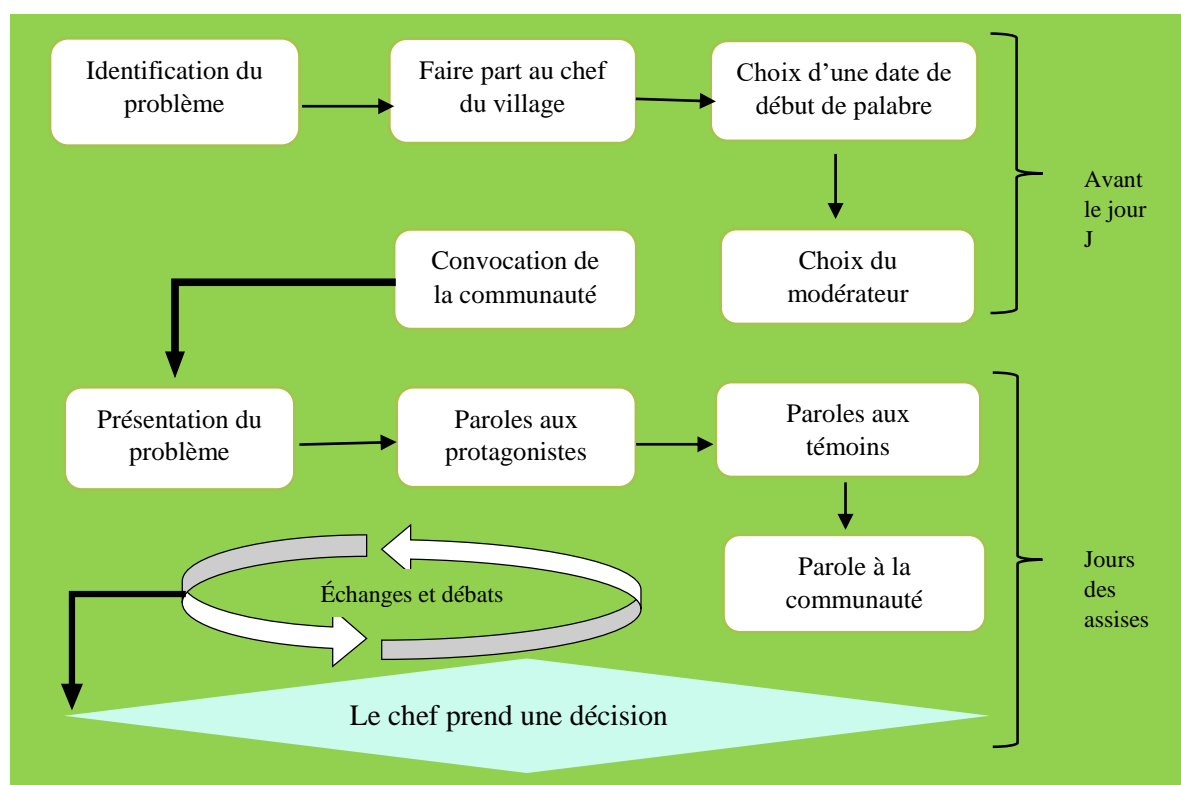
¹⁶⁵ Saibou Issa, 1996, p.4, cité par J. Diye, "Les modes sacrificiels de résolution des conflits et la construction de l'historicité des peuples des monts Mandara", in E. Guitard et Walter Van Beek, *Rites et religions dans le bassin du lac Tchad*, Karthala, Afrika-Studiecentrum, 2017, p. 3.

¹⁶⁶ Massara Govod, 81 ans, agriculteur, Gimsack, entretien du 20 juin 2017.

Le conseil est composé du chef du village et des anciens les plus âgés. Le plaignant se présente avec l'accusé et on laisse place au débat. Lorsque à la fin des échanges l'accusé nie les faits qui lui sont reprochés, on procède au *Kulé*¹⁶⁷. Le but de l'arbre à palabre n'est pas de condamner à mort le coupable, mais la sentence peut déboucher à son exclusion. Aussi cette méthode de résolution des conflits a pour but d'établir les torts et de respecter les engagements pris.

La palabre mafa est une méthode de résolution pacifique des conflits pendant lequel les alliances inter clan sont respectées et le chef honoré, car ses décisions ne souffrent d'aucun autre recours. Cette force de résolution maintient l'harmonie dans la communauté villageoise. La palabre est un cadre d'expression politique et sociale qui vise la gestion d'une communauté de façon démocratique et collective (figure n°4). Cependant, les règlements des conflits pouvaient aussi se faire sans l'aval du chef de village c'est-à-dire les différends se géraient au niveau des familles sans l'intervention d'un médiateur ou entre communautés.

Figure 4 : différentes étapes de la palabre mafa



Source : conception Bava A Haydamai, Yaoundé 15 mars 2019.

En ce qui concerne le rapt des femmes non dotées, le règlement de ce conflit se faisait de plusieurs manières. De prime abord, les histoires de femme dans la société Mafa ont été à

¹⁶⁷ Procédé qui consiste à faire une divination par à travers un instrument (pierre, bâton, balai, etc.)

l'origine des conflits entre amis, familles et même entre villages. Ces conflits ont le plus souvent opposé les villages qui entretiennent les relations matrimoniales. Lorsqu'une femme a été enlevée dans un village la famille va faire la guerre au village qui a enlevé leur fille. Cependant, c'est le chef du village qui établit si le motif est valable ou non. Si le motif est jugé valable, le chef donne l'ordre de faire la guerre. Dans ce cas, on fera sonner les trompes de guerres pour rallier les troupes et avertir le village en question. Une estafette va jeter un caillou sur le toit d'une case dans le village accusé en signe de provocation et de déclaration de guerre.¹⁶⁸ Mais, avant de livrer bataille, tous les combattants doivent se préparer. Ils vont donc consulter les devins (*Meltegued*). Ces derniers désignent ceux qui risquent de se faire tuer et les font enfermer dans leur case pour les empêcher de participer. Ils informent également les hommes jugés valides sur la tactique à suivre¹⁶⁹.

Par ailleurs, si le chef du village juge que le motif de la plainte n'est pas valable, il le renvoie la famille pour aller faire un arrangement à l'amiable. Cependant, des cas de provocation et de guerre ont été enregistrés même sans l'accord du chef. Les hommes de la famille lésée vont souvent jouer les provocateurs face à l'autre village. Ils vont parfois lancer des cailloux sur le toit des cases, utiliser des trompettes de guerre ce qui finira par déboucher à la guerre. Le combat généralement dure une seule journée, elle ne s'éternise pas. Seule la mort d'une personne dans chaque camp peut mettre un terme aux combats¹⁷⁰.

Les instruments utilisés par les habitants pour faire la guerre sont : les arcs et flèches empoisonnées des couteaux, des haches, d'un bouclier en peau de bœuf, etc. À la fin de la guerre, de retour au village, les deux camps doivent faire des sacrifices. Ce sacrifice concerne le village de celui qui a tué un *Mayam* (habitant d'un autre village). Le forgeron intervient pour faire le sacrifice. Ce dernier apporte un canari et des feuilles de protection (*takmejeb*). Il fait tourner trois fois les feuilles autour du canari, puis en bouche l'orifice en disant qu'il y a enfermé le génie du *Mayam* tué, ceci afin qu'il ne vienne pas tourmenter son meurtrier¹⁷¹. Ensuite, l'ainé du lignage procède au sacrifice d'une poule sur un canari. La poule est ensuite consommée par tous les hommes du lignage.

Par ailleurs, il arrive quelquefois que les villages se fassent aussi la guerre sans mettre le chef du village au courant. Les Mafa avaient pour habitudes de régler leurs problèmes eux-mêmes c'est-à-dire sans l'intervention d'un intermédiaire. Peu de choses considérées ailleurs

¹⁶⁸ Massara Govod, 81 ans, agriculteur, Gimsack, entretien du 20 juin 2017.

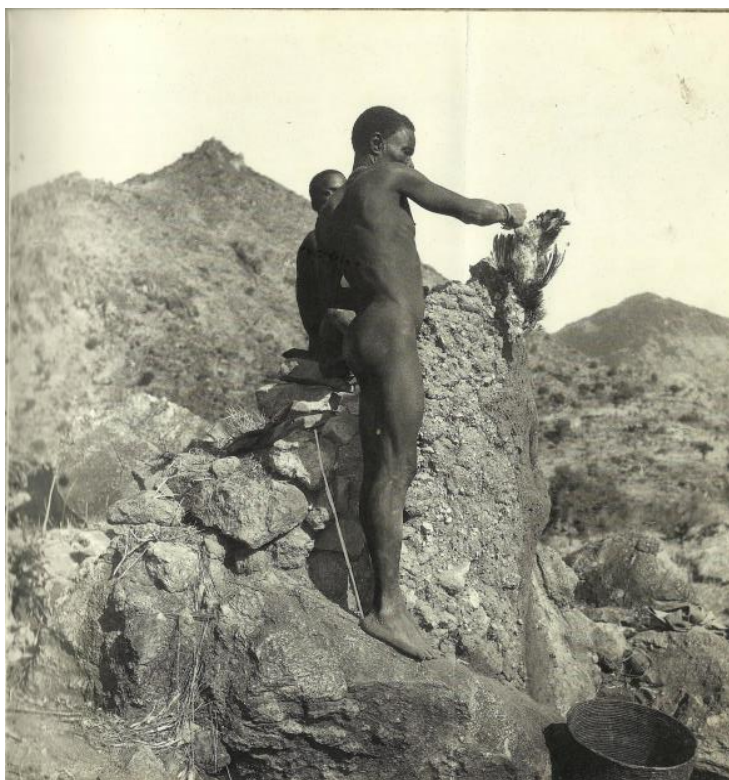
¹⁶⁹ J.-Y. Martin, "Les Matakam du Cameroun", p. 244.

¹⁷⁰ Massara Govod, 81 ans, cultivateur, Gimsack, entretien du 20 juin 2017.

¹⁷¹ J.-Y. Martin, "Les Matakam du Cameroun", p. 245.

comme banales pouvaient facilement déboucher sur un affrontement entre massifs. Il arrive parfois qu'un homme prenne une fille en mariage, mais n'arrive pas à verser la dot à sa belle-famille. Dans ce cas, son beau père peut reprendre sa fille et la donner en mariage à un homme dans un autre village. Le mari privé de sa femme peut se rebeller ou affronter sa belle famille dans le cadre d'une bataille¹⁷². Il peut arriver que le mari consulte des forces surnaturelles pour causer des malheurs dans le village de son ex-beau-père (sècheresse, criquets, mauvaises récoltes, etc.). Il peut aussi se venger par la guerre en mobilisant les guerriers de son village pour laver son honneur. La guerre est inévitable dans ce cas de figure¹⁷³.

Photo N° 8: un homme exécutant le rite de sacrifice expiatoire en 1945.



Source : photo R. Gardi, 1985, *Momente des Alltags*, Reinhardt Druck Basel, p. 101.

Cependant, à l'entame des trompes signalant la guerre entre deux camps, toutes les relations d'alliance sont rompues illico presto. Aucune vie ne peut être épargnée en raison d'un quelconque lien de parenté ou autre¹⁷⁴. On peut tuer tout le monde, fut-il oncle, beau-père, beau-fils, cousin, etc. A contrario, les relations reprennent aussitôt la guerre terminée. C'est ce que fait en effet la spécifier de la socialisation dans la société Mafa. Chaque homme

¹⁷² Zikounda Shenene, 107 ans, sans profession, Mandaka, entretien du 21 novembre 2017.

¹⁷³ Idem.

¹⁷⁴ Idem.

a le droit de laver son honneur, les guerres peuvent naître et s'enchaîner, mais ne brise pas la solidarité villageoise¹⁷⁵. Elle est la seule qui prévaut face à l'extérieur. L'équilibre de la société est entretenu par un exercice réglementé de la violence.

Dans la société traditionnelle mafa la résolution des conflits intracommunautaires était l'apanage des sages du village. Après la réconciliation entre deux communautés du même massif, le chef procède à l'exécution des rites sur la montagne *pra*, ou dans une grotte. Cependant, deux types de rites peuvent être pratiqués : le rite expiatoire d'une part et le rite de purification d'autre part. Le coq servant alors de rituel comme l'indique la photo illustrative n°11.

Pour des cas de conflits qui concernent le "petit vol" (voler les arachides dans les champs ou le mil, etc.), il y'a généralement dispute qui débouchent parfois à la bagarre. Dans le cas des bagarres, la réconciliation se fait entre les personnes concernées autour d'un pot de vin (photo n°10). Celui qui a causé du tort achète un pot de vin à celui à qui il a causé du tort, en guise de pardon. Ce vin peut être bu ensemble dans la mêmealebasse pour signifier l'amitié retrouvée ou chacun dans saalebasse.

Photo N°9: réconciliation symbolisée par deux individus buvant d'un pot de vin dans la même



Source : photo archive privée de L.-M Dzengueré, Mandaka, 6 février 2018.

Cependant, dans le cas des conflits liés au vol, le butin est rendu à son propriétaire. L'on prépare du vin comme symbole de réconciliation s'agissant des conflits fonciers qui opposent les membres d'une famille. Il incombe au chef de trancher le litige. Ce dernier envoie ses

¹⁷⁵ Zikounda Shenene, 107 ans, sans profession, Mandaka, entretien du 21 novembre 2017.

émissaires pour mener des enquêtes, rechercher des preuves afin de pouvoir prendre une décision et rendre son jugement.

Par ailleurs, le rôle du chef ne se limite pas à trancher le litige dans le cadre des conflits, mais à mettre l'accent sur un arrangement à l'amiable, de réconcilier les familles afin de garantir un climat de paix dans le village. Lorsqu'un conflit oppose deux hommes qui ne sont pas du même village, la réconciliation se fait par des cadeaux, chaque famille envoie son cadeau à l'autre qui le plus souvent est en nature. L'échange de femme est aussi considéré comme une méthode de résolution de conflit chez les Mafa. En effet, une fille peut être donnée en mariage pour construire ou renforcer une alliance entre deux protagonistes. Un mariage est toujours la bienvenue pour réconcilier les familles ou les clans¹⁷⁶. Donner sa fille en mariage dans le cadre d'une réconciliation permet de " fermer la bouche " de l'accusateur afin de lui permettre de ne pas ressasser le passé, de lui permettre d'oublier sa haine et sa rancune¹⁷⁷. La femme ici est le symbole d'une alliance sacrée. Ce mariage permet de prévenir les conflits dans la mesure où il est difficile d'aller en guerre contre un clan où il y a son gendre¹⁷⁸.

Deux hommes du même clan peuvent entrer en conflit pour une affaire de chèvre par exemple. Dans ce cas, on fera appel à l'ainé du clan pour régler le problème à l'amiable¹⁷⁹. Si cet arbitrage ne convient à aucun des clans, ils régleront leur affaire par une lutte au bâton qui n'entraînera aucun mort. Par contre, si les deux hommes ne sont pas du même clan, mais de même lignage, les partenaires de chaque clan feront bloc contre l'autre clan et lutteront à coup de bâton¹⁸⁰. Par ailleurs, si les deux personnes ne sont pas du même lignage, les membres de chaque lignage feront bloc contre l'autre lignage avec toujours le même principe de résolution du conflit c'est-à-dire la lutte au bâton¹⁸¹. Le conflit peut également opposer les clans des chefs. Dans ce cas, c'est le chef du village en personne qui intervient et non l'ainé du clan. Si ces deux lignages sont issus de deux frères (frères par le père et par la mère), ils ne pourront lutter qu'au bâton. S'ils sont issus de frères (par le père seulement), ils lutteront à coups de flèches avec mort d'homme¹⁸².

¹⁷⁶ Zikounda Shenene, 107 ans, sans profession, Mandaka, entretien du 21 novembre 2017.

¹⁷⁷ D. Ndoukoya, "Les relations entre les Hide et leurs voisins dans les monts Mandara au Cameroun (1902-2012)", *Mémoire de Master en Histoire, Université de Ngaoundéré*, 2013, p. 115.

¹⁷⁸ D. Ndoukoya, "Les relations entre les Hide et leurs voisins", p. 115.

¹⁷⁹ L.-M. Dzengueré, 87 ans, ethnolinguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

¹⁸⁰ *Idem*.

¹⁸¹ J.-Y. Martin, "Les Matakam du Cameroun", p. 243.

¹⁸² *Ibid*.

Deux pères de famille peuvent entrer en conflit et faire la bagarre entre eux sans aucune interférence. Les causes peuvent être piétinement des plantations, tornades sur les récoltes, arbres des concessions coupés, etc. dans ce cas les membres des différents clans ne prennent pas part. Certains clans font des pactes pour limiter les conflits. Mais lorsqu'un conflit éclate entre les villages qui n'ont aucun accord, toute la communauté fait bloc contre l'ennemi. Cependant, la guerre chez les Mafa n'a jamais été une opération de conquête, mais plutôt une opération de représailles qui fait l'objet d'un règlement précis.

Chez les Mafa, il n'y a pas de lutte entre clans¹⁸³. Du moins c'est ce qui a été établi dans plusieurs villages par des accords conclus dès l'origine. Ainsi, tous les conflits opposant les villages qui sont liés par un accord "de non-agression" doivent régler leurs conflits à l'amiable par le chef du village, assisté par un groupe d'anciens. En cas de meurtre, on pouvait imposer à l'assassin le bannissement ou le prix du sang (l'assassin offre à la famille endeuillée quelques têtes de chèvres)¹⁸⁴.

En ce qui concerne la résolution de conflits pour cause de l'inceste et de sorcellerie, leur résolution est de plus rigide et souvent sans appel. La peine capitale est la sanction infligée en cas d'inceste et de sorcellerie (si les faits sont avérés, être vrai) chez les Mafa sans une autre procédure¹⁸⁵. Lorsqu'un homme et une femme du mêmes clan ou parenté couchent ensemble ou un non-forgeron couche avec un forgeron, ils sont victimes d'insecte. Dans ce cas la population inflige une punition aux victimes en les mettant sous une fourmilière jusqu'à ce que mort s'ensuive¹⁸⁶. À l'époque précoloniale, la population se faisait parfois elle-même justice dans le cas de faute grave. En effet, lorsqu'une personne est accusée de sorcellerie, elle subissait le jugement populaire dans les temps anciens¹⁸⁷. Lorsque le sorcier était jugé et reconnu coupable, il était condamné à mort et on le tuait à l'aide une lance¹⁸⁸. Si la victime n'est pas encore décédée, on oblige le sorcier à passer aux aveux et à "cracher la personne" (c'est-à-dire remettre la vie entre guillemets). De nos jours, la population n'a plus le droit de se faire justice et la peine de mort est un acte condamnable par la justice moderne. La justice moderne a pris la relève parce qu'elle reconnaît la sorcellerie. De même pour le cas d'inceste, la population ne tue plus les coupables, on les remet à leur sort. Ainsi, sachant que l'inceste est un acte coupable, ceux qui le comprennent reculent et les incrédules sont frappés de

¹⁸³ L.-M. Dzengueré, 87 ans, ethnolinguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

¹⁸⁴ Idem.

¹⁸⁵ P. Guibava, 78 ans, sans profession, Zlamtsay, entretien du 23 novembre 2017.

¹⁸⁶ L.-M. Dzengueré, 87 ans, ethnolinguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

¹⁸⁷ Bava Bervet, 68 ans, administrateur civil, Mokolo, entretien du 24 novembre 2017.

¹⁸⁸ L.-M. Dzengueré, 87 ans, ethnolinguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

malédiction. Les témoignages recueillis auprès des villageois attestent que personne ne peut échapper à la malédiction en cas d'inceste.

Il y a peu de temps encore, j'ai assisté à un deuil. On venait d'enterrer un jeune homme à Zlamtsai qui a épousé la fille de son oncle. D'abord il a mis cette fille enceinte. Lorsque les gens ont su ce qu'il avait fait, on lui a demandé de mettre un terme à la relation, mais il s'est entêté en épousant la fille. À peine la fille a accouché que le jeune homme est décédé de façon bizarre, c'est-à-dire sans qu'il ne soit malade et victime d'un accident. Un soir alors qu'il était dans son salon de coiffure, après avoir coiffé quelques personnes, il s'est assis sur sa chaise pour se reposer un peu. Peu de temps après un client est entré dans le salon de coiffure pour se coiffer. Constatant que le coiffeur s'était endormi il a décidé de le réveiller. Mais malheureusement pour lui le coiffeur ne bougeait pas, il était déjà mort¹⁸⁹.

Photo N° 10: tribunal coutumier de Mokolo



Source : photo Bava A Haydamai, Mokolo, 22 décembre 2019.

Pendant la période coloniale, les administrateurs coloniaux laissaient aux autorités traditionnelles la charge de gérer les conflits communautaires ou intercommunautaires. Les administrateurs coloniaux allemands en ce qui les concerne fournissaient des armes aux autorités traditionnelles et participaient à la formation militaire des Dagaris¹⁹⁰. Les administrateurs français quant à eux s'impliquaient dans la gestion des conflits entre la population Mafa entre elle ou entre les Mafa et les Peuls. Ils organisaient des tournées dans les villages pour gérer les conflits. Les militaires français mataient souvent les soulèvements de la population pour faire régner le calme et la tranquillité, comme en témoignent les expéditions militaires à Mokolo pour punir les manifestations des montagnards qui refusent de payer les impôts, de restituer les animaux enlevés au cours des batailles entre villages¹⁹¹.

¹⁸⁹ Ibid.

¹⁹⁰ D. Ndoukoya, "Les relations entre les Hide et leurs voisins", p. 117.

¹⁹¹ A. Beauvillain, *Nord-Cameroun : crise et peuplement*, T II, Coutances. Imprimerie Claude Bellée, 1985, p. 554.

L'administration française aussi a été un des acteurs majeurs dans la gestion des conflits dans le terroir Mafa. Ayant trouvé une organisation sociopolitique propre aux autochtones, les Français pendant leur gouvernance ont créé une structure permettant de résoudre les conflits sur la base de la tradition. Pour ce faire, ils ont mis en place un tribunal coutumier en 1968¹⁹², mais dont le fonctionnement proprement dit débute en 1958 dans l'optique de gérer les conflits de la population. En effet, ce tribunal est compétent en matière traditionnelle, c'est-à-dire sur certains aspects que la loi reste muette, on remet à la tradition. Le tribunal coutumier est régi par le décret de 1969 qui créait le tribunal coutumier qui fixe son organisation et sa composition. Il juge selon la coutume de chacune des parties ou de leur l'appartenance religieuse. Les chrétiens sont jugés sous la base de la bible, les musulmans sur la base du coran et enfin les " animistes " sur la base du *Kulé*¹⁹³. Le tribunal coutumier est composé d'un président, de deux assesseurs et d'un secrétaire. Les assesseurs représentent la coutume. Pour juger une affaire, il faut obligatoirement la présence de ces quatre membres¹⁹⁴.

En ce qui concerne la saisine du tribunal coutumier, cela se fait par voie orale. Le tribunal fixe une date, entend les plaignants et leurs témoins puis délibère. Cependant, la compétence du tribunal coutumier est subordonnée à l'acceptation de toutes les parties en cause. Lorsque l'une des parties décline la compétence du tribunal coutumier, la juridiction du droit moderne devient compétente¹⁹⁵. Lorsqu'une affaire est portée auprès du tribunal coutumier, les parties et les témoins sont convoqués par le président qui fixe l'heure et le jour de l'audience. Si l'une des parties ne comparait et ne se fait pas représenter, le tribunal statue contradictoirement à son égard. Le jour dit, le président fait prêter serment à chacun des parties selon leur coutume.

Le tribunal coutumier juge des matières traditionnelles dont la loi moderne reste floue dessus. Il connaît donc des différents d'ordre patrimonial, et notamment des demandes en recouvrement de créances civiles et commerciales, des demandes en réparation de dommages matériels et corporels, et des litiges relatifs au contrat¹⁹⁶. Son rôle est avant tout de concilier les deux parties sans toute fois rendre cette conciliation obligatoire¹⁹⁷. Lorsque l'accusé nie les faits qui lui sont reprochés, on procède au serment qui va permettre de condamner l'accusé ou

¹⁹² Archive du tribunal coutumier de Mokolo.

¹⁹³ Sadjo Fachaoua, 46 ans, président du tribunal coutumier de Mokolo, Mokolo, entretien du 22 décembre 2019.

¹⁹⁴ Idem.

¹⁹⁵ Article 2 du décret n°69-DF-544 du 19 décembre 1969 fixant organisation judiciaire et la procédure devant les juridictions traditionnelles du Cameroun orientale.

¹⁹⁶ Article 4 (b) du décret n°69-DF-544 du 19 décembre 1969 fixant organisation judiciaire et la procédure devant les juridictions traditionnelles du Cameroun orientale

¹⁹⁷ Sadjo Fachaoua, 46 ans, président du tribunal coutumier de Mokolo, Mokolo, entretien du 22 décembre 2019.

de l'innocenter. Sur un délai de trois, si un malheur frappe l'accusé (incendie, décès, morsure de serpent, etc.) cela signifie automatiquement que cette personne a fait un faux serment, et dans ce cas, il doit être jugé. Par contre, passé les 90 jours si aucun malheur ne survient du côté de l'accusé, ce dernier doit repartir au tribunal pour se décharger du serment¹⁹⁸. Par ailleurs, les décisions du tribunal coutumier peuvent être réfutées par l'une des parties. Dans ce cas selon un délai fixé par la loi, le demandeur peut attaquer le jugement et le porter auprès de la cour d'appel.

Le tribunal coutumier utilisait plusieurs instruments pour trancher les litiges. Parmi ces instruments on peut citer l'ordalie et le *Kulé*. Selon le dictionnaire l'internaute¹⁹⁹, l'ordalie est une épreuve judiciaire qui consiste à soumettre un accusé au jugement de dieu par le biais d'épreuves. Ces ordalies sont pratiquées par les féticheurs pour aider le chef dans son jugement comme le dit si bien Jean François Vincent, "le prince ne peut pas, n'a jamais jugé seul"²⁰⁰. L'ordalie permet à travers plusieurs usages de détecter la culpabilité d'une personne. L'ordalie se peut se faire de manière individuelle ou collective, mais le procédé reste le même. On demande à l'accusé de juger en proclamant la malédiction sur lui et sa famille si jamais il était reconnu comme coupable²⁰¹. Au rang des malheurs on fait allusion à la foudre, incendies, morsure d'un serpent, attaque par un animal sauvage.

En ce qui concerne l'ordalie individuelle, elle concerne la mise en conflit entre deux personnes, une accusée et l'autre accusatrice. Lorsque lors d'un jugement par le chef des massifs l'accusé refuse d'avoir ses torts même en présence des témoins, le chef demande à l'accusé et l'accusation de jurer en mangeant un objet qui leur est proposé ou en buvant une potion faite par le féticheur. Il juge en prêtant serment aux puissances surnaturelles et proclame malheur sur eux si jamais ils étaient reconnus coupables²⁰². La manifestation de l'ordalie peut durer plusieurs jours. Les exemples de résolution de conflit sont légion dans la société Mafa, c'est le cas dans les années 1950 lors de la résolution du conflit d'un incident qui s'est passé dans le village Poldok près de Mokolo dans l'arrondissement de Mokolo entre Yandbai et Ngalia.

Yandbai accusait son voisin Ngalia de vol de ses brebis, l'affaire redevenant de plus en plus sérieuse, elle fut portée auprès du chef Kalda. Tout au long du jugement, le chef ne parvint pas à concilier les deux hommes, ce qui les poussa à recourir à l'ordalie pour détecter celui qui avait tort. Les deux protagonistes acceptèrent et prêtèrent serment que si l'un deux étaient coupable, que l'incendie détruise sa récolte sur le

¹⁹⁸ Idem.

¹⁹⁹ <http://www.linternaute.fr/dictionnaire/fr/définitio/ordalie>, consulté à Yaoundé le 13 décembre 2019.

²⁰⁰ J.-F. Vincent, *Princes montagnards du nord-Cameroun*, TII, Paris, L'harmattan, 1991, p. 375.

²⁰¹ Sadjo Fachaoua, 46 ans, président du tribunal coutumier de Mokolo, Mokolo, entretien du 22 décembre 2019

²⁰² M. Zovang, 87 ans, ménagère, Mofolé, entretien du 22 janvier 2017.

hangar dans un délai d'une semaine. L'ordalie fonctionna et en l'espace d'une semaine, Ngalia eut à voir son hangar embrasé en plein jour alors qu'il était à la maison. Selon les enquêtes menées, les feux seraient venus d'un champ assez éloigné et auraient traversé d'autres maisons comme celle de Yadaï et de Garava, tous deux des voisins²⁰³.

À Sirak, d'après les propos recueillis auprès d'un informateur font état de la situation suivante :

Un conflit avait opposé deux amis Tsamaha et Bizaha dans une affaire de sorcellerie. En effet, Tived, une femme de 38 ans avait envoyé son fils Matakam pour paître ses moutons. Étant dans les champs, l'enfant a reçu de l'eau de ses deux amis qui partaient cultiver. De retour chez lui en soirée le ventre de l'enfant a commencé à se ballonner. Interrogé par sa mère, il a dit avoir bu de l'eau quand il était en brousse. Tived voyant que son enfant était mourant est allée dès l'aube informer le Djaoro du village. Après enquête, ce dernier a convoqué Tsamaha et Bizaha pour avoir leur forfait. Mais ces hommes ont nié être à l'origine du malheur de cet enfant, même après insistance de la part du Djaora, ils clamaient leur innocence. Le Djaora a appelé le féticheur pour procéder à l'ordalie. Le féticheur a donné de l'eau aux accusés pour la mettre dans leur bouche et l'asperger sur l'enfant. Ils ont juré que s'ils étaient à l'origine de ce forfait que la maladie de l'enfant retourne sur eux jusqu'à ce que mort s'ensuive. Après deux semaines, on a retrouvé Tsamala mort dans son champ d'arachides. Deux jours plus tard, Bizaha a rendu l'âme dans un cabaret de *Bil-Bil*²⁰⁴.

Cependant, il peut arriver dans certains cas que l'accusé soit innocent. Dans ce cas de figure, la parole prononcée à son encontre retombe sous forme de malheur sur l'accusateur. C'est pour cette raison qu'avant d'accuser une personne, les Mafa se rendent généralement chez un féticheur pour que celui-ci révèle le vrai coupable et après confirmation l'accusateur peut donc se rendre au procès de l'ordalie. Dans le cas contraire, si l'accusateur se trompe sur son présumé coupable, il encourt à de graves sanctions²⁰⁵. Par ailleurs, l'ordalie a été reconnue par les administrateurs coloniaux comme ayant valeur juridique et dont l'efficacité a été prouvée dans la résolution des conflits chez les peuples de montagne²⁰⁶.

Dans la plupart des situations, la population ne jure que par l'ordalie (*Kuli* en Mafa). Il est employé par presque tous les peuples des monts Madara et sa périphérie. Le *Kuli* est à la fois l'esprit des ancêtres, le réceptacle de l'esprit (poterie ou pierre), l'action du sacrifice lui-même. Il est à la fois le geste sacrificiel et l'autel²⁰⁷. Ainsi, lorsque les habitants ne s'entendent pas sur un point ou deux personnes entre elles, ils emploient l'expression " *I di Kulé* " traduite littéralement comme aller manger le *Kulé* c'est-à-dire faire l'ordalie.

S'agissant de l'ordalie collective, elle est généralement l'initiative du chef du massif. Le chef lui-même n'échappe pas à cette initiative. L'ordalie est faite en amont, à titre préventif pour répertorier les sorciers du village, démasquer les voleurs et les auteurs des pratiques

²⁰³ J. Diye, "Mangala Douvangar", p. 117.

²⁰⁴ Koskossai, 77 ans, agriculteur, Koza, entretien du 22 septembre 2018.

²⁰⁵ Idem.

²⁰⁶ Kaldapa Koejeked, "Conflit et résolution des conflits", p. 2.

²⁰⁷ C. Seignobos et H. Tourneau, *Le Nord-Cameroun à travers ses mots*, Paris, IRD-Karthala, 2002, p. 160.

incestueuses et les adultérins²⁰⁸. Cette technique permet entre autres de rétablir l'ordre dans le village, de punir les auteurs victimes de troubles et de prévenir d'éventuels conflits. Chaque habitant passe à son tour de rôle devant le féticheur qui pratique l'ordalie. Le *Kulé* peut être bu ou mangé. Il est matérialisé par divers objets en fonction des massifs. Il peut s'agir d'un bâton mystique (photo n°14), d'un pot, d'un tesson de canaris, etc. Ainsi, après l'application du *Kulé*, on pouvait établir les responsabilités des uns et des autres et les coupables recevaient des sanctions appropriées.

Photo N°11 : image de l'objet représentant le Kulé (*Guidmelegedjew*)



Source : photo Bava A Haydamai, Mokolo, 22 décembre 2019.

Les sanctions lors de la résolution des conflits étaient appliquées illico presto au coupable. Elles obéissaient à une certaine loi. Elles n'étaient pas écrites, mais les chefs de massifs et certains notables qui étaient des dépositaires maîtrisaient parfaitement des sanctions qu'il fallait appliquer pour tous les fautes ou délits²⁰⁹. Ainsi, en fonction de la gravité du problème, on avait des sanctions qui allant des corvées aux amendes de la détention à la mise à mort (au pire des cas). La corvée concerne les petites infractions qui n'avaient pas de graves incidents sur les personnes (insultes, disputes, mépris à l'endroit d'un aîné, etc.). Quant aux corvées elles se résumaient à l'accomplissement de certains travaux champêtres pour épuiser la peine encourue. Ils pouvaient aussi travailler dans le champ du chef pendant plusieurs jours : en fonction du temps décidé par le chef. Le fautif pouvait donc selon la

²⁰⁸ Hawadak Bizvédé, 67 ans, charpentier, Magoumaz, entretien du 18 juin 2017.

²⁰⁹ J. Diye, "Mangala Douvangar", p. 120.

décision du chef cultiver presque tout le champ, ou alors faire le sarclage, repiquer le mil ou mettre de l'engrais sous les plantes, transporter les bois des champs vers le village ou la ville, reconstruction après un incendie dans un domicile ou dans un quartier, c'est-à-dire refaire les toitures des maisons, le réaménagement des points d'eau, des rigoles, entretien des pistes ou sentiers allant dans les champs, le creusage des puits, etc.

Le chef généralement avait plusieurs champs. Il pouvait utiliser l'un des champs en faveur de la communauté. C'est dans ces champs que les coupables qui avaient les petites sanctions travaillaient²¹⁰. En outre, les produits de la récolte étaient conservés dans le grenier du chef et servaient des dons ou étaient redistribués à la population lors des périodes de soudures²¹¹. Il arrive parfois que les membres du clan viennent en aide au coupable. Cela était autorisé et permettait au fautif une prise de conscience en ce sens que les siens contribuaient à la corvée. Dans ce cas, au lieu par exemple que la punition fasse cinq jours ou une semaine de travail, grâce au coup de main qu'il recevait des membres sa famille, la durée de la corvée était réduite²¹².

Comme autre sanction, on pouvait avoir les amendes ou les détentions provisoires. Cette sanction concerne les délits jugés graves. Dans le cadre du vol, des bagarres violentes avec cas de blessure, etc. pour le cas de vol, le voleur était contraint de restituer les produits volés et a payé une amende dont le taux était fixé par le chef. Lorsqu'un voleur était porté devant le chef, il pouvait facilement payer le double ou le triple de ce qu'il avait pris. Cependant lorsque le voleur n'arrivait pas à s'acquitter de son amende, c'était la détention qui lui était réservée. La durée de la détention dépendait du temps mis par la famille du concerné pour s'acquitter de l'amende. Par contre, il pouvait arriver que durant la détention le coupable travaille dans la chefferie en attendant sa libération²¹³.

En ce qui concerne la mise à mort comme sanction, les cas étaient limités. Chez les Mafa seuls la sorcellerie, l'inceste, le meurtre pouvaient faire office de cette sanction. La société Mafa ne tolère aucune de ces infractions qui étaient de nature à attirer des malheurs sur la société tout entière. Ces sanctions étaient appliquées par la société elle-même sous forme de justice populaire.

²¹⁰ Koma Bava 73 ans, coton-culteur, Gouvok, entretien du 17 novembre 2017.

²¹¹ Hawadak Bizvédé, 67 ans, charpentier, Magoumaz., entretien du 18 juin 2017.

²¹² J. Diye, "Mangala Douvanger", p. 121.

²¹³ Sadjo Fachoua, 46 ans, président du tribunal coutumier de Mokolo, entretien du 22 décembre 2019.

La juridiction traditionnelle par le biais du tribunal coutumier a joué un rôle notoire dans le règlement des conflits chez les Mafa. Les lamidat et chef traditionnel avaient recours à cette justice pour rétablir l'équilibre villageois et instaurer la paix. Ainsi, avant les indépendances, les conflits entre les membres d'une communauté, d'un clan, d'une famille étaient résolus au niveau du chef du quartier, chaque massif avait son chef. Les chefs du quartier portaient les problèmes qui ne relevaient pas de leur compétence au chef du massif qui pouvait trancher en dernier recours. Après les indépendances, l'administration camerounaise a pris le relais par la mise en place de la justice moderne. Désormais, la population peut désormais déposer plainte directement au niveau du tribunal de Mokolo pour que justice soit faite.

• La promotion de la paix

Tout comme dans les États modernes de nos jours, les sociétés traditionnelles ont opté pour la culture de la paix pour gérer les conflits en amont. La promotion de la paix est une méthode de prévention de conflit qui aborde les causes profondes des conflits à travers une longue approche qui promeut le respect des aînés, des individus, le respect des valeurs, les attitudes et comportement vers la non-violence et de l'entraide et de la solidarité. C'est dans ce sens que les autorités dans la société traditionnelle Mafa vont mettre en œuvre certains nombres de politiques pour prévenir les conflits ou mieux les atténuer. Ainsi, cette pratique ou politique passe par l'oralité, les alliances matrimoniales, les cérémonies festives, les alliances inter clanique ou interethnique.

- L'oralité

La parole est en effet un puissant moteur dans la promotion de la paix, car elle repose sur des conventions orales ou tacites. Dans la société traditionnelle Mafa, l'oralité a pendant longtemps été considérée comme centrale. Les maîtres de la parole (les anciens et sages du village) pétris d'éloquence se servaient de cet atout pour être des médiateurs ou des négociateurs dans la prévention des conflits. Leur rôle exige une parfaite connaissance des proverbes, contes et adages, transmis oralement de génération en génération. Ces contes, proverbes et adages constituent le socle de la moralité où se greffent les pensées montagnardes. En effet, la tradition Mafa propose des modèles, des matériaux à partir desquels les individus orientent et cristallisent leurs conduites, établissent des liens et gèrent leurs différends²¹⁴. Les contes et légendes et mythes sont des réservoirs de moralité qui permettent

²¹⁴ Kaldapa Kojekoed, "Conflits et résolution des conflits", p. 48.

à la population de tirer des leçons du passé de comprendre les biens fondés d'une socialisation entre les peuples et de sauver de l'oubli la tradition. Alors en cas de conflit entre deux clans, les maîtres de la parole jouent le rôle de conciliateur. Ils rappellent aux protagonistes leur origine commune, leur souffrance commune et pourquoi la guerre n'a pas sa raison d'être. En fait, c'est une sorte d'appel à la raison et le plus souvent, les adversaires finissent par enterrer la hache de guerre et procèdent à une négociation ou à la réconciliation sans passer par un quelconque affrontement²¹⁵.

Cette démarche a longtemps été utilisée dans la tradition Mafa pour prévenir les conflits, car l'oralité à travers ces méthodes permet la concession entre deux parties et de mettre fin à une crise. L'oralité a connu un franc succès dans la gestion du conflit entre la population du village Mokolo et la population du village Oudahai en 1978 ; conflit qui avait pour cause le rapt d'une femme de Oudahai par les jeunes du massif Mokolo²¹⁶. C'est grâce à l'intervention des maîtres de la parole qui utilise l'oralité et veille sans cesse dans le respect de la tradition que de telles résolutions sont possibles. L'art oratoire est un genre vivant, une parole institutionnalisée loin d'être figée dans une répétition immuable elle est adaptée à chaque génération et souvent le discours oral change expressément, évolue pour s'adapter au contexte culturel et social²¹⁷.

- Les alliances matrimoniales

L'un des moyens les plus utilisés pour prévenir les conflits et maintenir la paix dans la société traditionnelle africaine en générale et particulièrement dans la société Mafa est les alliances matrimoniales. Le mariage créait toujours de nouveaux liens et développe de réseau de parenté et des alliances. La relation de beaux-parents (*Mèché*) annule toutes les barrières et change la nation de famille le mariage donc par ricochet met tout le clan en relation²¹⁸. Ce réseau d'échange peut s'élargir, car certains clans sont obligés d'aller chercher leur femme à l'extérieur du village. Ainsi donc, la structure d'alliance devient large, car elle se complète avec un réseau extra villageois souvent très élargi. Ainsi, s'allier pour prévenir les conflits était dans la société Mafa une forme de gestion de crise. La société Mafa à la base est clanique, c'est la raison pour laquelle les alliances matrimoniales constituaient l'espoir pour prévenir les conflits et de maintenir l'entente sociale. C'est en quelque sorte une sorte de

²¹⁵ Ngalagai, 58 ans, instituteur, Magoumaz, entretien du 18 juin 2017.

²¹⁶ Kaldapa Kojekoed, "Conflits et résolution des conflits", p. 49.

²¹⁷ Ngalagai, 58 ans, instituteur, Magoumaz, entretien du 18 juin 2017.

²¹⁸ Idem.

contrat social pour la paix²¹⁹. Ainsi, les mariages claniques et la polygamie forment des liens de sang qui réduisent les risques de conflits.

Le mariage est la consolidation des liens entre un homme et une femme, mais aussi entre leurs familles réciproques, il est avant tout un gage de respect ; respect envers les mariés, respect de la famille du marié, respect de la famille de la mariée. Chez les Mafa lorsque deux jeunes décident de se mettre en couple, c'est toute une chaîne qui se crée. De façon implicite, cette union signifie un accord tacite du pacte de non-agression. Cela signifie que désormais les deux familles sont un et aucun membre d'une famille n'a le droit de faire préjudice à l'autre. Il y a respect mutuel, entraide et solidarité²²⁰. Lorsqu'une parente proche ou éloignée de la famille du marié entre en conflit avec un membre proche ou éloigné de la famille de la mariée, c'est tout le clan ou toute la grande famille qui se mobilise pour régler pacifiquement le conflit. Ce qui est ici mis au-devant de la scène c'est l'alliance matrimoniale qui unit les deux familles et par conséquent on assiste le plus souvent à l'arrêt immédiat du conflit.²²¹ Dans ce cas d'espèce, on peut entendre des expressions du genre : " désolé, je ne savais pas que tu étais de la famille de ma femme ", " c'est ton beau-frère, car il est l'oncle de la mère de ta femme ", etc. Toutes ces expressions sont de nature à rappeler que la famille est sacrée²²².

D'après la Schema 2 ci-dessous, Ego appellera D *Bab ngwazga* (le père de ma femme) et C *Mamngwazga* (la mère de ma femme) et D et C constitue pour lui ses beaux parents. Ego B le père de la mère de ma femme (*Babman-ngwazga*) et F le frère de ma femme (*kr mamngwaz-ga*) ou le fils de la mère de ma femme ou le fils de la mère de ma femme. Il appellera I le mari de ma sœur (*Bakidum-mamga*) ou le mari de la fille de ma mère. Il appellera P la femme de mon fils (*Ngwaz-kriga*) ; M, le mari de ma fille (*Baki-dumga*). Ainsi, en remplaçant *Ngwaz* par *Baki*, on a la parenté par alliance de la femme.

Par ailleurs, Ego appellera C sa belle mère (*Skwarga*) et toutes les filles du lignage de sa femme. Par contre il appellera son beau père *Méchege* ainsi que tous les hommes du lignage de sa femme. Par conséquent les individus I et O seront également appelés *Méchege* par Ego. A contrario. Les individus G, P et K pourront être appelé *Ngwaz-ga* par Ego, car K et P sont mariés à des hommes de son clan et il aurait pu prendre E pour femme.

²¹⁹ Hawadak Bizvédé, 52 ans, charpentier, Magoumaz, entretien du 18 juin 2017.

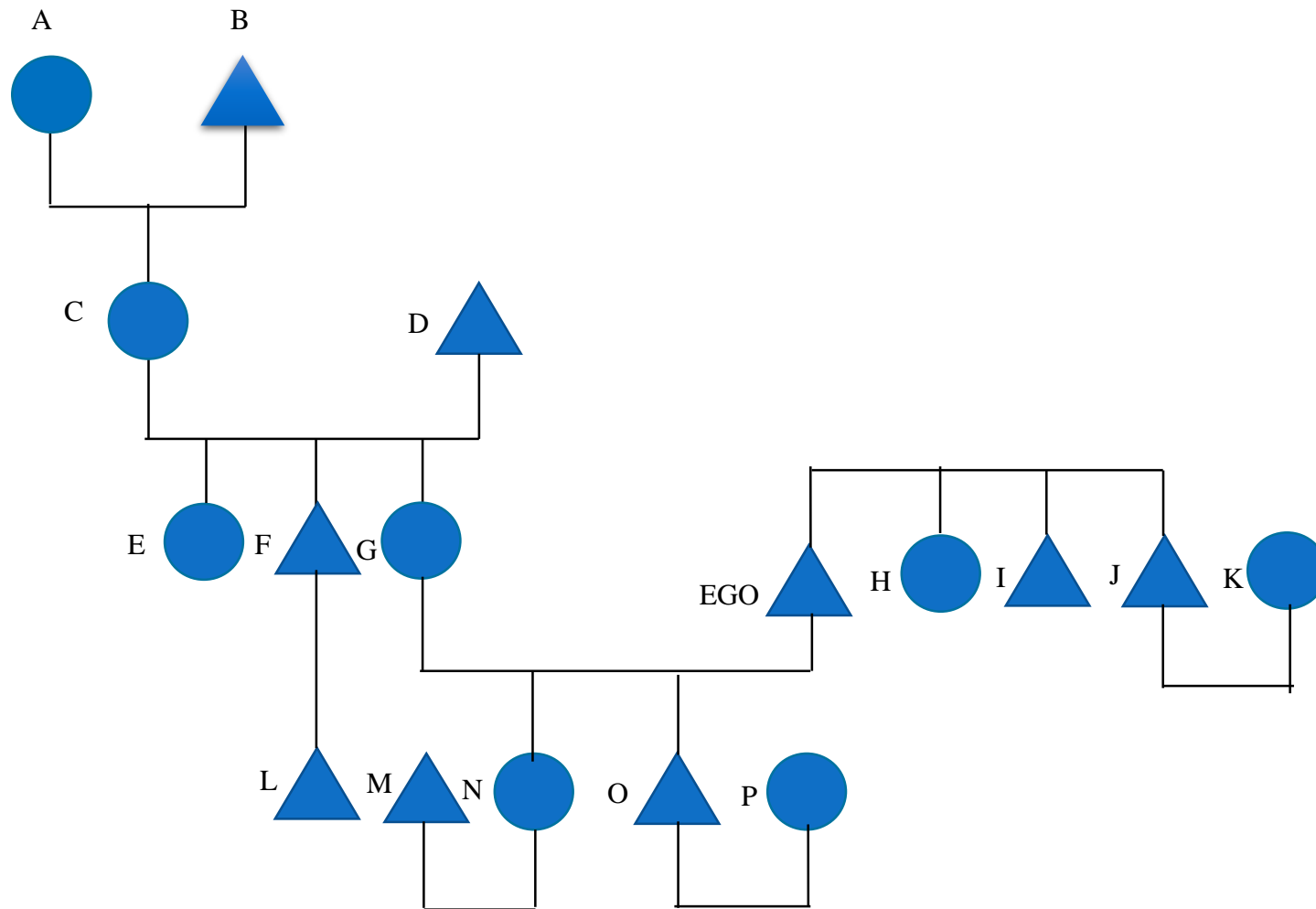
²²⁰ Ibid.

²²¹ Hawadak Bizvédé, 52 ans, charpentier, Magoumaz, entretien du 18 juin 2017.

²²² *Idem*

Ego peut appeler P, la femme de son fils *Doumga* (ma fille) et M le mari de sa fille, *Kr'ga* (mon fils). En outre, les appellations Méches et *Skwar* sont employés pour désigner le beau-père et la belle-mère. Cependant, ces appellations peuvent être utilisées pour appeler la parenté par alliance. Exemple *Gwaliméchéga* (les hommes de ma parenté par alliance) ; ou *Ngwazi-méchega* (les femmes de ma parenté par alliance) ; *Dalahigwali méchega* (les filles de ma parenté par alliance). En outre, de ce qui précède, on peut conclure que le mariage met ainsi tout le clan en relation par les échanges de femmes.

Schéma n°1: illustration d'une parenté par alliance de la femme.



Source : schéma Bava A Haydamai

Cependant, il faut le rappeler, la société Mafa est une société de castes³⁵². Pour ce faire, le mariage entre les membres de différentes castes est strictement interdit. Cette société est aussi endogamique, mais cette endogamie ne concerne que les forgerons. Par contre, pour l'essentiel, la société Mafa est exogamique. Les jeunes sont appelés à se marier avec les membres d'un autre clan. Le mariage entre les individus de même clan est interdit et considéré comme un cas d'inceste³⁵³. En outre, cette exogamie permet de tisser des rapports entre différents clans et ethnies, de favoriser les échanges par le lien des alliances matrimoniales. Dès lors, le mariage n'engage plus seulement deux individus, mais plutôt deux ethnies déjà unies à travers le code de parenté. Désormais, ils partagent les mêmes peines, les mêmes joies, les mêmes souffrances.

Le phénomène d'alliance matrimoniale est perçu par divers acteurs en termes de rôle qu'il joue sur le système social. Ce qui amène à dire que l'institution du mariage dans la société Mafa est gage de promotion de paix. Cette alliance fonctionne ici comme une institution parce qu'il structure les acteurs à un double niveau : symbolique et relationnel. Dans ce cas d'espèce, le symbolique transparait lorsqu'on oblige les acteurs à se conformer à la valeur procréatrice du mariage, car l'enfant permet de perpétuer l'espèce humaine et de souder les familles. Quant au niveau relationnel, il se manifeste à travers les liens sociaux entre les deux familles on se marie pour souder les familles en conflit, pour établir les liens sociaux³⁵⁴. Aussi, les réseaux d'échange matrimoniaux présentent certains avantages par les montagnards. Ils favorisent une certaine homogénéité culturelle et étendent la zone à l'extérieur de laquelle les individus peuvent circuler librement sans risque d'être attaqué³⁵⁵.

Les alliances matrimoniales sont garantes de la sécurité c'est un pacte de non-agression. Un lien matrimonial peut faire en sorte qu'un individu passe la nuit dans le village de ses beaux-parents sans être inquiété. Or pour un individu mal connu du village, ce dernier en circulant dans la nuit peut être agressé par les habitants de ce village ou être interrogé. Les liens de mariage participent de l'entraide entre les deux communautés. Pendant les périodes de disette, une famille démunie peut recevoir de l'aide de ses beaux-parents et de divers cadeaux : (poulet, arachides, souchet, légume sec, haricot, mil, etc.)

³⁵² Il existe essentiellement deux castes dans la société Mafa. La caste des hommes ordinaires qu'on appelle les *Vavay* et la caste des forgerons, les *Ngwalda*.

³⁵³ Hawadak Bizvédé, 67 ans, charpentier, Magoumaz, entretien du 18 juin 2017.

³⁵⁴ M. Tawassa, 84 ans, ménagère, Magoumaz, entretien du 8 octobre 2018.

³⁵⁵ Kaldapa Kojekoed, "Conflits et résolution des conflits", p. 39.

Par ailleurs, les liens de sang apparaissent comme un véritable atout dans la prévention des conflits et la consolidation de la paix chez le peuple Mafa. Les enfants issus du mariage interethnique sont un relais efficace et constituent en même temps les excellents médiateurs en cas de conflit. Les enfants sont considérés comme des "écrans" pour atténuer les agressivités au sein des communautés.³⁵⁶ Ils sont souvent la raison pour laquelle les individus refusent d'entrer en conflit. Dès leur bas âge, les enfants sont envoyés chez leurs grands-parents pour des visites de courtoisie afin de s'imprégner aussi des réalités locales et aussi et surtout afin de s'intégrer. Les enfants issus des mariages exogamiques sont un réel atout pour temporiser les conflits³⁵⁷.

- Les alliances interclaniques et intercommunautaires.

La promotion de la paix ne peut se produire que par des alliances et des pactes pour la paix. Dans son étymologie latine, le mot paix signifie en effet un pacte, c'est-à-dire l'aboutissement d'une alliance scellée entre deux ou plusieurs adversaires³⁵⁸. Il ressort de cette définition que la paix n'est possible que par des exigences de relations interpersonnelles et des rapports d'alliance. Ainsi dans la société Mafa la prévention des conflits est garantie par des alliances nouées de part et d'autre entre clans.

Ces alliances sont des garanties dans la prévention des conflits et protègent les populations des éventuels conflits. La recherche de la paix ici est une recherche permanente, une construction permanente, basée sur de bons rapports d'amitié, de bon voisinage, des valeurs humaines afin de surmonter ensemble les difficultés, les frustrations. Ainsi la stratégie de la paix n'est que possible par la contribution des uns et des autres. Ces alliances permettent aux communautés de fraterniser, de faire des échanges de toute nature (commerciaux, femmes, etc.), de circuler librement sans jamais être inquiétées et de faire face à un ennemi commun³⁵⁹.

Les alliances intercommunautaires sont des éléments capitaux de mécanisme culturel de maintien de relations humaines pacifiques ou de prévention de conflits qui sont aussi vieux que le monde.³⁶⁰ En cas de conflits, les mécanismes d'alliances qui se mettent en marche. Les alliés se mettent ensemble pour faire face à un ennemi. C'est l'exemple du conflit qui a

³⁵⁶ Hawadak Bizvédé, 67 ans, charpentier, Magoumaz, entretien du 18 juin 2017.

³⁵⁷ M. Tawassa, 84 ans, couturière, Magoumaz, entretien du 8 octobre 2018.

³⁵⁸ Z. H. Loua, "Les alliances interethniques en Afrique de l'Ouest : nouvelles stratégies de réconciliation", *Théologiques*, 23 (2), 2015, p. 185.

³⁵⁹ M. Zovang, 74 ans, ménagère, Mofolé, entretien du 22 janvier 2017.

³⁶⁰ Z. H. Loua, "Les alliances interethnique", p. 186.

opposé les Mokolo face à leurs ennemis de Bao et d'Oudahai. Les Mendézé, leurs alliés n'ont pas hésité à les soutenir. De même, les Ldamtsay alliés des Douvar leur sont venus en aide, lors du conflit qui les a opposés au village Oudahai³⁶¹. En outre, dans cette perspective les alliances sont comme des pactes qui unissent les clans, les communautés entre eux ou comme un moyen de régulation des relations non conflictuelles. Les alliances intercommunautaires prônent le pacte de sang, les alliances de non-agression ou de non-complicité d'agression entre clans. Ces alliances sont souvent scellées dans des rites sacrificiels en lien avec le sacré³⁶². Par conséquent, ces alliances engagent aussi les générations futures des parties contractantes.

Par ailleurs, il est difficile, voire impossible de dire avec précision ou situer dans le temps et dans l'espace l'origine des alliances intercommunautaire. Il est tout aussi difficile d'identifier les ancêtres qui ont établi ces actes d'alliances hautement symboliques et qui les ont inculqués de façon permanente dans la conscience collective des descendants. Toutefois, il semble que ces alliances remontent à l'origine du peuple Mafa et se sont multipliées au fur et à mesure en fonction des clans. De même, les alliances intercommunautaires sont des savoirs ancestraux. D'après les informations recueillies sur le terrain d'étude, les alliances intercommunautaires proviendraient de l'aspiration des peuples à la cohabitation pacifique, à l'harmonie socioculturelle et à un vivre ensemble malgré certaines divergences. Zikounda Shenene aborde dans le même sens. Pour lui,

Les alliances intercommunautaires se définissent comme des rapports sociaux instaurés par des pactes sous toutes ses formes dont l'objectif est de prévenir la guerre ou d'y mettre un terme. Concrètement, dans la pratique, cette alliance devient un contrat entre deux communautés c'est une façon de taire les querelles ou d'enterrer la hache de guerre. C'est aussi une alliance de paix, qui permet un règlement pacifique des conflits sur un long terme³⁶³.

Ainsi, pour éviter un conflit, les chefs de village font des alliances entre eux comme c'est le cas du village Douvar et Mokolo ou Mokolo et Ldamtsay dont les pactes d'amitié et les alliances de non-agressivité furent scellés dès leur installation en montagne³⁶⁴. Cependant, ces alliances sont de plusieurs types. On pouvait avoir des alliances intercommunautaires ou claniques qui étaient politiques (prévenir ou mettre fin à la guerre). Économiques (échanges de biens) et matrimoniales (échange de femmes). Au demeurant, au-delà de leur origine

³⁶¹ Kaldapa Kojekoed, "Conflits et résolution des conflits", p. 42.

³⁶² L.M Dzenqueré, 87 ans, ethnolinguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

³⁶³ Zikounda Shenene, 107 ans, sans profession, Mandaka, entretien du 21 novembre 2017.

³⁶⁴ L.-M. Dzenquere, 87 ans, ethnolinguiste, Mandaka, entretien du 16 février 2018.

ancestrale, les alliances intercommunautaires avaient pour objectif principal l'harmonie sociale, la concorde, la paix entre les populations.

- Les cérémonies festives et activités ludiques

Les cérémonies festives sont d'une grande importance dans la prévention des conflits et la promotion de la paix, car leurs caractères publics font d'elles des instruments de socialisation. Les cérémonies festives comme celle du *Maray* ou du *Ngwalala* connaissent une manifestation spectaculaire à cause de la symbolique qui tourne autour de ces manifestations. L'activation des mécanismes traditionnels dans ces cérémonies est accompagnée des gestuelles ritualisées qui accompagnent et ponctuent les discours chargés l'importance symbolique.

Plusieurs rituels en effet accompagnent ces festivités ou cérémonies traditionnelles. Ces rituels sont d'une grande importance aussi bien sur le plan individuel que sociale. Il n'est pas exclu que des rituels soient pratiqués quand la vie du groupe se trouve mise en jeu et qu'ils marquent les mutations de la vie sociale et individuelle. Ces rituels concernent la vie de la communauté tout entière. La célébration du *Maray* ou du *Ngwalala* concerne tous les massifs. Le *Maray*, pour ne prendre que ce cas particulier, est une célébration en l'honneur des ancêtres. Ainsi, lors de cette célébration tous les massifs doivent être réunis pour offrir des sacrifices aux ancêtres afin que ceux-ci les mettent à l'abri des malheurs (famines, conflits, etc.) et afin de préserver la paix. En outre, la préservation de la paix est renforcée par les rituels que les communautés, misent ensembles font aux ancêtres, c'est aussi la vie de la communauté qu'ils imprègnent.

Il n'est pas seulement question de jouissance ou de dévouement. La cérémonie comme celle du *Maray* permet de donner ponctuellement acte aux tensions et aux conflits virtuels et en aménageant leur expression, d'articuler de manière dynamique les différences. On retrouve là l'un des objectifs ou buts principaux de la dimension ritualiste. Il permet de dissoudre la violence, de l'étouffer, lui reconnaître sa part pour mieux s'exprimer. Les rituels ont essentiellement une vocation préventive³⁶⁵.

Cependant, les décisions prises d'un commun accord sont ainsi confirmées par les rituels de réintégration. Ainsi, la participation collective à de tels rituels apparaît fédératrice.

Par ailleurs, plusieurs massifs peuvent être mobilisés lors d'une manifestation culturelle et chaque village est représenté par un chef qui a la charge de conduire les rites lors de ladite célébration. Pendant cette manifestation, la mémoire de l'histoire de la communauté notamment les épisodes tristes, violents qui ont pu la secouer au cours des siècles, est fréquemment invoquée aussi bien dans le but d'éviter leur reproduction que pour perpétuer la

³⁶⁵ Koma Bava, 73 ans, coton-culteur, Gouvok, entretien du 17 novembre 2017.

fierté que leur évocation peut susciter et faire ainsi des procédés qui ont permis de les surmonter, des modèles d'inspiration pour faire face aux situations de conflit actuelles. Les causes des conflits ou de la guerre trouvent généralement leurs justifications dans les récits ou traditions orales sur les guerres entre les communautés que les communautés se servent pour justifier leur mécontentement ou entretenir leur haine. Les chefs utilisent ces festivités pour rappeler aux populations l'importance de la socialisation ou les vertus de la paix³⁶⁶. C'est à partir d'un tel discours sur la rhétorique de la paix que sont dégagées des recommandations ou prônée des solutions aux conflits.

La multiplication des cérémonies rituelles se justifie par le besoin de soumettre aux ancêtres les doléances de la communauté dont l'essentiel est des récoltes favorables, l'éloignement des agressivités entre communautés et tout autre beau présage. Ces rencontres sont précédées par la mobilisation des mécanismes traditionnels dont le souci est de préserver l'intérêt du groupe ou de la communauté et non pas de promouvoir ou de défendre un seul groupe ou famille. Le rétablissement de l'harmonie au sein de la communauté apparaît comme l'objectif premier de ces rencontres entre massifs. Le *Maray* sert d'élément de rapprochement entre les différentes communautés tout comme le *Ngwalala* dont qui est une célébration des prémices de récoltes. Le caractère rituel de ces fêtes constitue un moyen de prévention de conflits de la sauvegarde de la cohésion sociale.

Le maintien de l'harmonie ou son rétablissement au sein entre les communautés apparaît comme l'objectif premier. Les conflits sont perçus comme menaçant sérieusement l'ordre social parce qu'ils engagent au-delà des protagonistes individuels, les identités de groupes (famille, village, ethnie)³⁶⁷. Ainsi, la stabilité de la société traditionnelle était garantie par des pratiques rituelles qui engageaient toutes les communautés et qui maintenaient une certaine stabilité sociale et assuraient le règlement pacifique des conflits. La famille au niveau restreint était le moteur central de l'éducation à la tolérance quotidienne ou le clan ou la tribu garantissant la stabilité sociale et la cohésion de tous les membres, c'est pourquoi, contrairement aux instances juridiques modernes, ce qui caractérise ces mécanismes est moins

³⁶⁶ L.-M. Dzenguere, 87 ans, ethnolinguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

³⁶⁷ Niagalé Bagayoko et al, "Les mécanismes traditionnels de gestion des conflits en Afrique subsaharienne", rapport de recherche n°2, centre franco-paix en résolution des conflits et missions de paix, Université du Québec, Montréal, 2017, p. 14.

la condamnation de l'une des parties en conflits que la recherche d'un consensus afin d'assurer et de maintenir la stabilité au sein du corps social³⁶⁸.

La sacralité des festivités se matérialise par la prévalence des croyances magico-religieuses et des pratiques occultes. Le maintien de la paix convoque plusieurs acteurs qui ne sont pas vivants, mais aussi les mortels et différentes divinités. Le recours à ces acteurs fait la force de ces festivités et leur pérennisation que transgresser un engagement pris devant une divinité est proprement impensable. Ces cérémonies donnent la possibilité à la fois aux victimes et aux auteurs de la violence de renouer avec le passé et donc de se réconcilier au nom de celui-ci. Cette dimension sacrée découle d'une perception partagée du conflit comme élément de désordre non seulement social, mais aussi spirituel³⁶⁹.

Dans la société mafa, la célébration des festivités annuelles intègre implicitement des prescriptions visant à gérer les conflits communautaires. Si leur raison n'est pas forcément la gestion des conflits, leur manifestation est prioritairement conditionnée par la recherche d'un apaisement du corps social. Avant la tenue des festivités, il est recommandé que tous les conflits (inter clans, intrafamiliaux, inter individus) apparus dans les lignages doivent être résolus³⁷⁰. En outre, la non-résolution de ces conflits peut faire courir de grave conséquence au village, mais aussi à toute la communauté. Ces fêtes permettent aussi d'anticiper les conflits sociaux, car les prières dites aux ancêtres permettent pour l'année à venir l'abondance des ressources et le maintien de la stabilité sociale.

Le renforcement des liens sociaux se fait à travers le partage de la viande, de vin, et des prémices des récoltes entre les familles, voisines et entre les massifs. Chacun reçoit un présent, car tout le monde est concerné par la fête. Il y a une grande générosité qui se crée entre les individus. Pendant les danses qui accompagnent ces célébrations, certains membres profitent de la bonne humeur pour demander pardon aux uns et aux autres. Chacun doit faire son mea culpa celui qui fait l'objet de critique doit s'excuser et accepter ses erreurs, se repentir et présenter ses excuses afin qu'il soit pardonné. Toute la communauté est soumise à sa propre critique. Il y a examen de conscience, introspection et regret. Par conséquent, le pardon donne à ces festivités tout son sens en tant que mécanisme de gestion des conflits et raffermissement du lien social et promotion de la paix.

³⁶⁸ Flomoku, Pewee et al 2012, "Formal and informal justice in Liberia", dans *consolidating peace : Liberia and Sierra Leone, Accord*, issue 23 Edited by E. Drex and A. Ramsbothan, London : Conciliation Resources, citée par Niazalé Bagayoko, "Les mécanismes traditionnels de gestion des conflits", p. 14.

³⁶⁹ Miagalé Bagayoko et al, "Les mécanismes traditionnels de gestion des conflits", p. 14.

³⁷⁰ Kegeke Rikabai, 102 ans, sans profession, Mendézé, entretien du 11 octobre 2017.

Cependant, il faut noter que de nos jours la promotion de la paix jadis implantée par les autorités traditionnelles n'est plus d'actualité, car, les éléments qui garantissent la stabilité de la population dans un état de paix se pratiquent rarement ou alors leur but sont orientés vers d'autres objectifs.

CHAPITRE II :
ÉTAT DES LIEUX DE LA CULTURE MAFA AU LENDEMAIN
DES INDÉPENDANCES

Dans cette partie, il est question de montrer comment se présente le problème de l'identité culturelle mafa au moment des indépendances. De prime à bord, toutes les cultures font l'objet d'attaques. Cependant, il y'a des attaques qui sont violentes et d'autres, séduisantes. Nous analyserons cet état de fait à la lumière de l'invasion peule et de la colonisation européennes. En effet, la culture mafa au moment des indépendances n'est plus la même culture traditionnelle parce que le peuple a bénéficié d'apports externes parfois volontaires, parfois par contrainte, ce qui n'a pas bien été accueilli par les forces internes mafa. Il s'agira dans un premier temps de montrer que la culture mafa a subi l'objet d'attaque extérieur causé par l'invasion peule d'une part et de la colonisation européenne d'autre part.

A. LA PÉRIODE PEULE : UNE ATTAQUE VIOLENCE

Les éléments qui permettent d'analyser le caractère de l'invasion peul chez les Mafa se trouvent dans le contexte historique de leur occupation par l'entremise du djihad et la pratique de l'esclavage.

I. LES INVASIONS PEULES CHEZ LES MAFA

L'envahissement des Peule dans le Nord-Cameroun en générale s'est fait par une irruption armée, le djihad, qui signifie un effort tendu vers un but déterminé. Il est souvent traduit par la guerre sainte. L'objectif du djihad qui soit dit fait partie de l'enseignement du coran, est l'expansionnisme. Mais, les Peules vont aussi passer par d'autres canaux notamment l'esclavage pour soutenir leur suprématie.

a. Le djihad

Aux XVII^{ème} siècle, c'est-à-dire deux siècles avant la colonisation européenne, les Foulbés venant de l'ouest vont pénétrer en pays haoussa, au Bornou et s'infiltrer jusqu'au Nord-Cameroun. C'est à partir de ce moment qu'on les verra s'établir dans ce qui sera appelé

l'Adamaoua¹. Ils surent se faire accepter de façon pacifique par des autochtones qu'ils appelèrent des "païens". Jusqu'à la fin du XVIII^{ème} siècle, on assiste à une pénétration pacifique des Peuls. Il existait aussi une relation pacifique entre eux et les autochtones².

Cependant, c'est Ousmane Dan Fodio qui en 1804 fonde le califat de Sokoto et fait des guerriers conquérants, avec pour mobile la propagation de la foi islamique à travers la proclamation de la guerre sainte contre les "infidèles" environnants³. Suite à son, las d'être vassaux, les Foulbés vont se soulevés et s'emparer du pays qui les avaient accueillis. Par l'entremise de la loi islamique, ils vont décider de limiter l'hégémonie sur eux.

La proclamation du djihad, faite par le sultan constitua un cri de ralliement des populations peules qui manifestèrent ainsi une volonté de domination sur des populations non musulmanes. Une telle volonté de domination trouvait en l'islam un alibi permettant non seulement de reconstruire une communauté éparse, mais aussi de se servir de la nouvelle force religieuse pour une accumulation des richesses en s'émancipant de la domination des populations qui pratiquaient la religion ancestrale⁴.

Une fois la conquête lancée, c'est sous le leadership de son lieutenant Modibo Adama que le djihad est déclaré en 1804 dans le Foubina⁵. C'est cette motivation qui lui a permis de mener de vastes campagnes expéditives en direction des massifs. Le djihad apparaît dès lors comme la grande nouveauté encore méconnue des populations de montagnes ancrées dans la religion traditionnelle. Cette pratique n'a pas été sans risque pour leur tradition. Hamadou Adama pense à ce propos que le Djihad à ceci de particulier :

Il transforme aussi les identités locales en leur conférant une dimension islamique. Ce qui, par ricochet, impulse la mobilisation des différents groupes jusque-là isolés dans un vaste mouvement d'ensemble dont la dynamique entraîne la mise en place d'un ordre islamique centré autour des modèles de théocraties certes hiérarchisées, mais profondément enracinées dans des traditions locales séculaires⁶.

Modibo Adama entreprend des conquêtes sur toute la frange orientale de la confédération peule, de la Bénoué aux monts Mandara. À la tête d'un État prosélyte et centralisateur, il ne laisse le choix aux tribus dites "païennes" qu'entre conversions, l'intégration et l'esclavage.

¹ L'Adamaoua constitue une entité géopolitique que constitue l'émir Peul. Elle était centrée sur sa capitale Yola, au bord de la Bénoué, et comprenant l'actuel Gongola state au Nigéria, et au Cameroun, les régions de l'adamaoua et du nord et une partie de la région de l'Extrême-Nord.

² E. Maquet et al., Histoire de l'Afrique centrale des origines au milieu du XX^{ème} siècle, Paris, Présence africaine, 1971, 108-109.

³ J.-Y. Martin, "Les Matakam du Cameroun" p. 37.

⁴ Hamadou Adama, *L'Islam au Cameroun, entre tradition et modernité*, Paris, l'Harmattan, 2004, p. 15.

⁵ Fulbert Owono, "Christianisme et islam", p. 302.

⁶ Hamadou Adama, "l'Islam au Cameroun", p. 7.

En 1809, le modibo Adama entreprend la conquête dans les plaines du Nord-Cameroun. Ainsi, sous sa conduite, les Peuls vont se transformer en guerriers afin de s'établir sur l'ensemble de l'adamaoua. Tous les territoires conquis ont pour capitale Yola et sont érigés en lamidat.

Dès la fin du XVIIIème siècle, les groupes Foulbés remontant la vallée de Yadseram pénètrent chez les Margui à Madagali (Cameroun ex-britannique) où ils vont rencontrer une résistance. Ainsi, les Foulbés dont l'assaut est dirigé par le Madibo Adama qui charge Njidda, son vassal de Madagali arrive au pied du pays mafa vers 18307. Ils vont dès leur arrivée occuper toute la plaine qui porte les monts Mandara à l'Est, à l'Ouest et au Sud. Cependant, dans le Diamaré, les tribus Guiziga et Mofu aux prises avec les Peuls venus du Bornu à la recherche de leur " espace vital " vont abandonner leur capitale Marua, appelé plus tard Maroua, aux envahisseurs mieux organisés, car ils s'étaient rapidement rendu compte pour la force de leur armée, et favorisé par un terrain qui se prêtait aux déplacements et attaques massives de cavalerie⁸. Ainsi, de nombreuses familles vont se soumettre. Quant aux réfractaires, ils ont été chassés de leurs terres et se réfugièrent dans la chaîne du mandara où ils entrèrent en contact avec les premiers habitants.

Les autochtones de Marva qui ont été chassés de leurs terres vont se réfugier dans les massifs mafa. Après plusieurs luttes, les Foulbés ont voulu se poser habilement en protecteurs des Mafa contre ses nouveaux envahisseurs. Mais, cette tutelle va apparaître comme une superflue ce qui va conduire les Mafa à manifester leur opposition⁹. Devant ce refus et l'indocilité des peuples mafa, le Modibo va lancer une expédition contre eux par l'intermédiaire de l'émir Lawal, son successeur. Ainsi, une expédition sera lancée contre les massifs Tsouvok. Devant la force militaire des Peuls qui pourchassaient les Mafa jusqu'en montagne, ceux-ci vont fortifier leurs positions en élevant des murailles de pierres ce qui leur a permis d'infliger un échec aux conquérants¹⁰.

Cependant, devant la pression qui venait de toute part, d'abord par les Peuls qui voulaient s'imposer à l'Ouest et les Mufu qui affluaient sur les pentes des monts Mandara après la prise de Godur, les Mafa, soumis à une triple pression du sud, de l'est et de l'ouest, vont se regrouper au centre dans les massifs compris entre les vallées de la Tsanaga et du Kerawa et la plaine du mandara.

⁷ J.-Y. Martin, "Les Matakam du Nord-Cameroun", p. 38.

⁸ G. Lavergne, "Les Matakam", p. 6.

⁹ J.-Y. Martin, "Les Matakam du Nord-Cameroun", p. 38.

¹⁰ J.-Y. Martin, "Essai sur l'histoire pré-coloniale", p. 222.

Au Sud cependant, les Mafa et les Mofu vont s'allier après des débuts difficiles pour former le groupe dit Boulahay. À l'Ouest, aux abords de Madagali, des Marghi se mêlent aux Mafa. Mais, la majorité va former un bloc assez homogène dit Mafa au centre et à l'ouest du pays, autour de Roua et Soulédé.

Le soulèvement des Foulbés et les expéditions contre le peuple vivant dans les monts mandara en général et en particulier des Mafa va provoquer de nombreux bouleversements dont le plus direct dont la création de certains villages mafa à l'instar de Mavoumay, Chougoulé, Houva et Gousda. Bien plus, l'isolement en montagne dont la résultante reste encore visible va permettre à une partie du peuple de se soustraire à l'influence de leurs bourreaux d'une part et de maintenir leur vie sociale traditionnelle ou tout simplement leur culture.

Nonobstant cette période d'assaut, les Mafa ont sauvé leur identité à partir du refuge. En effet, en tant que maître de cette espace (montagne), ils ont voulu prévenir un retour offensif des Foulbés. Pour ce faire ils vont fortifier leurs positions en construisant une muraille d'enceinte en pierres sèches, dont on voit encore aujourd'hui les vestiges et qui, doublée d'une haie d'épineux et d'euphorbes, protégeait la capitale contre les incursions et les razzias des cavaliers peuls¹¹ comme le montre la photo n°1.

Photo N° 12: monument de pierres sèches de Kouva



Source : archive privée de Golimé Michel

Par ailleurs, il est évident que pendant la période du djihad, les mafa se sont initiés à la pratique de la guerre et renforcé leur arme de combat. Ils ont aussi montré leur refus face à

¹¹ G. Lavergne, "Les Matakam", p. 8.

toute forme de domination venant de l'extérieur et toute forme d'assimilation. Bien plus, la guerre sainte qui a provoqué une concentration géographique va conduire les Mafa à maintenir cette barrière jusqu'à l'arrivée des Allemands.

Les Mafa pendant cette période avaient une identité originelle. Ils correspondaient plus ou moins à la description que Léon L'Africain donnait des montagnards du sud Bornou au XVI^{ème} siècle : aux montagnes demeurent des éleveurs. Ils sèment le millet et autre graine. Les habitants vont nus, en temps d'été, sinon qu'ils portent quelques braies de cuir, puis en hivers, s'enveloppent dans les peaux de brebis, avec lesquels ils font encore leurs lits¹². Aussi, les chefs avaient un style vestimentaire bien distinct des autres.

Les chefs avaient pour unique vêtement une peau de léopard ou de chèvre arrangée de manière à pendre sur l'épaule gauche, avec la tête de l'animal sur la poitrine ; elle était nouée autour de la ceinture et descendait jusqu'à la moitié des cuisses. Leur tête était coiffée d'un bonnet de peau de chèvre ou d'un animal semblable au renard [...] chacun portait autour du cou un à six cordons de dents que l'on m'assura être celle des ennemis tués sur les champs de bataille. Ces ornements bizarres, ces tâches de terre rouge dont leur corps était barbouillé en plusieurs endroits, leurs dents teintées de la même couleur leur donnaient un aspect extrêmement farouche¹³.

Jusqu'à la fin du XVIII^{ème} siècle, les Mafa se sont maintenus dans leurs refuges de rochers les montagnes surtout par peur des incursions régulières des Peuls et de ses cavaliers. Les Foulbés dans la plaine. Ces positions se sont maintenues jusqu'au début des indépendances.

b. Relation clientéliste ou la pratique de l'esclavage en pays mafa

Dans la plupart des sociétés, les esclaves ont été souvent rangés dans la catégorie des biens matériels et des instruments fonctionnels. C'est ainsi qu'ils pouvaient être vendus, achetés, négociés, ou offerts en cadeau.

L'esclavage dans le pays Mafa remonte aux origines de l'implantation des peule dans le Bornou puis la conquête des monts Mandara. En effet, le Bornou a été comme un symbole de puissance qui a manifesté un grand intérêt pour la pratique esclavagiste. Dès le début du XV^{ème} siècle, le Bornou va entreprendre la conquête des territoires voisins. Les souverains Bournais avaient pour ambition d'étendre leur territoire. Ainsi l'histoire du Bornou est celle de luttes incessantes contre les montagnards. Pour conforter leurs prestiges, ils s'alimentaient en esclaves. Cependant c'est Idriss Aloma qui a porté le Bornou au sommet de sa puissance et de son influence.

¹² G. Lavergne, "Les Matakam", p. 31.

¹³ J.-Y. Martin, "Les Matakam du Nord-Cameroun", p. 31.

Jean Yves Martin rapporte que pour faire cesser l'insécurité sur les marchés de son empire, Idriss Aloma avait entrepris avec une armée de cavaliers et de porteurs de mousquets de réduire les tribus dites "païennes". Ainsi, durant tout son règne, les pillages, les tueries et les absorptions et soumissions étaient constantes¹⁴. D'ailleurs, il va défaire le Marghui plus tard c'est-à-dire vers la fin du XVIIIème siècle de la tutelle du Bornou, car à l'origine, l'empire Wandala était animiste et vassal du Bornou. À ce titre, il envoyait annuellement aux souverains bornouans un tribut d'esclaves qu'il capturait au sien des contrées montagnardes¹⁵.

Cette traite a marqué les esprits de par sa grandeur et l'effectif des esclaves. Les Mafa appelaient ces esclavagistes les " Moudoula ". Cette appellation est restée dans la mémoire collective comme un souvenir troublant et transmis de génération en génération. Selon les rapports faits par Jean Yves Martin le souvenir de cette esclavage est resté tellement puissant dans la mentalité collective des Mafa.

Les Moudouba ont détruit Mdilang, Sirak, Méfoélé, Tsouffok, Ldamsay, Mouhour, Motsagay, Gawar. Ils sont venus comme la pluie, des flèches, ils tuaient ou mettaient en esclavage. Toute la plaine en était remplie, et toutes les collines. Ils cernaient les villages et les habitants se réfugiaient dans les trous entre les rochers. Pour les faire sortir, les Moudouba les enfumaient où les affamaient. Ils attachaient une chèvre à proximité du trou quand celle-ci était morte de faim et de soif, ils s'en allaient estimant que les réfugiés étaient morts eux aussi. Bien peu ont survécu¹⁶.

Le nombre d'esclaves déportés pour le Bornou était inimaginable. Quoiqu'on ne puisse donner un chiffre exact de cette déportation, on peut tout de même dire que le Bornou réclamait un tribut annuel de 3000 esclaves Hulla-Matakam selon la note de Denham¹⁷.

À la fin du XVIIIème siècle, le Wandala va chercher à s'émanciper de l'emprise du Bornou pour conquérir sa souveraineté. La capitale sera transférée de Kerawa à Doulo et plus tard à Mora. Cependant, l'esclavage continue en s'intensifiant. Les Wandala vont développer, organiser leur propre razzia au sein de la population montagnarde. Il faut dire qu'après son autonomie vers les années 1715¹⁸ le royaume Mandara s'islamise pour se déroger la possibilité d'être asservis par d'autres musulmans et profite par le même fait d'asservir les peuples à croyance ancestrale. Cependant le Wandala demeurait vassal du Bornou qui lui réclamait un certain nombre d'esclaves annuellement. Pour les peuples non-musulmans, l'islamisation du Wandala signifiait aussi leur insécurité et leur asservissement, mais surtout la continuité de la pratique esclavagiste. Mais, malgré leur repliement des Mafa dans les zones de refuges les Wandala, souvent aidés par les locaux eux-mêmes, parvenaient à capturer des

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Chetima Melchisédeck, "Mémoire refoulée, manipulée, instrumentalisée", p. 306.

¹⁶ J.-Y. Martin, "Les Matakam du Nord-Cameroun", p. 31.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

esclaves au sein des contrées montagnardes et à les vendre aux Bornouans¹⁹. Pour échapper à l'esclavage, une partie de la population va se convertir et d'autres payer des impôts. En effet, le versement des impôts avait pour toute la population une conséquence importante, car il les mettait à l'abri de l'esclavage²⁰. Les razzias de chasse à l'esclave donnaient lieu parfois à de véritables batailles. Il semble que la dernière vers 1855 se serait soldée par un échec des Peuls, non sans pertes sévères pour les Mafa²¹.

Par ailleurs, plusieurs raisons vont être évoquées pour soutenir l'esclavage dans le pays mafa. D'abord, du côté des conquérants, l'enjeu était de taille, car les "esclavagistes" avaient besoin une main-d'œuvre abondante pour renforcer la baisse de leur économie et d'accroître leur prestige. En effet, avoir un esclave était synonyme de pouvoir, de force, de grandeur et de puissance. Lestringant note à ce sujet que :

À la fin du XIX^{ème} siècle, en raison des transformations internes de la société peule notamment l'amollissement des mœurs en raison aussi des difficultés grandissantes rencontrées dans l'assujettissement des peuples païens, les besoins des Foulbés en main-d'œuvre servile augmentèrent considérablement. Il fallut avoir recours à des transactions directes avec les Habés (païens en Fufuldé). Ceux-ci finirent par devenir ni plus ni moins que les premiers pourvoyeurs de la traite, non seulement par vente à leurs ennemis des captifs faits à la guerre, mais encore par remise de leurs congénères contre paiement [...] de telles extrémités étaient fréquentes dans les années de disette de mil²².

Bien plus, les esclaves n'avaient qu'une valeur d'ordre économique en tant qu'objets d'échange extérieur. En effet, les esclaves étaient utilisés comme un atout pour l'expansion territoriale des royaumes en même temps que le support de l'économie interne²³. Sur le plan militaire, les esclaves servaient à renforcer l'effectif de l'armée. Ils constituaient ainsi une troupe, de telle sorte qu'après les premières flambées du jihad, une alliance s'établit entre les Peuls et certains peuples²⁴. Ainsi, les razzias étaient la raison d'être même de l'armée, car elles permettaient dans le même temps d'augmenter considérablement les avoirs des dignitaires.

Aussi, le commerce des esclaves constituait l'une des activités les plus rentables de l'empire du Bornou, cet échange entre le Bornou et le Wandala était des plus fleurissants depuis le XV^{ème} siècle. Elles consistaient en des échanges entre les deux empires sous forme de troc. L'empire du Wandala fournissait des contingents d'esclaves au Bornou et en échange,

¹⁹ Chetima Melchisedek, "Mémoire refoulée, manipulée, instrumentalisée", p. 306.

²⁰ J.-F Vincent, "Sur les traces du major Danhan : le Nord-Cameroun il ya cent cinquante ans. Madara, « Kirdi » et Peul" Cahiers d'Etudes africaines, n°72, 1978, p. 582.

²¹ B. Lemberzat, "Les population païennes", p. 15.

²² J. Lestringant, *Les pays Guider au Cameroun. Essai d'histoire régionale*, 7 Villa Saint-Symphorien, 1964, p.120.

²³ Saibou Issa, "Parole d'esclave au Nord-Cameroun", *cahiers d'études africaines*, n°3-4, 2005, p. 856.

²⁴Ibid.

le Bornou fournissait à leur tour aux Wandala des étoffes, des armes et des chevaux dont on connaissait la symbolique²⁵ : il pouvait être monté ou utilisé pour la reconnaissance, les charges de cavalerie, l'approvisionnement ou le transport.

Le cheval est particulièrement bien adapté aux tactiques guerrières des peuples nomades comme les razzias et les raids éclairent. Les guerriers musulmans utilisaient la cavalerie légère lors de la phase d'expansion de l'islam. Bien plus, le cheval est un symbole d'autorité et de dignité. En tant que tel, il était associé aux quotidiens des princes, des souverains, des dignitaires de tout rang. Il est un élément indispensable d'apparat et signe de distinction sociale de l'homme, aussi bien dans ses activités sociales, militaires, et dans ses divertissements équestres, notamment la fantasia (tradition profondément ancrée dans la culture peule). De ce fait, les souverains d'antan pouvaient échanger jusqu'à quinze voire vingt esclaves pour un seul cheval²⁶.

Une autre raison de la pratique de l'esclavage trouve sa source dans les razzias qui permettaient aux souverains d'utiliser les esclaves comme du bétail humain pour les travaux champêtres, les travaux domestiques, élevage des animaux qu'ils ne peuvent prétendre posséder pour eux-mêmes ou leurs familles. Il arrive que les esclaves soient propriétaires, car, dans la pratique, ils pouvaient recevoir un don du maître ou de la reine. Ils étaient aussi autorisés dans certains cas à travailler pour d'autres et constituer ainsi certains biens matériels dont ils pouvaient jouir. Cependant, en cas de décès, le maître reste le seul héritier²⁷.

Les esclaves femmes quant'à elles étaient affectées aux travaux domestiques. Leur rôle était de servir leurs maîtres et d'aider principalement leurs maîtresses dans leurs différentes tâches ménagères. Cependant, il semble que les maîtresses développaient un sentiment de mépris vis-à-vis d'elles de toute forme de travail²⁸. Ce comportement se trouve justifié par le fait que généralement les enfants d'esclaves appartiennent aux maîtres. Toutefois, ces enfants étaient voués au même sort que leurs parents c'est-à-dire qu'ils étaient la propriété des maîtres et pratiquaient les travaux champêtres, domestiques, élevage, bref toute forme de travaux que leur confiaient leurs maîtres.

Par ailleurs, la pratique de l'esclavage chez les Mafa peut-être qualifiée par ce que le professeur Saïbou Issa appelle une hégémonie revancharde. En effet, les Peuls n'ont jamais supporté l'hostilité des chefs Kirdi à leur égard. La résistance des peuples Kirdi du temps de

²⁵ Le cheval était utilisé dans la guerre à des fins militaires, en fonction de la nature du conflit ou des tâches.

²⁶ Chetima Melchisedek, "Mémoire refoulée, manipulée, instrumentalisée", p. 307.

²⁷ Galyvadir Abdelkader, *L'esclavage au Niger. Aspect historique et juridique*, Paris, Karthala, 2010, p. 148.

²⁸ En tretien avec C. Yaoudam, 68 ans, retraité, ancienne institutrice, Huva, 23 juin 2019.

la conquête peule a développé, semble-t-il, un sentiment de frustration chez les Peuls. Dans la pratique, ces derniers trouvèrent dans l'esclavage le moyen d'asseoir une hégémonie revancharde, idéologique et fondée sur l'exploitation²⁹. Dans cette mouvance, les esclaves subissaient les traitements les plus odieux, inhumains. L'esclavage était pour eux le règne de la violation de toute sorte.

Bien plus, outre l'exploitation des esclaves pour des raisons politiques et économiques, les maîtres utilisaient les esclaves femmes pour leur propre besoin et ne se privaient pas de faire l'amour avec elles³⁰ sans demander le moins du monde leur consentement. C'est ce qu'on va appeler : le " droit de cuissage ". En effet " le droit de cuissage " consiste pour les esclavagistes de faire l'amour avec les esclaves femmes, sans leur consentement puisqu'ils disposaient d'elles comme ils le voulaient pour satisfaire leurs appétits sexuels³¹. En outre, les enfants issus de ce " lien " sont la propriété du maître. Ce dernier les gardait auprès de lui. Dans le " droit de cuissage " les maîtres assurent la pérennité de la race des esclaves, car posséder beaucoup d'esclaves était synonyme de prestige au même titre que posséder des chevaux. C'est la raison pour laquelle lors de la capture ou "vente" des esclaves les jeunes filles étaient les plus recherchées, car elles servaient de concubines auprès des souverains³².

Par ailleurs, au sujet de la participation volontaire des Mafa à l'esclavage, les faits semblent flous. Mais, il semble que certaines circonstances, notamment la famine de 1933 à pousser les Mafa à "vendre" leurs progénitures aux esclavagistes. D'après certains rapports d'archives, pendant la période de grande famine, les gens vendaient les enfants des concubines pour sortir de la famine et s'installaient à Madagali. Ces enfants étaient échangés contre du mil³³. Cependant, les faits restent flous en ce qui concerne les échanges entre les Mafa et le Bornou. Il y a véritablement eu une influence du Bornou sur les Mafa à cause des constants échanges qui ont pu exister. Au départ, le Mandara tout entier et principalement les Mafa entretenait des rapports commerciaux avec les Bornouans. Ces échanges se cantonnaient sur des intérêts mutuels. Les Mafa étaient réputés dans la maîtrise des techniques de forge notamment du fer. Les forgerons étaient principalement ceux qui maîtrisaient ce métal. En effet, le fer était tellement valorisé pendant la période précoloniale d'abord sur le plan interne, ensuite vers l'extérieur parce qu'il servait de monnaie. Les forgerons approvisionnaient les

²⁹ Saibou Issa, "Parole d'esclave", p. 857.

³⁰ Ibib.

³¹ Zikounda shenene, 107 ans, sans profession, Mandaka, entretien du 21 novembre 2017.

³² Idem.

³³ J.-Y. Martin, "Les Matakam du Nord-Cameroun", 1970, p. 133 ; Melchisedek, "Mémoire refoulée, manipulée, instrumentalisée", p. 307.

marchés extérieurs de la plaine notamment du Bornou, du Wandala en fer et autres outils. Les techniques d'élaboration du fer par les forgerons Mafa étaient mieux élaborées que ceux des populations des monts Mandara dont ils préféraient s'approvisionner chez eux³⁴.

Cependant, les montagnards acceptaient le marché d'autant plus volontiers qu'en échange, ils recevaient différents types de bien comme le sel et les bandes de tissu, du tabac, etc³⁵. Ensuite, les échanges entre les montagnards, le Bornou et Mandara ont muté avec le l'introduction de la vente des esclaves. Denham dans son rapport de voyage explique que la vente d'esclaves était beaucoup plus la faite des razzias certes, mais il relève aussi qu'il y a eu vente volontiers d'esclaves pendant les périodes de famine³⁶. Le témoignage des Mafa recueilli par Jean Yves Martin mentionne que les Mafa de Tourou disent que leurs parents leur apportaient du natron, de la cotonnade en indigo que leur offrait le Bornou et ils s'habillaient.

En outre, la faim est la chose qui a justifié l'esclavage pour l'homme Mafa. Cependant, ce n'est pas le lieu ici de débattre si les raisons évoquées par les Wandala suffirent pour justifier l'esclavage. Il est question d'établir les faits et de montrer les traces écrites ou racontées de la pratique l'esclavage en milieu Mafa et la réduction de ce peuple à la servitude. Quoi qu'il en soit pendant la période de famine de 1931, les Mafa ont dû confier leurs progénitures pour en retour recevoir quelques compensations du survivre³⁷.

En période de disette on sacrifie les improductifs pour que survive le groupe. On ne sacrifie ni les dieux ni les morts, on change à la rigueur le maître de la pluie, mais on laisse mourir de faim les vieillards, et on vend son frère sa sœur ou les orphelins aux Foulbés de la plaine. Ce sont des bouches en moins à nourrir, et le produit de leur vente permet au groupe de vivre un peu plus longtemps³⁸.

En ce qui concerne la vente des enfants pendant la période de disette, les faits sont tout de même à relativiser. En effet, ce qui est perçu par des chercheurs, des écrivains de divers horizons et spécialistes comme étant de l'esclavage, certains Mafa qualifient ce phénomène de stratégie de survivance. Dans ce contexte, la survivance ne doit pas être perçue comme un acte de désespoir inhumain ou odieux, mais plutôt une forme de coopération, d'entraide mutuelle dans lesquels les enfants ne sont pas vendus, mais plutôt envoyés chez les Foulbés

³⁴ Ibid., p. 132.

³⁵ Ibid.

³⁶ J.-F Vincent, "Sur les traces du Major Denhan : le Nord-Cameroun il ya cent cinquante ans. Mandara, « Kird » et Peul", *Cahiers d'Etudes africaines*, n°72, 1978.

³⁷ Zikounda shenene, 107 ans, sans profession, Mandaka, entretien du 21 novembre 2017.

³⁸ J.-Y. Martin, "Les Matakam du Nord-Cameroun", p. 130.

pour avoir une meilleure condition de la vie. Certains informateurs renseignent qu'ils ne reçoivent rien en échange, mais l'envoi des enfants était une sorte de libération, qui leur permettent de réduire les charges familiales. Quoi qu'il en soit, quel que soit le terme utilisé pour désigner cet échange entre les Mafa et le Bornou d'une part et les Mafa et Mandara d'autre part, les Mafa une fois chez leurs " hôtes " subissaient de mauvais traitements parfois inhumains que le seul terme possible pour expliquer ce fait est : " l'esclavage ".

En général, les esclaves étaient des prisonniers de guerre capturés pendant les batailles avec les massifs voisins. Mais, cette source ne concerne guère les Mafa, car ces derniers ne faisaient pas des prisonniers dans leur guerre³⁹. Les esclaves chez les Mafa sont les enfants "vendus" par leurs parents, car dépourvus de bourse qui les contraignait donc quelques fois à confier leurs enfants aux Foulbés, des groupes mieux organisés, dans le sens où ils étaient capables de stocker des récoltes plus importantes et de contrôler des circuits commerciaux⁴⁰.

Les Mandara comme les Foulbés disposaient de réseaux très ramifiés qui reposent évidemment sur la traite qui tournait autour des réserves d'esclaves des monts Wandala. Ainsi, les enfants récupérés auprès des familles, ou les délinquants, les enfants qui parfois étaient "vendus" pour dette ou présentant des anomalies rédhibitoires ou perçues comme telles, etc., étaient la propriété des Wandara et Peuls. Chaque établissement peul avait un poste de traite. On a l'exemple du poste de Zamay et Gawar⁴¹.

En outre, la capture des esclaves se faisait lors des incursions dans les massifs. Les enfants allant souvent paître étaient capturés et mis en esclavage. Pour ce qui est des femmes, leurs captures se faisaient au lieu des points d'eau (puits, mayos)⁴². Jusqu'à près de 50 ans après le Bornou, l'esclavage va perdurer dans les monts mandala en générale est en particulier chez les Mafa.

La pratique s'est amplifiée par la religion islamique à travers l'intrusion de toute la contrée Mandara par les invasions peules. Au motif qu'il fallait convertir les Habé⁴³ à la religion islamique. C'est suivant cette logique que l'action des Peuls ou du moins leur idéologie esclavagiste va trouver sa justification. L'appel au Djihad lancé par Ousman Dan Fodio en direction du peuple non musulman va ouvrir la voie à toute sorte de pratiques sur ces peuples. Mais, le nom que la mémoire collective mafa retient comme le symbole de

³⁹ Cf. partie sur la résolution des conflits et promotion de la paix.

⁴⁰ Atlas de la province de l'Extrême-Nord.

⁴¹ Ibid.

⁴² L.-M. Djenguere, 87 ans, ethnolinguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

⁴³ *Habé*: paiens

l'esclavage est sans doute Hamman Yajji, un chef peul de Madagali, le symbole de la terreur. L'histoire suivante d'un homme Mafa rapporté par José Van Saten témoigne à suffisance de la continuité de l'esclavage pendant la période peule de l'ampleur et de son atrocité :

So the chief of the Muslims set fire to the houses. They chased people on their horses. In passing they also villaged all sort of things, even our wives and children, our youngsters, bulls, goats, just everything, even our millet they took. For example, in Djinglya they started chasing people, they took my aunt and other women because, you know, those real fulbe did not give birth to many children, so they needed our wives to give them children. Anyhow, some of our people were hiding in the holes of the mountain and only came out during the night to fetch something to eat. When the fulbé discovered these holes, they took some straw, put it in the entrance and they set it on fire after they had also put hot chili peppers in it and the oil of the calcedra tree (which makes a lot of smoke). So in that way the fire and the smoke would get at the people inside now it was the one, the braves ones, stayed outside with their bows and arrows and killed the fulbé. But other people were taken away by them, to their place. If they stopped you, caught you and you did not want to follow them, they killed you, just like that. But if you were prepared to follow, they tied your hands on your back so that you could become a slave, so that you could be sold⁴⁴.

Cependant, face à cette attaque des Peuls, les Mafa ont opposé une contre-attaque en utilisant des flèches qui étaient le plus souvent empoisonnées. Malgré cette riposte, certains furent réduits tout de même à l'esclavage. L'introduction peule de façon guerrière dans les Mandara en général et chez les Mafa en particulier a conduit parfois à de véritables batailles entre eux, chacun voulant conserver son autonomie et puissance.

Par ailleurs, si de façon officielle l'esclavage fut aboli avec l'arrestation de l'esclavagiste Hamman Yajji par les Britanniques en 1927⁴⁵, dans la pratique, son abrogation va tarder à prendre effet. En effet, même avec l'occupation coloniale, la traite des esclaves va continuer à fleurir dans bon nombre de marchés, dont celui de Zamai, Marua et Madagali en zone anglaise. Aussi, la politique de pacification entreprise par les Allemands puis les Français pendant la période coloniale sur les Mafa a permis aux chefs peuls qui servaient d'intermédiaires d'en profiter pour asseoir leur domination sur des populations qui jusqu'ici sont restées farouchement rebelles⁴⁶. En outre, la continuité de l'esclavage vient du fait que les chefs traditionnels vont profiter de la marge de manœuvre qu'ils avaient à travers la

⁴⁴ J. Van Staten, "They leaven their jars behind the conversation of Mafa women to islam". *Leinde*. VENA publication, 1993, p. 75. (**Traduction** : Donc le chef des musulmans a mis le feu aux maisons. Ils ont chassé les gens avec leurs chevaux. En passant, ils ont également dévasté et ramassé toute sorte de choses, même nos femmes et nos enfants, nos jeunes, nos taureaux, nos chèvres, toutes ces choses même le mil. Par exemple à Djinglya, ils ont commencé à pourchasser les gens, ils ont emmené ma tante et d'autres femmes parce que vous savez que ces vrais Foulbés n'ont pas donné naissance à de nombreux enfants, alors ils avaient besoin de nos femmes pour leur donner des enfants. Quoi qu'il en soit, certains de nos gens se cachaient dans les trous, ils ont pris de la paille, l'ont mise dans l'entrée et l'on incendier après avoir mis du piment fort et de l'huile de caicédrat (ce qui a fait beaucoup de fumée). Donc de cette façon, le feu et la fumée atteignaient les gens à l'intérieur et maintenant c'était ceux-là, les braves, qui restaient dehors avec leurs arcs et leurs flèches et tuaient les Foulbés. Mais d'autres personnes ont été emmenées par eux, à leur place. S'ils vous arrêtaient, ils vous ne vouliez pas les suivre, ils vous tuaient simplement. Mais si vous étiez prêt à les suivre, ils vont vous attachés les mains sur le dos pour que vous puissiez devenir esclave, pour pouvoir être vendu).

⁴⁵ Chetima Melchisédeck, "Mémoires refoulées, instrumentalisée", p. 310.

⁴⁶ B. Lemberzat, "Les population païennes", p. 15.

politique d'approvisionnement pour perpétrer la traite par les rapt et la vente d'enfants. À propos de la vente d'enfants, elle concernait surtout des individus que les chefs, tel Mangala, chef du canton de Douvengar, vendaient aux Peuls en guise de condamnation pour adultère, viol ou inceste. Dans la seule circonscription de Mokolo, cinquante-sept condamnations furent prononcées en 1933 et vingt-sept en 1934 pour " faits de traite "⁴⁷. Cependant, même si la traite fut abolie, la mémoire montagnarde fut longtemps marquée au point où certains se refusent même de s'assimiler à ce passé servile.

Attitude stoïque pour certains, silence religieux pour d'autres, amnésie volontaire ailleurs, l'histoire mouvementée de la traite a fait adopter plusieurs attitudes au peuple Mafa si bien que cette histoire reste silencieuse aujourd'hui. Dans le même temps, la mémoire des souffrances endurées encore inscrite dans la conscience Mafa se retrouve cantonnée à la seule sphère intime et familiale et le plus souvent sous la forme du non-dit de l'implicite. Il semble que pour s'intégrer dans la société, les anciens esclaves vont fournir beaucoup d'effort, car leur mémoire collective va être appelée à faire face aux ressentiments.

Corpus⁴⁸ N°1

Transcription

- *Va gadana de manga te gi Mbevmè*
(dites fille mère dans maison Mblevmè)
- *Civèd ndè wandala a ldakda may gèd*
(Chemin allant mandala perd ma tête)
- *Va gadata wandalahi a ta n'fiyè*
ndeva'a (dites mandala qu'ils mettent moi milieu)
- *Ldau a ked yé* (peur tu moi) "

Traduction

- Dites à ma sœur qui est chez Mblevmé
- (Que) le chemin qui mène chez les Mandara me fait perdre la tête
- Dites au mandala qu'ils me placent au milieu
- J'ai peur.

Corpus⁴⁹ N°2

Transcription

- *Wandalahi ta kalka ma*
(les Wandala ils venues déjà)
- *Wun tuda ta kalka ma*
(Pénis dehors ils venue déjà)
- *N'sundolo wun ta kalka ma.*
(Longs pénis ils venues déjà)

Traduction

- Les Wandala sont déjà venus
- Ceux qui ont le gland (de la verge) dehors sont déjà venus
- Ceux qui ont les longs pénis sont déjà venus "

⁴⁷ Saibou Issa, "Parole d'esclave", p. 864.

⁴⁸ Ibid, p. 139.

⁴⁹ Ibid, p. 141.

L'histoire de l'esclavage a plongé la quasi-totalité de la population Mafa qui est longtemps passée sous le silence. Face à des souffrances que la traite à infliger a des centaines de personnes arrachées à leur famille, " il est certain que l'une des premières attitudes adoptées à la suite de cette histoire mouvementée fut de rompre avec le passé d'oppression⁵⁰. En outre, ces souffrances ont été longtemps ignorées, méconnues. Cette question sur la traite de l'esclavage continue de susciter une réticence, une gêne. Bien plus, rares sont les Mafa qui ne savent que près de deux siècles leur peuple fut voué à d'esclavage. Cependant, contrairement aux attitudes des uns et autres faces à cette question, la tradition mafa laisse une trace de cette histoire qu'on retrouve de façon explicite dans leurs contes et leurs chants. Nous utiliserons deux aires mafa pour illustrer notre démonstration (corpus n°1 et 2).

Ces fragments de texte (Chant 1) relatent l'histoire d'une fille Mafa qui a été en captivité chez les musulmans. Visiblement, elle chantait pense-t-on devant ses maîtres, tout en esquissant de pas de danse. Peu à peu en dansant elle s'éloigna petit à petit, réussit à tromper la vigilance de ses maîtres et s'enfuit. Cette attitude se traduit par la recherche de la liberté et le rejet de toute forme d'oppression. Ce conte en effet montre à suffisance que la fille Mafa en question est en train de s'adresser à un public qui n'est pas Mafa.

C'est un chant porteur de message qui semble-t-il est destiné à être transmis, raconté aux générations futures. La phrase *Va gadata* est fort évocatrice dans la mesure où le pluriel utilisé ici renvoie à plusieurs destinataires c'est-à-dire aux Wandala (musulmans) et aux Mafa. Bien plus, dans les vers *Civèd n'dé wandala a ldakdamayged ; ldau a kedyé*, l'auteur exprime son état d'âme qui ici est dominé par la peur, l'incertitude, la perte de repère (" *va gadata wandalahi a ta n'fiyédeva'ar* ") (dites au mandala qu'ils me placent au milieu). Ici, le milieu ne désigne pas un repère ou espace géographique, mais plutôt selon les analyses de Gaimatakon " un milieu entre deux civilisations très différentes : la civilisation " païenne " des Mafa et celle musulmanes des Wandala "⁵¹.

La jeune fille demande dans sa souffrance, aux Mandara de rester esclaves sans pour autant se convertir à l'islam. Les Mafa ont toujours été retissant face à la religion musulmane⁵². On comprend cela dans le chant de la jeune fille qui malgré qu'elle soit esclave, elle ne souhaitera pas perdre sa dignité c'est-à-dire renier son identité. Car la perte d'identité ou du moins l'acculturation est un danger pour la culture, c'est pourquoi elle dit : " j'ai peur ".

⁵⁰ Chetima Melchisédeck, "Mémoires refoulées, instrumentalisées", p. 310.

⁵¹ Gaimatakwon kr Dujok, "Chants et histoire", p. 61.

⁵² D. Ndarata, 71 ans, ménagère, Guzda, Entretien du 23 juin 2019.

Dans le second chant, l'histoire relatée est celle de l'arrivée des Wandala perçus comme un mauvais souvenir pour le Mafa. À travers ce texte, on comprend que jadis, les Mafa ont été pendant longtemps en contact avec les Wandala. La mémoire du conteur est ici claire, car il dresse un portrait physique de l'homme Wandala. C'est une histoire douloureuse pour les Mafa, car les Wandala les ont assujettis, détruisent leur culture, et misent en esclavage. Il demeure donc un ressentiment des montagnards Mafa vis-à-vis de ces envahisseurs Wandala exprimé clairement dans ce chant.

Par ailleurs, ces chants sont des satires à l'endroit des Wandala dans l'optique de tourner en dérision l'histoire de la conquête peule et de l'esclavage du peuple Mafa. Ces derniers ont désavoué l'homme mandala avec sa culture. Les chants ressortent comme une sorte de protestation contre l'esclavage, et comme une sorte d'avertissement exprimée à l'endroit de la génération future. C'est donc une volonté témoignée pour se défaire de ce passé servile dans le but de revenir aux identités originelles afin de la préserver. Ainsi, la génération Mafa reste marquée par cet héritage qui se traduit par une dévalorisation de l'homme peul, qui a servi à légitimer son statut d'esclave, mais aussi par un profond sentiment de honte lié à ce passé d'infamie.

Cependant, face à cette histoire qui a profondément marqué la société mafa, il existe une mémoire de l'esclavage sous toutes ses formes, car c'est une partie importante de l'histoire de ce peuple, mais qui demeure une page d'ombre qui est mal connue, parce qu'une bonne partie de la population réfute ce passé servile, enfermé dans une amnésie volontaire. Melchisedek Chetima trouve une explication à cette attitude. Pour lui on se trouve devant un dilemme marqué à la fois par la volonté d'oublier et par le devoir de transmettre la mémoire servile. Dans ce contexte, le refoulement émerge comme une autre forme de mémoire dont l'objectif est la rupture non pas avec le passé servile, mais avec la conscience de ce passé⁵³.

L'attitude adoptée, notamment "l'amnésie volontaire", apparaît comme une solution pouvant aider à oublier ce passé servile. Ce n'est pas glorieux pour certains d'avoir un ancêtre esclave, car "l'esclavage nous envoie à un passé qui nous fait honte"⁵⁴.

En effet, les gens veulent bien parler de leur histoire, mais rares sont les personnes qui évoquent le souvenir de l'esclavage. Ce silence analysé par de nombreux historiens explique

⁵³ Chetima Melchisedek, "Mémoire refoulée, instrumentalisée", p. 314.

⁵⁴ Wandala, 93 ans, sans profession, Koza, entretien du 18 juin 2017.

en partie le sentiment de déni organisé d'une histoire vécue comme centrale par la population mafa.

C'est un silence presque général, car pendant les enquêtes, on assiste à peu de campagnes de collecte de témoignages d'esclaves, ni de collecte de mémoire par les affranchis presque tous étant morts sans pour certains laissés de témoignage. Or, les témoins de l'histoire voulaient sans doute oublier une vie liée à un statut qui signifiait dévalorisation, déshumanisation, exclusion du lien social. Par conséquent, ce désir d'oublier a entraîné un silence double : dans l'histoire familiale, et dans l'histoire locale, bien que les raisons de l'oubli ne fussent pas les mêmes. Pour les Mafa :

L'esclavage renvoie à un passé traumatique rempli de blessures de haine profonde, de scissions sociales, mais aussi un passé qui nous fait honte parce qu'il nous renvoie à une ère de déshumanisation, de barbarie humaine de réduction de l'autre qui n'est à la gloire de personnes⁵⁵.

Toutefois, les mémoires singulières et collectives de l'esclavage vont survivre oralement dans les mythes, les contes, les légendes, mais cette mémoire orale irremplaçable n'est qu'explorée et restituée en partie que depuis peu, à peine une vingtaine d'années seulement.

Sous un autre plan, la mémoire de l'esclavage n'est pas transmise. La génération récente des Mafa ignore en partie leurs histoires . Par contre, dans l'ancienne génération d'autres ne sont pas restés prisonniers de leur passé. Ceux-là n'ont pas honte de leur identité. Le Mafa se souvient de Hamman Yajji, ce fameux conquérant qui a mis leurs ancêtres à l'esclavage. Zikounda, homme mafa se rappelle bien de la période de Hamman Yajji. Pour lui,

Il serait judicieux de s'interroger sur ce passé, le rappeler à nos enfants dans la logique de prospection et d'introspection. Je raconte cette histoire à mes enfants certes avec amertume et regret, mais je la leur raconte dans l'optique de leur faire connaître l'histoire de notre territoire, de l'origine de notre peuplement afin de mieux connaître leurs ancêtres et se protéger dans l'avenir. Je leur apprend qu'il ne faut jamais renier son histoire, sa culture, car le faire c'est se renier soit même. Ils doivent connaître cette histoire non pour avoir des ressentiments, car l'esclavage n'existe plus, mais pour agir dans l'avenir, mais également pour leur léguer un héritage culturel et historique⁵⁶.

Si la mémoire est la matrice de l'histoire, il va de soi que l'opération historique exige que les mémoires soient abordées de manière lucide, voire apaisée. Aucune histoire de l'esclavage ne peut s'écrire aujourd'hui sans tenir compte des mémoires différenciées de l'esclavage. Ce n'est qu'en s'appuyant sur cette multiplicité des mémoires qu'il sera possible

⁵⁵ L.-M. Dzengere, 87 ans, ethno-linguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

⁵⁶ Zikounda Shenene, 107 ans, sans profession, Mandaka, entretien du 21 novembre 2017.

de créer une mémoire partagée et de construire une histoire commune⁵⁷. Cependant, collecter des données semble difficile parce que les témoins ont disparu et n'ont laissé aucun témoignage direct. Par conséquent, les mémoires se sont construites de manières plurielles, mais aussi fragmentaires et parfois instrumentalisées. Les réponses face à la question de l'esclavage sont complexes, et souvent soupçonnées de vouloir diluer cette histoire, la banaliser.

Cependant, il faudra attendre les années 1960 avec l'avènement de la démocratie pour que la société Mafa commence un travail de réappropriation.

II. L'ISLAMISATION DES MAFA

Les facteurs de l'islamisation des Mafa remontent aux XVIII^{ème} siècles à travers le djihad. Cependant comme fait plus récent, c'est la descente en plaine peut être considéré comme étant un amplificateur dans leur processus de conversion, avec de lourdes conséquences sur leur culture.

a. La descente des montagnes : un amplificateur dans le processus de conversion

Plusieurs facteurs sont à l'origine de la descente des Mafa en plaine. Cependant, on peut distinguer les migrations internes c'est-à-dire à l'intérieur de leur terroir et des migrations externes c'est-à-dire hors de leur terroir.

a1. Migration interne⁵⁸

La famine peut-être appréhendée comme l'une des raisons de la descente en plaine. on enregistre dans l'histoire du peuple mafa environ cinq périodes de grandes famines qui ont secoué la vie de la population et leur ont poussés à se déplacer sous leurs propres initiatives vers la plaine⁵⁹. Ces famines sont dues le plus souvent à des invasions de sauterelles, détruisant à leur passage la culture notamment le mil. Ainsi, la famine généralisée comme celle de 1931 se traduisant par un exode appartiennent au passé tandis que des disettes de soudure surviennent encore sur les massifs. Elles s'accompagnent chaque fois de fuite vers la plaine. Les unes deviennent des migrations définitives. Les autres ne sont que déplacements provisoires c'est-à-dire que les populations regagnaient leurs massifs dès que la mauvaise

⁵⁷ Rapport du comité pour la mémoire de l'esclavage sur : "Mémoire de la traite négrière, de l'esclavage et de leurs abolitions", 12 avril 2015, p. 14.

⁵⁸ Il s'agit des migrations au sein du terroir mafa.

⁵⁹ J. Boutrais, "Les causes de départ", in Boutrais et al, *Le Nord du Cameroun, des hommes une région*, Paris, ORSTOM, coll. Mémoires, n°102, 1984, p. 327.

période est surmontée⁶⁰. les invasions acridiennes successives des années trente, et les famines consécutives auraient tué plus de 1500 personnes ce qui a poussé les Mafa vers la plaine⁶¹.

La qualité du sol en montagne est une autre raison de la descente en plaine. En effet, le relief dans les monts Mandara en général est très accidenté, avec des pentes et contrepentes raides, malgré la relative faiblesse des dénivelées qui ne dépassent pas 1000 m. La zone de montagne dans son ensemble est constituée de granites qui donnent des formes après déchiquetées et une grande abondance d'affleurements rocheux. Son extrémité sud-ouest, essentiellement formée d'anatexies, est moins chaotique, mais les pentes y sont également très accusées⁶². Bien plus, le sol est composé de graviers et de roches accidentées.

Sur le plan climatique, notons que l'action du vent surtout en saison sèche se traduit par un assèchement des terres et contribue à l'érosion. Pendant la saison pluvieuse, les pluies torrentielles érodent également le sol. Les données géologiques et orographiques montrent que le pays mafa est dans l'ensemble très accidenté et les pentes peuvent varier de 15 à 30 grades. Ce relief montagneux est donc propice à une érosion interne. Quant aux facteurs démographiques, ils sont dus à l'action de la population sur la nature qui contribue à l'érosion ceci par le déboisement ans les massifs, les cultures étant une priorité⁶³.

En outre, le relief ou la nature du climat ne favorise que très peu une activité basée sur l'agriculture ou l'élevage. Ainsi, les cultures sont limitées dans les zones montagneuses à cause de la qualité du sol. C'est pour cette raison que les paysans montagnards migrent vers les plaines pour la recherche des terres cultivables, car étant donné que les systèmes de culture montagnards sont particulièrement contraignants, ils ne peuvent s'adapter à des effectifs de moins en moins nombreux. En dessous d'une certaine densité critique, les friches gagnent rapidement la montagne. C'est ce qu'exprime la notion de sous-peuplement en montagne⁶⁴.

Cependant, les familles descendues de la montagne pour bénéficier de l'aide alimentaire ont eu des comportements différents à leur retour. Certains se sont installés dans les piedmonts d'autres sont remontés dans les massifs. Parmi celles-ci, certains encore ont gardé temporairement une double résidence, comme si elles voulaient s'habituer à la plaine avant de

⁶⁰ Boutrais, "Les causes de départ", p. 327.

⁶¹ Ibid., p. 422.

⁶² A. Hallaire, *Paysans montagnards du Nord-Cameroun : les monts Mandara*, Paris, ORSTOM, 1991, p.15.

⁶³ J.-Y. Martin, *Les Matakam du Cameroun, dynamisme sociaux et problème de modernisation*, Paris, ORSTOM, 1968, pp.17-18.

⁶⁴ J. Boutrais, "Le Nord-Cameroun" p. 329.

s'y installer définitivement. Les installations spontanées ont constitué une filière utile aux migrations ultérieures.

Précisons que hormis les déplacements brutaux du fait de l'administration coloniale dans un premier temps et l'administration camerounaise plus tard⁶⁵, les déplacements de groupes contraints de se tailler un nouveau territoire ou espace vital, les initiatives de descente volontaires consécutives à la grande famine, montrent en filigrane le désarroi des populations qu'un manque d'espace maintient à la merci d'une mauvaise récolte ces derniers sont déficitaires par rapport à la moyenne. Le déséquilibre entre la population et les ressources réduites provoque des flux de migration importants vers la plaine.

Aussi, il est loisible de relever qu'en milieu montagnard, les Mafa ont su aménager leur espace en y pratiquant une agriculture qu'on pourrait qualifier de savante, aux méthodes voisines du jardinage. L'aménagement du système de terrasse est caractéristique de tous les peuples du mont Mandara, qui vivent dans un milieu hostile pour la pratique de l'agriculture. Implanté dans un milieu difficile, les Mafa ont su dompter leur espace en pratiquant culture sur pente en système de terrasse. Ce système limite considérablement l'érosion et favorise l'infiltration de l'eau aux dépens du ruissellement. Les terrasses sont aménagées et réparées chaque année lors de la remise des cultures.

Photo N° 13: paysage mafa montrant la pratique de la culture en terrasses.



Source : photo Bava A Haydamai, Mokolo 15 juillet 2016.

⁶⁵ Notons ici que les déplacements imposés par l'administration camerounaise étaient beaucoup plus souples, car la majorité de la population vivant en montagne était déjà installée en plaine. L'administration camerounaise a poursuivi le processus la décompression des montagnes afin de permettre aussi à la population d'expérimenter les nouvelles cultures telles que le coton pour booster l'économie.

Les Mafa sont des agriculteurs par essence⁶⁶. Malgré l'hostilité de leurs milieux, ceux qui n'ont pas opérés la descente en plaine ont su s'adapter à leur milieu naturel en développant des techniques culturales. Cependant, les conditions dans lesquelles sont exécutés les travaux agricoles sont caractéristiques de l'individualisme propre au groupe Mafa. Hormis les quelques invitations à l'aide dans les travaux champêtres qui sont généralement très rares, l'activité agricole se déroule essentiellement en famille. Malgré toutes les stratégies culturales, l'agriculture suffit à peine aux besoins alimentaires et aux surplus commercialisables⁶⁷.

Bien plus, la dynamique démographique s'explique par un facteur historique c'est-à-dire il existe un rapport inverse entre l'importance des départs vers la plaine et l'enracinement ancestral du peuplement en montagne. Les besoins en ressources humaines obligent la population des montagnes à venir sur les plaines pour pratiquer de nouvelles formes de cultures, commercial introduit par l'administration coloniale pour subvenir à leurs besoins. L'introduction de l'argent au XIX^{ème} siècle pousse les villageois à pratiquer une culture de rente pouvant les aider à payer les espaces cultivables qui leur sont loués par les autochtones des plaines et notamment les Peuls. En outre, à l'exception de certains piedmonts, les terres appartiennent aux populations de la plaine. Ainsi, s'ils veulent avoir des terrains ou de l'espace pour la culture, les Mafa doivent louer la terre, sans compter la redevance coutumière encore appelée *Zakkat*, qu'ils doivent verser aux chefs de canton musulmans ou acheter. Ce genre de migration (saisonniers) représente un contrepoint à la colonisation agricole en plaine. Elles permettent à de très fortes densités de population de se maintenir en milieu montagnard et freinent ainsi les mouvements de descente en plaine. Inversement, elles contribuent à rompre l'isolement des montagnards et peuvent les préparer à une éventuelle installation définitive⁶⁸.

En outre, la forte pression démographique qui s'exerce déjà sur les terres les plus proches des montagnes oblige les migrants à s'éloigner de plus en plus pour défricher de nouvelles terres. De sorte que la distance réduit les rapports qui existaient avec la famille et le massif d'origine, tandis que les groupements d'immigrés sont d'autant plus hétérogènes qu'ils sont éloignés du pied de la montagne. L'isolement social est d'autant plus durement ressenti

⁶⁶ F. Ndiméguèd, 67 ans, ménagère, Mandaka, entretien du 24 avril 2018.

⁶⁷ O. Iyebi-Mandjek, "La distribution de l'eau potable", p. 422.

⁶⁸ G. Remy, *De la montagne à la plaine : aspect et problème d'un mouvement de colonisation au Nord-Cameroun*, Paris, ORSTOM, 1986, p. 502.

que certains antagonismes et incompatibilités historiques entre groupes montagnards se poursuivent dans la plaine et entretiennent un climat social heurté⁶⁹.

Dans l'espace, plusieurs éléments entrent en ligne de mire du mouvement de descente en plaine. En premier lieu, les Mafa qui se sont installés pas trop loin de leurs massifs c'est-à-dire à une journée de marche ont gardé des contacts avec leur massif d'origine. Ils y retournent régulièrement et certains envisagent de quitter la plaine un jour pour retourner définitivement en montagne. Ceux-là ont gardé leur identité d'origine, car étant toujours en contact avec leur massif. Par contre, il y a d'autres qui résident dans la plaine mais, à plus d'une journée de marche. Ceux-là sont le plus souvent un groupe instable qui est pour le moins hétérogène et en voie d'acculturation. La raison est toute simple : Ils sont pour ainsi dire isolés et "perdus" dans la plaine peuplée par les Peuls. Leur acculturation est évidente, car la socialisation ouvre la voie à un certain nombre d'emprunts. En effet, les immigrés Mafa vont adopter le genre de vie des populations qu'ils ont trouvées sur place. Ils parlent leurs langues, car la nécessité de cohabitation l'exige, mais aussi par besoin de commercialisation.

L'installation en plaine représente l'aspect le plus important de la descente des montagnards. La forte densité de population sur les massifs fut un temps une grande ressource : elle a permis une transformation radicale du milieu naturel, et a été un facteur de puissance et de dynamisme dans la résistance à l'adversité historique. Aussi, le dynamisme démographique de la société montagnarde qui était un avantage dans le passé, face à la conquête peule devient un inconvénient, car la pression de la démographie va les débusquer de leurs rochers⁷⁰.

Cependant, une fois en plaine, les Mafa vont se buter aux problèmes fonciers. Dans les faits, la plaine correspond aux cantons à commandement musulmans. Et donc, ils doivent s'adapter aux régimes fonciers des Peuls bien différents de leur. En effet, les montagnards qui ne disposent pas de terre en plaine sont usufruitiers. La location des terres se fait de façon verbale entre les deux parties. Par conséquent, le contrat peut facilement être rompu par le propriétaire des terres s'il trouve un locataire plus offrant⁷¹. Cependant, cette situation s'applique aux premiers migrants. A contrario, les nouveaux migrants bénéficient de la générosité des anciens qui ont déjà la terre et qui les louent moins chère que les Peuls. En outre, à l'exception de certains piedmonts, les terres appartiennent aux propriétaires aux

⁶⁹ Ibid., p. 505.

⁷⁰ G. Remy, "De la montagne à la plaine", p. 502.

⁷¹ L.-M. Dzengere, 87 ans, ethno-linguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

populations de la plaine. Bien que l'administration a longtemps et ardemment souhaité la descente des montagnards pour la plaine, il a toujours reculé devant une réelle redistribution agraire.

Dès lors, s'ils veulent cultiver, les montagnards doivent louer la terre sans compter la redevance coutumière, Zakkat, qu'ils doivent verser aux chefs de canton musulman ou l'acheter⁷². Même si le Lamido permet à des migrants agriculteurs d'exploiter ses terres, se sera à des conditions variables selon les individus et les maîtres du jeu reste généralement le Foulbés⁷³. Ainsi, les bonnes terres sont généralement accordées aux Peuls alors que les Mafa, venus plus tard, doivent débroussailler les terres les plus pauvres⁷⁴.

L'inégalité entre la population autochtone des plaines et montagnardes dans l'acquisition des terres va renforcer, aggraver et amplifier les différences interethniques⁷⁵. En effet, les montagnards qui vivent parmi la population musulmane souffrent d'un statut social inférieur⁷⁶ par conséquent, on va assister à des remontées dans les massifs où droit foncier et obtenue de façon naturelle et héréditaire⁷⁷.

Par ailleurs, aux vues des difficultés liées à l'accès à la terre, les Mafa sont obligés quelques fois de vendre leur force de travail pour subvenir à leurs besoins. Pour se faire, ils vont opter pour un changement de statut qui passe par l'islamisation, la seule voie d'accès sur la terre, mais aussi pour aspirer à une certaine aisance matérielle⁷⁸. En outre, la supposée exploitation des musulmans par rapport à l'accès à la terre en leur faisant payer des locations abusives suscite plusieurs polémiques. Si les avis recueillis au sein de la population et autres chercheurs confirment cet état des faits, Antoinette Hallaire quant 'à elle parle d'injustice. Pour elle,

L'accusation parfois portée contre les musulmans " d'exploiter les païens en leur faisant payer les locations abusives ou d'accaparer les bonnes terres à leurs dépens nous paraît injuste. Les habitants de la plaine ont bien accueilli les montagnards tant qu'ils n'étaient pas nombreux, leur laissant gratuitement des terres inoccupées, parfois des terres excellentes. Ils continuent de le faire dans les zones encore peu peuplées. Les attitudes nouvelles sont, à notre avis, la réaction normale de paysans qui s'inquiètent à juste titre de l'afflux devenu massif qu'on leur impose et qui commencent à ressentir le problème de la rareté de la terre⁷⁹.

⁷² G. Remy "De la montagne à la plaine", p. 504.

⁷³ L. Boutinot, "Le migrant et son double", p. 2.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ L.-M. Dzengere, 87 ans, ethno-linguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ J. Boutrais, "Compétition foncière", p. 425.

⁷⁹ A. Hallaire, "Problème de développement", p. 14.

Cependant, quoi qu'il en soit, il est loisible de penser que les migrations une fois en plaine se butent aux problèmes de terrain, car ils venaient s'installer sur une terre qui n'était pas la leur. Pour avoir une parcelle de terrain, ils devaient négocier ou tout simplement monnayer. Les espaces loués sont destinés à faire de l'agriculture notamment la culture du coton. Le développement de la culture du coton est très encadré, elle se substitue à l'arachide comme culture de rente et est tributaire de champs de plaine ou de piémonts. Son intérêt a contribué aussi au déplacement, non sans inconvénient pour les individus : "si tu vis en montagne, tu es libre, mais si tu vis en plaine et qu'on te dit de cultiver telle ou telle plante (coton), tu dois obéir"⁸⁰.

À partir de 1930, on compte plusieurs centaines de Mafa dans la plaine de Koza et Mora. En effet la progression de la population du canton de Kérawa rend compte de cette évolution. En 1938, ce canton comptait 256 Mafa. Ce chiffre est passé à 374 en 1940 et à 627 en 1943 il représente alors 17,5% de la population du canton⁸¹. Au sud de Mokolo, ces déplacements des montagnards commencent de façon spontanée vers les années 1920. Les montagnards vont s'installer petit à petit sur la plaine presque vide, surtout que le contexte d'insécurité commence à n'être qu'un souvenir⁸². Par contre, au nord, la population reste de plus en plus réticente à cette idée déjà presque enracinée depuis longtemps dans les massifs ensuite parce que réticente vis-à-vis des Foulbés. Ceux-là vont être délogés par force par l'administration camerounaise après les indépendances.

La migration du peuple mafa va continuer en s'intensifiant. Au départ elle s'est étalée sur le plan interne c'est-à-dire dans le département du Mayo-Tsanaga. Mais avec les tensions et autres querelles, mais surtout le désir d'améliorer leurs conditions de vie, ces migrations vont s'étendre hors de leur terroir. C'est l'exemple avec leurs migrations vers les campagnes de pêche du Logone et Chari depuis 1989. D'abord dirigées dans les villes proches comme Mora, Maroua, ces migrations sont signalées dès le début des années 1970 dans d'autres villes du Nigéria et du Cameroun surtout dans la région du nord.

a 2. Immigration mafa hors de leur terroir

Le mouvement de descente en plaine se fait ressentir et s'est accéléré depuis l'indépendance en 1960. Il concerne tous les massifs qui migrent vers les plaines voisines notamment la plaine de Koza, Mora au nord, au sud la plaine de Gawar, et à l'ouest la plaine

⁸⁰ J. Champaud, "Montagnards du Cameroun : "Kirdi" et Bamiléké". *Écologie Humaine*, 11 (2), 1993, p.65-66.

⁸¹ O. Iyebi-Mandjek, "La distribution de l'eau potable", p. 424.

⁸² A. Hallaire, "Les montagnards du Nord-Cameroun", p. 52

du Diamaré on note d'autres migrations vers le Nigéria notamment à Banki (zone limitrophe d'avec le Cameroun). En 1967, le pays mafa comptait 108757 habitants. Vingt ans plus tard, la population a plus que doublé, passant à 230 255 habitants en 1987⁸³. Dans le même temps, les densités sont passées de 71 à 150 habitants au kilomètre carré. Ces valeurs moyennes sont quelque peu sous-estimées, étant donné les défaillances signalées dans la collecte des données. En 1937, il y avait plus d'un millier de Mafa dans la plaine de Mora. En 1961, Podlewski dénombre 4600 Mafa dans la plaine du Diamaré, et 3000 au Cameroun ex-britannique⁸⁴.

Le mouvement d'immigration qui est resté jusqu'à cette date modeste va s'amplifier considérablement dans les années 1970. En effet, les changements de niveau de vie, la facilité de déplacement qu'offre l'amélioration du réseau de transport, etc., va permettre aux Mafa de s'étendre dans d'autres villes en occurrence au Nigéria, où ils sont signalés dans les villes comme Madagali, Mubi et Maiduguri.

Malgré ces déplacements, les chefs de famille retournent au moins une fois le mois dans leur village d'origine et certains effectuent un incessant va-et-vient. Ceux-ci peuvent être qualifiés comme de véritables "montagnards", car leur mode de vie traditionnel n'a pas changé quoique la vie en plaine ne leur permettait pas pleinement de maintenir leur mode de vie sur le plan politique, économique et social. Ils manifestent un certain conservatisme. On peut facilement identifier ceux-là dans la plaine de Mora et Maroua à Miskine, Makabai et Banki. Ceux-là ont même leurs propres chefs traditionnels. Leur habillement évoque pleinement celui que l'on rencontre dans les massifs d'origine.

Autre raison qui pousse les Mafa à ne pas trop s'éloigner des massifs. C'est notamment le besoin de ne pas rompre avec leur culture. C'est pourquoi ils s'installent à proximité des massifs entre 15 et 20 km au plus. Cette habitude leur permet d'éviter des ruptures brutales ou des mutations traumatisantes⁸⁵. Par contre, ceux qui sont installés à plus de 15 kilomètres sont isolés et coupés des massifs d'origine. Ceux-là ont presque rompu les liens avec la société montagnarde⁸⁶. Ils sont un groupe d'immigrés installés, et très hétérogènes qui est en voie d'acculturation et donc dépendant des populations qui les ont accueillies. Ces Mafa sont isolés en pays foubé se caractérisent par des signes très particuliers. Ils ne célèbrent presque plus la

⁸³ O. Iyebi-Mandjek, "Les migrations saisonnières", p. 421.

⁸⁴ G. Remy, "De la montagne à la plaine", p. 503.

⁸⁵ M. Vanawa, 63 ans, instituteur, Koza, entretien du 12 février 2018.

⁸⁶ Idem.

fête (*Maray, Zovod, Ngwalala, Houdok*)⁸⁷. Pour la plupart d'entre eux, ils habitent chez leurs hôtes où ils travaillent comme des ouvriers. Sur le plan religieux, ces migrants entretiennent symboliquement le culte des ancêtres. En effet, des poteries jouent symboliquement le même rôle que les poteries des ancêtres en montagne. Sur le plan social, l'instauration d'une hiérarchie administrative ébranle l'organisation sociale traditionnelle. Tout comme les chefs de canton, les chefs de massifs et de quartiers ont été mis en place par l'administration entre 1945 et 1950⁸⁸. La migration en plaine révèle plusieurs mutations, car les montagnards qui étaient habitués à vivre en vase clos vont s'ouvrir au monde extérieur pour être en contact avec d'autres peuples. Pour ce faire, les transformations sont inévitables. Ainsi observe-t-on de rupture, de forme de contestation, des transformations et des continuités.

Après les années d'indépendance, les conflits internes et le souci de modernisation à conduit pour l'administration camerounaise sous la présidence du président Hamadou Ahidjode à prendre des mesures visant à caser le surplus de la population dans les confins de la Bénoué, zone quasiment vide à cette réputé être une zone propice à l'agriculture, mais aussi à l'élevage.

L'État va mettre sur pied deux politiques migratoires continues pour permettre aux populations de s'installer dans la Bénoué. Il s'agit notamment du projet Nord-Est Bénoué, installé à Bibemi à partir de 1972 qui permet à la population des massifs, de peupler le lamidat quasi vide. Le second projet, celui du Sud-Est Bénoué, basé à Pitoa débute en 1974. Le déplacement consiste en des vagues successives du surplus de la population Mafa, Zoulgo qui ne trouve pas de terre chez eux, à s'installer dans la Bénoué dans l'espoir d'avoir des terres cultivables et d'améliorer leurs conditions de vie⁸⁹.

• Le projet Nord-Est Bénoué (1972)

L'État joue un rôle important dans ce processus de déplacement des peuples des monts Mandara en général pour le bassin de la Bénoué. Il intervient à travers une institution spécifique appelée Mission d'Étude pour le Développement de la Vallée Supérieure de la Bénoué (MEAVSB), qui est chargée de la gestion de la migration (sensibilisation au départ, transport, installation, organisation du travail agricole)⁹⁰. L'État utilise comme canal l'entreprise parapublique de la Confédération française Démocratique des Travailleurs

⁸⁷ Le *Houdouck*, le *Ngwalala*, le *Maray* et le *Zovod* sont les quatre grandes fêtes chez les Mafa, célébrées chaque année sauf le *Maray* qui se célèbre chaque trois ans.

⁸⁸ A. Hallaire, "Problème de développement", p. 11.

⁸⁹ M. David, "Migration et mémoire errante des peuples de montagnes au Nord-Cameroun", in Hamadou Adama, *Patrimoine et sources de l'histoire du Nord-Cameroun*, Paris, l'Harmattan, 2016, p. 99.

⁹⁰L. Boutinot, "Le migrant et son double", p. 4.

(CFDT), une compagnie française de développement des textiles compte tenu du fait que les migrants sont surtout des planteurs de coton. D'ailleurs, c'est la raison économique qui est le moteur premier des migrations à savoir : la recherche des terres disponibles pour travailler le coton et l'amélioration des revenus des familles. Mais la raison économique n'est pas le seul élément à prendre en compte pour expliquer la grande mobilisation de la population. Cependant, au-delà des migrations historiques qui sont à l'origine même du peuplement Mafa et à leur mise en place dans leur site actuel, se greffe une nouvelle forme de déplacement. Il s'agit là des migrations contemporaines, englobant la politique d'approvisionnement et des déplacements volontaires, qui s'inscrivent dans la politique d'aménagement du territoire et de la logique économique de production agricole, notamment la production cotonnière, premier produit d'exportation de la région⁹¹. Il s'est avéré ainsi pour les Mafa, mais aussi d'autres peuples des monts Mandara intéressés par cette politique nationale mise en place dans les années 1970, car pour ce peuple, c'est un moyen d'accéder à une relative aisance matérielle. Elle leur permet la constitution d'un pécule dont l'utilisation dans la montagne permet de mener une vie plus aisée⁹².

Le premier projet, le projet Nord-Est Bénoué est créé en 1972 dans la continuité du SEMnord. Il s'agit exactement d'une nouvelle structure de qui visait la mise en valeur de la vallée de la Bénoué par une migration organisée. Le but de cette mission était de diminuer les densités de population dans l'Extrême-Nord en général et dans les monts Mandara en particulier où l'accès à la terre devenait de plus en plus difficile par manque d'espace⁹³. Ce projet est basé à Bibemi. L'encadrement technique de ce projet provient pour l'essentiel de l'ancien SEMnord, et les financements du fond européen de développement. Le projet a été découpé en trois phases d'opérations de financement de 1974 à 1978 pour la première, de 1978 à 1982 pour la seconde et la dernière en 1986⁹⁴. Par ailleurs, les populations déplacées dans cette zone ont eu un encadrement agricole assuré par la SEDECOTON qui avait été créée le 1er juillet 1974, une filiale de la CFDT.

Les premiers transferts de population ont lieu en 1976, ensuite chaque année jusqu'en 1987. La première année d'installation, le projet fournit aux migrants une aide alimentaire constituée de vivre par l'ONG internationale Programme Alimentaire Mondiale (PAM) en attendant les premières récoltes. En outre, on dénombre 43 777 personnes installées entre

⁹¹ Ibid., p. 2.

⁹² O. Iyebi-Mandjek, "Les migrations saisonnières", p. 425.

⁹³J. Van Saten, "Règles d'accès au domaine foncier et occupation du sol dans le contexte de migration : le cas de Mafa Kilda", Jyjamin, Cinad-Prasac, 2003, p. 3.

⁹⁴L. Boutinot, "Le migrant et son double", p. 77.

1976 et 1992, et le nombre de personnes venues de façon spontanée à 45 415 dont 80% comptabilisées à partir de 1984, soit un total de 89 194 migrants arrivés dans le périmètre du NEB (Nord-Est Bénoué) entre 1976 et 1992⁹⁵. La proportion des autochtones n'atteignant que les 18%⁹⁶.

• Le projet Sud-Est Bénoué (1974)

Un autre projet va voir le jour, en 1974. Il s'agit du projet Sud-Est Bénoué (SEB) qui sera basé à Pitoa. Il sera organisé sous la direction de la Société de développement du coton (SODECOTON)⁹⁷ avec le financement de la caisse centrale de coopération. Cette zone est très propice au développement de l'agriculture. Les premières vagues de transferts de populations se déroulent en 1984. Ainsi, jusqu'en 1991, 17350 personnes sont déplacées et installées dans la région du SEB. Ces déplacements sont faits des montagnards pour 53% (Mafa, Mada et Mouktélé)⁹⁸.

Par ailleurs, malgré l'amélioration de leurs conditions de vie grâce à l'augmentation et les meilleurs revenus agricoles, on assiste au retour de certains migrants dans leur terroir d'origine et les raisons sont bien connues. En effet, ces populations se sentent laissées trop écartées ou éloignées de leurs régions d'origines. Il est trop difficile et même couteux de se rendre au village pour des visites à la famille. Aussi, à ces motifs sus évoqués se greffent d'autres problèmes liés à leur vécu quotidien dans ces zones d'accueils. Il s'agit des difficultés d'accès à la terre, la désorganisation sociale (les problèmes avec les chefs traditionnels en place), le manque de réalisation des infrastructures prévues et même la rigidité du programme agricole. Par conséquent, les raisons de retour par les migrants vont servir de prétextes à ceux qui sont restés dans les montagnes pour s'enraciner davantage, en dépit des difficultés qu'ils y rencontrent. Cela pourrait justifier la préférence d'une partie de la population montagnarde pour les déplacements saisonniers⁹⁹.

Déplacés vers un "Nouveau Monde", partis en aventure, poussés par la contrainte ou déplacés de façon volontaire ; la migration des Mafa hors de leur terroir n'est pas restée sans conséquence. En effet, ces déplacements et interactions avec le milieu influencent la vie politico-économique et socioculturelle de la population. Ainsi, dans l'un ou l'autre cas,

⁹⁵ L. Boutinot, "Le migrant et son double", p. 78.

⁹⁶ Notons que ces chiffres doivent être considérés avec réserve du fait du manque de méthode de recensement approprié pendant cette période.

⁹⁷ Le SODECOTON est une entreprise camerounaise créée par L'Etat en 1974 pour gérer la filière du coton. Sa mission est d'organiser la production et la commercialisation du coton sur l'étendue du territoire. Elle détient plusieurs sites de productions réparties sur l'étendue du territoire.

⁹⁸ L. Boutinot, "Le migrant et son double", p. 80.

⁹⁹ O. Iyebi-Mandjek, "Les migrations saisonnière", p. 425.

l'homme est au centre des transformations¹⁰⁰. Si l'on analyse l'histoire des déplacements Mafa au sud de Garoua, l'on se rend compte que pour beaucoup d'entre eux, leurs parents avaient déjà quitté leur village d'origine. Les querelles avec les autochtones en places les poussent à se déplacer de temps en temps. À Bébemi par exemple, les Mafa se sont heurtés avec les Foulbés nomades, ce qui les a conduits plus loin là où se trouvaient de nombreux immigrants tchadiens : les Lakah. Ils ont demandé un accès à la terre à travers leurs chefs puis, après les premières installations, les vagues migratoires suivantes se sont souvent installées grâce à une personne connue¹⁰¹.

Dans leur processus d'installation au Nord, les Mafa se sont créés des villages pour se constituer en masse et sauvegarder leur identité. Le cas du village mafa-kilda est un exemple parmi tant d'autres. C'est un village constitué essentiellement des Mafa qui est situé à plus de 20 km de Garoua (au sud de la région précisément) dans le département de la Bénoué. Cette région dépend administrativement de l'arrondissement de Ngong, et est placée sous l'autorité du lamidat de Tchéboa. Le nom Mafa-Kilda est un ethnonyme-toponyme. Le premier substantif Mafa est un ethnonyme qui désigne les Mafa, peuple habitant les massifs des monts Mandara (Nord-Cameroun). Quant au substantif Kilda, il désigne en langue mafa, "diviser" ou "se diviser". Kilda est le nom d'un petit village dans l'arrondissement de Mokolo. Par conséquent, la transposition de ce nom permet d'identifier le peuple en question et de montrer leur origine, mais aussi de montrer la culture et les mœurs dans lesquelles ils ont grandi et auxquelles ils s'identifient¹⁰². Ainsi, Mafa Kilda ne signifie pas Mafa divisé, mais plutôt les Mafa qui viennent de Kilda et dont une partie a migré vers la Bénoué. Le nom de ce village identifie en effet les options identitaires des Mafa : appartenance ou exclusion¹⁰³. Cela traduit dans une certaine mesure la fierté du peuple de son origine et de son appartenance ethnique. Ainsi, quel que soit leur déplacement dans l'espace ou dans le temps, ils gardent et sauvegarderont leur identité sous réserve du modernisme. Ils étaient facilement identifiables dans la région de la Bénoué, car ce peuple a transporté sa culture avec lui, à l'image des anciens esclaves noirs qui ont été transportés en Amérique pour travailler dans des plantations pendant la traite négrière.

¹⁰⁰ D. Maura, "Les migrations Kirdi et la reconfiguration du champ économique dans le bassin de la Bénoué (1970-2010) : Essai d'analyse socio-historique", in Idrissou Alioum et AlawadiZelao, *Le Cameroun septentrional contemporain, figures, sociétés et enjeux de développement* (2e édition), Yaoundé, Dinimber et Larimber, 2019, p. 44.

¹⁰¹ J. Van Santen, "Règles d'accès au domaine foncier", p. 6.

¹⁰² D. Maura, "Les migrations Kirdi", p. 52.

¹⁰³ Ibid., p. 52.

D'autres villages aussi peuvent être identifiés comme appartenant aux résidents mafa. Il s'agit des villages Koza I et Koza II situés dans l'arrondissement de Tchéboa et de Touroua dans la Bénoué. Selon la tradition orale recueillie par certains chercheurs, le nom Koza dérive de Kuzah qui signifie herbe¹⁰⁴. Lorsque les premiers occupants Mafa venus de Soulédé arrivent en ce lieu, ils trouvèrent les hautes herbes qu'ils ont débroussaillées pour en faire un lieu d'habitation. Le village fut longtemps appelé Kuza.

La seconde version de ce toponyme stipule que Koza tire son origine de Kwodza. Kwo signifie la pierre et *Dza* se traduit littéralement par la montagne. Les premiers occupants de cette région ont trouvé beaucoup de pierres entassées. Ils ont cherché à savoir pourquoi ces pierres étaient entassées là. L'un d'entre eux, le plus vieux certainement a répondu Kwodza ou " la pierre des montagnes ". Les habitants de montagnes désignèrent cette région Kwodza qui dérive de l'exclamation Kwodza ! Par la suite l'appellation a subi des mutations progressives pour être appelée Koza de nos jours¹⁰⁵. C'est ce toponyme qui est utilisé pour désigner les villages Mafa dans la Bénoué. Bien plus, le concept de montagne désigne l'ensemble des valeurs et la manière d'être des montagnards. Une partie de la population a sauvegardé la culture. Des pratiques architecturales aux vécus quotidiens, de la célébration des festivités aux croyances, les Mafa immigrés de Garoua dans la Bénoué ont su, pour certains, conserver leur identité et les ont transmis à leurs progénitures. Matakone, un de nos informateurs affirme :

Je suis arrivé ici à Pitoa dans les années 1970-1971. Mon père m'a conduit ici parce qu'on cherchait une terre fertile pour faire de l'agriculture. Aujourd'hui, il n'est plus. J'ai vécu toute mon enfance ici et accouché de tous mes cinq enfants. Mais je suis fier de nous autres Mafa par rapport à d'autres peuples, nos voisins de montagne au village que nous avons trouvés sur place. Nous avons gardé nos valeurs traditionnelles. On retourne chaque année, mes enfants et moi au village pour rendre visite aux oncles restés au village et pour passer les fêtes en famille. Nous élevons nos taureaux au village pour célébrer la grande fête Maray qui se passe tous les trois ans. Aussi, à la fin de chaque année scolaire, mes enfants vont passer leurs vacances au village. Tous sont nés sur place à Garoua. Mais ils parlent couramment leur langue maternelle. D'ailleurs je ne parle pas à mes enfants autre langue que celle que moi-même j'ai appris de mes parents : la langue Mafa. Ainsi, mes enfants ne se sentent pas déracinés. Ils ont toujours eu les bonnes relations avec les gens restés au village¹⁰⁶.

On trouve également des quartiers islamiques où résident des marabouts des musulmans Mafa du village, qui enseignent le coran aux enfants. A contrario des immigrés Mafa authentiques, on rencontre d'autres qui ont perdu leurs identités d'origine. Dès lors, le

¹⁰⁴ L.-M. Dzenere, 87 ans, ethno-linguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

¹⁰⁵ D. Maura, "Les migrations Kirdi", pp. 52-53.

¹⁰⁶ Bizvédé Matakone, 76 ans, commerçant, Pitoa, entretien du 12 janvier 2019.

brassage entre les immigrés et les autochtones fait naître la question des identités plurielles avec une volonté d'affirmation et d'aliénation de l'autre¹⁰⁷.

On observe une certaine acculturation lorsque le "sujet" s'islamise. Il perd automatiquement son nom, coupe les liens avec sa famille. Mais dans cette dynamique, le Mafa conserve quand même sa "mentalité" qui se révèle être une valeur intrinsèque et difficilement modifiable. Bien plus, pour les immigrés islamisés mafa dans la Bénoué, leurs progénitures sont acculturées. En effet, ceux-ci :

Connaissent vaguement des valeurs culturelles. Ils sont soumis à la juridiction de la société en place, leurs origines sont dans la plupart des cas, dans l'opaque prononciation du nom du village d'origine des parents [...] les enfants de la première ou de la deuxième génération finissent par oublier leurs racines véritables [...] Ils vivent très mal la cohérence fictive entre leur présent construit par l'histoire et leur passé oublié ou trahis¹⁰⁸.

En outre, la socialisation entraîne inévitablement des emprunts. Et dans cette entreprise la culture peut facilement s'effriter surtout lorsque la population s'y intéresse vaguement.

L'immigration mafa a ceci de particulier, elle est pour la plupart saisonnière ou provisoire des déplacements des individus à la fin d'exécuter des travaux saisonniers, mais aussi définitifs. En effet, l'immigration permet aux jeunes d'obtenir de l'argent pour revenir investir au village et sortir de la pauvreté. Ainsi, en ce qui concerne la migration saisonnière il s'agit donc d'un mouvement migratoire qui dure sur une période donnée. Cependant on peut affirmer que toute migration saisonnière est forcément temporaire, mais elle est différente de la migration temporaire, car cette dernière n'est pas seulement limitée à une saison donnée.

Par ailleurs lorsqu'on parle de migration saisonnière on pense directement aux activités agricoles. C'est ce qui fait même le caractère temporaire de cette migration. Les premières générations de migrants saisonniers résidaient non loin des champs qu'ils cultivaient en groupe avec les membres de la famille élargie. On pouvait les localiser dans la zone de Koza, Mozogo. Ces migrants ne s'aventurent pas loin de leur terroir. Depuis un certain temps, de nouvelles tendances migratoires ont vu le jour, les mouvements de va-et-vient se sont accentués. La pauvreté, la difficile condition de vie et les caprices de la nature en sont les raisons. Ces migrations permettent aux jeunes de se sentir en sécurité et utilisent ces possibilités que leur offrent ces migrations pour survivre dans la montagne, c'est pourquoi pendant une période de l'année, le cadre montagnard éclate pour livrer passage aux migrants

¹⁰⁷ D. Maura, "Migration et mémoire errante", p. 98.

¹⁰⁸ Ibid., p. 94.

saisonniers. Ces derniers vont louer leur force de travail pendant les temps morts de l'année agricole, autrement dit, surtout pendant la saison sèche¹⁰⁹.

Les Mafa sont essentiellement des agriculteurs dont les compétences en la matière sont reconnues au-delà de leurs massifs c'est-à-dire dans les autres régions du Cameroun septentrional¹¹⁰. Pour se faire, les villages se dépeuplent chaque année, car les jeunes sont recrutés par les musulmans comme manœuvres pour des travaux agricoles surtout pour des travaux culture de contre saison comme le *Karal*. Ils louent également leurs forces de travail aux commerçants peuls et à certains entrepreneurs. En effet, ces migrations amorcées depuis des décennies concernent les familles qui ont du mal à survivre, et à trouver de la nourriture pour subvenir convenablement à leurs besoins. Dans le pays mafa, la pratique de l'agriculture est difficile à cause des conditions météorologiques ou la qualité du sol, ce qui impacte sur le rendement agricole dû à l'insuffisance des parcelles pour pratiquer les cultures. Dès lors, toutes les activités traditionnelles ne suffisent pas pour assurer la nourriture toute l'année. De ce fait, la solution se trouverait dans l'exploitation des temps libre pour rendre cela productif en créant ou en s'attelant à d'autres activités créatrices de revenu.

Il existe plusieurs zones d'attraction incitant les Mafa à aller louer leurs forces de travail. Il s'agit de la ville de Maroua, Garoua (ville la plus sollicitée), mais aussi Ngaoundéré, Mora et même au-delà de la frontière camerounaise dans les villes comme Banki, Madagali et Mubi (au Nigéria). Certains migrants finissent par résider de façon permanente dans ces villes. Cependant, les migrants ne peuvent acquérir des terres. Ainsi la plupart d'entre eux habitent chez les Foulbés où ils travaillent comme des ouvriers agricoles dans les champs de coton ou de karal¹¹¹. Les travaux agricoles en plaine sont importants pour les migrants. Déjà avant les récoltes, les travailleurs doivent faire et refaire les haies d'épines autour des champs de mil se trouvant en bordure des trottoirs, surveiller que les mils arrivent à maturité, et aussi surveiller les déprédations provoquées par les animaux. Dans les champs d'oignons, ils pratiquent l'irrigation pour arroser les plantes¹¹². Ils consacrent plusieurs semaines à partir des semailles jusqu'à la phase des récoltes.

Le travail des migrants s'étale pendant la saison sèche ceux qui les laissent le temps de bien s'occuper de leur culture pendant la saison pluvieuse au village. Leur activité se focalise beaucoup plus dans l'agriculture de contre saison qui correspond à la période de morte-saison

¹⁰⁹ J.- Y. Martin, "*Les Matakam du Nord-Cameroun*", p. 117.

¹¹⁰ Soulemane Sali, 69 ans, agriculteur, Maroua, entretien du 20 janvier 2018.

¹¹¹ J. Boutrais, "La colonisation des plaines", p. 3.

¹¹² Rakoua Moustapha, 67 ans, c ommerçant, Maroua, entretien du 20 janvier 2018.

dans la montagne. Ils prêtent donc main-forte aux cultivateurs peuls pour l'essentiel et à quelques non-musulmans riches, pour des salaires assez substantiels¹¹³. Cependant, la durée de ces migrations est variable. Elle peut durer quelques semaines, quelques mois ou même plus d'un an. D'autres comme nous l'avons bien dit supra finissent par élire domicile dans ces villes. Tout dépend de l'intérêt du travail qu'ils trouvent sur place. Mais il est évident que les migrants se familiarisent aux Peules de la plaine, car ces migrations permettent d'abord aux migrants de vivre en situation de surpeuplement latent ensuite, ils ont de tout temps entretenu des liens de dépendance particuliers avec les Foulbés de Maroua par exemple¹¹⁴. Ces liens trouvent leurs origines en 1931 pendant la période de famine due à l'invasion des criquets. Pendant ces moments, les Mafa en effet descendaient trouver du secours et du travail dans la plaine chez les Peuls et une fois la crise passée, ils rentrent vivre dans leurs massifs. C'est ce moment qui a tissé des liens entre Mafa et Peuls. Ces derniers sont beaucoup plus attirés par les migrants des monts Mandara en général pour leur force de travail, leur endurance et leur rigidité dans le travail¹¹⁵. C'est la raison pour laquelle ils sont les plus sollicités par les Peuls pour des besoins de mains-d'œuvre agricoles¹¹⁶. Plusieurs employeurs font travailler les migrants sans une autre compensation financière si ce n'est qu'une simple nourriture. Dans le même ordre d'idée, Lembezat mentionne sans ambages "qu'ils apprennent à utiliser à leur profit une main-d'œuvre nombreuse dont le statut se situe entre l'esclavage et le salariat, ils se créent des clientèles parmi les montagnards, qui leur permettent d'intervenir sur les massifs pour provoquer des troubles ou y entretenir un état d'anarchie propice à leurs desseins de domination"¹¹⁷.

Les Mafa arrivent donc à concilier leurs activités en plaine et en montagne. Pour ceux qui sont des migrants temporaires, ils descendent des montagnes pour repiquer le mil dans les champs peuls à Maroua, Garoua, vers le mois de janvier, ensuite ils remontent en montagne pour faire des récoltes dans leurs propres champs puis ils retournent à nouveau dans la plaine pour sarcler le mil ou le récolter entre le mois de janvier-février. Les activités saisonnières en plaine permettent de satisfaire aux besoins les plus élémentaires ou alors de payer les impôts. Ainsi, le travail dans les zones urbaines permet aux migrants de résorber tous ces déficits si l'on peut dire ainsi. Bref ces migrations s'effectuent dans un mouvement de remontée et de descente perpétuel.

¹¹³ O. Iyebi-Mandjek, *Les migrations saisonnières*, p. 428.

¹¹⁴ J. Boutrais, "La colonisation des plaines", p. 82.

¹¹⁵ Sali Soulemane, 69 ans, agriculteur, Maroua, entretien du 20 janvier 2018

¹¹⁶ Idem.

¹¹⁷ J. Boutrais, "La colonisation des plaines", p. 47.

Pour les autres activités, les Mafa vont sur les marchés fréquentés par les Peuls proposer des fagots de bois ou certains produits tirés de leur récolte (haricot, arachide, tabac, poids de terre, etc.)¹¹⁸. C'est notamment dans ces milieux que les Mafa se familiarisent avec la langue : le Ffuldé. Dans les zones urbaines du nord en générale, c'est la seule langue qui fait office pour les besoins d'échanges, car ils sont majoritairement fréquentés par les Peuls.

Da les villes telles que Maroua et Garoua, les Mafa exercent plusieurs activités qui sont concentrées pour l'essentiel dans l'informel. Aussi ils sont dans plusieurs prestations diverses (moto-taxi, la distribution du bois de chauffe, qu'ils vont couper à la périphérie de la ville, et aussi celle de l'eau¹¹⁹.

Par ailleurs, à Yaoundé et à Douala, la présence des migrants des monts Mandara en général se justifie par l'insuffisance des terres cultivables dans les localités de montagnes septentrionales, l'insuffisance des moyens pour pouvoir poursuivre leurs études, la nécessité de service, le désir de réussir économiquement ou d'entrer dans une école de formation professionnelle sont autant de raisons qui sous-tendent les déplacements des jeunes gens en direction de la ville de Yaoundé. Il y a donc tout un panorama de petits métiers que les migrants exercent. Les activités tournent autour de la gare. Ils sont porteurs et manutentionnaires journaliers. Dans les grandes villes, la plupart des Mafa travaillent comme portefaix, "pousseurs" dans les marchés, gardiens de nuit, domestiques¹²⁰.

Cependant, les migrants sont marginalisés dans les villes urbaines parce qu'ils sont peu scolarisés. C'est aussi la raison qu'ils vendent leur force de travail pour leur survie et celle de leur famille¹²¹. Ils exercent pour la plupart dans le secteur informel où le droit social est basent "vivent dans les zones de relégation sociale où la sociologie urbaine nous permet de comprendre la structure dichotomique de domination et de subordination¹²². Par rapport aux regards que les autres portent sur eux, les Mafa ne se plaignent guère. Ces exils migratoires ont un objectif bien précis et pour eux, seule la fin justifie les moyens, c'est pourquoi :

Although they are aware of being marginalised there because of their relative lack of education, the informal nature of their jobs, and the neighbourhood they live in, most of them say they are proud of having overcome the difficulties of urban life and had intended to do so part of their life project for

¹¹⁸A. Hallaire, "Problème de développement", p. 11.

¹¹⁹O. Iyebi-Mandjek, "Distribution et commerce de l'eau potable", p. 430.

¹²⁰ Idid.

¹²¹ J. Diye, 37 ans, enseignant, Maroua, entretien du 6 février 2019.

¹²² Fendjongue Houli, "Construction et politisation de l'ethnicité Kirdi", p. 91.

success. The reason for this is that Yaoundé is not a home for them but only source of enrichment, which will be made apparent on their return home¹²³.

Le statut des migrants dans les grandes métropoles comme Yaoundé et Douala ont un impact moins significatif sur leurs croyances. Aussi, leurs rapports avec la population locale n'affectent en rien leurs objectifs, car tous ceux qui un jour ont quitté le village comptent y retourner. D'ailleurs, certains montagnards y prennent goût, car "la ville apparaît comme un refuge idoine de tous les problèmes qu'ils rencontrent dans leurs villages"¹²⁴.

Les Mafa à l'extérieur est celui-là même qui a conservé son identité un authentique. Descendus des montagnes pour la recherche d'un emploi dans les villes urbaines, les montagnards vont conserver des attaches sociales et religieuses suffisamment fortes avec leurs massifs de départ pour ignorer l'influence de l'islam¹²⁵. Il faut cependant relever que cette analyse se focalise exclusivement sur la population Mafa qui vit dans la grande zone urbaine à l'instar de Yaoundé et Douala. Dans ces deux villes par exemple, les Mafa ne s'islamisent pas, ils s'urbanisent. Plusieurs d'entre eux ont l'intention de rentrer un jour dans leur village.

Les Mafa sont ce peuple qu'on rencontre dans plusieurs villes du Cameroun. En ville, faute de qualification, ils exercent pour la plupart dans de secteurs somme toute informels. Aussi, dans ces grandes villes, ceux qui y résident pour des contraintes professionnelles, des besoins d'études et autres activités sont pour l'essentiel non identifiables. Ils se fondent dans la masse, car ni leur mentalité, ni leur statut social et aussi ne permet de les identifier comme appartenant à l'ethnie Mafa. Ils se sont urbanisés et beaucoup parmi eux influencé par leur environnement ont adopté le style de vie des populations qu'ils ont rencontrées sur place.

Par contre, ils sont identifiés par des métiers qui leurs sont étiquetés et comme appartenant à ce que Nelson englobe comme faisant partie de "l'industrie du divertissement"¹²⁶ notamment : buveur de bière.

¹²³ Chetima. Melchisedek, "Vernacularising Modernity? Rural-Urban Migration and Cultural Transformation in the Northern Mandara Mountains", in: *Africa Spectrum*, 53(1), 2018, p. 72. (**Traduction** : Même s'ils sont conscients du fait d'avoir été marginalisés en ville en raison de leur niveau d'éducation, du caractère informel de leurs boulots et du quartier dans lequel ils vivent, la plupart d'entre eux disent avoir assumé avec fierté les difficultés de la vie et l'avaient d'ailleurs intégrée dans leur projet de réussite. La raison en est que Yaoundé ne figure pas pour eux comme un chez-soi, mais uniquement comme une source d'enrichissement, laquelle sera mise en valeur une fois retournée au village. Yaoundé prend ainsi la connotation d'un non-lieu.)

¹²⁴ J. Diye, "Migration et dynamiques économiques des populations des monts Mandara : le cas du commerce du soja", (sous la dir), Alioum Idrissou et ALawadiZelao, in, *Le Cameroun septentrional contemporain, figures, société et enjeux de développement*, Histoire et Anthropologie, *Revue pluridisciplinaire des sciences humaines*, 2016, p. 462.

¹²⁵ J. Boutrais, "La colonisation des plaines", p. 158.

¹²⁶ Fendjongue Houli, "Construction et politisation de l'ethnicité Kirdi", p. 91.

Ce sont des laissés pour compte de l'architecture de la société Nord-Cameroun¹²⁷ qui aujourd'hui grâce à la démocratisation sortent des étiquettes qui leur sont accolées pour s'ériger dans le domaine politique. Ces étiquettes qui hier faisaient d'eux un peuple essentiellement montagnard peu scolarisé hostile au changement s'effritent peu à peu. À partir des années 1960, les Mafa se scolarisent. Beaucoup des jeunes sont aujourd'hui des cadres dans des entreprises et dans la fonction publique camerounaise. Ils sont aujourd'hui représentés presque tous les domaines de la vie sociale. Les mentalités ont évolué dans la mesure où la population se met à l'école moderne des initiatives sont prises aux niveaux locaux pour l'éducation de la jeune fille. Les populations qui hier étaient réfractaires à la médecine moderne s'ouvrent peu à peu à elle. Les autres modèles de développement sont acceptés de la part de la population montagnarde à l'exemple de l'urbanisation. La population qui hier avait la peur du gendarme s'ouvre petit à petit et collabore avec les forces de maintien de l'ordre pour mettre hors d'état de nuire ceux qui nuisent à la tranquillité de la population et pour gérer les différents conflits pouvant exister entre la population.

b. Les conséquences de l'islamisation des Mafa

L'islamisation des Mafa remonte au XIX^{ème} siècle. C'est une période de mutations suite aux bouleversements majeurs qui vont survenir au sein de la population. La conquête peule à travers leur culture, et leur religion en l'occurrence la religion islamique était perçue et se définissaient eux-mêmes comme porteur du salut et unique modèle culturel de référence auquel les peuples militairement conquis devaient se référer¹²⁸. Pour se faire, cette conquête aura plusieurs conséquences. Il faut mentionner toutefois que, cette conversion n'aura pas d'écho favorable au sein de l'ensemble mandara, car ceux-ci entendent conserver leur culture, élément de leur identité. Malgré de multiples résistances, quelques familles finissent par se convertir à l'islam¹²⁹.

b.1. Le changement de religion

Le changement de religion des Mafa à pour élément déclencheur l'action des commerçants entre Madagali, Mubi au Nigéria et Mokolo au Cameroun : par l'influence des savants, des spécialistes de l'exégèse du Coran et, enfin par l'action des lamibés peuls

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Hamadou Adama, "Les nouveaux prénoms des peuhls du Nord-Cameroun : historique et essai d'interprétation", *Ngaoundéré Antropos*. Revue de sciences sociales, Vol II, 1997, p. 27.

¹²⁹ Islam : religion monothéiste apparue dans la péninsule arabique au VII^e siècle, est fondée sur la révélation du prophète Mohamed d'un texte sacré, le Coran.

installés dans le lamidat de Mokolo en 1884¹³⁰. Bien plus, la conquête peule par l'intermédiaire du djihad¹³¹, a été caractérisée par un siècle d'insécurité et de peur qui a profondément marqué la psychologie et l'organisation des Kirdi en général et des Mafa en particulier.

Avant d'analyser l'influence de la culture peule sur celle mafa, il est nécessaire de comprendre les motivations qui ont sous-tendu l'émergence de l'appellation "Matakam" qu'une partie du peuple mafa réfute catégoriquement et que d'autre par contre le revendique.

L'ethnonyme " Matakam " est utilisé par plusieurs peuples pour qualifier les Mafa, cependant, ce terme a été utilisé pour la première fois par les Peuls vers 1850. Lavergne renseigne que :

La légende veut qu'un des lieutenants de Lawal, Émir peul de Yola, impressionné par la nudité de ces primitifs, se soit écrié en les voyant : " sont-ce là nos si redoutables adversaires ? " Et les ait traités de " mettayemen " pluriel de " Mettayamjo ", terme méprisant réservé aux êtres que la nature n'a pas favorisés, l'absence de vêtement étant pour les Peuls un signe évident de pauvreté, d'infériorité. Telle serait l'origine du mot " Mettayam " qui devenu " Metakam " ou " Matakam " désigna tout d'abord la montagne, puis par extension la tribu elle-même¹³².

À tout égard, l'appellation " Matakam " est d'une connotation négative. Le manque de vêtement étant pour les Peuls comme le signe de peuple peu évolué, de primitif, de l'état de nature. Or à chaque société correspond une culture particulière faite d'objet matériel et immatériel, de comportements institutionnalisés ou non, de connaissance technique, d'organisation sociale, de conception religieuse et philosophique, de création esthétique, etc. Ce sont ces ensembles propres à chaque groupe qui constitue un héritage collectif que chaque génération reçoit de la précédente et transmet à la suivante. Suivant cette logique, toutes les cultures se valent, il n'y a pas meilleures que l'autre et il n'existe pas une hiérarchisation de culture. C'est pourquoi les " Matakam " ont perçu tout de suite cette appellation comme étant dégradante, péjorative.

La culture mafa a été taxée dans la même mouvance comme étant archaïque et inférieure, barbare et sauvage et les Mafa eux-mêmes perçurent par les Peuls comme un

¹³⁰ D. Maura, "Les patronymes dans l'histoire des Mafa du Nord-Cameroun : essai d'analyse socio-historique", Clément Dili Palaï et Alain Cyr Pangop Kameni (Sous la dir.), *Littérature orale africaine Décryptage, reconstruction, canonisation*, l'Harmattan, Paris, 2013, p. 81.

¹³¹ Le mot djihad, généralement traduit par "guerre sainte", désigne la lutte pour atteindre l'objectif islamique qui consiste à "reformer la terre", ce qui peut se comprendre par l'usage de la force si nécessaire. L'objectif du djihad n'est pas une expansion territoriale ou la conversion forcée des peuples à l'Islam, mais l'hypothèse d'une puissance politique destinée à mettre en vigueur les principes de l'Islam grâce à des institutions publiques.

¹³² G. Lavergne, *Une peuplade du Haut-Cameroun : les Matakam*, Paris, Servant-Crouzet (Folklore africain), 1949, p. 7.

peuple peu évolué ayant une organisation sociale anarchique et aussi rebelles¹³³. C'est ce qui explique la difficile pénétration des Peuls chez eux vers Madagali. Jusqu'en 1895, les Mafa se sont montrés résolument indociles à la pénétration peule. Par ailleurs, le Mafa est taxé par les Peuls comme étant des non-croyants, des païens, termes qu'ils utilisent par le vocable *Habé*.

L'islamisation des Mafa s'apparente à un déménagement identitaire. En effet, un homme se définit Mafa pas parce qu'il est né Mafa, mais il se définit en tant telle parce que le contexte dans lequel il vit le prêle à son identité. Autrement, quelqu'un peut cesser d'être Mafa c'est-à-dire ne pratiquant plus exclusivement la religion traditionnelle. C'est l'exemple avec le phénomène d'islamisation : c'est un déménagement identitaire. Quand un Mafa devient musulman, il dit que "*Mi dippi hosséré*" (je suis descendu de la montagne) ou bien "*Mi silmi*" (je me suis converti). Ces expressions ne signifient pas forcément qu'il veut laisser entendre qu'il s'est islamisé, mais plutôt qu'il est devenu musulman et parfois qu'il est devenu peul. Ici, l'individu rejette son identité d'origine pour embrasser une autre. Les Mafa lors de la conquête peule vont changer d'identité. D'ailleurs le contexte dans lequel cette mutation s'est opérée ne leur avait laissé aucun choix.

• Motivation de la conversion

Plusieurs raisons soutendent la conversion des Mafa. Sur le plan religieux, la religion traditionnelle est considérée par les Peuls comme étant archaïque, n'ayant plus sa place dans un État moderne¹³⁴. En effet, l'islam qui avait pris de l'ampleur dans le Nord-Cameroun en général se veut plus autonome et plus moderne par rapport à la religion traditionnelle. Le culte des ancêtres est taxé de barbare par les Peuls et n'a à rien voir avec l'islam. Ce dernier est imposé à la population "montagnarde", comme une religion moderne et qui prône le développement. Très vite, les Mafa vont être entraînés par le vent de la conversion pour accéder à une renommée sociale et entrer dans la mouvance de ceux qui pensent être ancrés dans la modernité à travers la pratique de l'islam. Le concept de modernité participe de cette construction de l'histoire idéologiquement comme l'espace par excellence de la modernité, les Peuls qui se disent modernistes en ont fait un monde résolument affecté par la sécularisation.

¹³³ Rakoua Moustapha, 67 ans, commerçant, Maroua, 20 janvier 2018.

¹³⁴A. Hallaire, "Les montagnards du Nord-Cameroun", p. 53.

Ainsi, ils ont fondé et légitimé une topographie différenciée du monde reposant sur les bases ethnocentristes qui font se rejoindre deux imaginaires monde, le monde moderne dominé par l'islam et le monde non moderne gouverné par la culture traditionnelle¹³⁵.

Par ailleurs, la conversion des Mafa à l'islam a profondément bouleversé leur structure sociale et impacté leur religion. Les conséquences de l'islamisation dans la société sont bouleversantes. L'influence du modèle musulman dépasse même le cadre de l'organisation politique mafa pour toucher tous les éléments matériels et aussi les éléments immatériels comme la langue et leurs modes de vie et de penser ou croyance. Bref, le contact des Mafa avec la civilisation musulmane débouche inéluctablement à leur acculturation. Cette acculturation est observable lorsque le sujet s'islamise.

L'islamisation stipule aussi le changement de religion. En effet, c'est la religion qui est même l'élément central qui permet de lire entre les lignes le changement identitaire. La religion est une part de l'identité de chaque individu. Cependant, le changement de religion ne signifie pas alors absolument un déménagement identitaire, c'est juste un aspect de transformation identitaire. Moussa déclare que : " j'ai une identité religieuse non pas parce que je suis issu d'une culture musulmane, mais parce que j'adhère aux principes islamiques en matière de rites et de morale"¹³⁶. Autrement dit, ce qui confirme une appartenance religieuse ce n'est pas l'acte religieux en tant que tel, mais plutôt à l'intention qui le motive.

Dans les faits, lorsqu'une personne s'islamise, il perd de facto son patronyme, il change les techniques et les stéréotypes architecturaux, il refait sa garde-robe pour être en conformité avec les réalités locales. De manière progressive, c'est la langue qui connaît une forme de mutation, parce qu'étant au centre des réalités et interactions¹³⁷. L'acculturation en effet touche tous les aspects de la vie et presque la majorité des Mafa qui sont en plaine sont pour l'essentiel acculturés.

b. 2. Vêtements et parures

L'islamisation impacte aussi sur le style vestimentaire. Pour se faire, les vêtements mafa changent et épousent le style peul. Or, la distinction entre Mafa et Peuls était palpable parce que les premiers étaient " nus " et les seconds "habillés"¹³⁸.

¹³⁵ L.-M. Dzenguere, 87 ans, ethno-linguiste, Mandaka, entretien du 5 février 2018.

¹³⁶ Moussa Hamadou, 62 ans, sans profession, Mokolo, entretien du 13 juin 2017.

¹³⁷ D. Maura, "Migration et mémoire errante", p. 95.

¹³⁸ Rikabai, 62 ans, planton, Mokolo, entretien du 24 novembre 2019.

Le vêtement des envahisseurs paraissait aux yeux des Mafa comme un signe de richesse et de puissance. Inversement, la nudité des Mafa alimentait les railleries des Foulbés et donnait lieu à des appellations méprisantes¹³⁹. Les Mafa à l'origine s'habillaient en peaux d'animaux qu'ils utilisaient comme seul vêtement. Avec l'islamisation, les hommes adoptent le coton. Ils portent les boubous et les culottes. En outre, avec le développement de la culture du coton le vêtement est plus ressenti comme un besoin social par le paysan mafa. Les tissus leur servent de présent dans le cadre de la dot ou tout simplement comme besoin de commodité. Ainsi, l'adoption du vêtement ne symbolise pas seulement la richesse elle comporte une signification sociale et surtout, culturelle en manifestant une imprégnation parfois inconsciente, parfois implicitement désirée, des modèles de comportement musulmans¹⁴⁰.

La rupture est totale, et préceptes islamiques sont dès lors appliqués par chaque fidèle musulman notamment la pratique des la prière, le jeûne du ramadan, etc., toute chose qui n'est pas sans risque dans l'abandon de certaines pratiques ancestrales. Le temps matériel qu'impose la religion musulmane pour la pratique quotidienne est un frein à l'épanouissement de l'homme mafa qui dans le souci de hiérarchisation doit privilégier l'être suprême au détriment du divertissement ou des pratiques païennes¹⁴¹.

Les interdits alimentaires posés par la religion islamique sont une barrière à l'exécution des pratiques rituelles. Par exemple, lors des rites sacrificiels mafa la libation bière de mil est un élément incontournable pour la communion entre les vivants et les ancêtres. Aussi, elle est un motif valable pour rassembler le peuple lors des moments festifs. Or, la bière de mil comme tout autre alcool est proscrite par l'Islam, toutes ces pratiques culturelles Mafa sont taxées d'animisme, de rétrogrades et sont proscrites par la religion islamique¹⁴².

Il faut mentionner qu'au-delà d'un simple fait social, la consommation de la bière du mil est un fait culturel chez les Mafa. Ainsi, le *bil-bil*, appellation francisée qui serait un néologisme créé à partir du mot " bole "¹⁴³, est intrinsèquement lié à la tradition mafa. Il joue un rôle sociologique très important, car associé à toutes les fêtes et travaux communautaires,

¹³⁹ J. Boutrais et al, "Le Nord du Cameroun", pp. 293-296.

¹⁴⁰ Ibid., p. 287.

¹⁴¹ Abdoulaziz, 62 ans, enseignant, Mokolo, entretien du 14 janvier 2014.

¹⁴² Abdoul-Aziz, 67 ans, instituteur, Mokolo, entretien du 13 juin 2017.

¹⁴³ Y. Haman Adama, "Bière et société dans l'extrême-nord du Cameroun de la période française à 2008", Mémoire de DEA en Histoire, Université de Ngaoundéré, 2008, pp. 36-37.

il est la boisson de groupe par excellence¹⁴⁴. Cette bière est même sacrée pour les Mafa, car c'est à travers elle qu'on parle de libation aux ancêtres¹⁴⁵.

Cependant, le rapport qu'entretiennent les Mafa avec ce breuvage ne les permettent pas de s'en défaire facilement. Par conséquent, certains parmi eux interrogés, avouent que même étant islamisés, ils " goutent de temps en temps " à la bière de mil. Or, le *Zom* est proscrit par la religion islamique. C'est pourquoi ceux qui en consomment le font à l'insu de leur nouvelle communauté. D'autres par contre, sans gêne, dans leurs boubous se dirigent dans des cabarets de *Bil-Bil* pour consommer ce breuvage traditionnel. Les consommateurs du *zom* sont devenus des musiciens ambulants dans des cabarets. Ces animateurs ont appartenu autrefois à des groupes de musiciens qui accompagnent les griots (*Bambado*) peuls et ont appris à égrener les louanges des puissants. Qualifiés de *Habé* ils se sont convertis à l'islam avant de revenir dans leur société d'origine avec ce bagage¹⁴⁶.

Cependant, loin d'être une addiction comme on pourrait le penser, la consommation d'alcool est une histoire de société. Le *zom* a traversé le temps et l'espace entre tradition et fait de société. Il a non seulement une charge symbolique, mais revêt également une connotation particulière pour le Mafa qui le consomme régulièrement¹⁴⁷.

Sur le plan de sa symbolique, le vin est un élément principal que la population offre aux ancêtres en guise de reconnaissance, de respect et d'attachement aux valeurs de la tradition. Ainsi, que l'on en consomme ou pas, chaque individu lors d'un sacrifice rituel doit offrir du vin aux ancêtres ou tout autre esprit. C'est un moyen par lequel les humains entrent en connexion avec les dieux. Il arrive même que lorsque la libation de vin sur l'esprit des ancêtres est mal exécutée, il puisse y avoir des conséquences sur les humains (foudre, incendie, maladie forte pluie menaçant les récoltes, etc.)¹⁴⁸.

À côté de sa charge symbolique, la consommation d'alcool symbolise pour le Mafa une socialisation réussie. C'est un moyen de rencontre entre les différentes couches de la société. Le vin est rassembleur¹⁴⁹. Lors des fêtes, le vin est le seul breuvage qui peut rassembler autant de monde. Le motif de boire le vin permet de créer des liens sociaux différents. Le vin est

¹⁴⁴ C. Chevassus-Agnès et al., "Technologie traditionnelle et valeur nutritive des "bières" de sorgo au Cameroun", *Cahier de nutrition et de diététique*, vol. XI, fasc 2, 1976, p. 103.

¹⁴⁵ Sorte de baptême avec la bière de mil qui permet de rentrer en contact avec l'esprit des ancêtres

¹⁴⁶ C. Seignobos, "Trente ans de bière de mil à Maroua", in C. Raimond, et al., *Ressources vivrières et choix alimentaires dans le bassin du lac-Tchad*, Université de Paris X Nanterre, IRD, 2005, p. 548.

¹⁴⁷ Guibava Paul, 78 ans, agriculteur, Ldamsay, entretien du 3 novembre 2017.

¹⁴⁸ J. Bouba, 68 ans, maçon, Mokolo, entretien du 3 septembre 2017.

¹⁴⁹ Ibid.

utilisé pour tisser des liens sociaux, pour réconcilier des gens dans le cadre d'un conflit, pour rassembler des personnes lors des manifestations culturelles, pour tisser des pactes (entrent les individus dans le cadre des relations entre les massifs)¹⁵⁰. En outre c'est au vu de toute son importance que le Mafa perpétue la tradition du vin.

L'islam ne tolère pas les pratiques culturelles traditionnelles tel que les funérailles, et d'ailleurs tous les autres rites sont considérés comme des pratiques, animistes et rétrogrades. Outre l'interdit lié à la consommation d'alcool, le Mafa islamisé qui veut immoler un animal doit le faire lui-même, et jamais par un non musulman ou un sacrificateur traditionnel. Il ne peut plus consommer le sang de l'animal ni s'adonner aux rites sacrificiels. Bien plus, devenu musulman, le Mafa n'acceptera plus de laisser les femmes s'offrir en spectacle ou porter des tenues traditionnelles désormais jugées provocantes et non conformes à la religion.

En outre, l'islam n'accepte pas et ne tolère pas tous ce qui est en relation avec l'animisme, ce qui n'a pas été pratiqué et ordonné par le prophète Mohamed¹⁵¹. Pour se convertir à l'islam, le postulant doit renoncer à toutes pratiques animistes, mais également aux pratiques culturelles traditionnelles¹⁵². S'il était danseur traditionnel par exemple, devenu musulman, l'homme doit abandonner tous les accoutrements et symboles qu'il avait avant de se convertir. Malheureusement pour l'homme mafa, l'abandon de toutes ces pratiques sera à l'origine de l'éloignement de ceux-ci vis-à-vis de leur culture. Toute chose qui va contribuer à l'effritement de leur culture.

Au demeurant, la pratique de l'Islam par l'homme mafa a eu un impact sur l'originalité de leur culture. Et les convertis sont acculturés, en proie à une perte de repère et ne sont pas considérés comme authentiques mafa. Car, le vrai mafa, l'authentique d'après Bevme de Magoumaz interrogé par Jean Yves Martin est :

L'enfant qui fait comme son père, qui sera à côté de lui pour les sacrifices et pour tout le reste. L'enfant est mafa s'il vient souvent consommer de la viande des animaux sacrifiés par son père. Il ne l'est plus s'il ne revient pas et frappe son front par terre comme les Foulbés¹⁵³.

Le mariage entre Mafa islamisé a créé un brassage. La multiplication des mariages rend compte d'expansion du dynamisme démographique des islamisés. Contrairement à la religion traditionnelle mafa, l'islamisation libère des principes maritaux et on observe un certain relâchement des mœurs par rapport aux systèmes montagnards. En effet, chez les islamisés, la

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ Abdoulaziz, 62 ans, enseignant, Mokolo, entretien du 14 janvier 2014.

¹⁵² E. K Mouni, "Quelles pratiques et politiques culturelles pour le Burkina-Faso aujourd'hui", DESS Développement Culturel et direction de projet. Lyon ; ARSEC / Université Lumière Lyon, 2002, p. 43.

¹⁵³ J.-Y. Martin, "Les Matakam du Cameroun", p. 45.

notion de parenté (lorsqu'il s'agit bien évidemment du mariage) a de sens lorsqu'il s'agit de la famille au sens strict du terme ou de la parenté au premier degré. Hormis cette contrainte, la notion d'impureté n'est pas rattachée aux relations sexuelles. En d'autres termes, les cousins peuvent se marier entre eux¹⁵⁴. À contrario, dans la société traditionnelle mafa, le mariage dans un même clan est interdit et attire la colère des esprits. L'influence du modèle musulman a eu beaucoup d'attraits sur les islamisés.

L'islamisation a déconnecté le Mafa de sa culture par les multiples emprunts et transformations. Or ce qui caractérise le peuple c'est sa dévotion aux divers cultes familiaux et collectifs. À chaque activité de la société se greffe un culte aux ancêtres. Ces différents cultes ont pour but de mettre l'unité et la solidarité entre les différentes couches villageoises. La socialisation passe aussi par les différents cultes collectifs liés aux ancêtres. Elle est le canal par lequel sont transmises des valeurs et des normes aux individus dans le but de construire une identité sociale et d'intégrer l'individu dans la société.

D'autre part, il existe une forme de solidarité dans le temps qui lie les générations les unes aux autres par le biais du culte des ancêtres. L'individu n'est pas isolé. Il est l'aboutissement d'une lignée d'ancêtres qui lui procurent santé, richesse et servant de fondement à ses droits vis-à-vis de ses voisins¹⁵⁵. Les habitudes culturelles ont une dimension transgénérationnelle. Les vieux initient les jeunes au cours de ces cérémonies et l'harmonie sociale demeure. En outre, la religion traditionnelle renforce les liens entre les différentes forces de la nature et contribue à pacifier les relations traditionnellement antagonistes et belliqueuses.

Cependant, la pratique de l'islam rompt ces liens sacrés et met l'individu hors de la société traditionnelle. Les islamisés ne pratiquent plus désormais les sacrifices qui tissent les liens entre les individus. Or en abandonnant toutes ces pratiques, le Mafa renie même les principes qui régissent le destin des hommes. Ainsi, l'adoption des nouvelles pratiques islamiques et caractéristiques d'une atteinte à l'essence de la société mafa. Dès lors, l'islamisé quitte de sa religion d'origine pour en épouser une autre dont l'adoption ne sera pas parfois évidente.

¹⁵⁴ Abdoul-Aziz, 62 ans, instituteur, Mokolo, entretien du 13 juin 2017.

¹⁵⁵ J. Boutrais et al, "Le Nord du Cameroun", p. 289.

En outre, pour se convertir à l'islam, le postulant doit renoncer à toutes pratiques animistes, mais également aux pratiques culturelles traditionnelles.¹⁵⁶ Car comme le mentionne si bien Antoinette Hallaire, "passer à l'islam ne signifie pas seulement changer de religion, mais adopter une nouvelle culture"¹⁵⁷.

Par ailleurs, les rapports entre Mafa islamisé et non islamisé sont basés en général sur des préjugés. Certains islamisés semblent ne pas éprouver avec les non islamisés le sentiment de solidarité qui les unit entre les gens de même ethnie. Il arrive qu'un Mafa islamisé taxe le non-musulman de "païen"¹⁵⁸ et que de leur côté les non islamisés soient septiques quant à leur socialisation avec leurs frères islamisés toute chose qui suscite parfois des ressentiments et pose le problème de socialisation. Pour comprendre ce phénomène, Matassai renseigne que :

Si l'on me demande si la socialisation entre les hommes qui ont une religion différente est difficile, je dirais non. C'est plutôt nos frères Mafa devenus musulmans qui continuent à nous considérer comme des *kado* (païens). Ils refusent parfois de manger avec nous et se comportent comme s'ils étaient supérieurs à nous. Et moi de mon côté je les traite de "vendus", et d'esclaves des Peuls¹⁵⁹.

B. LA PÉRIODE COLONIALE : UNE ATTAQUE SÉDUISANTE

L'adoption du Christianisme¹⁶⁰ par les populations du Nord-Cameroun en général et des Mafa en particulier, s'est faite dans un contexte sociopolitique instable. Ces populations ont subi depuis le XVI^{ème} siècle les ondes des chocs des différents empires au Cameroun qui sont faits et défaits autour du Lac-Tchad¹⁶¹. C'est dans une situation de conflits permanents entre l'invasion peule menée pour assujettir les populations païennes et la résistance de ce dernier que la colonisation a trouvé Peuls et Mafa. Cependant, pour les populations des montagnes, la présence coloniale et les changements qu'elle laissait entrevoir ne différaient pas de la situation proposée par l'Islam¹⁶².

En effet, ces colonisateurs proposaient le christianisme et une nouvelle politique par le biais de la colonisation, toute chose qui davantage laissait la population dans une situation inconfortable, car ceux-ci une fois de plus devaient renoncer à leur tradition.

¹⁵⁶ E. K. Houni, "Quelles pratiques et politiques culturelles pour le Burkina-Faso aujourd'hui", DESS Développement culturel et direction de projet, Lyon, ARSEC/Université Lumière Lyon, 2002, p. 43.

¹⁵⁷ A. Hallaire, "Les montagnards du Nord-Cameroun", p. 25.

¹⁵⁸ Mohammadou Bizvédé, 67 ans, notable, entretien du 13 octobre 2018.

¹⁵⁹ Matassai, 68 ans, agriculteur, Mokolo, entretien du 12 juin 2017.

¹⁶⁰ Le christianisme est une religion fondée sur la personne et l'enseignement de J.C, apparue au 1^{er} siècle de notre ère. Le christianisme a profondément marqué la culture occidentale. Il est aujourd'hui la plus répandue des religions dans le monde.

¹⁶¹ Inyas Mbuzao et al, "Actes des apôtres", p. 17.

¹⁶² Ibid., p. 18.

I. LA PRÉSENCE FRANÇAISE ET ALLEMANDE EN "PAYS" MAFA.

L'implantation des Occidentaux au Cameroun se situe dans le contexte de conquête coloniale amorcé dès le début du XIX^{ème} siècle. Le Cameroun suscite l'intérêt des puissances coloniales européennes notamment les Allemands, Français et Britanniques qui convoitent le territoire. Ainsi en 1884 commence la domination allemande. La première guerre mondiale de 1914 met fin à cette domination et le pays passe sous l'administration de la France et de l'Angleterre. Cependant, il faut relever que lors de leur installation au Nord-Cameroun leur pénétration fut difficile et rude, car les Allemands particulièrement se sont butés à la résistance des populations locales.

Les Allemands tout comme les Français ont influencé l'organisation de la société mafa. Sur plusieurs plans, politiques, économiques, et culturels. Il importe d'abord de s'atteler sur le contexte qui a justifié leur occupation et ensuite montrer l'influence de la pratique du christianisme sur la culture mafa.

a. Contexte d'occupation et justification

L'arrivée des Occidentaux au Cameroun en général et dans les monts Mandara en particulier a désagrégé les groupes sociaux. La société traditionnelle sera vulnérable à l'implantation coloniale composée de marchands et de missionnaires. Déjà sous l'hégémonie peule, les Mafa seront hostiles à leur pénétration, les populations déjà installées dans les zones de refuge renforcent leur isolement. Mais la présence des Occidentaux va les débusquer de leurs zones de refuge pour la plaine.

a.1. Les Allemands

En 1902, les premiers colonisateurs, les Allemands pénètrent dans le Nord du Cameroun. Dans les monts Mandara, dès 1906, les Allemands vont pratiquer une administration militaire pour gérer le territoire¹⁶³.

Leur implantation a été difficile dans les monts Mandara en général et particulièrement dans le pays Mafa. La présence peule dans cette région du pays a rendu difficile leur pénétration, car ces derniers avaient une administration "forte" et étaient déjà imprégnés des réalités locales. Mais ce qui rendait encore plus difficile la pénétration allemande était l'isolement des peuples déjà traumatisés par l'invasion peule. Pour cette raison, la population va manifester une hostilité et une résistance à la pénétration allemande. C'est pourquoi aux yeux des Allemands le Mafa sera perçu comme de véritables résistants face à la pénétration

¹⁶³ J.-Y. Martin, "Les Matakam du Nord-Cameroun", p. 41.

étrangère. Ils avaient déjà eu écho de la résistance de ce peuple face à la pénétration peule et des rapports que ces deux peuples entretenaient entre eux. La résistance héroïque des Mafa a retenu l'attention du monde occidental.

Leur lutte face à l'hégémonie peule leur a valu une certaine considération de la part des Allemands notamment si bien que vers 1851 Heinrich Barth mentionne que la lutte des Mafa face à l'envahisseur " mérite de fixer l'attention la plus sérieuse du monde chrétien de la civilisation européenne¹⁶⁴. En 1906, le capitaine Zimmerman rapportait lui aussi que : "c'est seulement la présence des blancs qui protège les Foulbés du sort qu'eux-mêmes ont réservé il y a de nombreuses décades aux païens donc la force s'est maintenue accrue [...] Il faut entrer en contact directement avec les tribus païennes".¹⁶⁵

Cependant, dès leur arrivée en pays mafa les Allemands vont prendre appui sur les chefs Foulbés pour administrer cette partie du pays. Les chefs Foulbés servaient de relais entre les Allemands, Français d'avec la population mafa. En outre,

Les structures coloniales à l'arrivée du colonisateur allemand ne furent guère modifiées. Les rapports entre les habé et les Foulbés restèrent ceux de vassaux payants tributs à leurs féodaux, avec ce correctif que la puissance militaire européenne était mise au service des autorités autochtones instituées et jouait donc en faveur des chefs peuls. En effet ces officiers allemands prirent appui sur les lamibé... aussi furent-ils enclins à confirmer officiellement l'autorité peule sur les groupements païens qui avaient rejeté celle-ci ou qui étaient restés depuis toujours hors de son obéissance¹⁶⁶.

L'arrivée des Allemands n'avait pas aussi changé l'appréciation que les Peuls faisaient déjà d'eux. Ces derniers étaient considérés par les Allemands comme des sous-hommes, car selon eux, "leur vie sentimentale ne s'élève guère au-dessus de celle des animaux"¹⁶⁷. Pour eux, les Mafa vivaient en marge de la société ils seront pour le moins dire scandalisés de voir un peuple vivant de façon particulière, marchant nu, et construisant des maisons de façon banale.

L'implantation allemande au Cameroun une fois la conquête terminée va s'enchaîner par la mise en place des frontières, l'organisation administrative et judiciaire, surtout l'organisation économique et sociale du pays. Ainsi, dans cette optique les Allemands vont procéder à la mise en valeur du pays sur plusieurs plans notamment par l'introduction d'impôt et aussi et surtout l'instauration des travaux d'utilité publique tels que la construction des rades et des équipements, la construction des ponts, le portage des affaires des troupes et des

¹⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶ Lestringant, *Les pays de Guider au Cameroun. Essai d'histoire régionale*. Multigr. 1964, p. 162.

¹⁶⁷ Rapport du premier lieutenant Dominik du 1-10-1902, archives nationales de Yaoundé.

administrateurs coloniaux qui conquièrent un nouvel espace. Pour se faire, à mesure que la colonisation avance on réquisitionne des hommes dans le village, en privilégiant les plus vigoureux¹⁶⁸.

L'introduction des travaux forcés chez les Mafa se justifie par des travaux d'utilité publique surtout pendant la période coloniale. Après l'abolition de l'esclavage qui met un terme à l'exportation massive de la force de travail indigène, les colonisateurs ont organisé la production sur place dans la réalisation des grands travaux. Cette mutation progressive s'est traduite par l'apparition d'un régime de main d'œuvre notamment le travail forcé. Ce dernier est fort évocateur à cause de la mansuétude de l'administration coloniale puis camerounaise disposée à trouver des infrastructures publiques et de bien être aux autorités coutumières et administratives, une main-d'œuvre très bon marché et de surcroît contrainte de travailler dans des conditions peu confortables. Ainsi, la pénurie de main-d'œuvre et l'insuffisance des ressources sont alors évoquées pour justifier le recrutement par voie de force.

En outre l'intensification des travaux demande une main-d'œuvre abondante. Aussi, la sollicitation des chefs traditionnelles pour certains travaux nécessite naturellement l'appui de la population qui reste réticente. Pour se faire, l'administration coloniale va créer des maisons de détention dont les individus vont servir de main-d'œuvre gratuite dans la réalisation des travaux. C'est dans ce contexte que la maison force de Mokolo fut créée par le décret du 28 février 1885 du commissaire de la république Bonne Carrère¹⁶⁹. Cette maison force reçoit exclusivement certaines catégories de condamnées soit aux travaux forcés soit à la réclusion. Ces condamnés devaient fournir une main-d'œuvre disponible et gratuite pour la réalisation des ouvrages coloniaux de la région¹⁷⁰.

La sentence de travaux forcés est une peine de détention assortie de travail obligatoire qui peut être infligé aux individus condamnés à l'emprisonnement pour crime ou des délits. C'est donc opportunément que les détenus transférés depuis 1931 furent utilisés à la construction de la maison de force étant donné que tous avaient une spécialité (maçon, charpentier, etc.)¹⁷¹. Le manque ou l'insuffisance de main d'œuvre était une préoccupation pour l'administration coloniale à cette époque qui trouvait que les détenus pouvaient servir de

¹⁶⁸ <https://histoirecoloniale.net/elikia-M-B-Bokolo-le-travail-forcé-c.html>, consulté à Yaoundé le 18 avril 2018.

¹⁶⁹ Idrissou Alioum, "Les prisons au Cameroun sous l'administration française, 1916-1960", Thèse de Doctorat Ph. D en Histoire, Université de Yaoundé I, 2005, p.281.

¹⁷⁰ Ibid.

¹⁷¹ Idrissou Alioum, "Les prisons au Cameroun sous l'administration française" p. 283.

main-d'œuvre gratuite surtout au regard de la réticence de la population qui trouvait que le travail forcé était une autre forme d'esclavage.

Dans les villages, les esclaves étaient réquisitionnés comme main d'œuvre lorsque le crieur public invitait la population à converger vers la plantation du chef ou à entretenir les routes, les maîtres se faisaient représenter par leurs esclaves. Avant la visite des chefs d'État étrangers, qu'Ahidjo recevait souvent à Garoua ou à Maroua la main-d'œuvre servile était mise en contribution pour aménager les lieux d'accueil où viendrait séjourner par la suite la délégation du canton ou du lamidat¹⁷².

Hormis la main d'œuvre servile, toute la population avait obligation de s'exécuter lorsque la demande en main-d'œuvre se faisait sentir sous peine de sanction telle que l'augmentation de l'impôt. Pendant la période Hamadou Ahidjo, les travaux qui sont aujourd'hui à la charge des communes étaient exécutés par la population locale. On donnait un lot de travaux à chaque famille ou village pour réaliser pendant un temps bien imparti. Ceux qui refusaient de s'exécuter rapidement étaient châtiés, et fouettés publiquement¹⁷³. D'autres étaient contraints de payer les impôts sous peine de punition et cela n'excluant pas les jeunes élèves tels que le raconte notre informateur :

Pendant que j'étais élevé, on m'a demandé de payer les impôts et la carte de partie ou carte de contribution pour les jeunes, la JUNC (Jeunesse de l'union nationale camerounaise). J'ai refusé de payer ce qui m'a valu une convocation chez le Djarou pour me soumettre aux travaux forcés¹⁷⁴.

Les travaux communautaires ne manquaient pas à cette période, mais elles étaient forcées. Ces travaux consistaient à travailler dans les champs du chef de village, refaire les toitures de sa maison, travailler dans ses champs, etc., mais aussi à l'entretien des routes surtout pendant la période pluvieuse, et de travailler chez les autorités administratives (préfet, sous-préfet).

Cette période de travaux forcés était considérée comme une période d'oppression pour la population qui n'avait d'autre choix que de participer. Les superviseurs étaient généralement des chefs du village comme fait état de cet entretien : " Mon père assistait toujours aux travaux forcés. Il y allait non pour travailler, mais plutôt pour surveiller, car il

¹⁷² Saibou Issa, "Paroles d'esclaves", p. 866.

¹⁷³ Bava Bervet, 68 ans, administrateur civil, Mokolo, entretien du 24 novembre 2017.

¹⁷⁴ Idem.

était Djaoro du village "175. Cependant, les travaux forcés étaient mal vécus par les Mafa qui trouvaient en cela une autre forme d'esclavage.

Du coup, la première réaction de la population face aux travaux forcés a été la résistance et la désobéissance. C'est d'ailleurs une forme de dissidence traditionnelle reconnue à toute la société africaine en générale. Qu'il s'agisse des prestations sollicitées par les autorités administratives ou traditionnelles, cette oppression était de moins en moins acceptée et qualifiée parfois d'esclavage surtout en raison des brimades que certaines forces de l'ordre exerçaient à l'endroit de la population souvent démunie de papier officiel ou tout simplement de l'arrogance de certains citadins vis-à-vis des montagnards vivant chichement ou mal habillés¹⁷⁶.

Par ailleurs, les insurrections se sont multipliées durant toute la période monolithique. Les populations ont été habituées à une certaine contrainte de l'État et se sont accoutumées à des formes de soumission et d'obéissance. En outre, le colonisateur passait par le canal des chefs traditionnels pour accéder à la main d'œuvre, limitant ainsi parfois les résistances. Nonobstant cette technique, la population a toujours clamé la suppression des travaux forcés, car même les chefs du village menaçaient leurs populations. En effet, lors de l'appel aux travaux forcés, les envoyés du chef traitaient la population comme des esclaves et les jeunes étaient brimés à domicile par les gendarmes¹⁷⁷.

Aussi, lorsqu'une personne refusait de travailler ou de participer aux travaux communautaires, il pouvait se voir rapidement déposséder de ses biens. En effet, " les envoyés du chef pouvaient rentrer chez toi et partir avec tout. Ils n'avaient rien d'autre à faire que de venir en montagne pour nous arracher les poulets, les chèvres, vider nos greniers, etc¹⁷⁸.

a.2. Les Français

Après les Allemands les Français à leur tour ont pris contact avec le peuple Mafa. L'image qu'ils se sont faite du peuple se trouve résumée dans les propos de l'administrateur Lavergne : "des populations qu'on connaît un peu mieux, qu'on découvre extrêmement frustrées et primitives, mais pleines de courage, laborieuses, intéressantes, et aux prises avec des

¹⁷⁵ Idem.

¹⁷⁶ P. Gubry, "Rétention de la population", p. 17.

¹⁷⁷ Sawalda Jean, Mandaka, 62 ans, agriculteur, entretien du 18 décembre 2017.

¹⁷⁸ Idem.

conditions de vie très dures"¹⁷⁹. Pour les Français, les Mafa vivaient en marge de leur société, mais que l'histoire a fasciné le monde occidental. L'histoire du peuple Mafa a intéressé les Français si bien que ces derniers ont produit des ouvrages, des rapports, de synthèses pour parler de l'histoire de ce peuple.

L'arrivée des Français ne modifia pas complètement la donne. L'administration française puisqu'il s'agit d'elle, va même faire recours dès son arrivée dans le pays Mafa à l'aide peule pour pouvoir apprivoiser le peuple montagnard dit Kirdi. Ces derniers vont peu à peu déclencher des séries de manifestations hostiles. Les musulmans razzient quand ils le peuvent les villages Mafa et mènent la traite par le rapt des enfants. Les Mafa en retour volent les bœufs, parfois attaquent les commerçants qui retournent des marchés. Ils envoient parfois de coups de flèches empoisonnées aux Peuls qui prétendent percevoir l'impôt au nom de l'administration française¹⁸⁰. Plusieurs Mafa vont fuir pour aller se réfugier au Cameroun britannique.

Les Mafa vont manifester une hostilité à leurs égards. Les Français mènent des opérations d'approvisionnement (1922-1923). Les Mafa se laissent approcher, mais la plupart n'acceptaient aucune des servitudes constituant la preuve d'un début de soumission¹⁸¹.

L'acte de civilisation de la colonisation trouve sa raison d'être sur le motif de domination coloniale et va se justifier par la misère des populations mafa. Ainsi, le triptyque Pouvoir-Science et Religion a souvent servi de toile de fond aux entreprises de pénétration coloniale¹⁸².

La politique " d'approvisionnement "¹⁸³ instauré par les Français consiste dans une certaine mesure à avoir la main mise sur les Mafa :

Cette nouvelle forme de gouvernance avait deux issues notamment la manipulation et l'instrumentalisation des Mafa. La manipulation est symbolisée par le choix d'un chef qu'il estime malléable. En effet, comme le besoin de se rapprocher des populations se faisait ressentir par les Foulbés, l'administration coloniale réussit à s'imposer de façon très pacifique. Et ils usent des chefs traditionnels, les manipulations à leur guise pour cultiver leur sentiment de supériorité et tisser la confiance et la considération¹⁸⁴.

Bref dans tout le Cameroun, le pouvoir colonial a ceci de particulier, associer les leaders musulmans à sa politique pour éviter de s'attaquer trop directement et ouvertement au

¹⁷⁹ Rapport de synthèse de juin 1947, archive nationale de Yaoundé.

¹⁸⁰ J.-Y Martin, "Les Matakam du Nord-Cameroun", p. 420.

¹⁸¹ Ibid., p. 42.

¹⁸² L. Boutinot, "Migration, religion", p. 133.

¹⁸³ Concept utilisé par Daniel Abwa, "Le lamidat de Ngaoundéré de 1915 à 1945", Thèse présentée pour l'obtention du Master's degree en Histoire, Université de Yaoundé, 1980.

¹⁸⁴ L. Fadi, "Conflits et coopération", p. 79.

fonctionnement des sociétés construites sous la bannière de l'islam¹⁸⁵. Par ailleurs, fort de l'échec des lamidats peuls sur les Mafa, les Français vont envisager une autre forme d'administration. En outre, la population Mafa demande plus d'autonomie par le biais des autorités administratives.

Les Mafa sont considérés par les Français comme des montagnards rebelles. De prime à bord, cette population n'a jamais voulu accepter le type d'organisation politique que leur imposaient les Français. L'organisation politique et l'individualisme des montagnards ont donné du fil à retordre aux administrateurs coloniaux. C'est la raison pour laquelle ils se sont appuyés sur l'organisation politique peule à travers le système de *lawanat* pour entrer en contact avec la population. En outre, les Foulbés (leurs chefs) considérés comme les auxiliaires de l'administration française avaient la lourde mission de collecter les impôts auprès de la population Mafa. Or, l'hégémonie peule était déjà perçue comme un trop-plein pour les montagnards qui fustigent sans cesse les chefs peuls. Ils étaient réfractaires à leur autorité, toute chose qui va engendrer une série de rébellion vis-à-vis des Foulbés et par ricochet à l'égard des Français.

L'histoire des Mafa est aussi celle de sa compréhension sur la base de la gestion administrative du milieu. Le département du Mayo-Tsanaga avec pour chef-lieu Mokolo abrite depuis 1957 deux chefferies de premier degré. Cette exception étonnante permet de marquer un temps d'arrêt pour comprendre ce phénomène.

Le lamidat de Mokolo (photo 3 et 4) est issu de deux lignages de conquêtes peules et yillage et de poulakou réfutés d'un royaume puissant de terre conquise. Il est fondé en 1830 par les descendants de *ArDOS* Ndjidda, le lamidat de Mokolo était au départ une régence du lamidat de Sokoto au Nigéria¹⁸⁶. Mokolo était rattaché au lamidat de Madagali alors contrôlé par la 4^{ème} compagnie des tirailleurs allemands.

¹⁸⁵ T. Mouctar Bah et al "Les élites musulmanes et la politique au Cameroun sous administration française : 1945-1960", in Boutrais J. (ed.), *Peuple et culture de l'Adamaoua*, Paris, ORSTOM, p. 104.

¹⁸⁶ Arcive non classé du lamidat de Mokolo.

Photo N° 14: vue du lamidat de Mokolo (entrée secondaire)



Source : Photo Bava A Haydamai, Mokolo 22 décembre 2019.

Photo N° 15: vue du lamidat de Mokolo (entrée principale)



Source : photo Bava A Haydamai, Mokolo 22 décembre 2019.

A premier vu, l'entrée principale de la chefferie ressemble beaucoup plus à une maison familiale. Seul le drapeau du Cameroun hissé à l'intérieur du bâtiment permet d'identifier cette institution traditionnelle. Cependant, la plaque située au-dessus de l'entrée renseigne sur le type d'institution (Lamidat de Mokolo), suivie de l'année de création (1830), du logo (deux épées et deux chevaux) qui sont le symbole de la conquête et de la puissance peule et d'une devise (Foi-Justice-Progrès).

En 1911, l'accord franco-allemand modifia les frontières notamment par la cession du bec de canard. Ainsi, les Allemands vont s'occuper des païens du Logone et les Français des païens des monts Mandara¹⁸⁷. Les militaires français se rendent compte que les chefs Mandara n'ont aucune autorité sur les païens. Le système d'administration imposé par les Peuls ne sied pas aux montagnards. Par conséquent, les Français vont procéder au redécoupage. Ainsi, les

¹⁸⁷ O. Iyebi-Mandjek et al, "Atlas de la province Extrême-Nord Cameroun", IRD, p. 57-60. <https://www.books.openedition.org/interdictions/11559>, consulté à Yaoundé le 13 janvier 2018.

villages précédemment inclus dans le sultanat de Mora reviennent en 1929 dans l'orbite de Mokolo. Malgré ce redéploiement, les Mafa persistent dans leur hostilité en massacrant les chefs Mandara. Ainsi, en 1912, les Allemands à la suite d'un incident avaient enlevé au lamidat Haman Yadi (Lamido de Madagali dont le règne dura de 1902 à 1927), de Madagali les massifs de Ziver, Vouzad, Batouegye, Magoumaz, Chougoulé et Oudahay, pour inclure dans le sultanat de Mora.

Cependant, les pouvoirs musulmans avaient rapidement collaboré avec l'administration allemande qui, grâce à leur concours leur permettait d'obtenir ce qu'ils n'avaient pu avoir en un siècle de lutte sur le terrain¹⁸⁸. Bien plus, pour les aider à asseoir leur domination, les Allemands avaient distribué aux chefferies musulmanes un armement symbolique qui parfois est plus redoutable comme dans le cas du lamidat de Madagali. Ils leur prêtaient le concours de colonnes de milices pour mener des opérations de pacification¹⁸⁹.

À partir de 1918, Haman Hadji qui recherche un poste de guet envoya quelques-uns de ses serviteurs pour trouver une zone stratégique dans le pays Mafa. À l'arrivée des Français en 1919, le serviteur qui régnait était, sa majesté Amada. À sa suite, le chef Riskou, un homme dynamique et grand guerrier réussi a géré harmonieusement sa population. Par contre, son successeur Bouhari a connu beaucoup de difficulté à cause de la gestion de la gestion du patrimoine des trésors des objets traditionnels de cultures et traditions du lamidat¹⁹⁰. Le Lamido Fachada prit le commandement après le décès de Bouhari. Le village Mokolo devint ainsi un poste de contrôle peul ayant à sa tête un ancien esclave du nom de Fassaha.

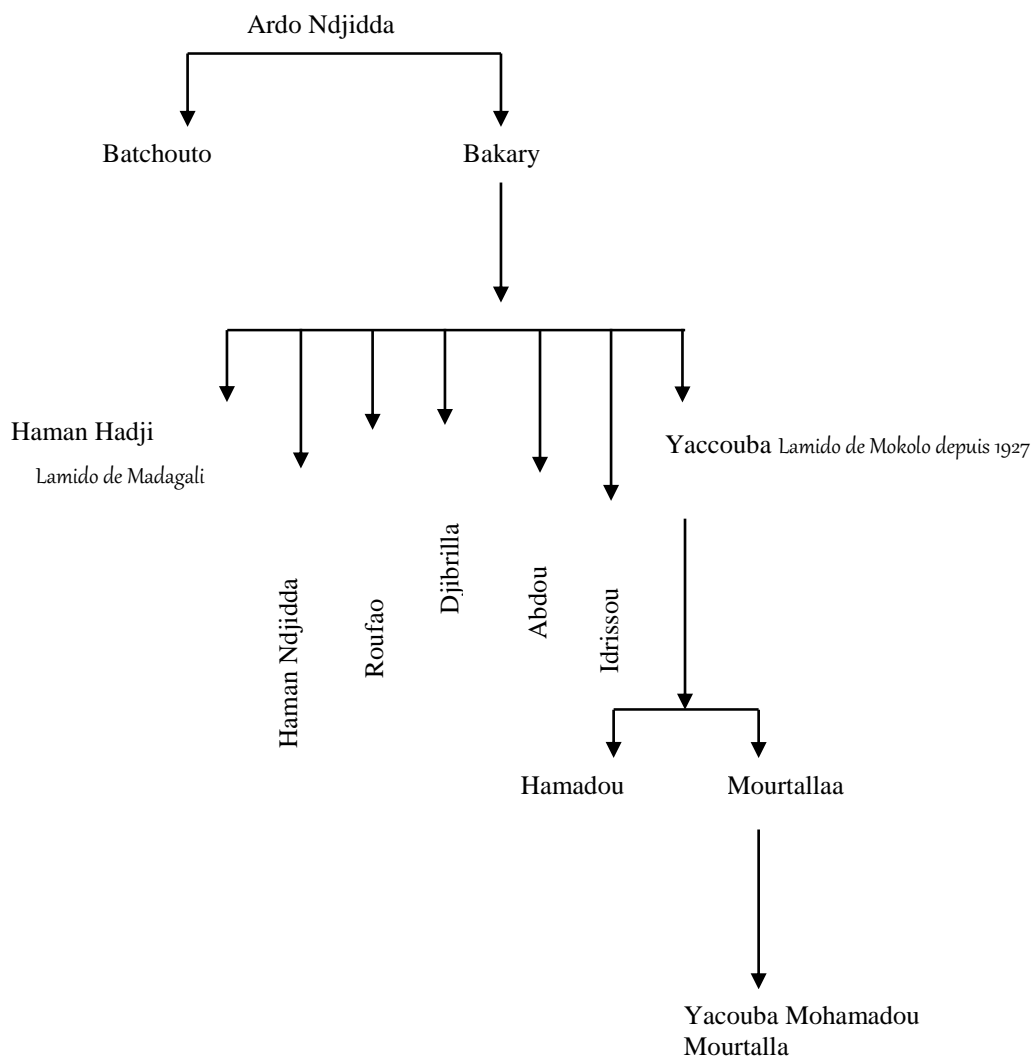
L'arrivée des Français en 1922 n'a pas véritablement modifié cette organisation administrative. Les Français continuèrent à collaborer avec les Peuls pour gérer le pays. Les Mafa vont se réfugier dans les montagnes pour échapper au commandement des " maitres " peul. Retranchés dans leur milieu d'isolement, ils vont tout de même déclencher des séries d'hostilité à l'égard de l'hégémonie peule. Cette situation va de plus en plus créer au sein de la population Mafa une résistance et un rejet profond vis-à-vis des envahisseurs. La riposte du côté montagnard ne va pas se faire attendre. Ils vont mener une opération de vengeance en massacrant quand ils peuvent les Foublés qui viennent percevoir l'impôt au nom de l'administration française.

¹⁸⁸Ibid.

¹⁸⁹O. Iyebi-Mandjek et al, "Atlas de la province Extrême-Nord Cameroun", IRD, p.57-60. <https://www.books.openedition.org/interdictions/11559>, consulté à Yaoundé le 13 janvier 2018

¹⁹⁰ Archive non classée du lamidat de Mokolo.

Schéma 2: Schéma de l'arbre généalogique de descendance du lamidat de Mokolo.



Source : Schéma réalisé à partir des documents des archives du Lamidat, Mokolo, 22 décembre 2019.

Par ailleurs, ils existent plusieurs conflits qui opposent les Mafa aux Foulbés. D'abord, leurs organisations sociales sont différentes. Le professeur André Tassou explique que " les populations Mafa ont vécu dans des sociétés dites égalitaires, segmentaires ou lignagères. Au regard de la souplesse de leurs structures politiques. Contrairement à celles des Peuls, leur chef le doyen du lignage était investi d'un pouvoir rituel que politique"¹⁹¹. Par contre, les Foulbés avec une organisation politique bien structurée et hiérarchique. Ainsi, cette monopolisation du pouvoir par les Peuls va compliquer les rapports entre eux et les Mafa qui vivent dans l'anarchie. L'imposition d'une nouvelle politique est vite perçue par la population comme un instrument de domination. Toute chose qui va générer des conflits et des rapports de force entre les deux communautés comme l'explique si bien le professeur Saibou Issa : "La

¹⁹¹ A. Tassou, "Evolution historique des villes du Nord-Cameroun", p. 34.

politique ondoyante appliquée dans la gestion de la chefferie traditionnelle a accouché des conflits et de l'insécurité"¹⁹².

La domination peule sur la structure sociale Mafa est apparue comme un trop-plein pour la population qui souhaite par tous les moyens s'en défaire. L'ethnie peule en voulant une véritable domination politique va contribuer à renforcer le retranchement de la population Mafa et à maintenir son image de population insoumise. Les besoins d'indépendance obligent la population à appliquer une politique de refuge. Cette stratégie est une mise en valeur non seulement pour des besoins agricoles, mais aussi, et surtout pour des besoins sécuritaires¹⁹³. D'autre part, l'intention Foulbés de vouloir instaurer une hégémonie à travers la soumission de la population à l'esclavage rend plus complexe et plus difficile l'approvisionnement de la population. Les Peuls ont toujours voulu instaurer un gouvernement qui n'intègre pas la participation à la gestion des affaires par les montagnards. Seule la volonté de la pratique des lois proprement islamiques était leur leitmotiv. Or cette volonté était déséquilibrée en la défaveur des animistes confinés dans une zone, ils vivaient en vase clos, en petits groupes restreints et sans pouvoir central. Les Foulbés ont donc profité de cette situation pour instaurer une hégémonie sans précédent.

Les Français ont pris appui sur la collaboration peule pour administrer le pays car n'ayant pas connaissance du pays et de sa population. Les Foulbés profitèrent de cette collaboration pour assujettir davantage les habitants. Les remontées en montagne des montagnards se multiplient pour fuir la servitude. Cependant, l'administration française prenant connaissance de cette situation s'est interposée comme médiateur pour gérer les conflits entre les deux ethnies.

Les Français vont dès lors mener une politique de pacification en cherchant à gérer eux-mêmes les Mafa. Cette volonté se trouve mentionnée dans la lettre du gouverneur Fourneau du 26 novembre 1918¹⁹⁴ :

Je voudrais que la question des commandements Kirdi et Foulbés soit réglée une fois pour toutes. L'antagonisme des deux races n'est plus à démontrer. Il n'apparaît pas plus difficile de mettre les Kirdis sous notre autorité directe que de les placer sous celle des sultans, et cette dernière solution ne pourrait donner que des résultats éphémères... Ne compliquons pas inutilement notre tâche en voulant plier sous le joug des Foulbés des populations qui ont préféré vivre au milieu de terres ingrates plutôt que de se soumettre à eux.

¹⁹²Saibou Issa, "Conflits et problème de sécurité aux abords sud du lac Tchad. (XVIè-XXè) ; dimension historique", Thèse de Doctorat Ph.D., Université de Yaoundé I, 2001, p. 280.

¹⁹³L. Fadi, "Conflits et coopération", p. 75.

¹⁹⁴J.-Y. Martin, "Les Matakam du Nord-Cameroun", p. 42.

Immédiatement, les Français vont mener une politique d'administration directe. La pacification était leur objectif premier, ils vont effectivement s'engager à la conquête de cette zone où les peuples leur étaient hostiles¹⁹⁵. Le premier acte de l'administration française a été de contraindre les montagnards de descendre en plaine. Dans l'optique de toucher du doigt la réalité du terrain, les administrateurs français vont mener des tournées dans les massifs de façon fréquente et prolongée. Bien plus, ils vont mener une sanglante campagne de " pacification " pour imposer leur organisation administrative. Pour se faire, comme premier objectif, ils vont instituer un système de contributions directes dont bien évidemment les Mafa ne comprenaient ni le sens ni l'intérêt. Pour eux, cette contribution ne pouvait que contribuer davantage à leur aliénation. C'est dans sens que le Capitaine Vallin va plus tard, en 1925 mentionner que : "Dans toutes ces affaires ce n'est pas l'impôt plus ou moins abondant qui est en jeu, mais le principe. Le versement de l'impôt est le signe de soumission des Matakam et eux-mêmes ne s'y trompent pas. Tant que le Matakam n'a pas fait ce geste de soumission, il se considère comme indépendant de notre autorité"¹⁹⁶. Plus de dix années plus tard, les Français ne pouvaient toujours récupérer l'impôt dans certains villages Mafa. En riposte à cette insoumission, et ils incendièrent des maisons et récupérèrent des animaux de force pour contraindre les Mafa à coopérer.

En 1922, le territoire va prendre une extension avec l'installation de la 4^{ème} compagnie de tirailleurs et l'administration des populations commence à s'organiser. Plusieurs chefs vont ainsi se succéder. D'abord le nommé Riskou, assassiné en 1923 évidemment par les Mafa ; ensuite Adama lui succéda. Son règne sera aussi court, car il sera condamné en 1926 pour fait de traite. Il sera remplacé par Baouhari. Ce dernier également sera destitué juste quelques mois après pour avoir pratiqué l'esclavage sur des enfants sous les consignes de Madagali. Fassaha à son tour fondateur de Mokolo n'eut aucune action positive sur les Mafa¹⁹⁷.

Par ailleurs, il faut noter que la mise en place d'un encadrement administratif a été lente et tâtonnante dans les monts Mandara en général. L'un des premiers actes de contrôle et d'organisation a été la création d'un poste militaire comme su mentionner qui dépend de la circonscription de Maroua. En 1925, il fut transformé en chef-lieu de division. Vers les années 1927, le canton Matakam de Mozogo fut détaché des sultanats du Wandala pour être inclus dans la subdivision de Mokolo. Cependant, c'est seulement par la volonté du commissaire de

¹⁹⁵D. Abwa, "Commissaires et Haut-Commissaires", p. 139.

¹⁹⁶J.-Y. Martin, "Les Matakam du Cameroun", p. 260.

¹⁹⁷A. Tassou, "Autorités traditionnelles et urbanisations au Nord-Cameroun, le cas de la ville de Mokolo", p. 5. Consulté en ligne : www.apsatnet.org/africaworkshops/media/tassou20%andre.PDF , consulté le 12 janvier 2020.

la république Marchand qu'il deviendra une circonscription autonome par l'arrêté du 22 février 1931. Dès lors, on assiste à la répartition de deux subdivisions, Mokolo et Mora¹⁹⁸. Les Mafa vont réfuter cette discrimination et massacrer le chef de sa suite en 1928 de même que son successeur en 1934. Jean Yves Martin rapporte les propos du capitaine Vallin en 1927 que : "les villages Kirdi-matakam rattaché à Mokolo sont toujours restés indépendants sans rien entre eux ni avec Mokolo et font régler leurs litiges et palabres sans jamais passer par l'intermédiaire du chef de Mokolo, que celui-ci soit un Foulbés ou un Kirdi"¹⁹⁹. Jusqu'ici, l'administration coloniale française n'avait pas bien cerné le problème des montagnards quoiqu'ils aient la volonté de se rapprocher des autochtones et de les aider à avoir une organisation politique hiérarchisée. Bien plus, le désir de la France est que les habitants de ce pays se sentent des hommes majeurs, des citoyens complets et pour être un citoyen complet, il faut le sentiment de participer pleinement à la vie collective d'y prendre ses responsabilités exactement comme les autres²⁰⁰. Cependant, les Français rencontrent des difficultés dans la pacification du peuple Mafa. Il s'agit entre autres du manque de stabilité et d'encadrement,²⁰¹ de l'insuffisance du personnel du point de vue numérique et enfin à cause de la langue²⁰². Il fallut pour les Français de trouver toute solution utile pour ramener le calme au sein de la population.

Pour régler les tensions entre Mafa et Peuls et assurer la bonne gestion de la localité, le capitaine Vallin porte son choix sur Yacouba en 1927, qui était le frère du lamidat de Madagali, nommé chef de Mokolo. Il a commandé les villages de Mendezé, Ndouvar, Mofolé, Sirak et Ndjilang²⁰³. Les autres villages " matakam " sont placés sous le commandement direct du chef de subdivision. Après quelques années de règne, on lui attribua les massifs les plus éloignés²⁰⁴. Ce dernier lamidat eut quelques succès contrairement à ses prédécesseurs. En effet, il a su s'entourer des Mafa dont il en a fait ses dignitaires et ministres, aussi, il adopta comme mère une Mafa. Yacouba étant Foulbés, il va appliquer une

¹⁹⁸O. Iyebi-Mandjek et al, *Atlas de la province de l'extrême Nord-Cameroun*, Paris, IRD, 2000, p. 83.

¹⁹⁹J.-Y. Martin, "Les Matakam du Cameroun", p. 44.

²⁰⁰(ANY), 2 AC-99XV, Association des chefs traditionnels du Cameroun (ASSOCTRACAM ou ATRACAM, 1954-1956).

²⁰¹En effet, plusieurs chefs de division se sont succédé à Mokolo entre 1922 et 1939. Ainsi, la courte durée de ces gestions territoriales ne pouvait pas permettre à ces chefs de comprendre véritablement le problème païen et moins d'y apporter des solutions.

²⁰²La langue pose un véritable handicap aux Français. Pour ce faire, il n'arrive à voir les affaires des Mafa que par les yeux des Foulbés.

²⁰³Arcives non classé du lamidat de Mokolo.

²⁰⁴Ces massifs sont : Bao, Midré, Vamai, Mabass, Tourou, Ngosi, Ldabam, etc.

administration basée sur le modèle peul. Son autorité s'est étendue sur les montagnes et les villages Foulbés voisins. Il réussit tout de même à gouverner dans un climat de tolérance²⁰⁵.

Dans les années 1931, la majorité des Mafa descendit de la montagne. Les Peuls en ont malheureusement profité pour frustrer les montagnards en dressant comme les seuls maîtres du pays, le chef de toutes les terres. D'après les écrivains des colons, les chefs peuls n'ont jamais su commander les Mafa si ce n'est seulement que les villages Foulbés du territoire. Le chef de Mokolo n'avait pas de véritable pouvoir sur les païens. Ainsi, le 13 octobre 1933, la subdivision de Mokolo prend de l'extension. Elle recouvre Méri, Douvangar, Douroum, Wazang, Massakal, qui sont intégrés dans le canton de Mbozo lui-même rattaché au lawanat de Zamay. Il en fut de même du massif Guiziga de Loulou²⁰⁶. Plus tard en juin 1937, les massifs de Meri seront rendus à Maroua " pour complaire " au Lamido de Maroua, et Guider deviendra par la suite dans la région de la Bénoué. Cependant, le statut militaire de Mokolo lui permet de disposer de cadres européens nombreux et de détachements de grades. C'est ainsi qu'il va prendre l'appellation de Margui-Wandala, terme par lequel se désignent les populations Kapsiki au sud de Mokolo²⁰⁷.

À la mort de Yacouba en 1945, les problèmes de succession vont surgir. Son successeur légitime (son fils), Mohammadou le remplace la même année. Après un bref règne (deux ans), il sera désavoué par son incapacité à gérer la communauté Mafa qui désire un autre type d'administration et retrouve leurs hostilités. "Nous acceptons l'autorité de Yacouba parce que c'était un bon chef. Nous ne voulons rien avoir à faire avec Mohammadou ni avec des représentants Foulbés. Nous voulons payer notre impôt directement au poste, porter nos palabres directement devant le chef de subdivision"²⁰⁸. En effet, la nature du pouvoir peul était bien différente de celle des montagnards basés sur des rites. Avec l'administration peule, ils se frottent à quelque chose de nouveau, dont la légitimation des chefs est contestée. Les oppositions entre les deux ethnies continuent à se maintenir si bien que les Mafa réclamaient souvent un retour à l'administration directe.

Après la destitution de Mohammadou, et vu l'étendue des problèmes, l'administration française entreprend de nouveaux à mettre en place une solution qui pourra peut-être faire

²⁰⁵L'implication des dignitaires et ministres choisis au sein de la communauté Mafa a participé à apaiser dans une certaine mesure les tensions entre les deux communautés. Les Mafa étaient moins réticents à payer les impôts et commencent déjà à solliciter l'appui du lamidat pour régler les conflits.

²⁰⁶Archives non classées du lamidat de Mokolo.

²⁰⁷Le Mayo-Tsanaga est l'un des deux départements issus de l'éclatement en 1984 de l'ancien département du Margui-Wandala.

²⁰⁸Rapport de M. Vérité, janvier 1947, Archives de Maroua.

cesser les hostilités entre les deux ethnies. Ainsi ils vont répartir les tâches entre les Peuls et les Mafa. Les Français désignent Idrissou, neveu de Yaccouba qui est issu de l'ethnie peule à la tête du lamida de Mokolo en 1948 (voir tableau 1). Cependant ils vont penser nommer son adjoint, le notable Madadji Djamare, un Mafa islamisé qui sera chargé des affaires Matakam, mais sous le contrôle du Lamido de Mokolo. Il sera confirmé par les Français comme chef de la communauté Matakam.

Tableau 1 : tableau synoptique de régence des lamibés du lamidatde Mokolo de 1905 à nos jours.

N° d'ordre	Noms des chefs	Période de règne
01	Riskou	1905-1909
02	Amada	1909-1916
03	Bouhari	1916-1924
04	Fachada	1924-1926
05	Yaccouba	1926-1945
06	Mohamadou	1945-1948
07	Idrissou	1948-1990
08	Yaccouba Mohamadou Mourtalla	Depuis le 16 mars 1991

Source : Tableau réalisé à partir des données exploitées dans les documents d'archives du lamidat de Mokolo, le 22 décembre 2019.

Dans les faits, l'administration française voulait quoiqu'il en coûte discipliner les Mafa. Pour se faire, ils devaient dans un groupement nouvellement formé et administré par leur propre chef, être accoutumés à une vie sociale organisée²⁰⁹. Cependant, malgré l'application de cette nouvelle forme d'administration, les Mafa persistent à avoir plus d'autonomie et restent méfiants vis-à-vis de l'administration foubé. Le professeur Saibou Issa pense que : "le problème est à la vérité délicat. Tenant compte de la chaîne irréductible des Kirdi pour les Foubés, il serait désirable de séparer nettement l'administration des uns de celle des autres et de donner aux Kirdi une organisation absolument indépendante"²¹⁰. Ainsi, lassée par les multiples revendications des populations Mafa, l'administration française scinde en deux le canton de Mokolo en 1957²¹¹. D'un côté, un canton peul qui garde à sa tête Idrissou et de l'autre, un canton Mafa qui confirme Magadji Djamaré, choisit par ses pairs à la

²⁰⁹J. Lestringant, "Les pays de Guider au Cameroun. Essai d'histoire régionale", Paris, ORSTOM, 1964, p.196.

²¹⁰Saibou Issa, "Lamido et sécurité dans le Nord-Cameroun", *Annale de la faculté des arts, lettres et sciences humaines*, Université de Ngaoundéré, vol. III, 1998, p. 68.

²¹¹ Archive non classée du lamidat de Mokolo.

tête du lamidat dénommé aujourd'hui " Matakam Sud ". En outre, depuis la scission du lamidat en deux cantons, les deux chefs ont véritablement plaidé en faveur de la cohésion sociale dans leurs lamidats. Ils ont non seulement su maintenir la paix et la tranquillité au sein des populations, mais ont aussi et surtout contribué au développement économique de la ville de Mokolo pendant cette période²¹². C'est un parfait exemple de pacifisme qui semble encore écrire ses lettres de noblesse aujourd'hui²¹³.

Face aux multiples rébellions des Mafa et à la difficile administration par eux de populations Mafa, les Français entreprirent de pacifier le pays de 1921 à 1923. De plus, ils avaient pris conscience du problème de fond :

Le fait essentiel dans les régions septentrionales du Cameroun est l'antagonisme irréductible entre les musulmans et les fétichistes. Il importait donc avant tout de faire comprendre aux populations insoumises que leurs coutumes seraient respectées et que l'action entreprise pour l'administration française avait pour but non de les soumettre aux Fulbé leurs ennemis, mais de les constituer elles-mêmes en groupements indépendants qu'administreraient directement nos officiers. Pour mettre fin aux razzias et leur faire perdre leurs habitudes de pillage, il fallait avant tout leur montrer qu'ils n'avaient plus rien à craindre des Peuls, les inciter à établir de vastes plantations et à construire dans des régions plus riches de nouveaux villages, leur donner en un mot les moyens de vivre normalement sous la garantie que leur fiait la Paix française²¹⁴.

Pour pouvoir administrer directement les Mafa, les Français vont entreprendre de faire descendre les Mafa en plaine. Pendant la colonisation, le processus de descente des montagnards avait pris une tout autre tournure. Avant la Seconde Guerre mondiale, l'installation effective de l'administration coloniale n'était encore qu'à ses débuts dans ses relations avec les populations réfugiées dans les montagnes depuis près d'un siècle et farouchement opposées à toute tentative de soumission politique venant de la plaine²¹⁵.

Les populations montagnardes ont donné du fil à retordre à l'administration coloniale. Ces populations, longtemps vécues dans l'isolement étaient hostiles à toute forme de pénétration et d'hégémonie venant de l'extérieur. Ainsi, en absence d'organisation politique sur laquelle l'État français pouvait s'appuyer, ils se sont heurtés à un véritable problème, car les populations mafa échappaient complètement à l'autorité coloniale²¹⁶. Dès lors l'administration coloniale commença à contraindre les montagnards à descendre en plaine. La raison avancée par l'administration pour contraindre les populations à descendre de la plaine était multiple. En ligne de mire, on évoque le surpeuplement de montagne, le besoin de renforcer l'économie avec l'introduction des nouvelles cultures, et aussi le désir de

²¹²A. Tassou, "Évolution historique des villes du Nord-Cameroun", p. 34.

²¹³O. Iyebi Mandjek et al, *Atlas de la province de l'extrême Nord-Cameroun*, Paris, IRD, 2000, p. 54.

²¹⁴J.-Y. Martin, "L'école et le société traditionnelle", p. 306

²¹⁵L. Boutinot, "Le migrant et son double", p. 68.

²¹⁶J. Boutrais, "La colonisation des plaines", p. 60.

modernisation. C'est ce qui va aussi motiver bien plus tard l'administration camerounaise après les années d'indépendances à reprendre cette politique, mais en lui donnant un caractère beaucoup plus autoritaire²¹⁷.

La démographie importante explique la forte densité de la population. Cette forte densité présente de fortes inégalités d'un massif à un autre. La situation géographique qui évoluait au départ en dent de scie a fini par prendre une proportion beaucoup plus grande. La forte augmentation de la population depuis les années soixante, l'aspiration à l'amélioration du niveau de vie, ont aggravé les conditions d'existence dans la montagne et ont poussé les différents acteurs à envisager des solutions à cette pression démographique, dont la conscience s'exacerba²¹⁸. Ainsi, dès les années vingt, la descente en plaine des montagnards va apparaître souhaitable pour faciliter la mainmise sur la population, mais aussi, et surtout pour atténuer le surpeuplement dont on commence à prendre conscience. À partir de 1940, ce thème devient la principale préoccupation des administrateurs français qui se succèdent dans la région. L'administration camerounaise poursuit cette politique, mais en lui donnant un caractère beaucoup plus autoritaire la descente lui apparaît comme une nécessité sociale et économique, tant pour la sortir le montagnard du sous-développement que pour promouvoir la culture du coton²¹⁹.

Dans certains arrondissements, la descente fut décrétée obligatoire. L'application de ces mesures conduisit à des descentes massives, mais parfois factices et sans résultat économique tangible²²⁰. Des entreprises officielles d'accueil pour organiser des montagnards en plaine furent conduites à des dimensions de plus en plus vastes. Toute une série d'opérations se succède : casier de colonisation, périmètre de colonisation, secteurs de modernisation, financés par des organismes bancaires internationaux et destinés à faciliter et à accélérer la descente des montagnards²²¹.

L'impôt en effet est un appât qui permet de contrôler la population qui est restée pendant longtemps farouchement hostile à l'administration. Au départ, le paiement de l'impôt se faisait en nature (mil, arachides, chèvres). C'est bien plus tard qu'il sera réclamé est payé en espèce pour obliger les chefs de famille à faire des cultures de rente et les orienter vers une

²¹⁷ A. Hallaire, "Problème de développement au Nord des mont Mandara", in *Approche concrètes du développement rural en Afrique et à Madagascar*. Cahiers, ORSTOM, séries sciences humaines, Paris, ORSTOM, 1976, p. 10.

²¹⁸ O. Iyebi-Mandjek, "Les migrations saisonnières chez les Mafa", pp. 420-421.

²¹⁹ A. Hallaire, "Paysans montagnards du Nord-Cameroun", p. 51.

²²⁰ J. Boutrais, "La colonisation des plaines", p. 333.

²²¹ Ibid.

économie monétaire²²². Les versements exigés furent longtemps l'occasion de rébellions armées et il fallut à maintes reprises opérer de force. Lors d'une descente pour la perception d'impôts, les Mafa ont massacré deux chefs en 1928 et 1938²²³. Aussi lors de la constitution du canton de Mozogo, les Mafa de Gousda ont tué le chef et sa suite en 1928. De même, ils vont infliger cette sentence à son successeur en 1934. En effet, les montagnards refusent de payer les impôts qu'ils pensent être une forme d'oppression.

Dès lors, l'administration française va opérer parfois des descentes de police dirigées contre les montagnards rebelles. Cette opération de police a été renforcée par les Français pendant leur politique d'approvisionnement visant à faire descendre les populations vers la plaine. Les montagnards rebelles seront contraints par la police de descendre dans les plaines de manière forcée²²⁴. L'opération de police sur les Mafa va permettre aux Français de les contrôler plus facilement. L'Administration considère les montagnards restés dans leurs massifs comme des rebelles et rend obligatoire la descente en plaine. Le sous-préfet de Mora avait regroupé sur le plateau de Mokolo les montagnards de Ziver qui avaient eu la fameuse idée d'accueillir une opération de police par des volées de flèches²²⁵. C'est pourquoi, les chefs des massifs Mafa avaient eux aussi reçu l'ordre par l'administration de faire descendre la population en plaine et ceux que refusaient de descendre sont empoisonnés²²⁶, car il fallut pour les chefs de montrer l'exemple.

La nécessité de payer les impôts et les besoins nouveaux en argent ont accéléré la conscience des jeunes surtout des insuffisances de la montagne dans la plaine considérée comme étant " le Nouveau Monde " par les montagnards. Dans les villages comme Glapar et Magoumaz et même dans les autres terrains de montagne, les dépenses monétaires correspondent essentiellement à des préoccupations de prestiges (habits, bétail) destinées à améliorer " la situation économique du statut social "²²⁷. Ainsi, le mouvement d'émigration est lié autant au manque d'argent et à l'impossibilité de cultiver le coton en montagne qu'à l'insuffisance des ressources vivrières. Aux facteurs qui contraignent les montagnards à émigrer s'ajouterait un " appel de la plaine " qui, pour Hallaire, est aussi " l'appelle à la civilisation moderne "²²⁸.

²²² A. Hallaire, "Problème de développement", p. 10.

²²³ cf. Jean Yves Martin.

²²⁴ cf. partie sur la descente en plaine.

²²⁵ J. Boutrais, "La colonisation des plaines", p. 60

²²⁶ Ibid.

²²⁷ G. Remy, "De la montagne à la plaine", p. 509.

²²⁸ Ibid.

Par ailleurs, pour avoir les revenus nécessaires pour payer les impôts le Mafa s'adonne à la culture du coton qui procure un bien supérieur à ceux de l'arachide. Ils vont quitter d'une économie de subsistance basée sur la culture du mil, du sorgho, du haricot, vers une économie de rente basée sur la culture du coton. La culture de ce dernier va engendrer des migrations des populations vers les secteurs les plus favorables d'un village de plaine à un autre.

Le problème de surpeuplement est le plus souvent évoqué pour motiver la descente en plaine. Cependant, hormis ces facteurs, se greffent d'autres biens plus importants. Ainsi, si cette descente a été accentuée c'est également dans l'optique d'impulser la production des cultures récemment introduites, en l'occurrence, le coton et l'arachide. Cette volonté s'est concrétisée par la mise en place en 1954, d'un " casier de colonisation " dans la plaine de Koza²²⁹. Une agriculture permanente, diversifiée et adaptée sera mise en place dans la plaine. L'arachide s'est développée, mais elle concurrence le mil pour l'espace et l'utilisation de la force de travail familiale. Cette culture pouvait donc permettre aux montagnards de payer facilement l'impôt et de disposer de surplus monétaires. Elle est cultivée surtout dans les vallées ou au pied des massifs. Mais cette agriculture n'assure qu'un équilibre précaire délicat entre le milieu et les hommes, elle n'apporte que le minimum vital.

L'administration va encourager et faciliter la descente des montagnes notamment en délimitant localement la plaine des zones de culture pour les montagnards, puis en créant des casiers et périmètres d'accueil et a amplifié un mouvement qui se dessinait spontanément, mais timidement²³⁰. La première expérience de l'administration a été tentée dans la plaine de Koza en collaboration avec la station agricole de Guélalé. Dix familles furent installées en 1954 et vingt-quatre l'année suivante. Ainsi, l'administration coloniale puis camerounaise considère anormale la répartition de la population s'est donné comme devoir d'encadrer les départs (des zones de montagne pour la plaine). De ce fait, dès le début, les administrateurs ont estimé qu'il était impossible de se dégager des limites de l'économie de subsistance dans le cadre montagnard. La seule solution revenait à encourager les montagnards à descendre en plaine²³¹. Cependant, cette campagne s'est heurtée tout de même à la méfiance des montagnards à l'égard des autochtones de la plaine, leurs ennemis ancestraux, mais aussi, au mauvais vouloir de ces derniers de les accueillir. Nonobstant ce problème, la descente sera le principal leitmotiv des administrateurs français à partir de 1920.

²²⁹ O. Iyebi-Mandjek, "La distribution de l'eau potable", p. 424.

²³⁰ G. Remy, "De la montagne à la plaine", p. 503.

²³¹ J. Boutrais, "Le Nord-Cameroun", p. 333.

b. L'influence sur christianisme sur la culture mafa : acculturation, inculturation, perte ou acquisition des valeurs identitaires

Le christianisme en Afrique en général est un héritage incontesté de la colonisation. En effet, avant la colonisation, les Mafa pratiquaient essentiellement la religion traditionnelle. Avec la colonisation, ils se sont vus imposer un culte venu d'ailleurs, imprégné de la culture occidentale et méditerranéenne : le christianisme. La religion a assumé un rôle considérable dans le processus d'acculturation des peuples. Dès lors, il importe de montrer comment ou du moins par quel canal cette acculturation s'est opérée chez les Mafa.

Cependant, pour les populations de montagne, la présence coloniale et les changements qu'elles laissaient entrevoir ne différaient pas de la situation proposée par l'islam²³². En effet, ces colonisateurs proposèrent le christianisme. Toute chose qui davantage va laisser la population dans une situation inconfortable, car ceux-ci une fois de plus devaient renoncer à leur tradition. Les missions chrétiennes vont ainsi étendre leur influence. Les adventistes sont arrivés au Nord-Cameroun en 1928, mais les missions catholiques vont s'implanter quant à eux à partir de 1946. Elles vont dès lors multiplier peu à peu leurs postes et zones d'influence, notamment dans le nord du Mandara²³³.

Dans le terroir Mafa proprement dit, une mission des oblats s'établit en 1945, entretient la léproserie et ouvre une école en 1951. Une autre mission catholique s'installe à Djingliya en 1953. La mission adventiste du septième jour occupe la partie au pied du massif de Koza depuis 1946. À Soulédé, la Sudan United Mission demande l'autorisation de s'installer en 1949. En 1950 arrive son premier missionnaire. Il ouvre une école à Soulédé, plus tard, une autre à Mokolo²³⁴. Cependant, ces missions indépendamment de leur obédience ont pour mission de convertir la masse paysanne, mais de façon progressive et sans violence.

La christianisation tout comme l'islam demandent une séparation d'avec la religion traditionnelle. Dans le christianisme, cette séparation est parfois souple (chez les catholiques). Le christianisme a énormément fait disparaître les rites. Il a pratiquement bouleversé la tradition des peuples Mafa. En réalité, les racines religieuses des peuples montagnards dans leur manifestation : rites, cultes aux ancêtres, chants, danses et autre observance ont été considérés tout de suite par les premiers missionnaires comme de la barbarie, du fétichisme,

²³² Inyas Mbuzao "Actes des apôtres en pays Mafa", p. 18.

²³³ A. Hallaire, "Les montagnards du Nord-Cameroun", p. 53.

²³⁴ J.-Y. Martin, "Les Matakam du Nord-Cameroun", p. 45.

de l'idolâtrie, de l'animisme, quelque chose de diabolique²³⁵. Tout cela était contraire à la nouvelle religion qu'ils apportaient. Ils défendaient toutes les pratiques sous peine d'exclusion à la communauté chrétienne. Le christianisme sera désormais adopté par le Mafa qui se conforme en même temps aux exigences de cette religion. Peu à peu le christianisme envahit la mentalité et le quotidien de la population. Beaucoup d'entre eux se sont convertis au christianisme, car disent-ils proche de la religion traditionnelle et un peu moins contraignante que la religion islamique. Cette adoption par la population du christianisme a eu des incidents sur leurs traditions.

Le peuple Mafa est en train de tout perdre de sa tradition au point où personne ne pourrait faire marche arrière. On s'est accaparé de la culture occidentale et on a fait comme si la nôtre n'existait plus, sans même penser aux conséquences. Les blancs y sont pour beaucoup. Le peuple n'a pas le droit de respecter la coutume, le droit de mettre des costumes traditionnels. Il y a une kyrielle de choses que les missionnaires ont interdites et qui ont disparu. L'habit traditionnel laisse apparaître certaines parties du corps (fesses, seins, etc.) et aujourd'hui à cause de la religion, on ne peut plus les exposer, les gens cachent leur corps. C'est la religion qui en est la cause. Aujourd'hui, c'est tabou. La religion a changé les mentalités. Les paroles qui accompagnent les danses par exemple évoquent de plus en plus Dieu en lieu et place des ancêtres. Actuellement, Dieu est partout. On confond Dieu à la nature, dieu aux ancêtres²³⁶.

Aujourd'hui encore, certaines églises plus récentes continuent à pratiquer une rupture complète avec le monde de la tradition. En effet, l'église est une institution qui véhicule une ligne de conduite à travers les doctrines et les préceptes. Les doctrines impriment une marque à la conduite des fidèles et influencent leurs mœurs, leurs traditions, leurs croyances à plusieurs niveaux²³⁷. C'est le cas des adventistes donc les premières missions se sont installées dans les montagnes Mafa en 1933. Certes, les autorités coloniales n'étaient pas très favorables à l'installation des églises chrétiennes, car elles ne voulaient pas d'un affrontement entre les deux principales religions universalistes susceptibles de troubler la région²³⁸.

²³⁵ J. K. Nkeita, "African christian spirituality and african culture", *The world missionary conference*, Edinburgh, n°104:415, 2010, p. 251.

²³⁶ P. Bava A Haydamai, "Contribution à l'histoire culturelle", p. 133.

²³⁷ D. Maura, "Les patronymes dans l'histoire des Mafa du Nord-Cameroun : essai d'analyse socio-historique" DiliPalai C. et Cyr PangopKameni A (sous la dir), *Littérature orale africaine, décryptage, reconstruction, colonisation*, Paris, l'Harmattan, 2013, p. 82.

²³⁸ Inyas Mbuzouo et al., "Actes des apôtres", p. 18.

Toutefois, une véritable christianisation de tout le nord en général va commencer après la Deuxième Guerre mondiale.

Les adventistes souvent critiqués par d'autres obédiences s'attèlent à donner l'image d'une communauté soudée où la cohésion interne est forte. Le paradoxe est que cette solidarité nuie à des unités collectives plus larges et plus anciennes (la famille, élargie par exemple et même la population d'une région et le village tout entier), mais c'est là le prix à payer. Les adventistes du septième jour ainsi, s'opposent aux danses traditionnelles²³⁹. Le coût personnel et social est très élevé, car les adhérents doivent renoncer à beaucoup de choses. Les interdits frappent le porc, le vin, le tabac, le port des bijoux ou colliers, tout autre type d'activités comme la magie, la fabrication des objets rituels, les danses ou encore les restrictions liées aux cérémonies relatives à la circulation des prestations cérémonielle, ce qui affecte les éléments de sociabilité fondamentaux dans la construction des statuts individuels ou à des rapports interpersonnels²⁴⁰.

En outre, les églises adventistes qui sont installées à Koza l'un des arrondissements que compte le Mayo-Tsanaga sont fréquentés par les Mafa. Ceux-ci y vont parce qu'elle propose une structure extrêmement rigide et qui est parfois assez proche de la rigidité de la coutume. Ils se sentent moins dépaysés. Ainsi, on part d'un système rigide à un autre système tout aussi rigide sauf qu'il est complètement différent.

Par ailleurs, il y a cependant un certain nombre d'églises aujourd'hui qui s'accommodent à l'héritage traditionnel. C'est le cas de l'Église catholique. C'est aussi le cas de l'église presbytérienne qui tolère un certain nombre d'éléments. Cependant, la souplesse de ces institutions va permettre aux Mafa de pratiquer leur culture en même temps que la religion chrétienne. Ils arrivent donc à concilier les deux religions. Les gens adoptent un comportement circonstanciel en fonction des milieux où ils se trouvent. Ce n'est pas une hypocrisie, mais une stratégie pour ne pas subir les attaques des gardiens de la tradition s'ils venaient à carrément se défaire de leur propre culture²⁴¹.

Un théoricien de la religion chrétienne nous renseigne qu'on peut sauvegarder son identité Mafa tout en épousant celle du christianisme. Pour lui, l'Église catholique tolère le contact avec la religion ancestrale.

²³⁹ Matakone Fabien, 47 ans, pasteur, Garoua, entretien du 12 janvier 2019.

²⁴⁰ P. Bava A Haydamai, "Contribution à l'histoire culturelle", p. 133.

²⁴¹ D. Hawama, 52 ans, moto-taximan, Souledé, entretien du 12 juin 2018.

Devenir chrétien ne signifie pas complètement oublier sa tradition ou renier son identité originelle. Ce n'est pas une rupture entre l'homme et sa tradition. Au contraire comme l'apôtre Paul le grand évangéliste biblique l'a dit : " je me suis fait tout à tous, afin de sauver quelques-uns ". Le christianisme est compromis avec la culture. Il est au service de chaque personne non pas pour l'embrigader, mais pour le libérer. Selon les saintes Écritures, la religion ou les chrétiens vont vers les personnes de l'extérieur et c'est eux qui s'adaptent à eux. Plutôt que d'inviter l'autre à devenir comme nous, les serviteurs de Dieu proposent d'aller vers l'autre de s'en approcher, d'essayer de le comprendre et de l'aider, non de le dominer et de le juger. Le christianisme blesse par l'amour propre des personnes qui se trouvent dans leur milieu ou ancrées dans leur tradition. Étant converti au christianisme l'individu lui-même va se remettre en question pour savoir si la pratique de la religion n'est pas contraire à la tradition. Aussi, le chrétien est libre de se socialiser avec un Mafa non converti. Il n'y a aucun problème à cela. Seulement certains rites dégradent le peuple. Le christianisme permet d'éveiller les consciences en prônant le discours du vivre ensemble et du développement²⁴².

Cependant, la religion chrétienne est contre les rites, car contraire aux écrits bibliques. Les rites effectués lors des grandes fêtes Mafa sont proscrits. De même que les danses funéraires et certains chants. En réalité certains chants qui accompagnent les danses sont parfois insultants et diffamatoires. Cependant, il existe c'est un style musical utilisé par la population pour conscientiser, renseigner ou faire la morale aux individus. Mais, toutes ces choses sont interdites par la tradition chrétienne. Ainsi, les Mafa chrétiens rompent définitivement avec ces pratiques. Par contre, le chrétien peut assister aux manifestations traditionnelles sans toucher aux choses impures comme la viande de sacrifice et participer aux rites. La culture en soi n'est pas mauvaise, mais c'est plutôt tous ses usages et la dévotion aux ancêtres qualifiés de dieux qui posent problème²⁴³. Ainsi, l'Église protestante par contre enseigne la séparation définitive avec la religion traditionnelle. Le Mafa doit opérer un choix clair et non celui de pratiquer sa religion ou être un véritable chrétien. Mais il ne peut suivre les deux à la fois, car, comme il est écrit dans les saintes Écritures (bible)²⁴⁴.

II. L'IMPACT DE L'ÉCOLE OCCIDENTALE SUR LA CULTURE MAFA

L'histoire de la scolarisation au Cameroun septentrional n'est pas dissociable de celle de la colonisation, puisque c'est la seconde qui a introduit la première. En effet, les missionnaires ont joué un rôle déterminant dans la scolarisation, car ce sont eux qui ont introduit l'école au Cameroun, dont la toute première dans la région côtière, a vu le jour en 1844. Au Nord par contre, l'implantation de l'école s'est faite tardivement. La première école dans le Nord ne fut fondée qu'en 1905, à Garoua²⁴⁵. Chez les Mafa, et précisément dans la ville de Mokolo, la

²⁴² P. Kalkama, 41 ans, prêtre, Mokolo, entretien du 12 janvier 2017.

²⁴³ J. Bada, 87 ans, pasteur, Mokolo, entretien du 13 juin 2018.

²⁴⁴ Idem.

²⁴⁵ J.-Y. Martin, "École et les sociétés traditionnelles au Cameroun septentrional", ORSTOM, *ser.sci.hum*, vol. VIII, n°3, 1971, p. 302.

première école sera créée en 1934 et ayant un effectif de 42 élèves comprenant les Mafa et Peul²⁴⁶.

a. La langue française comme forme d'aliénation

La langue française est un facteur d'acculturation. Elle est essentiellement calquée sur le modèle occidental et ayant pour finalité l'adoption de la culture moderne et de l'enseignement public au détriment de celle africaine en général. Bien plus, c'est à partir de la période 1945 à l'indépendance, que l'enseignement de masse se développera au Cameroun, en réponse aux recommandations de la Conférence de Brazzaville de février 1944 : "L'enseignement des Africains doit d'une part, atteindre et pénétrer les masses et leur apprendre à mieux vivre, d'autre part, aboutir à une sélection sûre et rapide des élites. L'enseignement doit être donné en langue française, l'emploi des dialectes locaux étant interdit". Une telle recommandation, basée explicitement sur une réforme de la vie sociale, politique, et à l'assimilation à travers la langue française ne pouvait pas d'ambler avoir grand écho au sein de la population mafa qui était réfractaire à tout type de changement. C'est pourquoi l'administration coloniale à toute suite fait face aux problèmes de désertion scolaire.

Les Mafa sont un peuple qui a été hostile à l'école. Les parents préféraient envoyer leurs enfants paître, dans les champs que d'aller à l'école ce d'autant plus, que bien avant l'arrivée des colons il n'existait pas d'école dans les villages. La politique scolaire instaurée par les Français au Cameroun avait eu un fort écho dans les régions côtières contrairement dans le Nord-Cameroun où les peuples étaient rebelles à cette institution. Toutefois, la première école du Margui Wandala fut ouverte à Mokolo le 1er mai 1934.²⁴⁷ Malgré cela, les parents rechignaient d'envoyer leurs progénitures dans cette institution. Par conséquent, les autorités coloniales recouraient régulièrement à des mesures coercitives. Les chefs de famille étaient sommés de réunir des élèves et pourvu que les classes soient pleines, les administrateurs se souciaient peu des moyens de recrutement²⁴⁸. Malgré cela, on décomptait à peine quelques dizaines d'élèves dans les salles de classe. La population a manifesté de diverses manières le refus du pouvoir colonial et de ses institutions.

Ainsi, la scolarisation s'est heurtée à l'hostilité des populations qui ont préféré envoyer leurs enfants dans les champs. Ce refus de l'institution scolaire ne peut se comprendre qu'en

²⁴⁶ Ibid., p. 310.

²⁴⁷ J.-Y. Martin, "Les Matakam du Nord-Cameroun", p. 201.

²⁴⁸ H. Gamble, "La crise de l'enseignement en Afrique française (1944-1950)", *Histoire de l'éducation*, n°128, 2010, pp. 136-137.

le restituant dans le contexte colonial caractérisé par la volonté d'instaurer par la violence physique et symbolique, un nouvel ordre dans le domaine politique, économique et social. Cette attitude de refus de scolarisation a été précédée de manifestation d'hostilité qui montrait à l'évidence que la population n'acceptait aucune forme de domination. La première école implantée à Mokolo rencontra une forte opposition de la part de la population locale. En conséquence, les premiers élèves étaient en majorité ou sinon exclusivement de sexe masculin face à cette situation, l'administration s'est engagée à faire un recrutement autoritaire pour permettre de remplir les salles de classe.

À chaque rentrée scolaire, les autorités administratives s'appuient sur les chefs de canton pour que s'effectue une campagne de scolarisation dans les alentours du lieu d'implantation de chaque école. Les chefs de canton envoient leurs goumiers anciens combattant auprès des chefs de village pour exiger qu'un certain nombre d'enfants s'inscrivent à l'école et suivent régulièrement les classes, sous peine de sanction contre les parents²⁴⁹.

Quoi qu'il en soit, à ses débuts et pendant de longues années consécutives, la fréquentation de l'école par les Mafa était inférieure à celle des autres montagnards de l'arrondissement, et très inférieures à celle des Peuls, malgré la pression de l'administration par le biais de la police, l'école va continuer à fonctionner de façon timide, car les montagnards ne l'envisagent pas comme une institution d'épanouissement.

Nos parents préféraient envoyer les enfants pour cultiver aux champs que de les envoyer à l'école. Même lorsque l'administration les contraignait d'envoyer leurs enfants à l'école, les parents préféraient à contrecœur d'envoyer les garçons. Jamais les filles ne doivent mettre les pieds à l'école, leur place est à côté de leurs mères. La plupart du temps, les jeunes se cachaient de leurs parents pour aller à l'école, on profitait des moments où on allait paître pour abandonner les animaux dans les champs et faire un tour à l'école. En fait, on fréquentait en cachette de nos parents, car un parent pouvait facilement chasser son enfant de la maison ou le renier lorsqu'il apprenait qu'il avait mis les pieds à l'école. Par contre, les enfants qui étaient envoyés à l'école contre leurs volontés fuyaient ces établissements pour retourner au village²⁵⁰.

Par ailleurs, pour l'administration, l'école était un moyen de socialisation et permettait d'estomper les différenciations ethniques. C'est la raison pour laquelle pendant la période coloniale, on multipliait les écoles même dans les zones les plus reculées. Et à l'indépendance du Cameroun, la scolarisation sera l'un des champs essentiels de l'intervention étatique. On utilise donc tous les moyens pour contraindre les parents d'envoyer les enfants à l'école en multipliant les écoles de brousse. Les chefs de canton sont chargés en ce qui les concerne de

²⁴⁹ J.-Y. Martin, "Les Matakam du Nord-Cameroun", p. 201.

²⁵⁰ Dedebo Bozokoi, 62 ans, menuisier, Mandaka, entretien du 20 juin 2017.

sensibiliser les villageois sur le bienfondé de l'école. Les policiers utilisent des moyens de dissuasion dans les massifs pour amener les enfants à l'école.

En outre, les Mafa s'opposaient à l'école pour plusieurs raisons. Pour eux, l'école était :

Une entreprise autoritaire considérée comme étant menée par les Foulbés, un enseignement donné dans une langue que ne comprennent pas les parents. Non seulement les enfants ne peuvent plus participer aux travaux agricoles en allant à l'école, mais leur éducation est aux mains des étrangers. C'est plus qu'on n'en peut supporter. Ce n'est plus du non-sens comme pour l'impôt, c'est du contre sens, l'école est considérée comme un instrument de destruction de la cellule familiale aux plans psychologique et économique et par là même, elle met en cause le fonctionnement et la survie de toute la société.

b. La résistance des Mafa à l'école

La résistance à l'école était le terrain privilégié de la résistance de l'ethnie. Les parents refusaient volontairement d'envoyer leurs progénitures à l'école, car l'éducation occidentale dont sont victime les jeunes par le biais de l'école est un risque pour l'avenir de la culture. En effet, plusieurs raisons peuvent être avancées pour justifier le refus des Mafa face à l'éducation occidentale ou à la scolarisation. D'abord, l'école est considérée comme un instrument de destruction de la cellule familiale aux plans psychologique et économique, et par là même elle met en cause le fonctionnement et la survie de toute la société. Ensuite, pour les Mafa, l'école était considérée comme une entreprise autoritaire considérée comme étant menée par leurs ennemis traditionnels.

Non seulement les enfants ne peuvent plus participer aux travaux agricoles en allant à l'école, mais leur éducation est aux mains des "étrangers"²⁵¹, enfin l'enseignement était donné dans une langue que les parents ne comprennent pas.

En outre, le refus des Mafa de l'école s'accompagnait d'un refus général des autres institutions modernes. L'exemple des Mundang va nous montrer qu'à l'inverse l'acceptation de l'école va de pair avec l'intégration de la modernisation dans tous les domaines. Un changement généralisé qu'on peut appeler une mutation. Les comparaisons que nous pourrions effectuer à ce sujet entre les Mundang et leurs voisins Guiziga d'une part, et d'autre part entre

²⁵¹ J.-Y. Martin, "Les Matakam du Nord-Cameroun", p. 202.

les Tupuri et leurs voisins Massa, nous montreront que ce ne sont pas les seules conditions socio-économiques qui déterminent ces comportements²⁵².

Par ailleurs, il y'aura des progrès très importants dans l'enseignement depuis 1945 sur l'ensemble du Cameroun, mais le retard du Nord sera loin d'être comblé²⁵³. Les populations des monts Mandara en général, longtemps sous l'influence de l'Islam ne semblaient guère attirées vers la civilisation européenne. Les jeunes qui fréquentent les écoles sont freinés par les vieux, gardiens des traditions.

Même si certains enfants avaient pris gout à l'école, son fonctionnement est perturbé par l'action par l'action du milieu traditionnel. En effet, cette déperdition des élèves s'explique par l'hostilité latente des parents à l'égard des maitres ou instituteurs d'écoles. Ces derniers sont harcelés par les parents, et souvent subissent des agressions, on les prive de nourriture, on les injurie devant les enfants, on les moleste même²⁵⁴. En outre, tous ces comportements s'expliquent par le refus des parents d'adhérer à une institution étrangère, l'école étant considérée comme " la chose des blancs". L'école est un élément qui leur a été imposé par la force, par conséquent, elle est un élément dangereux, déstabilisateur de la famille et même de la société tout entière.

Par ailleurs, le peuple Mafa qui voit une partie de sa population acculturée du fait de la foubérisation va refuser l'imposition d'une nouvelle langue : le français, enseigné à l'école. Bien que l'importance du français se soit avérée pour des échanges avec les Occidentaux au niveau de l'administration, la connaissance du français demeure très faible, voire inexistante, dans les massifs, car les jeunes participent dès leur plus jeune âge aux activités économiques de la famille. Parler français apparait indispensable dans les rapports avec l'administration, surtout en cas de conflits entre agriculteurs et éleveurs, ou conflits concernant les litiges fonciers, car, "quand on ne parle pas français, on ne peut pas avoir raison"²⁵⁵, mais le refus de l'école va persister jusqu'aux débuts des indépendances.

En outre la réticence des Mafa face à l'école s'explique beaucoup plus par des raisons culturelles. À leur arrivée, les Allemands colonisateurs dans le nord Cameroun en général se sont trouvés face à un ensemble de population qui vivait encore une histoire proprement africaine. Leur identité sociale et le rapport qu'elles entretenaient entre elles, hostile ou

²⁵² J.-Y. Martin, "Les Matakam du Nord-Cameroun", p. 332

²⁵³ Ibid., p. 312.

²⁵⁴ J.-Y. Martin, "Les Matakam du Nord-Cameroun", p. 205.

²⁵⁵ Massara Govod, 81 ans, cultivateur, Gimsack, entretien du 20 juin 2017.

pacifique en étaient le produit²⁵⁶ et toutes les raisons liées à la scolarisation des jeunes sont liées aux stéréotypes sociaux. Chez les Mafa et dans toutes les sociétés traditionnelles du nord Cameroun, les relations entre familles et l'école sont fortement déterminées par l'histoire de la scolarisation dans ce milieu. Les raisons historiques expliquent le mieux ces habitudes de méfiance ou de refus vis-à-vis de l'école. Malgré les menaces de l'administration et certaines tactiques de séduction utilisées par l'administration coloniale, les Mafa refusaient toujours de se scolariser. La minorité des enfants qui fréquentaient l'école le faisaient par désespoir, par obligation. Les promoteurs d'école faisaient des efforts en passant par des tactiques ou des campagnes sur le bienfondé de l'école pur attirer les élèves à l'école. Le directeur de l'école régionale de Garoua résumait en 1931 la situation :

L'état d'esprit des enfants n'a pas changé : ils ne viennent en classe que parce qu'ils y sont contraints. J'ai pris des mesures propres à leur rendre l'école agréable. Je leur ai fait donner des vêtements ; dans toutes les classes, ils chantent pendant les récréations, des jeux, auxquels ils se livrent avec grand plaisir, sont organisés, j'ai interdit aux moniteurs de les frapper, me réservant le droit de correction, droit dont je n'use d'ailleurs que rarement. De plus, j'ai d'ailleurs taché de leur faire comprendre qu'ils pourraient à leur sortie de l'école, se créer une situation lucrative²⁵⁷.

À l'école, le fait devient encore plus aigu est crucial. Les enseignements qu'elle dispense, actuellement calqués sur le modèle occidental, entraînent et déclenchent des faits de surprise, frustration et anxiété à ses apprenants qui étudient en grande partie la culture ou l'histoire des autres peuples. Ces derniers vont apprendre les cultures étrangères au détriment des leurs. Lorsqu'ils vont s'interroger sur leur propre histoire ou sur leur passé, les connaissances acquises dans ces institutions publiques ne leur permettront pas d'avoir une réponse adéquate. Aussi, l'école ou l'éducation occidentale aura fait d'eux des acculturés, des aliénés et des dépersonnalisés moulés pour consommer le patrimoine des autres.

Bien plus, dans toutes les écoles, les responsables de ces établissements vont chacun à sa manière développer des stratégies pour attirer le plus grand nombre d'élèves. L'administration coloniale elle-même n'aura aucun répit face à l'hostilité des montagnards de fréquenter l'école. Par la violence des propositions des sensibilisations, ils vont pousser les Mafa vers l'école.

À l'Indépendance, le gouvernement du Cameroun eut deux grands problèmes à affronter : le développement économique et l'intégration nationale. Il faut que le Cameroun soit peuplé de Camerounais et que s'estompent peu à peu les différences ethniques au profit d'un modèle culturel unique. On doit contraindre les structures sociales traditionnelles à un nouvel

²⁵⁶J.-Y. Martin, "École et les sociétés traditionnelles", p. 300.

²⁵⁷ Archives nationales de Yaoundé.

agencement pour que les entreprises de modernisation puissent atteindre leur but. D'où l'importance de l'école. Ainsi, chez les Mafa, on a multiplié les écoles de brousse, chacune devant avoir un effectif minimum de 70 élèves au moment de son ouverture. Les chefs de canton imposent aux villageois les travaux de construction et d'entretien des bâtiments scolaires, les goumiers vont rechercher les enfants dans les massifs, et l'enseignement est prodigué en français par une majorité de maîtres originaires du sud qui ne parlent pas le Mafa.

Cependant, s'il est indéniable que la scolarisation ne s'est pas développée chez les Mafa avant les indépendances. Il est vrai que la plupart des massifs montagneux sont encore bien attardés, mais les peuples de la plaine ont été de plus en plus attirés par nos méthodes occidentales. C'est l'exemple des Mundang, Tupuri, Banana²⁵⁸.

Par ailleurs, il paraît important de remarquer une certaine disparité entre les taux de fréquentation des garçons et filles et que concomitamment aux idées reçues, il existe aussi une forte résistance à l'attirance des filles à l'école chez les Mafa " les filles sont faites pour le foyer et non pour l'école"²⁵⁹. Les parents rechignent d'envoyer leurs progénitures à l'école occidentale et singulièrement les filles. Depuis 1945 les statistiques montrent que la ville de Mokolo enregistrait 15 écoles, dont 28 classes. Cependant on enregistrait 810 garçons contre 22 filles²⁶⁰.

Dans la société mafa, les facteurs culturels liés au statut de la femme sont un frein pour sa scolarisation. La répartition traditionnelle des tâches est telle que la femme s'occupe de tout ce qui est relatif à l'" inside " c'est-à-dire les relations avec l'intérieur du ménage, tandis que l'homme s'occupe de l'" outside " c'est-à-dire des relations domestiques. Le garçon sera de ce fait envoyé à l'école en tant que futur pourvoyeur de finances, contrairement à la fille, dont, on estime que la mise à l'école pourrait la détourner de son rôle de " future mère " ; d'où la sous-scolarisation de cette dernière par rapport au garçon²⁶¹.

En somme, l'islam par l'entremise des invasions foubé et le christianisme apporté par le colonisateur avaient les approches différentes, mais avec des objectifs identiques, celui de s'implanter, de convertir et d'imposer leur domination sur les populations pour lesquelles ils pensaient avoir la mission de civiliser et de convertir. Pour y parvenir, il fallut à tout prix

²⁵⁸J.-Y. Martin, "École et les sociétés traditionnelles", p. 313.

²⁵⁹ Massara Govod, 81 ans, cultivateur, Gimsack, entretien du 20 juin 2017.

²⁶⁰J.-Y. Martin, "École et les sociétés traditionnelles", p. 315

²⁶¹Astadjam Yaouba et H. Kamdem Kamgno, "Inégalités sexuelles de scolarisation dans les régions septentrionales du Cameroun : recherche de facteurs" *Academic journal*, 2013, vol 1, n°1, <http://post.colonialist.com/civil-discourse/inegalites-sexuelles-de-scolarisation-dans-les-regions-septentrionales-du-cameroun-recherche-de-facteurs/>, consulté à Yaoundé le 19 mars 2019.

arriver à mettre fin au comportement, pratique et expressions qui constituaient une résistance et une obstruction à leur pénétration.

CHAPITRE III :
LA PERCEPTION DU MAL IDENTITAIRE CHEZ LE PEUPLE
MAFA A TRAVERS LES DIFFERENTS ASPECTS SA CULTURE

La culture mafa au lendemain des indépendances est une culture qui n'est plus originelle ce qui pose le problème identitaire. Dans cette partie il est question de présenter les différents aspects de la culture mafa tels qu'ils ont été laminés, tel qu'ils ont fait l'objet d'assaut externe d'abord à travers son patrimoine immatériel ensuite à travers son patrimoine matériel.

A. PATRIMOINE IMMATERIEL

Le patrimoine immatériel selon l'UNESCO renvoie aux "pratiques, représentations et expressions, les connaissances et savoir faire que les communautés et les groupes et, dans certains cas les individus, reconnaissent comme partie intégrante de leur patrimoine culturel"²⁶². Ainsi, selon cette institution, peuvent être considérés comme faisant partie de ce registre les pratiques sociales, rituelles et événements festifs, etc.

I. CROYANCES, US ET COUTUMES

La croyance est un état mental qui est généralement déterminé par les opinions que l'on se fait de la culture dans laquelle l'on naît. Ainsi, en fonctions de l'endroit où l'on naît, les croyances seront différentes.

a. Les *DEUS mafaum*

Les Mafa croient en un Dieu unique appelé *Ziklé*, le protecteur de tout l'univers et qui gouverne cet espace rigoureusement ordonné. Toutefois, les différents panthéons de la société sont composés de très nombreuses divinités. Ne possédant pas le statut inaccessible des êtres suprêmes, elles font l'objet de rites plus développés et suscitent une ferveur plus grande²⁶³. Toutes ces divinités sont importantes et sont généralement représentées par une poterie qui contient leur esprit.

²⁶² UNESCO, Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, Paris, 2003a.

²⁶³ Mohamadou Bizvédé, 67 ans, notable, Mokolo, entretien du 13 octobre 2018.

Le *Bi* est un dieu, ou du moins une poterie funéraire qui représente les esprits des défunts chefs. Lorsqu'un chef est élu, on lui donne cette poterie funéraire qui représente les chefs²⁶⁴. Ainsi le nouveau chef doit la porter dans sa chambre. En outre, il aura pour tâche de veiller sur cette poterie appelée *Bi* et lui faire régulièrement des sacrifices ou des libations de bière de mil. La poterie représentant le défunt chef est sacrée. Aucun individu ne peut s'en sortir idem en ouvrant cette poterie y compris le chef lorsqu'il se présente devant la poterie comme une simple personne mortelle. En outre, pour faire des sacrifices à la poterie "*bi*", le chef doit se revêtir de ses attributions²⁶⁵. Il doit porter la peau de panthère et exécuter quelques rites. En revanche, s'il enfreint à certaines modalités ou conditions, il risque la mort.

Par ailleurs, il est strictement interdit aux épouses du chef, à ses progénitures, à ses conseillers ou même à ses successeurs de consulter la poterie "*bi*". Cette tâche revient exclusivement au chef. Il est le seul garant de la poterie et lorsque certains aléas portent atteinte ou menacent la vie, la sérénité ou la tranquillité de tout le village, seul le chef peut consulter l'esprit des *Bi* ou exécuter des rites.

Photo N° 16: sacrifice offert au dieu du seuil de la maison



Source : archive privée de Golimé Michel

²⁶⁴ Idem.

²⁶⁵ Mohamadou Bizvédé, 67 ans, notable, Mokolo, entretien du 13 octobre 2018.

À côté des grands *Bi* on retrouve les dieux dans chaque famille ou maison chez les Mafa qu'on appelle le *Ziklé gay*. C'est un dieu, protecteur de toutes les familles. Il est gardé par le chef de famille dans sa case (*Gay*). Une autre poterie est gardée à l'entrée de la maison (sur le mur de la maison comme l'indique la photo n°15) ou sur un arbre près de l'entrée de la maison.

Ces dieux ont pour rôle de protéger le chef de maison et toute sa famille. Il revient au chef de la famille de faire des rites à ce dieu avec des sacrifices ou la libation de bière. Ce dieu a pour rôle de protéger toute la famille contre les esprits mauvais, de multiplier les récoltes, d'accentuer la fécondité²⁶⁶.

Par ailleurs, chaque membre de la famille a également un petit dieu personnel appelé *Guidpats*, placé juste ou au-dessus de la tête du lit. C'est un dieu protecteur au titre d'un ange gardien qui veille sur l'individu et charge de purifier sa case. Cependant, c'est seulement les hommes qui ont des *Guidpats* (homme et enfant), les femmes mariées, sauf les filles.

Le *Gidbulom* est un dieu qui représente les ancêtres. Ce sont des poteries anthropomorphes représentant les ascendants et qui sont accumulés dans la case d'un aîné (*Tsuva*) jusqu'à la cinquième génération correspondante au groupe social *Gidbulom*²⁶⁷. Le *Gidbulom* en effet rassemble tous les individus qui ont en commun un même ancêtre. Quand l'aîné du clan meurt, le fils aîné hérite des poteries ancestrales et ajoutera celle du mort. Mais alors, ces poteries représenteront cinq générations, ce qui dépasse le niveau généalogique du *Gidbulom*. La plus vieille sera sortie en grande cérémonie et déposée dans un endroit sacré du quartier, derrière un grand arbre ou sur une grosse pierre. Cette poterie retrouvera à cet endroit les poteries homologues qui l'y ont précédée et qui correspondent à la cinquième génération et plus au-dessus de celle des vivants²⁶⁸.

Les *Madzagay* sont les ancêtres communs à tout le lignage constitué de plusieurs poteries, et chaque poterie correspond à un ancêtre particulier²⁶⁹. L'accumulation des poteries *Madzagay* correspond évidemment à l'accumulation des descendants dans un même lignage. Quand ces esprits réclament des sacrifices, tout le clan y participe par l'entremise du *Tsuva* ou du maître de sacrifice *Bi-madzagays*. Ainsi, à chaque aîné de clan revient le rôle de sacrificateur et d'ordonnateur des rites. " Leurs actions ont la réputation d'être plus efficaces.

²⁶⁶ Wandala, 93 ans, sans profession, Koza, entretien du 18 juin 2017.

²⁶⁷ J.-Y. Martin, "Les Matakam du Nord-Cameroun", p. 86.

²⁶⁸ Ibib, p. 187.

²⁶⁹ Wandala, 93 ans, sans profession, Koza, entretien du 18 juin 2017.

L'accumulation des poteries dans le *gay* d'un individu accroît son pouvoir rituel, c'est pour cette raison que la proximité généalogique qui détermine le nombre de poteries compte plus que l'âge pour l'aptitude à la chefferie²⁷⁰. Les autres membres du clan contribuent par des dons en nature notamment les tasses de mil, d'arachides. De nos jours, le vocable *Madzagay* a une connotation négative puisqu'il désigne le diable. La traduction de la bible subséquente à l'arrivée des missionnaires a contribué à dévoyer ce terme.

Cependant, lorsque les *Madzagay* atteignent deux ou trois nouveaux lignages, l'ancêtre d'où sont sortis ces nouveaux lignages quitte les *Madzagay* et passe chez les *Halalay*, catégorie d'un autre panthéon²⁷¹. Les *Halalay* sont les ancêtres supérieurs tout proches de l'ancêtre fondateur du clan. Ce sont les ancêtres proches ou communs à tous les lignages d'un clan (*Gwali*). Les poteries qui forment le *Halalay* sont rassemblées et gardées dans lieu sacré dans la montagne sur un autel (photo n°16). Ce lieu est donc un lieu de culte commun à toute la communauté villageoise²⁷².

Photo N° 17: autel cultuel dressé sur le site de *Diy-gid-biy* de Kova



Source : archive privée de Golimé Michel

Pour faire des sacrifices aux ancêtres, on passe par le "*Bi halalay*", le maître des esprits des ancêtres qui est généralement le chef du village et de la communauté religieuse. Il peut être assisté dans cette tâche par le maître des forgerons "*Bi-ngwalda*" et les autres aînés des

²⁷⁰ J.-Y. Martin, "Les Matakam du Nord-Cameroun", p. 190.

²⁷¹ L.-M. Dzenguere, 87 ans, ethnolinguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

²⁷² Wandala, 93 ans, sans profession, Koza, entretien du 18 juin 2017.

autres clans. Lors des cérémonies rituelles, le *Bi-halalay* porte le nom de *Bi-kulé*, maître des sacrifices²⁷³.

Par ailleurs, il existe chez les Mafa une autre catégorie des Dieux qu'on peut appeler les esprits ou maître de la nature. Ce sont les gardiens du territoire sur lequel vit la communauté villageoise et avec laquelle ils établissent des relations sociales complexes. Ils sont d'ailleurs identifiés avec des phénomènes naturels, comme l'esprit de pluie, du criquet, de la panthère et ainsi de suite, bref ils sont associés aux manifestations naturelles. Ils peuvent être bons ou mauvais ou même avoir une nature ambivalente. En outre, dans certains cas, ils sont amicaux et bien disposés envers les humains ; mais dans d'autres cas, ils peuvent se montrer hostiles. Certains parmi ces esprits interviennent rarement dans la communauté, mais d'autres par contre sont omniprésents dans la vie quotidienne de la société Mafa²⁷⁴.

Le plus fameux d'entre ces dieux de la nature est le *Bi-yam* le maître de la pluie. Comme son nom l'indique, il a le pouvoir de faire tomber la pluie ou par contre de l'arrêter. Faiseur de pluie et du beau-temps, le *Bi-yam* est sollicité pour ses multiples pouvoirs dans ce sens. Il devient incontournable pendant les périodes de labourage ou l'hivernage. Lorsque la communauté veut organiser une manifestation ludique, ils entrent en communication avec cette divinité par le biais du chef du village, il offre au *Bi-yam* des offrandes et sacrifices afin de conjurer le mauvais temps²⁷⁵. Si les offrandes et sacrifices sont acceptés, les manifestations se déroulent dans le calme dans un beau présage.

En outre, l'importance du maître de la pluie est avérée dans la société mafa. Étant une société d'agriculteur et plus encore dans une région où les précipitations sont particulièrement faibles, la pluie est fortement sollicitée et parfois même est utilisée dans les thérapeutiques traditionnelles. Lorsque la pluie se fait attendre et qu'il n'est pas possible de commercer, les semailles, la cérémonie rituelle de pluie sont décrétées par le chef du village. Et plus souvent après le rite de pluie, la pluie survient tout aux plus deux jours après²⁷⁶.

Le *Bi-dzaray*, est le maître des criquets. C'est lui en temps voulu qui ferme l'accès aux criquets. L'histoire de la société Mafa a été jalonnée par des invasions de criquets qui se sont même étalés sur plus de cinq années. Pendant cette période difficile pour la survie de la population due au fait de l'insuffisance des récoltes (mauvaise) engendrées par ces criquets, les Mafa ont eu recours au maître des criquets pour souvent sortir de cette situation. Lorsque

²⁷³ Idem.

²⁷⁴ L.-M. Dzenguere, 87 ans, ethnolinguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

²⁷⁵ Wandala, 93 ans, cultivateur, Koza, entretien du 18 juin 2017.

²⁷⁶ Idem.

la population n'est pas en bon terme avec les maîtres de criquets, ces derniers ouvrent la voie aux criquets et détruisent les champs²⁷⁷.

Les maîtres des panthères (*Bi-jongoya*) sont dotés d'une grande puissance. Ils se transforment en panthère et peuvent selon leurs relations avec la population les protéger ou leur faire du mal. En même temps, ils sont chargés de préserver la population contre les panthères, ces animaux qui infestaient autrefois les massifs. Les *Bi-jongoya* tendent à disparaître²⁷⁸.

Par ailleurs, tous ces maîtres sont en relation soit avec la faune ou avec la flore. Contrairement aux éléments de la terre, ils ne sont pas conservés dans des poteries. Ils sont esprits et entrer en relation avec eux nécessite un rituel médiatique par le canal d'un individu qui est proche généalogiquement des ancêtres²⁷⁹. Il faut être donc doué pour effectuer le sacrifice rituel à ces dieux. Ainsi *Bi* peut voir rapidement sa puissance ou son prestige réduit à néant si ces sacrifices ne donnent pas de bons résultats ou même être tué. Par contre. Lorsque l'officiant réussit à plusieurs reprises le rituel, il bénéficie d'une grande puissance²⁸⁰. Cependant, le savoir rituel aux maîtres de la nature se transmet de façon héréditaire dans un même lignage. Toutefois, ils peuvent perdre ce privilège lorsqu'ils perdent leur efficacité.

En somme, le panthéon mafa est composé de très nombreuses divinités. Ne possédant pas le statut inaccessible de l'être suprême (*Ziklé*). Elles font l'objet de rites plus développés et suscitent une ferveur plus grande. Les morts sont considérés au rang de divinité chez les Mafa et ont une grande importance dans la vie de la communauté. Ainsi, le lien entre les vivants et les morts sont très forts. Il faut donc honorer les morts au moyen d'offrande et de sacrifice de diverses sortes. Les divinités ont une très grande emprise sur la structure familiale et la population redoute de provoquer leurs colères.

De nos jours, ces pratiques religieuses se maintiennent comme d'ailleurs partout en Afrique principalement à travers des syncrétismes avec l'islam et le christianisme. Une partie des Mafa est musulmane et d'autres chrétiens, leurs pratiques restent influencées par d'autres qui se mélangent. Cependant, on peut observer de véritable résistance chez le reste de la population villageoise, qui croit à ces divinités et ne pratique aucun syncrétisme.

²⁷⁷ Wandala, 93 ans, cultivateur, Koza, entretien du 18 juin 2017.

²⁷⁸ Zikounda Shenene, 107 ans, sans profession, Mandaka, entretien du 21 novembre 2017.

²⁷⁹ Zikounda Shenene, 107 ans, sans profession, Mandaka, entretien du 21 novembre 2017.

²⁸⁰ Idem.

b. Les pratiques rituelles mafa

Le rite se définit comme un ensemble d'actes répétitifs et codifiés, souvent solennels, d'ordre verbal, gestuel et postural, à forte charge symbolique, fondé sur la croyance en la force agissante et puissance supérieure avec lesquelles l'homme tente de communiquer en vue d'obtenir un effet espéré²⁸¹. Cependant, il faut noter que les rites ne sont pas forcément religieux puisqu'ils rythment très souvent les actes quotidiens de la vie humaine. Le tout premier rite dans la société Mafa ce rite de naissance.

• Les rites de naissance

Les rites de naissance chez les Mafa commencent dès à la naissance. Ces rites sont souvent pour les communs des mortels assimilables aux superstitions. Mais pour les Mafa ce sont des pratiques ancrées dans leurs mœurs qui ont tous leurs sens. Déjà, lorsqu'une femme est enceinte, elle ne doit pas traverser la rivière (à cause des mauvais esprits) et de peur que l'enfant qu'elle porte dans son ventre ne subisse des déformations. Pour permettre ses déplacements en toute quiétude, la sage-femme forgeronne doit exécuter le rite au bord de la rivière, du côté opposé à la maison de la femme enceinte. Ainsi la forgeronne doit traverser le mayo en aspergeant le sang du poulet tué dans l'eau²⁸².

Le jour de l'accouchement, la forgeronne utilise la fibre de haricot pour attacher le placenta puis on le coupe à l'aide du *Gémel* (lamelle de tige). On pose au feu pour être chauffé le mélange de la teinture rouge (*Besak*) avec l'huile de caïlcédrat (*Barnat*) puis on applique sur le placenta de la femme pour faire guérir la plaie. Après la patiente peut rentrer chez elle²⁸³.

Sept à huit jours peuvent s'écouler après la coupure du placenta pour qu'il tombe. Dans le cas de la naissance d'un garçon. Le père de l'enfant utilise une marmite (*Shinglek*)²⁸⁴ pour préparer son repas (morceau de viande). C'est le père de famille, lui-même qui fait préparer la sauce, devant la maison ou pendant la saison de pluie, dans la case d'entrée (*Guidjam*). Dans le cas de la naissance d'une fille, on utilise la marmite ordinaire de la maison dans laquelle on fait presque tous les repas (*Shidef*). La forgeronne creuse un trou à l'intérieur duquel elle pose une marmite contenant le placenta pour éviter que les chiens ne s'en emparent.

²⁸¹ J. Zangré, "Les rites funéraires dans l'Afrique du Nord chrétienne du 3^e au 5^e Siècle. À la lumière des œuvres de Tertullien, Cyprien, Lactance et Augustin", Thèse de Doctorat en Théologie Catholique, Université de Strasbourg, 2016, p. 5.

²⁸² P. Guibava, 78 ans, agriculteur, Ldamtsay, entretien du 3 novembre 2017.

²⁸³ Idem.

²⁸⁴ Le *Shinglek* est destinée seulement à l'utilisation du père de famille pour faire les repas.

Quand le cordon ombilical du nouveau-né tombe (*Gimel*), la forgeronne se présente en matinée pour le garçon, et en soirée si l'enfant est une fille. Les parents choisissent le parrain ou une marraine et après ce choix, la forgeronne prépare la bouillie de la graisse (*Zengina*)²⁸⁵. On fait coucher le nouveau-né dans la case d'entrée, le parrain ou la marraine se couche auprès de l'enfant. Le parrain doit donner la bouillie faite à base de graisse à l'enfant dans un tesson dealebasse (*Gidwech*) qu'il tient avec la main gauche et si c'est une fille la marraine tient le *Gidwech* avec la main droite. Après cette étape, place au nom de baptême de l'enfant. Chaque membre de la famille doit donner un nom à l'enfant. Mais le nom qui sera retenu est celui donné par le père de l'enfant après consultation d'un devin. Le baptême déjà fait, la marraine peut donc se lever avec le reste de la bouillie dans le *Gidwech* puis elle boit. On donne un peu de mil à la forgeronne ce qui met fin au rite²⁸⁶.

Cependant, il faut préciser qu'il peut arriver que le nom donné par le père à son enfant ne soit pas apprécié par ce dernier. L'enfant manifeste son refus lors de sa nomination par les pleurs persistants. De ce fait, le père de famille est obligé d'aller de nouveau consulter un devin pour comprendre les raisons du refus du nom par l'enfant. Après quelques rites effectués par le devin, le parent peut retourner de nouveau avec un nom pour son enfant. Avant de le baptiser à nouveau, il prononce ces quelques paroles : " Mon fils (ou ma fille), je me suis trompé en te donnant (tel nom) ; tu t'appelleras désormais (tel) et généralement dès cet instant l'enfant cesse de pleurer²⁸⁷.

Le rite des jumeaux est bien différent de celui des enfants ordinaires. Dans la société Mafa, les jumeaux ne sont pas destinés à n'importe quelle famille. À l'époque, quand on était le père des jumeaux, on était respecté, craint et même considéré comme un roi puisque la société pouvait se méfier d'un tel homme à cause des pouvoirs que détiennent ses jumeaux. Ces derniers (surtout des vrais jumeaux) avaient des pouvoirs que le commun des mortels ne dispose pas²⁸⁸.

Chez les Mafa, après la venue au monde dans une famille des jumeaux, le père de famille doit au préalable consulter un devin pour connaître la provenance de ses jumeaux, les Mafa considèrent les jumeaux comme des esprits qui ont la capacité de choisir dans quelle famille ils vont naître. Leur existence n'est pas ex nihilo, car ils ont plusieurs sources. Il y a

²⁸⁵ Cette graisse est obtenue des bêtes. Pendant la fête du taureau, la graisse obtenue de l'immolation de la bête est soigneusement gardée. Elle peut être utilisée plus tard pour faire la sauce pendant les rites.

²⁸⁶ L.-M. Dzengueré, 87 ans, ethnolinguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

²⁸⁷ Idem.

²⁸⁸ Idem.

ceux qui sortent des pailles et qui portent généralement le nom de Matassaï et Hélé. Il y a les jumeaux qui sortent de l'harmattan (*Nkoussa*) ceux-là doivent porter des noms Ngaroua et Ndelaï. En effet, les noms qu'on donne aux jumeaux ne sont pas un fruit du hasard. Ils portent des noms en fonction de leurs origines ; et pour trouver leurs origines, il faut clairement consulter un clairvoyant²⁸⁹.

Après leurs naissances, les jumeaux s'ils se sentent négligés peuvent partir l'un après l'autre (mourir pour le commun des mortels) pour aller s'installer dans le ventre d'une autre femme ou dans une famille capable de prendre véritablement soin d'eux. Aussi, précision que les jumeaux peuvent aussi se tuer entre eux. Les plus souvent c'est lorsqu'ils ne sont pas issus du même ovule c'est-à-dire qu'ils sont de faux jumeaux²⁹⁰. Lorsque la fille naît avant le garçon il n'y a aucun danger quant à leur survivance. Mais quand le garçon naît ou sort du ventre de sa mère avant sa sœur jumelle il est très probable que la fille tue son frère pour arracher le droit de naître. Hormis ce sempiternel conflit de domination, pendant leur venue au monde, un jumeau peut décider volontairement de partir surtout s'il n'y a pas l'entente entre eux.

Le rite de jumeaux diffère de celui des enfants ordinaires. Ici dès leur naissance, toute la parenté doit participer au rite surtout si la famille des jumeaux n'est pas nantie. L'on prépare le vin pour l'occasion. Le chef de fête arrive accompagné d'un forgeron (c'est le plus souvent le mari de la sage-femme qui a fait naître les jumeaux). On fait sortir les jumeaux dans la cour, puis on présente à chacun d'eux un mouton qui doit être sacrifié pour faire leurs repas. Normalement, le rite des jumeaux doit être exécuté tous les ans. Une famille peut décider de le faire à la fête de récolte, mais ce n'est pas d'ailleurs conseillé. Normalement, cela se fait au sixième mois c'est-à-dire au mois de mars.

Mais il existe des conditions pour faire ce rite pendant la fête de récolte. Les parents des jumeaux c'est-à-dire le père et la mère ne doivent pas consommer les aliments frais (gombo, citrouille, légume, arachide, etc.) puisque lors des sacrifices rituels des jumeaux, on doit les présenter tous ces aliments, bref tout ce qui se fait dans les champs pour qu'il n'y ait pas de malédiction dessus. Sinon dans la famille, lorsque le rite des jumeaux n'a pas encore

²⁸⁹ Idem.

²⁹⁰ Selon la croyance Mafa, les faux jumeaux ont l'habitude de se tuer entre eux soit étant encore dans le ventre de leur mère ou après leur naissance. Il s'agit bien évidemment des faux jumeaux (garçon et fille).

été exécuté, personne n'a le droit de consommer des aliments frais le cas échéant, il y aura des conséquences²⁹¹.

Par ailleurs, le jour de la nomination des jumeaux, le forgeron leur confectionne un bracelet (*Bésak*) que pourrait aussi recevoir aussi un enfant ordinaire (qui n'est pas jumeau), mais différent. Le bracelet des jumeaux est confectionné sous forme de deux anneaux reliés. Même leur pot sacrificiel est façonné presque de la sorte : deux pots reliés avec une seule ouverture. Il faut préciser que le pot sacrificiel des jumeaux doit être fabriqué avant leur nomination. Cependant, même s'ils arrivent que les jumeaux partent (mourir), ce pot est jalousement gardé par la famille qui doit faire des sacrifices sur ces pots comme du vivant des jumeaux sous peine de conséquences²⁹².

En outre, il existe deux genres de jumeaux chez les Mafa. Les jumeaux constitués de deux personnes ou plusieurs, mais aussi un enfant qui naît ou qui sort du ventre de sa mère les pieds en premier est considéré aussi comme un jumeau, il a presque les mêmes pouvoirs que les autres. On lui fait les mêmes rites que les jumeaux qui sortent à plusieurs, à la seule différence qu'on lui fabrique un seul pot séparé d'une barre pour signifier qu'il forme deux personnes en un. Ce type de jumeaux est plus craint que les jumeaux x²⁹³normaux.

De nos jours, les pratiques rituelles de naissance disparaissent peu à peu. Même si elles existent, elles se cantonnent dans les villages les plus reculés où la population a sauvé son identité en bannissant toute valeur qui vient de l'extérieur. La médecine aussi a eu un impact sur ces rites, car la plupart des familles modernes ont recours à elle durant tout le processus de la femme enceinte. Bien plus, si ces familles sont chrétiennes tous ces rites sont bien évidemment considérés comme tabous et qui vont à l'encontre des valeurs chrétiennes²⁹⁴. Bien plus, le supposé pouvoir que détiennent les jumeaux n'est pas pris en compte dans la tradition chrétienne. Même s'il faut croire que les jumeaux ont un quelconque pouvoir, ces pouvoirs n'existent plus ou disparaissent lorsque cet enfant né dans une famille chrétienne, il reçoit le baptême et est transformé par le Saint-Esprit²⁹⁵.

²⁹¹ L. M. Djenguere, 87 ans, ethnolinguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

²⁹² Idem.

²⁹³ Chez les Mafa avoir deux enfants jumeaux est plus préférable qu'avoir un seul enfant jumeau. En effet, on sait que les jumeaux sont dotés des pouvoirs insaisissables et surnaturels. Ils sont constamment appelés à faire du mal ou à régner dans la société en maître absolu. Ils peuvent faire du bien comme du mal. Lorsqu'ils sont deux, dans les moments de colère l'un des jumeaux peut être la voix de raison de l'autre. Pourtant lorsqu'il est seul, le jumeau agit en toute impunité, par impulsion sans avoir quelqu'un à côté qui puisse lui dire d'arrêter de faire du mal.

²⁹⁴ J. Bada, 87 ans, évangéliste, Mokolo, entretien du 13 juin 2018.

²⁹⁵ Idem.

• Les rites de mariage

Parler de rite de mariage chez les Mafa est une entreprise qui nécessite que l'on exploite le mariage dans sa dimension historique et qu'on l'analyse de nos jours sous le prisme de la modernité. Le mariage chez les Mafa comme la plupart des sociétés africaines demeure une institution sacrée du point de vue de la tradition que du point de vue de la religion. Cependant, la pratique du mariage a subi des influences multiformes au cours du temps.

Le mariage marque l'entrée dans la vie d'un jeune homme (*Gola*) et d'une jeune fille (*bidalay*), leur passage au statut d'adulte. L'union entre deux personnes est un privilège, car le statut de célibataire est très inconfortable dans cette société. Les Mafa se marient très jeunes, car à partir de 12 ans déjà, une fille peut déjà aller en mariage. C'est ce statut qui lui permet de quitter de fille mineure pour la maturité et de quitter de la maison paternelle²⁹⁶.

Photo N° 18: cache-sexe pour les jeunes filles



Source : photo réalisée par P. Bava A Haydamai Pauline, le 21 octobre 2017 à Mokolo.

- La rencontre du conjoint

La rencontre de conjoint chez les Mafa se fait de façon anodine comme toutes les sociétés africaines. Mais généralement c'est pendant les moments de festivités que le jeune homme ou la jeune fille fait la connaissance de son futur conjoint ou de sa future conjointe. La rencontre peut aussi se faire par d'autre procédé.

²⁹⁶ Bava Bervet, 68 ans, administrateur civil, Mokolo, entretien du 24 novembre 2017.

Le processus de mariage chez les Mafa est divers et varié. Il y a ce qu'on appelle le "*u'mTsima*" c'est-à-dire faire la cour à une fille lorsqu'elle est adulte ; le "*U'mshidguedbi*" qui signifie faire la cour à une fille depuis le ventre de sa mère ; et le "*Shibène*" lorsqu'une fille est courtisée dès l'âge de 5 ans. Cependant, quel que soit le cas de figure, tous ces processus débouchent au mariage²⁹⁷.

S'agissant du mariage consentant ou choisi, il s'agit d'épouser une fille qu'on aime, qu'on a choisie en fonction de ses aptitudes et atouts. Les jeunes se rencontrent le plus souvent à la fontaine, au marché, mais surtout pendant le *Hudock* (la danse au clair de lune) pour faire la cour. Le garçon après les salutations commence à faire la cour à la jeune fille. La phrase qui annonce ou qui introduit les propos de séduction ou l'intention du garçon à l'égard d'une fille est "*paraywhoua bidalay*) qui signifie : permets-moi de te courtiser jeune fille. La fille manifeste son amour pour le jeune homme en lui donnant l'autorisation de lui pincer le bout des seins²⁹⁸. Cependant, une fille n'a pas le droit de refuser les " avances " d'un homme qu'elle soit intéressée par lui ou pas²⁹⁹. Le garçon ensuite se renseigne sur la fille en lui posant des questions sur sa vie et sur sa famille. Le garçon peut aussi se rendre quelquefois au domicile de la fille pour des visites de courtoisie. L'accord de la jeune fille obtenue, le jeune homme se doit d'informer son père.

C'est à ce dernier qu'il échoit, comme dans le cas des rencontres indirectes, le rôle d'engager le processus des fiançailles.

Une autre façon d'épouser une fille chez les Mafa consiste à lui faire la cour depuis le ventre de sa mère jusqu'à ce qu'elle arrive à l'âge de se marier. Pour comprendre ce phénomène, il faut cerner l'organisation sociale Mafa et la vie en communauté. La serviabilité, l'attention, la générosité sont autant de qualités qui peuvent concourir au bien-être d'un homme. En effet, le plus souvent c'est-à-dire dans les temps acquis, ce qui donne le mariage à un homme se sont ces valeurs. Le respect envers les personnes âgées attire des bénédictions. Lorsqu'un homme tend la main à une vieille femme en détresse ou l'aide à

²⁹⁷ L.-M. Djenguere, 87 ans, ethnolinguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

²⁹⁸ CIPCRE, dot et rites de veuages au Nord-Cameroun, pratiques sociales et illusions féministes, CERDHESS, Juin 2006, p. 5

²⁹⁹ Lorsqu'un homme fait la cour à une femme, elle doit s'exécuter. Sinon si elle contrarie le jeune homme son avenir matrimonial peut être mis en jeu. Elle risque entre autres ne pas se marier et ne pas être courtisée par aucun homme ou alors même si elle se marie, elle risque de ne pas enfanter. C'est pourquoi quand un homme fait la cour à une femme dans la société Mafa, la femme ou la fille ne doit pas immédiatement dévoiler son intention qu'elle soit bonne ou mauvaise, les enseignements reçus auprès de la mère pendant la cuisine ou lors des travaux ménagers sont utiles à la jeune fille pour parer à ce genre de situation de ce fait, la culture Mafa enseigne que le garçon doit rester auprès de son père pour apprendre la morale et la fille à côté de sa mère.

transporter son fagot de bois, à puiser de l'eau, etc., ou qui lui donne du tabac ou le cola, etc., cet homme peut facilement se voir doter d'une femme³⁰⁰. Chez les Mafa, un bienfait n'est jamais perdu. Ainsi, en signe de reconnaissance une mère peut donner sa en mariage. C'était le plus grand " présent " qu'on pouvait offrir à un homme au temps ancien³⁰¹.

Le *U'mshidguedbi* (faire la cour à une fille depuis le ventre de sa mère) consiste à plusieurs étapes proprement dites. Celui qui est désigné comme étant son futur mari griffonne le ventre de sa future belle-mère avec un morceau de charbon signifiant ainsi que l'enfant qui est dans ce ventre est déjà une promise³⁰². Avant le mariage, le prétendant aide ses beaux-parents dans les champs, pour les tâches domestiques (couper le bois de chauffage, aider le beau-père à tisser la paille, niveler la maison, préparer le poto-poto pour construire les cases, etc.), bref, c'est le gendre qui aide pour presque tous les travaux de la maison. C'est en fait une autre façon de payer la dot. Jusqu'à ce que la fille atteigne l'âge de se marier, le garçon lui porte toute son attention. Mais il arrive quelques fois que les parents et le gendre n'attendent pas que la fille atteigne cet âge. En effet, le gendre peut s'il le souhaite là ramener chez lui pour l'élève jusqu'à ce qu'elle atteigne l'âge de se marier.

Les Mafa agissaient de la sorte à cause de la concurrence et surtout du mariage par rapt qui existait encore dans le temps. Ce processus de transfert de la fille vers le domicile de son mari est appelé (*Guirtegay*)³⁰³. La fille est gardée à l'intérieur de la maison. Elle est bien nourrie, lavée régulièrement avec le jus de la viande du bœuf, du mouton et du poulet. Au bout de quelque temps (généralement trois ans), on fait sortir la fille du lieu de son enfermement pour organiser le mariage.

Autre cas de fiançailles chez les Mafa c'est le (*Shibéné*). Dans ce cas aussi, le prétendant aide ses beaux-parents dans les travaux champêtres en organisant quelques fois le (*Vouz le gidav*) ou *Vromoù* tous les amis et connaissances vont aider le prétendant dans les champs des beaux parents. Lorsque la fille arrive à l'âge de se marier les parents la persuadent d'épouser le bienfaiteur.

Le mariage forcé a aussi existé dans la société Mafa. Il s'agit d'une union forcée sans le consentement d'une des parties. La famille impose le mariage à leur fille. Contrairement à ce que l'on peut imaginer, le mariage forcé dans la société Mafa n'est pas le fait de marier une

³⁰⁰ L.-M. Djenguere, 87 ans, ethnolinguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

³⁰¹ Idem.

³⁰² L.-M. Djenguere, 87 ans, ethnolinguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

³⁰³ Kegeke Rikabai, 102 ans, sans profession, Mendézé, entretien du 11 octobre 2017.

personne connue à une autre inconnue ou de marier une fille précocement à cause de la situation de précaire de sa famille. Le mariage forcé consiste chez les Mafa à obliger une fille d'aller en mariage chez un homme dont elle a méprisé par son comportement. Il s'agit donc pour la famille de la fille d'une sanction à l'effet de punir la jeune fille de son comportement. Dans les faits, la tradition Mafa considère chaque individu au même niveau qui doit être aimé avec ses qualités et ses défauts. Dans cette optique, il est strictement interdit aux filles de refuser qu'un homme lui fasse la cour sous prétexte qu'elle a déjà un prétendant ou alors parce que cet homme présente un handicap (aveugle ou borgne, handicapés, ou vieil homme, bref, toute personne présentant une malformation physique). Lorsque pendant qu'on lui fait la cour une fille se moque de la situation physique ou sociale de son prétendant, sa famille peut l'obliger à se marier à cet homme. Si elle refuse, sa famille, aider par les voisins et amis lui administre copieusement des coups de fouet jusqu'à ce qu'elle cède ou qu'on la traîne de force dans son nouveau ménage³⁰⁴.

Bien plus, un père de famille peut marier son fils en prenant la décision de façon unilatérale. Il peut se passer que ce parent organise le mariage sans que son fils se rende compte qu'il s'agit de la sienne. Il participe à la fête comme tout le monde jusqu'au moment où son père lui révèle en fait que cette fille lui est destinée. Le mariage est dit dans ce cas forcé parce que la fille comme le garçon n'est pas libre de choisir son/sa partenaire.

Le mariage par rapt est un type de mariage qui existait chez les Mafa. Ce terme ne coïncide pas généralement avec le processus, car le plus souvent la fille au courant du projet quand elle n'en est pas l'instigatrice³⁰⁵. Il arrive parfois qu'un couple décide de se marier, mais que les parents de la jeune fille s'y opposent. Dans ce cas de figure, la jeune fille décide avec la complicité de son prétendant de simuler un enlèvement. Cependant, ledit rapt a lieu lors d'une sortie, généralement le soir au clair de lune. C'est bien plus tard, une fois marié qu'elle revient auprès de sa famille avec son mari pour se faire pardonner et implorer la bénédiction des parents. De nos jours, seul le mariage par consentement demeure. De plus, l'âge du mariage recule également, les divorces aussi de plus en plus fréquents. Tous ces bouleversements entraînent une nouvelle image de la famille traditionnelle. Alors que certains

³⁰⁴ Idem.

³⁰⁵ www.gwel-apert.com, consulté à Yaoundé le 22 avril 2018.

y voient une crise et un affaiblissement de la famille liée à l'évolution des valeurs et des mœurs de la société et l'affirmation de l'individu libre et de la modernité³⁰⁶.

- Les fiançailles

Cependant, lorsqu'un garçon a trouvé la fille qu'il lui correspond, et si la fille est consentante. La première étape consiste à demander la main d'une jeune fille à ses parents. Pour cela, le père du fiancé ou un porte-parole se rend dans la future belle-famille rencontrer les parents de l'élue. Pour demander la main, on apporte une houe ou un coq. Mais chez les Moundang et Falion apportera un fagot de bois³⁰⁷. Les deux parents ensuite s'accordent sur les modalités du mariage. Le montant et la nature de la dot sont fixés par le père de la fiancée. Chez les Matakam, le fiancé donne selon ses capacités. Toutefois, il arrive que le beau-père juge cette dot insuffisante et en réclame davantage. Il revient au père du prétendant de payer la dot de son fils.

Dans la société Mafa, il n'y a pas de mariage sans dot. Ce qui rend la dot importante, c'est le fait qu'elle soit basée sur un procédé qui relie les deux familles. Le respect mutuel et la dignité sont présents tout au long du procédé et l'amour entre l'homme et la femme est élargi pour y inclure la famille proche et large.

Cependant, pendant l'époque précoloniale la dot se payait en nature. Elle est essentiellement composée de chèvre, de sel, natron, poulet, de chèvre et de boubou traditionnel, mais aussi, des produits des champs (mil, arachide, maïs, taro, etc.) Par contre le bœuf ne constitue pas un élément de la dot à cause de son caractère sacré³⁰⁸.

Cependant, la dot est toujours remboursable dans la société Mafa. En général, la dot est purement symbolique chez les Mafa. Ainsi, l'alliance matrimoniale n'est effective qu'après le versement intégral de la dot. C'est cette dot qui sanctionne le transfert d'une femme d'un clan à l'autre.³⁰⁹ S'il arrive que la femme divorce, le nouveau mari va payer la dot à son beau-père et ce dernier se chargera de rembourser la dot versée par son premier beau-fils. Par contre un conflit peut rapidement éclater si le parent n'arrive pas à rembourser la dot. S'ils appartiennent au clan différent, une expédition punitive sera organisée. Notons aussi que le montant de la dot est fixé d'un commun accord entre les deux parties.

³⁰⁶ <http://www.étudier.com/sujet/le-mariage-moderne-et-traditionnel.0>, consulté à Yaoundé le 15 septembre 2019

³⁰⁷ CIPCRE, dot et rites de veuvages au Nord-Cameroun, pratiques sociales et illusions féministes, CERDHESS, Juin 2006, p. 5

³⁰⁸ L.-M. Djenguere, 87 ans, ethnolinguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

³⁰⁹ Kegeke Rikabai, 102 ans, sans profession, Mendézé, entretien du 11 octobre 2017.

Par ailleurs, avec les mutations socio-économiques, de nouveaux éléments ont été intégrés à la dot : le contenu de la dot a beaucoup fluctué et sa symbolique a subi diverses mutations la dot a été décontenancé et vidé de son sens. À cause de la stabilité conjoncturelle, le contenu de la dot a fluctué chez les Mafa à partir des années 1905 avec la colonisation par l'introduction de l'argent. Le montant de la dot va donc progressivement être revu à la hausse. Par contre, pendant la période de famine (1930-1935), le montant de la dot avait régressé³¹⁰. On peut alors faire ce constat : le montant de la dot varie en circonstance et de la situation financière du prétendant. Verser la dot ne signifie pas acheter une femme et le montant de la dot ne doit en aucun cas consister à ruiner le gendre, l'empêchant de se nourrir ou d'entretenir ses dieux et ses morts³¹¹.

Depuis 1960, le montant et le contenu de la dot ont changé. Considérée comme un objet déterminant et symbolique du mariage, la dot a perdu tout son sens. Elle se règle en termes d'argent et dont le montant varie en fonction de l'aisance matérielle de la famille du marié. Argent (de 60 000 à 500 000F selon les exigences des familles), bétail (boeufs et chèvres) à défaut d'argent, Pièces de pagnes, Bijoux, chaussures, sacs à main et autres objets de parure, Koa, etc. La dot n'est jamais versée en intégralité chez les Mafa, car, dit-on dans cette société que "la dot ne finit jamais". Autrement dit, la famille de l'époux reste par définition redevable vis-à-vis de la famille de l'épouse.

Dans les sociétés du nord Cameroun, la dot est perçue comme un gage d'alliance et de communion entre deux familles. Instrument juridique de consentement, les deux familles deviennent alliées et signent en quelque sorte un pacte de paix. Ce faisant, la dot devient un moyen de raffermir les liens de solidarité entre deux clans, deux villages. La dot est aussi une sorte de compensation du vide causé par le départ de la fille, départ considéré par sa famille comme une privation de main-d'œuvre.

Même si elle est toujours pratiquée, le contenu de la dot s'est transformé en un objet d'extravagance avec un contenu dépourvu de sens. Pour ceux qui sont influencés par la culture musulmane, le contenu de la dot est fait de pagnes, des articles divers de beauté, les cadeaux qu'on distribue aux parents plus proches et éloignés de la belle famille. C'est une manière de se faire voir, de se distinguer et d'assurer à la famille de la mariée une certaine sécurité financière. Le procédé de négociation de la dot devient de plus en plus complexe et les acteurs en présence ne sont plus les mêmes. Elle est devenue aujourd'hui l'objet de

³¹⁰ Idem.

³¹¹ Koma Bava, 73 ans, coton-culteur, Gouvok, entretien du 17 novembre 2017.

plusieurs litiges entre les deux familles. La dot est exposée aux abus du monde moderne³¹². Bien plus, certaines familles ne réalisent plus que le but de la dot n'est pas l'enrichissement personnel. Par contre la dot à la base est un geste de gratitude et de reconnaissance de la part de la famille du marié envers la famille de la mariée pour avoir élevé et pris soin de cette dernière. Or, aujourd'hui, pour certaines familles, la dot sert à payer leurs dettes même si derrière ce geste, certains hommes voient les femmes comme des marchandises qu'ils ont payées, une considération qui parfois laisse s'installer un climat de tension entre les mariés³¹³. Cependant, quoi qu'il en soit après la dot, le jour du mariage peut donc être fixé.

En ce qui concerne la conclusion du mariage chez les Mafa, il concerne les rites. Les rites du mariage proprement dit, ils se pratiquent généralement pendant la saison sèche, parce que cette période est appropriée pour les loisirs et l'absence de pluie permet de construire des cases pour les nouveaux mariés. Il se célèbre au début de la saison sèche, c'est-à-dire après les récoltes quand les greniers sont pleins ou au début de la saison des pluies. Cette période est considérée comme l'époque de l'union de la saison sèche et de la saison des pluies par les Mafa. Par conséquent, les possibilités de fécondation sont plus élevées. Les mariages sont interdits à certaines périodes de l'année, par exemple au mois de mars censé porter malheur ou pendant la saison des pluies quand les vivres se font rares³¹⁴.

Quelques jours avant la cérémonie du mariage proprement dit (une à deux semaines généralement) la fille chez les Mafa, est soumise à une claustration. Elle ne sortira de sa case que tard dans la nuit ou aux premières heures de la matinée pour vaquer à ses occupations (moudre le mil, apprêter les repas, etc.). La fiancée ou "*Mudumi*" ne parlera à aucune grande personne et ne verra son fiancé que dans la nuit.

La célébration du mariage proprement dite Mafa est caractérisée par un fait singulier : l'isolement de deux fiancés dans une case. Pendant une semaine, ils sont enfermés et autorisés à consommer le mariage. La cérémonie rituelle du mariage est en fait la première consommation sexuelle. Dans la société Mafa, les jeunes sont condamnés à l'abstinence sexuelle jusqu'à ce qu'ils se marient. Les contrevenantes à cette règle peuvent rapidement se voir sanctionnées publiquement³¹⁵.

³¹² <http://www.goudiabykunda.over-blog.com/> consulté à Yaoundé le 7 mars 2019.

³¹³ <http://www.goudiabykunda.over-blog.com/> consulté à Yaoundé le 7 mars 2019.

³¹⁴ ICPCRE, "dot et rite de veuvage", p. 23.

³¹⁵ Koma Bava, 73 ans, coton-culteur, Gouvok, entretien du 17 novembre 2017.

Pendant plusieurs jours (5 à 6 jours), les époux sont enfermés dans la case, chez les parents du garçon. Ce sont le parrain et la marraine, des personnes choisies par le père et obligatoirement mariées qui veillent à leur enfermement. Dès la première nuit d'enfermement, la marraine arrache le cache-sexe (*Mosoum*) porté par la fille pour donner le signal pour les premiers rapports sexuels à l'homme. Un chapeau en peau de rat est porté par le garçon (*Mussok*) pour cacher son sexe, et quant'à la fille, on lui remplace son cache-sexe en fibre par *Vossouk* (cache-sexe en fer) pour signifier désormais qu'elle est devenue une femme³¹⁶. Après la première nuit passée, la marraine fait bouillir de l'eau pour masser sa fiole et il revient à cette dernière de laver son mari.

Au bout de quatre jours de claustrations, le parrain sacrifie une poule devant la case et deux jours plus tard une chèvre. La marraine prépare la bouillie de la patte de souchet avec un peu de farine pour donner aux jeunes mariés. C'est ce qui sera d'ailleurs leur nourriture pendant leur période de claustration. Aussi, les déchets de la farine et de la patte de souchet sont conservés jusqu'au dernier jour de mariage.

Le dernier jour de claustration des mariés, le parrain arrive tôt le matin avec une chèvre qu'on va sacrifier. Après préparation de la viande, elle est servie dans le *Whorom*, (un tronc d'arbre moyen, creusé à l'intérieur qui servira de plat pour faire refroidir la nourriture). Le sang de l'immolation de la chèvre, ses intestins et la graisse sont mélangés puis préparés pour donner aux mariés dans une sorte d'assiette appelée *Gandaf*. Cependant, si en consommant cette nourriture, les mariés vomissent, ils seront considérés comme suspect et se verront subir une série d'interrogations par le parrain et la marraine. En effet, chez les Mafa, cette nourriture est servie aux mariés pour détecter s'ils sont vierges ou pas. Lorsqu'une des personnes ou même les deux vomissent cette nourriture, cela signifie qu'elle est passée implicitement aux aveux. Dans ce cas, le parrain ou la marraine va chercher un médicament spécifique pour donner à la personne qui ne s'est pas mariée étant vierge. Ainsi, le mélange de déchets de farine et de la pâte de souchet qui avait été gardé va servir de repas aux mariés³¹⁷ pour briser le mauvais sort. À la fin de ce processus, les mariés peuvent sortir de leur lieu d'enfermement. Le jeune marié sort avec un couteau de jet sur l'épaule gauche, et on lui donne la peau de chèvre sacrifiée qui lui servira de vêtement³¹⁸. Quant à la jeune mariée, elle porte son cache-sexe métallique.

³¹⁶ S. Tived, 74 ans, ménagère, Ldamtsay, entretien du 11 octobre 2018.

³¹⁷ L.-M. Djenguere, 87 ans, ethnolinguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

³¹⁸ Idem.

Photo N° 19: cache-sexe pour les femmes mariées



Source : archive privée de Dzengueré Louis-Marie, le 6 février 2018 à Mokolo.

La mariée ne pourra parler à ses beaux-parents que douze jours, quand elle aura préparé une nourriture spéciale, faite à base de poitrine de la chèvre sacrifiée quinze jours plus tôt et qui séchait jusque-là au soleil, accompagnée d'une sauce gombo et d'oseille de guinée³¹⁹. Plus tard, la marraine accompagne la jeune mariée pour puiser de l'eau au puits pour son mari. Le mariage est consommé et l'on procède à la libation de bière de mil pour fêter³²⁰. Par ailleurs, s'il s'agit du mariage d'un jumeau (si toutes deux sont des femmes). Le rite de mariage est repoussé à plus tard. On fera juste une cérémonie symbolique et attendre que les deux filles soient mariées pour faire des rites à la rivière³²¹.

Toutefois, on peut préciser que dans la société Mafa, le régime de l'alliance matrimoniale se base sous le strict respect de l'exogamie clanique³²². En effet, il est impossible de se marier dans le même clan. L'exogamie règne sur tout le clan des consanguins par le père, elle est limitée au lignage pour les consanguins par les femmes, mais seulement sur deux générations. L'endogamie des forgerons est aussi stricte. En effet, les forgerons ne peuvent se marier qu'entre forgerons, mais ils n'épousent pas pour autant les consanguins.

³¹⁹ Idem.

³²⁰ S. Tived, 74 ans, ménagère, Ldamtsay, entretien du 11 octobre 2018.

³²¹ Idem.

³²² Balidam, 67 ans, potière, Koza, entretien du 7 février 2018.

Aujourd'hui, le mariage n'est plus ce qu'il était auparavant et les rites qui tournent autour de cette pratique disparaissent peu à peu³²³. Ces bouleversements ou mutations sont largement liés au modernisme, à la scolarisation de la jeune fille, à l'évolution de la société, etc. Les nouvelles formes de mise en union sont modifiées et remplacées par une nouvelle forme qui concilie tradition et modernité. De plus en plus, dans les mentalités des hommes "évolués" ne s'accrochent pas aux pratiques rituelles ancestrales qui donnent peu de liberté et qui embrigadent l'homme dans une sorte de tourbillon ayant pour seule échappatoire l'inconnu. Bien plus, les relations prénuptiales et les modalités d'entrée en union, le choix du conjoint, etc., sont de plus en plus libéral. Tous ces éléments mettent en évidence une grande diversité et une évolution notable des modèles matrimoniaux. Toute chose qui conduit à de profondes transformations dans la société et au sein des rapports hommes-femmes³²⁴.

Le désir d'indépendance se fait ressentir dans cette société à travers les unions matrimoniales. Ils n'existent presque plus de mariages forcés tout ce qui prévaut aujourd'hui c'est l'union libre et les filles Mafa le font bien savoir. Elles se laissent de moins en moins imposer les maris toute chose qui entraîne parfois l'indignation des vieux :

Si une femme ne veut plus rester avec vous, on ne peut rien n'y faire, on s'en remet seulement à dieu et rien qu'à lui. Aucun médicament ne pourra la retenir. Les femmes maintenant préfèrent les brigands, ceux qui volent le mil, qui porte de beaux habits qui font le vantard. Les femmes ne font plus les volontés de leur parent. De nos jours, c'est nous les vieux qui demandent à nos fils de nous trouver une femme, car on ne peut plus rivaliser avec nos fils. Maintenant, on ne doit pas forcer les filles qui habitent près de la ville à se marier, peut-être encore celles qui sont dans les montagnes³²⁵.

• Les rites de veuvage

Le décès d'une personne est un événement fatidique dont le processus de constat et d'annonce, autrefois constitué d'un tam-tam parlant chez les Gbaya, incombait au conseil des sages suivant un rituel funèbre. De nos jours, le constat et l'annonce du deuil d'une personne sont devenus une affaire de tous, allant de bouche à oreille, à la faveur d'une certaine démystification apportée par les religions révélées. On reconnaît que "le veuvage est une institution sociale sexuellement informée". Autrement dit, hommes et femmes ne le vivent ni pendant la même durée ni avec la même intensité. Par delà les dimensions culturelles, sociales, religieuses, certains aspects des rites de veuvage féminin s'apparentent à des

³²³ S. Tived, 74 ans, ménagère, Ldamtsay, entretien du 11 octobre 2018.

³²⁴ <http://www.puq.ca/catalogue/livres/mariage-afrique-2806.html>, consulté à Yaoundé le 25 juin 2019.

³²⁵ Massara Govod, 81 ans, sans profession, Gimsack, entretien du le 20 juin 2017.

traitements cruels, inhumains ou dégradants 2 : avilissement, négation de sa dignité, atteintes à l'intégrité physique de la femme, etc³²⁶.

En ce qui concerne les rites de veuvage chez les Mafa, ils se pratiquent pendant l'enterrement du défunt. En ce qu'elle constitue la disparition d'un être cher, la mort d'un conjoint soumet son partenaire et ses intimes, fils et proches parents, à un rituel de réclusion pour honorer la mémoire du disparu et exorciser la malédiction connexe. Le domicile conjugal et celui de la belle-famille constituent le cadre où doit se dérouler le veuvage.

Ces rites ont bien évidemment pour but d'accompagner l'esprit du défunt vers le monde des morts. C'est également dans l'optique de purification qu'on les pratique sur une veuve ou un veuf contre la souillure de la mort et les frasques de l'esprit du défunt³²⁷. Même s'il n'est pas obligatoire en tant que tel, il n'en demeure pas moins que le veuvage est un devoir moral exigé du conjoint survivant par la famille et le clan. Le patriarche ou le chef de famille interviennent alors pour que la coutume soit respectée. La complexité du veuvage mafa fait qu'il revêt des formes variables selon les villages ou les clans.

En ce qui concerne le déroulement du veuvage, notons que la durée du veuvage Mafa est indéterminée, car elle varie d'une famille à l'autre. En fait, le veuvage débute à la mort du conjoint ou de la conjointe et prend fin avec les funérailles qui interviennent une semaine, trois à six mois voire un an après le décès selon les moyens dont dispose la famille du défunt.

Lorsqu'un homme perd sa femme chez les Mafa, dès les premières minutes de la disparition de sa femme, on fait appel au forgeron qui viendra pratiquer certains rites. Le forgeron à l'aide d'une tige (*Madjavmèd*)³²⁸ attache le cadavre de peur que son esprit revienne couché avec le veuf. Un couteau (*Gouchwaf*) est attaché autour des reins du veuf pour repousser l'esprit de la défunte. Et même après les funérailles, le veuf est obligé de porter sur lui ce couteau de jour comme de nuit pour sa protection. Il est fréquent de constater que mort revient souvent pour hanter les vivants et commettre des dégâts dans sa maison. Souvent, même après l'enterrement, l'âme du défunt reste, et empêchant même au veuf de prendre une autre épouse. Raison pour laquelle avant la période précoloniale, chez les Mefélé, lorsqu'une femme décède, on lui tranche d'abord la tête avant de l'enterrer³²⁹.

³²⁶ CIPCRE, "dot et rites de veuvages", p. 5.

³²⁷ H. Pombai, 67 ans, ménagère, Huva, entretien du 23 juin 2019.

³²⁸ Médicament utilisé pour conjurer le rite de mort.

³²⁹ L.-M. Djenguere, 87 ans, ethnolinguiste, Mandaka, v6 février 2018.

En outre, un rituel est fait après l'enterrement de la défunte, on prépare du vin. Le rite est exécuté par le forgeron, le veuf et le voisin du veuf le plus proche. Mais quelquefois le veuf peut décider s'il y a entente entre lui et sa belle-famille de faire appel à eux. Une chèvre est égorgée, le forgeron déterre ce qui reste de la défunte c'est-à-dire les os. À base des médicaments que le forgeron concocte, il fait le sacrifice du poulet sur la tombe de la défunte avec un tesson dealebasse dans lequel il met des remèdes pour frotter sur ses mains. Après, il immole le poulet et fait couler le sang directement sur la tombe avant de la recouvrir de terre. Le reste des médicaments est versé sur la tombe.

Cependant, bien avant l'enterrement du défunt certains rites sont aussi observés chez les Mafa. Lorsqu'un homme décède ou une femme, on l'ensevelit avec la peau du mouton. Mais de nos jours, on peut utiliser ses propres vêtements pour l'ensevelir³³⁰. On fait coucher le mort dans la cendre avant de creuser sa tombe. Il est interdit chez les Mafa de creuser la tombe du mort directement avant son décès, sauf s'il s'agit des enfants à bas âge (de 10 ans en descendant). La tombe doit être creusée " devant le cadavre " après les cérémonies rituelles. On fait coucher le mort sous un arbre avant de creuser sa tombe surtout lorsque le défunt a un aîné. Le forgeron à l'aide d'une corde (*Houbat*) attache la tête du mort³³¹, puis il appelle les enfants de la défunte et le mari pour faire leur au revoir. Le mari, le dos tourné au cadavre récite des paroles d'adieux.

Je ne veux plus de ton poulet
 Je ne veux plus de ton souchet
 Je ne veux plus de tes arachides
 Je ne veux plus de ta bouillie
 À partir de ce jour, tu n'es plus ma femme³³².

Le forgeron peut donc porter le cadavre pour l'inhumation. Il faut noter cependant que chez les Mafa, le veuf ne doit jamais assister à l'enterrement de sa défunte épouse³³³.

Par ailleurs, lorsqu'une femme perd son mari, le rite est presque le même. On attache autour des reins de la femme le *Madjavmed* comme protection³³⁴. Le rite de veuvage de la femme chez les Mafa permet de mettre à nu sa dignité et d'accomplir certains devoirs. En outre, le veuvage s'explique par la conception selon laquelle il faut exorciser la femme de

³³⁰ Kegeke Rikabai, 102 ans, sans profession, Mendézé, entretien du 11 octobre 2017.

³³¹ Pour maintenir la tête de peur qu'elle ne se décolle de son corps

³³² L.-M. Djenguere, 87 ans, ethnolinguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

³³³ Idem.

³³⁴ Généralement les défunts reviennent rarement hanter leurs femmes chez les Mafa. Sauf dans des cas très rares. En effet, lorsqu'un homme avant de mourir donne des recommandations à son épouse, celle-ci doit les respecter à la lettre sous peine de voir la colère du défunt s'abattre sur elle.

l'esprit de son défunt mari qui hante son corps, afin de libérer l'âme du disparu et sauver la sienne³³⁵.

Dès l'annonce du décès du conjoint, la veuve appelée "*NgwazMazi*" commence à "pleurer son mari" d'une façon particulière. En revanche, seules la femme ou les femmes ayant eu de bons rapports avec le défunt peuvent accomplir le rite de veuvage³³⁶. À la mort du mari, la femme attache au dos son défunt mari et porte sur sa tête les affaires de son mari pour ce faire, on lui fait un gros panier ou une grandealebasse dans laquelle on dépose, selon les villages, soit les effets vestimentaires du défunt, soit des vivres (arachides, haricot, pois, etc.). Accompagnée de l'aîné de ses filles ou de tous ses enfants qui sont également chargés des paniers, la veuve est contrainte de faire le tour de la case où repose le défunt en poussant des cris de deuil. À la fin, le contenu de laalebasse ou du panier sera versé sur le cadavre ou dans son lit au cas où il aurait déjà été inhumé. Dans certains villages Mafa, le veuf est lui aussi tenu de pleurer son épouse de la même manière³³⁷.

La deuxième étape consiste pour la veuve à ensevelir son époux avec sa robe qu'elle a portée le jour de son mariage. Cet habit, appelé "*Soil*", servira de linceul³³⁸. Ce geste peut être interprété comme une rupture officielle du mariage. Le défunt est placé dans la cendre. Sa ou ses femmes viennent lui faire des adieux en faisant des récitations, le dos tourné au cadavre.

Je ne veux plus de ton bois
Je ne veux plus de ton huile
Je ne veux plus de ta peau
À partir d'aujourd'hui, tu n'es plus mon mari³³⁹.

Dans ces paroles les femmes recensent tout ce qu'un homme peut offrir à une femme. Que ce soit les objets de séduction, certains objets de ménage ou de cuisine. Les enfants aussi disent des paroles d'adieux à leur défunt père, mais contrairement aux femmes, ils se tiennent face aux cadavres.

En outre, le veuf ou la veuve le plus souvent est astreint au rasage de la tête en même temps que des sacrifices visant à purifier le (la) veuf (ve). Pendant cette période, ses sorties sont limitées, souvent contrôlées et l'abstinence sexuelle est de rigueur. Jusqu'à la fin des funérailles, la veuve sera rasée régulièrement et ne devra se parer d'aucun bijou. C'est une

³³⁵ www.pa-lunion.com/leveuva.html. Consulté à Yaoundé le 22 avril 2018.

³³⁶ Une femme est dite en règle chez les Mafa lorsqu'elle est en bon terme avec ses beaux-parents, mais surtout avec son mari. Il s'agit d'une femme fidèle et soumise à son mari).

³³⁷ ICPCRE, "dot et rite de veuvage", p. 26.

³³⁸ H. Pombai, 67 ans, ménagère, Huva, entretien du 23 juin 2019.

³³⁹ L.-M. Djenguere, 87 ans, ethnolinguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

période de recueillement pendant laquelle le conjoint survivant est tenu d'honorer la mémoire du (de la) disparu(e) par un comportement respectable³⁴⁰.

Les funérailles interviennent des semaines, voire des mois après le décès et marquent la fin du veuvage. Généralement, c'est une petite fête qui est organisée en mémoire du (de la) défunt(e) et réunit toute la grande famille. Les sacrifices sont faits aux ancêtres pour le repos de l'âme du défunt et de la purification de la (du) veuve (veuf) en vue de sa réintégration au sein de la communauté.

Cependant le rite de funérailles se fait en deux temps lorsqu'un homme décède. Il revient à sa fille aînée de préparer le vin (chez elle) et aux autres filles du défunt, la nourriture nécessaire pour la circonstance. On tue un coq (*Gargay*). Au cours de cette cérémonie, l'autorisation est donnée au veuf de se remarier. Quant à la veuve, elle devra choisir son nouvel époux parmi les frères et cousins de son défunt conjoint. En fonction de ses préférences, la femme choisit son époux, celui qui sera capable d'éduquer ses enfants, et de prendre soin d'eux. Souvent, ce choix est recommandé à la femme par ses amis, parents ou voisins.

Le lendemain du jour des funérailles, on exécute des rites. Le forgeron donne un petit pot en argile rempli de bière de mil à chaque femme. Cette dernière à son tour va donner ce pot à celui qu'elle aura choisi comme futur mari. C'est donc séance tenante que les autres découvriront son choix. Généralement la femme doit choisir son futur mari dans le même clan que celui de son défunt mari. Après la cérémonie, la veuve peut rejoindre ou aller vivre elle et ses progénitures chez son nouveau mari. Or, si le défunt avait une seule femme, c'est le nouveau mari qui ira s'installer chez sa future épouse³⁴¹.

Le statut de la veuve dans la société mafa est singulier. En effet, parce que la dot n'est pas remboursable, quelle que soit la cause de la mort, la veuve ne dispose plus d'obligation envers la famille d'origine du défunt si l'héritage n'est pas consistant. S'il en existe, la veuve ne pourra se remarier avec une personne autre que celle relevant de la famille d'origine de son feu mari, tant qu'elle ne renonce pas à faire partie de la gestion des biens légués par ce dernier. Et c'est souvent cette gestion de l'héritage qui est source d'ennuis pour la veuve, au point de l'exposer à toute sorte de cabales de la part de certains membres de la famille d'origine de son feu mari.

³⁴⁰ ICPCRE, "dot et rite de veuvage", p. 27.

³⁴¹ L.-M. Djenguere, 87 ans, ethnolinguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

La gestion des biens du couple est décidée par le conseil de famille³⁴². En principe, l'héritage bien revient aux enfants et à la veuve. Néanmoins, il est courant que la gestion soit l'apanage de la belle-famille. En effet, le statut de la veuve diffère selon son âge et aussi suivant qu'elle a une progéniture ou non. Ainsi, si la femme avait déjà été mariée avant d'épouser le défunt, elle pourrait se remarier si elle le désire, mais les biens du couple sont confisqués ainsi que les enfants. Si elle n'a été mariée qu'au défunt, ses enfants et elles iront et seront sous la responsabilité du frère du défunt. Dans le cas où c'est encore une jeune fille et que le mariage n'est pas encore célébré, elle retournera dans sa famille et la dot sera remboursée. Par contre si la femme a un âge avancé, elle ira rejoindre un de ses fils³⁴³.

Les religions révélées n'ont pas beaucoup bousculé la pratique³⁴⁴. Certes, l'Islam établit une continuité entre la doctrine et le vécu du croyant, mais en moult endroits, la pratique lui résiste. Quant au christianisme, en dehors des églises "nouvelles" ou "réveillées" (pentecôtistes, adventistes ou Témoins de Jéhovah) qui s'y opposent ouvertement, le clash avec ces pratiques et la doctrine n'a pas encore eu lieu. La tiédeur des églises chrétienne comme celle catholique et évangélique devant ces pratiques va même plus loin : "Des pasteurs participent aux sacrifices liés au veuvage ou au mariage traditionnel ; ils dotent aussi leurs femmes et à leur mort leurs femmes se soumettent au veuvage"³⁴⁵.

Le christianisme fait l'apologie de la souffrance, c'est aussi peut-être pour cela que la pratique du veuvage lui résiste aussi. La culpabilité et la sentence font partie des doctrines chrétiennes qui considèrent qu'il n'y'a pas de vie sans pénitence.

II. L'ETHNOMUSICOLOGIE MAFA

Platon le disait encore : si on veut connaître un peuple, il faut écouter sa musique.³⁴⁶ En effet, les chants et les danses constituent des matériaux principaux pour la reconstitution de l'histoire. Le chant et la danse d'un peuple sont souvent en rapport avec son milieu naturel, sa façon de penser, ou tout simplement son vécu quotidien. Décryptés, les chants et les danses peuvent servir à situer des évènements historiques ou sociaux dans un contexte donné.

³⁴² L.-M. Djenguere, 87 ans, ethnolinguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

³⁴³ ICPCRE, "dot et rite de veuvage", p. 27.

³⁴⁴ Ent L.-M. Djenguere, 87 ans, ethnolinguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

³⁴⁵ ICPCRE, "dot et rite de veuvage", p. 31.

³⁴⁶ <https://www.abc-citations.com/citations/si-on-veut-connaître-un-peuple-il-faut-écouter-sa-musique/>, consulté le 1^{er} juin 2020.

L'identité Mafa s'est construite autour de son ethnomusicologie.³⁴⁷ Les chants et les danses comme système de représentations sociales et de fonctions symboliques (identitaire, contestataire, de divertissement ou rituelle) s'avèrent être un processus essentiel et un marqueur privilégié dans la construction identitaire d'un groupe social.

a. Les chants

Les chants chez les Mafa sont utilisés lors des réunions de famille autour du feu pour partager une soirée festive et chaleureuse. Ils sont intrinsèquement liés au quotidien de la société. Les chants sont le plus souvent indissociables des danses, mais dans d'autres circonstances les paroles chantées peuvent ne pas être dansées. Les chants traditionnels mafa apprennent énormément sur leur histoire. Certains parmi eux ont été transmis de génération en génération tout en intégrant plusieurs influences au passage. Il existe dans la société mafa plusieurs types de chants et ayant des fonctions différentes.

a.1. Les chants de divertissement

Les chants de divertissement sont ceux qui sont exécutés généralement pendant le *Hudock* mais aussi en dehors du *hudock*. Ils ont une fonction ludique, car ils servent à se divertir. Ces chants sont entonnés selon l'inspiration du participant et sont le plus souvent improvisés. Généralement, ils sont du type " appel-réponse ", c'est-à-dire qu'il y a dans le groupe un leader vocal qui entonne le chant auquel le reste du groupe répond par un refrain commun. Le divertissement a un grand pouvoir sur l'individu : c'est même le repos de l'âme. Il permet de se ressourcer après de longues périodes de travaux champêtres par exemple, de prendre un temps de repos afin de mieux percevoir l'avenir. Les chants du *Hudock* ne sont donc pas seulement une manière d'oublier ce qui nous tracasse puisqu'il devient une façon de vivre.³⁴⁸ Il suffit de transformer quelques paroles du quotidien ou pensée en chanson et le tour est joué. Accompagné des instruments de musique, le compositeur laisse échapper des paroles qui deviennent immédiatement des mélodies. Les Mafa utilisent les chants pour se distraire, de décrocher et se connecter du quotidien. C'est une manière pour eux de s'évader et d'évoquer des émotions spontanément³⁴⁹.

Bien plus, les chants du *Hudock* ont souvent un caractère dithyrambique. Ils servaient à faire l'apologie, à vanter les mérites et la beauté ou les vertus d'une quelconque personne. Le regard d'un admirateur sur un bien-aimé peut entraîner la naissance d'un chant. Ainsi, il n'est

³⁴⁷ L'ethnomusicologie est une science qui étudie la musique des divers groupes ethniques et communautés culturelles du monde entier.

³⁴⁸ Koma Bava, 73 ans, coton-culteur, Gouvok, entretien du 17 novembre 2017.

³⁴⁹ Idem.

pas rare d'entendre pendant le *Hudock* des chants qui déifient une femme. Ces chants renseignent sur le nom de la femme, ses qualités ou atouts physiques. " Elle est très belle, avec de longs cheveux, des belles tresses " ou alors sur ses valeurs morales : " elle est respectueuse, bien éduquée ", " elle sait préparer, propre, etc. ". À travers ces fragments de vers, l'auteur décrit l'être qui le fascine. Quelquefois, la fille admirée par le chanteur est présente lors du *hudock*. Ainsi, l'effet de la présence de la fille peut produire aux côtés du jeune homme de l'exaltation et de l'émerveillement. Comme le montrent les vers suivants :

Quand Ndawidam est à mes côtés, la faim s'en va.
 Quand elle me sourit, ma force me revient.
 Quand elle me touche, la mort me fuit à jamais³⁵⁰.

Dans la société traditionnelle mafa, l'amour s'exprime sous différentes formes. Dans sa forme la plus utilisée, il est chanté. L'un des thèmes les plus récurrents dans la chanson chez le peuple Mafa lors du *Hudock* parle des exploits de l'amour³⁵¹. Ces chants ont évolué et de nos jours, de nombreux compositeurs ont composé de belles chansons en hommage aux sentiments amoureux. En fait, il y a tant de choses qui se dégagent de ces paroles, et tant de choses à dire : la douleur d'un amour perdu, la trahison d'un être cher, les relations impossibles, les secrets amoureux, la passion, etc. L'amour a une grande place dans les chants Mafa, car il est le socle de la vie, de l'existence humaine. L'amour exprimé par un chanteur lors du *Hudock* ne s'est guère exprimé avec précision que la joie et la tristesse, et fixe difficilement les nuances intermédiaires entre ces deux pôles de la sensibilité. Le chanteur peut exprimer un amour perdu ou à contrario un amour retrouvé. Quoi qu'il en soit dans la société Mafa, l'expression de l'amour est tout un art ; l'amour se chante, il s'accompagne de douces mélodies qui réchauffent les cœurs, idéalisent l'être aimé et le placent sur un piédestal. On pourrait même rapprocher cet amour de l'amour courtois du moyen âge, ou la dame honorée représentant la femme noble, dotée de toutes les qualités³⁵².

La femme aussi peut exprimer son amour en chantant. Elle peut raconter dans le chant comment un homme l'a séduite, et comment cet homme la fascine, l'éblouit, l'attire. Elle peut aussi décrire ses traits physiques³⁵³. Elle chante aussi l'amour, mais en le racontant à ses amis en chansons. En outre, la femme brise un tabou courant dans la société qui a établi des règles de séduction. Généralement, il revient à l'homme de faire la cour à une fille et de l'a

³⁵⁰ E. Yaoundam, "La femme dans les contes et les chants Mafa : Discours et considérations sociales", Mémoire de DEA en Lettre d'Expression Française, Université de Ngaoundéré, 2006, p. 32.

³⁵¹ A. Payadai, 63 ans, couturière, Souledé, entretien du 22 juillet 2019.

³⁵² E. Yaoundam, "La femme dans les contes et les chants Mafa", p. 33.

³⁵³ A. Payadai, 63 ans, couturière, Souledé, entretien du 22 juillet 2019.

demander en mariage. Cependant, si la femme Mafa ne peut pas faire directement la cour à un homme, elle utilise les chants pour exprimer ses sentiments vis-à-vis de l'homme qui la fascine et dont elle souhaite être la femme.

Il faut noter par ailleurs que la pléthore des chants du *Hudock* permet de véhiculer des messages divers et varié et de dénoncer les tares qui minent la société Mafa. Le chant permet de se détendre de sourire ou même de dire, mais les compositeurs utilisent aussi les chants pour remettre en cause les mœurs.

La thématique de la violence envers les femmes est parfois évoquée par les chanteurs. Ces violences sont exposées lors du *Hudock* en chanson pour attirer l'attention de ceux qui exercent ces injustices envers les femmes³⁵⁴. Certaines paroles interpellent les hommes face aux violences faites aux filles et femmes. On peut entendre dans certains fragments de texte : " je suis une si belle fille, la digne fille de mon père ". Dans la société Mafa, une fois mariée, la femme appartient à la famille de son mari. Mais lorsqu'elle se sent opprimée et si sa liberté est bafouée, elle se réclame " la digne fille de son père ". Cette phrase déclarative est une expression d'amour, mais surtout de rattachement à ses origines. Elle renvoie à une sorte de regret que l'auteur exprime. " Si tu me fais souffrir, je vais m'enfuir ". Ce vers est en effet des diatribes au sujet des hommes Mafa qui ne cessent de manifester des gestes de violence envers leurs femmes. La phrase, " le blanc a apporté le bonheur, si tu me fais souffrir je vais m'enfuir très loin à Yaoundé ou à Douala ".

Ces vers sont très évocateurs dans la mesure où le premier fragment du chant renvoie à l'émancipation de la femme et dans le deuxième fragment du vers, le chant évoque les déviances de comportement et les rapports entre genres qui existent dans la société actuelle. L'aspiration féminine à la liberté, à la recherche du bonheur, ou tout simplement à un meilleur traitement et condition sont aussi souvent chantées. Ils visent à critiquer tout ce qui est d'anormale dans la société. Ces chants peuvent aussi être exécutés hors du contexte du *Hudock* c'est-à-dire pendant les travaux ménagers ou champêtres, ou même pendant leur moment de recueillement³⁵⁵.

L'exclusion de la femme dans la gestion des affaires politiques chez les Mafa est ressentie au niveau de la gent féminine comme une marginalisation³⁵⁶. Bien plus, la privation de la femme à l'héritage est considérée comme une exclusion sociale mal vécue souvent par

³⁵⁴ A. Payadai, 63 ans, couturière, Soulédé, entretien du 22 juillet 2019.

³⁵⁵ Moutchida Chélé, 52 ans, ménagère, Mofolé, entretien du 18 septembre 2017.

³⁵⁶ Idem.

certaines femmes, de même que leur exclusion à la possession de la terre. Ainsi, les chants sont fredonnés par les femmes exprimant leur frustration vis-à-vis de cet état de fait. En réalité dans la société Mafa, les règles qui excluent la femme de l'héritage se justifient par le mariage. En effet, la terre qui est un patrimoine familial ne saurait être attribuée à la femme, car après le mariage, cette dernière est obligée de rejoindre son conjoint. Or, si elle détient les terres, son conjoint pourrait exercer de droits dessus, raison pour laquelle pour éviter que cela se produise, les familles préfèrent tout simplement léguer leurs terres aux garçons qui vont les protéger pour les générations futures³⁵⁷. Cet état de choses relève même du droit coutumier chez les Mafa³⁵⁸. Et revendiquer de tel droit serait une aberration ; ce qui est de nature à susciter la colère des femmes qui dénoncent à travers leurs chants, cette marginalisation.

La liberté ou du moins la quête de la liberté ressort aussi dans les chants mafa. La polygamie entraîne la jalousie entre les femmes et le plus souvent celle qui est considérée comme la " préférée " du mari subit des frustrations et les menaces de toute sorte de la part de ces coépouses. Cette domination se manifeste par le fait que c'est à elle que l'on confie toutes les tâches de la maison. Il s'agit beaucoup plus de la dernière épouse de la maison. Elle doit respect et soumission à son mari, mais également à ses coépouses qu'elle considère comme des mères avant d'être des coépouses³⁵⁹.

Aussi le rôle social qu'occupe la femme dans la société mafa est marginal, toute chose qui ne permet pas son épanouissement. Son existence n'a de sens que lorsqu'elle sait se taire et accepter tout ce que l'homme lui impose³⁶⁰. C'est pourquoi, dans leurs chants, les femmes expriment leurs ras-le-bol et la chanteuse fustige cette inégalité sociale. À travers les chants, les femmes expriment leur volonté de voir leurs conditions changer. Elles utilisent les chants comme moyen de communiquer leur attente pour se motiver entre elles et garder espoir pour un lendemain meilleur, car les grands changements ou bouleversements passent toujours ou presque par la femme. À ce propos, Ndinda fait remarquer que : "l'entité féminine serait le moteur de toute révolution, elle serait au centre des grands bouleversements de l'histoire universelle ou de celle d'une nation. La femme est donc symboliquement l'épicentre à partir duquel naît l'action révolutionnaire".³⁶¹

³⁵⁷ Koma Bava, 73 ans, coton-culteur, Gouvok, entretien du 17 novembre 2017.

³⁵⁸ Ngalagai, 58 ans, instituteur, Magoumaz, entretien du 18 juin 2017.

³⁵⁹ M. Tawassa, 84 ans, ménagère, Magoumaz, entretien du 8 octobre 2018.

³⁶⁰ E. Yaoundam, "La femme dans les contes", p. 46.

³⁶¹ Ibid.

En somme, la femme, on peut le dire, utilise le chant pour rompre la loi du silence et rétablir ou reconstituer la structure sociale sur la base plus ou moins égalitaire. Cette prise de conscience est antérieure à la mouvance des revendications féministes dans le monde dans les années 1970. Dès lors, cette prise de conscience se veut être comme un remède premier à l'impérialisme culturel des hommes et aux systèmes de valeur qui imprègnent la culture ou la société patriarcale. Les femmes Mafa dans l'ensemble aspirent à la liberté, à la simplicité de leur situation matrimoniale, car pour certaines, la monogamie serait un idéal.

Les hommes aussi dans leur coin utilisent le chant pour dénoncer les vices dans la société, à l'instar de la prostitution. L'image de la femme dans la société traditionnelle mafa a évolué au cours des années dans la mentalité. Avant les indépendances, les expressions qui se focalisent sur leur étaient encore la chasse gardée des hommes. Par conséquent, l'image de la femme libre dans une société encore très conservatrice, la femme prostituée décrite par l'homme dans les chants n'est qu'une immorale, une débauchée et était considéré comme tabou dans la société et une prostituée était exposé dans le village. La prostitution tout comme l'infidélité étaient sévèrement punies chez les Mafa. L'image de la femme prostituée est peinte dans les chants Mafa : " elle vend son corps contre une tasse de mil ", " elle fait l'amour comme des chiens "³⁶².

Cette caricature de la femme est évoquée par les hommes pour décrier le commerce du sexe. La prostituée souille tout le village raison pour laquelle elle doit être connue et dévoilée aux yeux de tout le village. Généralement même son nom est dévoilé en chanson et repris par tous les villages³⁶³. Lorsque celle qui est décrite comme prostituée circule dans le village, les enfants en signe de provocation, entonnent la " chanson de la prostituée ". L'image de la prostituée est considérée comme négative par rapport à la tradition Mafa. La prostitution a toujours existé dans la société Mafa, elle a eu des forces échos avec la colonisation et l'urbanisation et que la femme, la principale concernée, fut contrainte de se livrer au plus vieux métier du monde.

La stérilité est une autre thématique évoquée par les hommes dans les chants Mafa. Une femme stérile ne sert à rien. Elle est un poids énorme pour son mari qui l'a nourri pour rien, et un obstacle à la pérennisation de la race³⁶⁴. L'homme en tant que circuit infernal de reproduction doit avoir à ses côtés une femme reproductrice pour se sentir homme. Selon

³⁶² P. Puchaima, 66 ans, ménagère, Soulédé, entretien du 22 juillet 2019.

³⁶³ M. Tawassa, 84 ans, ménagère, Magoumaz, entretien du 8 octobre 2018.

³⁶⁴ N. Wandala, 76 ans, agriculteur, Mandaka, entretien du 22 octobre 2017.

Lavergne, le Mafa est un chef tout puissant sous son toit, il peut prononcer le divorce à tout moment pour des raisons de stérilité, car c'est là la cause admise dans la société. La femme est donc un être en exil, en perpétuelle errance³⁶⁵. En Afrique en général et dans la société Mafa en particulier on n'épouse pas une femme uniquement pour partager les joies, les peines de son conjoint, mais surtout pour avoir des enfants. De ce fait, la procréation est considérée comme l'objectif premier du mariage, c'est même son socle³⁶⁶.

Ainsi, si l'enfant vient à manquer dans un couple, la femme est tenue pour responsable de la stérilité du couple³⁶⁷. Elle est dénigrée et insultée parfois sur la place publique, car dans la mentalité de l'homme Mafa, l'infertilité se conjugue qu'au féminin. Elle est à la base de la séparation dans de nombreux couples. C'est un véritable fardeau pour la femme lorsqu'elle porte les étiquettes de la stérilité, car elle devient la risée de tout le village³⁶⁸.

Par ailleurs, si à ses origines les chants exécutés pendant le *Hudock* avaient une portée laudative, plus tard elles prirent une tout autre tournure. Les chants vont s'adapter au contexte politico-économique de la société. Plusieurs autres thèmes seront alors abordés : démocratie, nouvelles technologies, émancipation féminine, etc. On peut écouter dans les chants des fragments de texte comme " je n'irai plus jamais à Garoua à pied, mais seulement à voiture " rappellent les anciennes migrations Mafa, hors de leur terroir. Avant l'invention de la technologie, les gens se déplaçaient à pied sur de longues distances ou sur le dos de l'âne, pour des déplacements internes c'est-à-dire à l'intérieur du terroir Mafa. Aujourd'hui dans leurs chants, ils vantent les mérites de l'homme blanc qui leur a facilité la tâche en inventant le nouveau moyen de locomotion (la voiture)³⁶⁹.

Les chants sont utilisés pour des fins personnelles. Pour le politique, le chant est à son service comme un moyen de communication et pour les gouvernés, un mode d'expression. Dans un cas comme dans l'autre, l'usage des chants permet de se mouvoir dans le champ politique. La danse a donné un fort écho aux partis politiques. Dans un premier temps, le chant est transformé puis utilisé pour populariser un pouvoir politique. Ainsi, les chants qui résonnent à l'occasion sont fort éloquentes. Les paroles chantées sont une œuvre de la gloire d'une élite. Ainsi en est-il des textes glorifiants les hommes politiques³⁷⁰. Ensuite, en plus

³⁶⁵ E. Yaoundam, "La femme dans les contes", p. 52.

³⁶⁶ Koskossai, 77 ans, agriculteur, Koza, entretien du 22 septembre 2018.

³⁶⁷ Idem.

³⁶⁸ N. Wandala, 76 ans, agriculteur, Mandaka, entretien du 22 octobre 2017.

³⁶⁹ Moutchida Chélé, 52 ans, ménagère, Mofolé, entretien du 18 septembre 2017.

³⁷⁰ Saibou Issa, "Boukar Doumbo, griot, historien-conteur et laudateur de l'élite au Nord-Cameroun", *Africultures*, dossier 61, Université de Ngaoundéré, 2004, p. 1.

d'être une glorification à l'œuvre d'une élite, les chants du *Hudock* peuvent être un signe de reconnaissance et d'acceptation des populations en faveur d'une élite légitime. Dans ce sens, les textes témoignent le soutien d'un individu à l'égard d'une élite dont l'attachement à ses idéologies est inconditionnel.

L'homme politique instrumentalise les chants le but étant d'attirer la gloire, la faveur de la population ou même de destituer un adversaire en chanson. Des chants sont improvisés par les danseurs de groupe traditionnel pour témoigner ou accréditer un parti politique. Les chants permettent ainsi de mener une action médiatique dans le but d'asseoir la popularité d'un parti politique tout en affaiblissant un autre parti dit d'opposition. La mobilisation de la population sur la place publique permet au travers des animations d'attirer des curieux, et permettre aux observateurs non avertis d'adhérer au parti politique. Bien plus, les chants exécutés par les danseurs lors des campagnes électorales ou autres manifestations politiques tirent leurs textes des réalités politiques du pays ou du parti politique et créent chez ces partisans le sentiment d'appartenance à un même destin³⁷¹.

Ces chants sont des appels qui permettent de mobiliser la population autour d'une cause commune. Ainsi, comme des biographies, les chants peuvent être une peinture, une description du pouvoir politique et peuvent non seulement influencer l'action des gouvernants, mais dans une certaine mesure, favoriser le positionnement d'un parti politique ou d'un individu³⁷². L'exemple des meetings politiques est très illustratif pour comprendre le mode populaire d'action politique. En outre, en milieu Mafa, il n'est pas rare de voir toute la communauté entière de chanter pour un individu. À travers les paroles et des compositions faites sur mesure, les chants sont utilisés pour vanter les mérites d'un individu (ministre, maire, député, sénateur) ou par contre pour contester leur légitimité, les désavouer ou tout simplement pour les destituer³⁷³. C'est le cas avec les compositions qui sont faites exclusivement pour dénigrer ou traduire le mécontentement de la population face aux hommes politiques qui n'ont ménagé aucun effort pour développer leurs localités. Cependant, outre les textes qui ont une connotation critique, le rythme et la mélodie semblent avoir un effet sur les individus qui les écoute au point de susciter chez eux des émotions fortes et de les pousser à l'action. Dans cette mouvance, les chants mafa apparaissent comme une sorte de catalyseur qui fait naître des protestations ou des encouragements.

³⁷¹ Bava Bervet, 68 ans, administrateur civil, Mokolo, entretien du 24 novembre 2017.

³⁷² P. Bava A Haydamai, "Contribution à l'histoire culturelle", p. 78.

³⁷³ Ibid.

Par ailleurs, les chants Mafa ont une fonction pédagogique dans la mesure où ils visent à enseigner, à éduquer, à instruire et servent de modèle pour communiquer aux jeunes certaines valeurs sociales. Il existe dans la société mafa des chants exécutés par les femmes matures, conservatrices et défenseuses des valeurs de la tradition, qui fustigent les filles de la nouvelle génération. Ces conflits que l'on peut appeler des générations ont leur raison d'être. En effet, les personnes qui appartiennent à des générations différentes ne se comprennent pas toujours. Les conflits surgissent toujours et semblent souvent insurmontables.

Dans la société mafa, il est courant d'entendre les vieilles femmes se plaindre de l'attitude jeune. Elles leur reprochent plusieurs choses. Les femmes dans leur chant tournent en dérision les comportements de la jeune on peut entendre des phrases du genre : " elles ne se respectent pas ", " elles ne savent pas préparer ", " elles ne s'habillent pas décentement " elles sont instables dans leur foyer, elles n'ont aucune pudeur, elles sont insoumises, matérialistes, le vagabondage, etc. Ces chants jettent un regard critique et appellent à une prise de conscience de la part des jeunes, qui fustigent la tradition³⁷⁴. L'une des raisons souvent évoquées par ces femmes pour comprendre l'attitude des jeunes filles est effets pervers du modernisme. Les paroles comme " elles ne font pas comme leurs mères " sont fort éloquentes. Dans la société, les filles doivent rester à côté de leurs mères pour apprendre et les garçons aux côtés de leurs pères. Ainsi, lorsqu'un enfant "ne fait pas comme ses parents", cela signifie qu'il est acculturé ou qu'il s'est laissé emporter par le vent du modernisme.

On ne peut facilement définir et expliquer la jeunesse mafa actuelle. En effet, les tendances d'aujourd'hui, les changements du XXI^e siècle ont conduit vers une métamorphose radicale ou presque de la jeune génération. C'est ce qui est visible dans leur comportement et leurs aspirations. Les jeunes Mafa aujourd'hui se caractérisent premièrement par leur désir exacerbé de jouir de la liberté. Ainsi dans le même temps, on peut affirmer que cette aspiration à la liberté suscitée directement un nombre infini de conflits entre adultes et adolescents. Il y a conflits d'opinion, les vieux pensent que les jeunes sont immatures, irrespectueux envers eux et la tradition. Quant aux jeunes, ils trouvent que leurs parents vivent dans le passé³⁷⁵.

La xénophobie est l'autre thématique évoqué des chants Mafa. Cette xénophobie se caractérise par une hostilité à l'égard de l'homme et de sa culture. À travers certains chants, la société Mafa s'est construit donc une image dépréciative de l'homme blanc. Parler de l'image

³⁷⁴ M. Tawassa, 84 ans, ménagère, Magoumaz, entretien du 8 octobre 2018.

³⁷⁵ Idem.

négative du blanc dans les chants revient donc à comprendre le reflet de la psychologie du peuple qui les crée. Il s'agit aussi de voir les traces des représentations mentales que le Mafa se fait au sujet du blanc³⁷⁶. Les chants servent à fustiger l'image de l'homme blanc et des filles Mafa qui copient leurs comportements. Ces chants mettent aussi en relief l'impact de la colonisation sur la culture Mafa. Par ailleurs, l'atmosphère frustrante dans laquelle les Mafa ont vécu la colonisation ne lui a pas permis de tout extérioriser. Avec la dynamique de la société, le refoulement a pris une autre forme et s'est déguisé en chanson, question de libérer l'individu³⁷⁷.

a.2. Les chants des activités domestiques

Dans la catégorie des activités domestique, on peut citer le moulage du mil et le bercement des enfants.

Les chants pour moudre le mil sont des chants que l'on peut entendre tous les jours. Ces chants sont une sorte de réveil pour une concession, car, le travail des femmes dans la société mafa commence au petit matin. Ainsi, très tôt avant le lever du jour on peut être souvent réveillé par le chant des femmes lorsqu'elles commencent à moudre le mil. Ce sont des chants assez extraordinaires, modelés en solo bien sûr et rythmés par la pierre à écraser, qui sont assez plaintifs, et dont chaque phrase se termine comme une dérogation à laquelle répond le silence de la nuit.

Plusieurs thématiques se dégagent de ces chansons de femmes au moment de moudre le mil. Ce moment est considéré comme un parlement où la femme vient se plaindre des injustices qu'elle vit dans son foyer, des incertitudes, ou se plaindre encore du comportement de son époux ou de ses coépouses, comme pour attendre que le silence de la nuit lui réponde. Ces chants sont pour l'essentiel des interrogations qui prennent la forme des questions rhétoriques. En réalité, les titres sont très éloquents, les chansons fredonnées par la femme sont des compositions bâties autour du thème de la masculine dans une logique de comparaison entre les hommes qui battent leurs femmes et ceux qui les couvrent de présents. Les titres sont éloquents : " les hommes ne se valent pas "³⁷⁸ ; pour comparer les hommes attentionnés à l'époux pingre. Bien plus, ces chants sont une sorte de thérapie pour la femme, car n'ayant pas droit à la parole dans le foyer ni pour se plaindre, ni pour demander une quelconque faveur, la femme attend son moment à elle, pendant lequel elle est libre de dire

³⁷⁶ E. Yaoudam, "La femme dans les contes", p. 53.

³⁷⁷ E. Yaoudam, "La femme dans les contes", p. 55.

³⁷⁸ Saïbou Issa, "Les coupeurs de route. Histoire du banditisme rural et transfrontalier dans le bassin du lac Tchad", in François Gaulme, *Afrique contemporaine*, n°239, 2011, p.76.

tout ce qu'elle veut, tout ce qui lui passe par la tête pour de décharger souvent des lourds poids qui lui pèsent sur la conscience³⁷⁹.

Aujourd'hui, le moulage du mil est une activité qui n'existe presque plus dans la société Mafa. Elle est aux oubliettes est moins fréquente, car les moulins à mils ont apparu et se sont progressivement multipliés par conséquent dans plusieurs villages les meules de pierre sont pratiquement tombées en ruine et sont devenues des lieux de souvenir. Les chants de moulage aussi n'existent pratiquement plus, sinon exécutés seulement hors contexte, lors des festivals culturels.

En ce qui concerne les berceuses se sont des chants exécutés généralement à l'endormissement des enfants ou à les calmer. Elles sont chantées ou murmurées. Les berceuses se retrouvent dans toutes les sociétés du monde. Ce genre musical permet le plus souvent d'instaurer une réelle relation intime entre la mère et l'enfant transmettant ainsi des émotions, favorisant même l'apprentissage de la langue et dans le cas le moins fréquent des souvenirs et recommandations. La berceuse dans la société Mafa est évidemment interprétée a capella. Elle est le plus souvent exécutée par la mère, mais en l'absence de cette dernière, par sa coépouse ou par les sœurs aînées de l'enfant qui sont les suppléantes. On peut cependant noter que dans la société Mafa, les berceuses dépendent dans une large mesure du tempérament de celle qui berce l'enfant, c'est-à-dire de son humeur au moment de bercer l'enfant. Le bercement et l'endormissement par le chant sont un devoir exclusivement réservé aux femmes.

En outre, il n'existe pas un modèle type de berceuse chez les Mafa. Tout est improvisations ; dont le but premier est de créer un lien avec l'enfant et pouvoir l'endormir. Certaines femmes pendant le bercement d'un enfant se défoulent au sujet de leur coépouse ; ou dans le cas de la sœur aînée, leurs chants sont des paroles de jalousie à l'encontre du tout dernier dont toute l'affection de la famille est portée sur lui³⁸⁰.

a.3. Les chants pour faire la cour

Les chants pour faire la cour dans la société mafa sont l'une des plus importantes, car savoir chanter une mélodie de séduction pouvait servir de laissez-passer pouvant aboutir à un mariage. Les chants d'amour sont utilisés par les hommes pour séduire ou faire la cour. À l'aide du *Gandjavar*, le jeune garçon se rend au domicile de la fille pour lui déclarer ses

³⁷⁹ N. Wandala, 76 ans, agriculteur, Mandaka, entretien du 22 octobre 2017.

³⁸⁰ M. Zovang, 87 ans, ménagère, Mofolé, entretien du 22 janvier 2017.

sentiments (photo n°17). Parfois, bien avant d'arriver au domicile de la jeune fille, le jeune garçon commence à chanter à quelques pas de sa maison pour faire profiter de la mélodie aux voisins³⁸¹.

Photo N° 20: homme jouant du *Gandjavar*



Source : photo Bava A Haydamai, Mokolo, 18 avril 2018

C'est le lieu de préciser ici que cette action n'est pas anodine³⁸². Il s'agit pour le garçon de faire connaître ses intentions aux voisinages tout en leur signifiant qu'ici vit une fille qui l'intéresse et dont il compte faire la cour. C'est une autre façon de "déstabiliser les adversaires" et de leur faire croire que la fille est déjà sa promise. Le chant ici donc est un instrument de séduction par excellence. Face à la fille, le jeune lui dévoile ses intentions en chantant avec une mélodie douce, langoureuse et suave. En effet, pour conquérir le cœur d'une fille chez les Mafa, il était important de lui faire passer une bonne soirée, c'est-à-dire choisir le bon lieu, s'assurer que rien de mal ne lui arrive et bien entendu avoir une bonne conversation en chantant, pour qu'au final elle soit séduite et qu'elle veuille vous remercier³⁸³.

³⁸¹ J. Wassai, ménagère, Soulédé, entretien du 22 juillet 2019.

³⁸² N. Wandala, 76 ans, agriculteur, Mandaka, entretien du 22 octobre 2017.

³⁸³ Reka Matakone, 67 ans, maçon, Koza, entretien du 12 février 2018.

De nos jours, les techniques pour faire la cour à une fille mafa sont presque pareilles dans les sociétés modernes. Courtiser une fille en chanson est considéré comme relevant de l'archaïsme. Il faut utiliser d'autres canaux de communication à l'instar de l'humour. Les codes de séduction ont vraiment changé dans un monde où lutte pour l'égalité entre l'homme et la femme, et les nouveaux territoires conquis par ses derniers ont chamboulé les repères. Pour faire la cour à une fille de nos jours, les hommes Mafa doivent se réinventer leur stratégie, être séduisant, être charmeur c'est-à-dire cultiver son aura, faire preuve d'empathie, être toujours prêt à adopter des attitudes altruistes, etc³⁸⁴.

b. Les danses ou cérémonies festives

La danse peut être définie comme une suite de mouvement rythmique du corps, évolution à pas régler, le plus souvent à la cadence de la musique ou de la voix³⁸⁵. Etienne Kabore Mouni, "danser n'est pas instinctif, c'est une manière médiante d'exprimer les émotions et les sentiments collectifs".³⁸⁶ La danse mafa a plusieurs fonctions.

À ses origines les danses Mafa se pratiquaient pour des raisons utilitaires et religieuses. Sur plan utilitaire, elles servaient à marquer l'abondance des récoltes qui présageaient une existence heureuse ou la fin de la famine dans un village austère, généralement encline aux périodes de disette. Sur le plan religieux, elles permettaient d'exprimer la reconnaissance aux esprits qui ont répondu favorablement aux doléances de la population. Une autre fonction de la danse mafa est le divertissement. C'est pour cette raison que Blaise Pascal a affirmé que : "sans divertissement, il n'y a point de bonheur"³⁸⁷. Pour cet auteur, le divertissement procure la joie, il est la solution usuelle au malheur radical de la condition humaine. La danse a aussi comme fonction la socialisation.

La danse chez les Mafa est une forme de socialisation dans la mesure où elle rassemble de groupe de personnes issues de différents villages et parfois des différentes ethnies. Elle est rassembleuse, elle permet de rassembler des gens issus des milieux sociaux différents par une implication de tous grâce à son aspect transgénérationnel. C'est donc à juste titre que Yves Guilcher déclare que :

Chercher s'il n'y a pas dans la danse traditionnelle quelque chose qui lui serait essentiel, qu'elle serait la seule à proposer que nous pourrions assimiler et dont nous aurions besoin. Sa fonction, par exemple, qui

³⁸⁴ Dedebo Bozokoi, 62 ans, menuisier, Mandaka, entretien du 20 juin 2017.

³⁸⁵ *Dictionnaire universel francophone*, Hachette, Paris, 1998, p. 309.

³⁸⁶ E. Kabore Mouni, "Quelles pratiques et politiques culturelles pour le Burkina-Faso aujourd'hui", DESS Développement culturel et direction de projet. Lyon, ARSEC/ Université Lumière Lyon2, 2002, p. 17.

³⁸⁷ P. Blaise, *Les pensées*, Paris, Gallimard, 1977, p. 139.

est d'être vécue et non regardée. Nous cherchons une alternative au spectacle, à la consommation, à la séparation des classes d'âges ? La voilà. Pourquoi ne pas lui garder cette fonction puisqu'elle est la sienne et que l'expérience de notre société, dans ce domaine, est indigente³⁸⁸.

Les danses Mafa peuvent être classées en quatre catégories à avoir : les danses agraires, les danses de divertissement, les danses rituelles et les danses funéraires. Les danses agraires avaient à l'origine pour symbolique de rendre hommage aux ancêtres pour les l'abondance des récoltes. Dans ce sillage, on a deux danses agraires : le *Zovod* et le *Ngwalala*.

b.1. Le *Maray* ou la danse rituelle

La danse rituelle mafa concerne en grande partie le *Maray*. Elle est célébrée chez tous les peuples des monts mandala tous les deux, trois voire quatre ans. Chez les Mafa, elle est célébrée tous les trois ans. C'est l'une des grandes fêtes chez le peuple Mafa à cause de sa symbolique.

Le *Maray* est aussi le nom donné au taureau sacrifié, gardé et nourrit dans une étable étroite pendant une période allant de deux à trois ans. Le *Maray* se célèbre pendant le *Ki-maray* ou *Matsard* correspondant au mois de janvier dans le calendrier grégorien. À ces débuts, c'était le lion qui était sacrifié ; on parlait alors de *Maray-gélé*. Progressivement, cet animal a été remplacé par un bœuf de case à cause des dégâts et conséquences que causait le lion³⁸⁹.

La fête du *Maray* proprement dite débute après que les produits des champs soient récoltés. Elle se passe deux mois après le *Ngwalala* et un mois avant le *Hodokw*. C'est le chef du village ou *Bi-udam* appelé pour la circonstance, *Bi Maray* qui lance l'ouverture de la cérémonie³⁹⁰. Après consultation d'un devin, le chef de village, assuré du moment favorable de la célébration faite écrasée le mil pour en fabriquer de la bière. Cette décision est répercutée dans tout le village et tous les *Bab-gay* en font autant le jour suivant³⁹¹. Généralement, après un intervalle de trois jours³⁹², tout le village se rassemble autour de la concession du chef : c'est le début effectif de la fête. Les hommes et les femmes, les enfants et les vieillards dansent au son des tambours et des flûtes. Le vin, préparé par le chef et partagé à toute la communauté.

³⁸⁸Y. Guilcher, *La danse traditionnelle en France : d'une ancienne civilisation paysanne à un loisir revivaliste*, Folio, Paris, 1998, p. 42.

³⁸⁹D. Maura, "Les patronymes dans l'histoire de Mafa du Nord-Cameroun : essai d'analyse socio-historique", C. Dili Palai et al, *Littérature orale africaine, décryptage, reconstruction, canonisation*, Paris, l'Harmattan, 2013, p. 78.

³⁹⁰L. M. Dzenguere, 87 ans, ethno-linguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

³⁹¹J.-Y. Martin, "Les Matakam du Nord-Cameroun", p. 128.

³⁹²La période de trois jours correspond au temps nécessaire pour la fabrication de la bière du mil.

Pendant que la danse s'exécute, le *Bi-maray* préside les rites. Ils consistent à offrir au " sapin mythique "³⁹³ (photo n°18) le sang obtenu de l'immolation d'un coq afin de permettre le bon déroulement de la fête, mais aussi, de la nourriture constituée de haricots de vin et du sésame grillé en guise d'offrande.

Photo N° 21: sapin mythique représentant les esprits des ancêtres supérieurs



Source : photo archive privée de Dzengueré Louis-Marie, Mandaka, 6 février 2018.

La patte de souchet est offerte au rocher et à l'arbre sacré du lieu. Ainsi que le coq. Cependant, la direction que l'animal prend en mourant indique si l'offrande est acceptée ou rejetée³⁹⁴. De la bière du mil est offerte comme offrande à la terre afin d'espérer des récoltes généreuses (voir photo n°21). Par ailleurs, le chef des forgerons *Bi-ngwalda* joue un rôle d'assistant du chef du village à la façon d'un enfant de cœur ; les autres forgerons assistent les chefs lors des cérémonies rituelles.

Les rites étant effectués, la première phase de la danse est lancée pour les jeunes garçons qui dansent en faisant le tour de la concession rythmé par le son des flûtes. C'est une sorte de signal qui appelle tout le village à la fête. Généralement, c'est les clans masqués, les *Bi-madjam* qui sont les premiers à arriver au lieu du *Maray*³⁹⁵. Ceux-ci arrivent en chantant des airs sans signification véritable et des chants de batailles. Tout en distrayant la foule, les *Bi-madjam* dansent autour des personnes supposées pouvoir les payer. Aucune personne ainsi

³⁹³ Le sapin mythique recouvre l'âme et les esprits des ancêtres. Il est caché dans un pot de terre, sous la forme d'une corde tout comme il a été découvert pour la première fois par les ancêtres au milieu des pierres de terrasses.

³⁹⁴ Lorsque l'animal en mourant, ses pattes prennent ou regardent en direction de l'ouest, cela signifie que l'offrande est acceptée et que la fête va se dérouler sans incident.

³⁹⁵ L. M. Dzengueré, 87 ans, ethno-linguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

honorée n'ose refuser par crainte de mauvais sort. L'accoutrement des *Bi-madjam* est très spécial. Ils sont vêtus et déguisés avec tout ce qu'ils considèrent de plus farfelu (masque, fourrure, cheveux, cornes, etc.) comme le montre la photo ci-dessous.

Photo N° 22: la danse des *Bi-madja*



Source : photo R. Kegeké, Guzda, 2000.

Quant aux *Bi-gola*³⁹⁶ ils ont la lourde tâche de faire sortir le taureau et son étable. Ils font une offrande de bière de mil devant l'étable du taureau. En effet, l'offrande consiste à asperger l'animal du *Zom*. Lorsque le taureau se retourne, cela signifie que l'offrande est acceptée et qu'il n'y a pas de danger à le faire sortir de l'étable. À la suite de ce rite, les *Bi-gola* manifestent leur joie en buvant de la bière du mil en consommant la patte de souchet mélangée au haricot et sésame grillé.³⁹⁷ Les épouses du chef, réunies dans la cour de la concession, portent à l'occasion des vêtements traditionnels. Leurs corps sont enduits d'huile de caïlcédrat teinté d'encre rouge. Elles arborent aussi un cache-sexe en fer (*Moutchod*), des bracelets de fer et une peau de chèvre teintée en rouge sur le dos³⁹⁸ (photo n°20). Les unes dansent avec de longues feuilles et les autres avec épée³⁹⁹. La danse des femmes exprime la joie procurée par le sacrifice du taureau. La foule réunie en petits groupes autour des cases chante en dansant.

³⁹⁶ Les *bi-gola* sont appelés les enfants du chef au vu des multiples fonctions qu'ils occupent lors de la célébration du *Maray*.

³⁹⁷ L.-M. Dzenguere, 87 ans, ethno-linguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

³⁹⁸ *Idem*.

³⁹⁹ Autrefois, les femmes utilisaient les objets pour se défendre lors des conquêtes.

Photo N° 23: la danse des épouses du chef lors du *Maray*



Source : photo R. Kegeké, Guzda, 2000.

Par ailleurs, la sortie du bœuf de l'étable appelle à un autre sacrifice dont la symbolique est de purifier le village contre les esprits maléfiques et de préparer la mise à mort du taureau. Le sacrifice de la chèvre est fait au même moment, les *Bi-gola* et les femmes présentes à la fête dansent sur la chanson du *Maray*.

La viande de cette chèvre sacrifiée est accompagnée de la boule de mil cuisinée par les femmes de la maison. Les excréments de la chèvre sacrifiée servent de médicament et de protection aux *Bi-gola*. Ceux-ci le visage frotté d'excrément de chèvre et de farine de mil, dansent avant la libération du taureau⁴⁰⁰.

Le taureau pour la première fois est relâché hors de l'étable par les *Bi-gola*. Après quelques heures de liberté, les jeunes gens braves le rattrapent et le ramènent dans son étable. Les cris de la foule, massivement réunie à l'occasion et la quantité de la bière de mil disponible témoignent de l'importance et la grandeur de la fête. Les bruits des instruments de musique et des chants ne laissent aucun passant indifférent. Ainsi observe-t-on pendant le *Maray* des spectateurs et des gens d'autres villages venus assister aux festivités. À ses débuts, le *Maray* était une fête des nobles ; il était réservé aux chefs traditionnelles, qui pouvaient se procurer un taureau⁴⁰¹. Aujourd'hui, à cause de l'accroissement du revenu de certaines familles, il est devenu commun à tous. Il n'y a pas une fête chez les Mafa qui égale ou dépasse celle du *Maray*. C'est une fête de noblesse qui réunit beaucoup de moyens vu

⁴⁰⁰ P. Bava A Haydamai, "Contribution à l'histoire culturelle", p. 67.

⁴⁰¹ L.-M. Dzenguer, 87 ans, ethno-linguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018

l'importance des ressources humaines et matérielles réunies, mais également de la présence des autorités politiques et traditionnelles⁴⁰².

La foule rassemblée danse au rythme du *Maray*. Chacune des personnes présentes à la fête arbore des tenues vestimentaires qui lui conviennent le mieux. Les danses sont exécutées de façon libre de nos jours. Parapluie à la main, assiettes et autres objets servent d'instruments de musique. Cependant, la description du caractère profondément religieux du *Maray* peut laisser présager que les chants qui y sont exécutés ont tous aussi une portée religieuse alors que les choses semblent être toutes autres. Dans ces chants, certains se "lamentent" au sujet du taureau qu'ils ont acquis et engraisé à grand prix⁴⁰³. D'autres encore se moquent de leurs voisins qui n'ont pas pu sacrifier le taureau. Le *Maray* est un sacrifice valorisant. Pour ce faire, celui qui le célèbre tire un immense prestige qui lui confère une prééminence dans la hiérarchie sociale. Cet honneur et cette gloire se ressentent à travers les mots véhiculés par les chants exécutés à cette occasion par la population. Ainsi, ce chant rend compte de la scission sociale que cette fête opère entre les individus et les autres qui n'ont pas pu sacrifier le taureau. C'est un prestige social de sacrifier un ou plusieurs taureaux à cette fête⁴⁰⁴.

Photo N° 24 : rite de libation de bière de mil sur la terre



Source : photo R. Kegeké, Guzda, 2000.

Un deuxième rite est effectué par le *Bi-maray* à la suite de la capture du taureau. Le sapin mythique reçoit une partie de la viande sacrifiée et une offrande est donnée à la terre en guise de reconnaissance. Les *Bi-gola* sont chargés de libérer les taureaux après avoir libéré celui des chefs de tous les autres villages. Ainsi, lorsque tous les bœufs sont sortis, c'est-à-

⁴⁰² Bava Bervet, 68 ans, administrateur civil, Mokolo, entretien du 24 novembre 2017

⁴⁰³ A. Gaimatakwan Kr Dujok, "chants et histoire", p. 47.

⁴⁰⁴ J.-Y. Martin, "Les Matakams du Nord-Cameroun", p. 114.

dire au bout de quatre à cinq jours selon leurs nombres, ils sont ramenés dans le *gay* et c'est à ce moment que commence la deuxième partie du *Maray* : la mort du taureau⁴⁰⁵.

C'est à nouveau le chef qui immole son bœuf en premier lieu, suivi le lendemain par tous les membres de la communauté. Le sacrifice du taureau a lieu à l'aube dans tous les groupes Mafa. Le taureau chez les Mafa est un animal sacré. Après son immolation, il est déposé dans la cour, la tête tournée vers l'est comme s'il s'agissait d'un homme. Le chef de famille, le *Bi-gay* offre de la bière sur le taureau renforce l'union entre les vivants et les ancêtres. Le *Bi-gay* adresse des prières aux ancêtres afin d'exprimer la reconnaissance du village tout entier pour leur protection, mais aussi pour les récoltes. De la farine du haricot est versée sur l'animal, mais aussi sur le front de tous ceux qui veulent recevoir un morceau de la viande du taureau⁴⁰⁶. Le bœuf est alors découpé en morceaux et distribué après que les canaris représentant les ancêtres aient été imbibés de sage et des excréments.

La distribution de la viande du *Maray* suit des règles bien établies. Les personnes présentes à la fête reçoivent chacune un morceau de viande aussi. En outre, la nature du réseau de distribution est commandée à la fois par la structure sociale et les rapports personnels que le *Bad-gay* a pu établir avec tel ou tel individu⁴⁰⁷. Cette répartition est établie ainsi qu'il suit : le cou revient à la personne qui a élevé le taureau et à ceux qui ont participé à l'abatage ; les côtes vont aux épouses de celui qui a organisé le *Maray* ; la cuisse droite avant revient au fils marié le plus âgé ; la queue revient de plein droit à la mère du propriétaire du taureau ; la cuisse gauche avant au frère du propriétaire du taureau, les testicules sont suspendus sur un arbre au centre du *gay* vu sur le hangar pour indiquer qu'un taureau a été sacrifié dans la maison, l'estomac enrobé de farine et suspendu à l'arbre de la maison. La cuisse droite arrière revient à la belle-mère et fille et au maître de maison, la cuisse gauche arrière revient aux responsables rituels et aux familles⁴⁰⁸. Aujourd'hui, la répartition du taureau se fait selon le bon vouloir du propriétaire. La famille, les amis, les connaissances, les voisins, etc., chacun à droit à une petite quantité soit au moins 1Kg de viande, en fonction de la relation qu'entretient le propriétaire du taureau avec la personne. Bien plus, "la viande de la fête du *Maray* est de nos jours commercialisée même si c'est à un prix dérisoire ce qui a contribué à vider le *Maray* de toute sa symbolique"⁴⁰⁹.

⁴⁰⁵ Ibid., p. 128.

⁴⁰⁶ T. Hecheke, 74 ans, commerçant, Soulédé, entretien du 18 juin 2017.

⁴⁰⁷ J.-Y. Martin, "Les Matakam au Nord-Cameroun", p. 129.

⁴⁰⁸ Synthèse d'informations recueillies sur le terrain : descente effectuée du 12 novembre au 07 janvier 2014.

⁴⁰⁹ L.-M. Dzenguere, 87 ans, ethno-linguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018

Par ailleurs, rien de ce qui concerne la viande du taureau n'est gaspillé. Toutes les parties et même les excréments sont considérés comme de la nourriture sacrée. On donne aux personnes présentes la partie de la viande du taureau qui n'est pas réservé. Le sang tiré de la panse du taureau est mélangé avec le contenu de l'estomac avant d'être bu⁴¹⁰. En outre, la mise à mort du taureau et la distribution de la viande sont la phase qui met un terme à la célébration du *Maray*. Les *Bi-gola* peuvent donc se déplacer dans une concession pour sacrifier un autre taureau. Dans la même mouvance, les groupes de danseurs et buveurs suivent les *Bi-gola* de *gay* en *gay*. Tout le village se déplace, en respectant l'ordre villageois⁴¹¹.

Par ailleurs, les rites sacrificiels continuent deux semaines après ladite fête. En effet, quelques jours après le *Maray*, la tête du taureau, considéré comme la partie noble de l'animal est découpée par l'ami du chef du *gay*⁴¹². Les naseaux vont aux fossoyeurs de la famille ; aux jeunes garçons du quartier sont offerts la mandibule et les autres os de la tête. Durant deux semaines, le crâne est mis à sécher dans l'étable, attaché à la même corde à laquelle le taureau avait été lié avant d'être sacrifié. Une offrande de bière est faite sur le crâne. Après le rite du crâne, la mâchoire inférieure est déposée dans une niche sous l'arbre de la maison où se trouvent les mâchoires des sacrifices issus des précédents *Maray*. La peau du taureau servira pour la confection du tambour funéraire⁴¹³.

Les raisons pour lesquelles les Mafa pratiquent le *Maray* sont nombreuses. Il s'agit tout d'abord sur le plan religieux de rendre honneur aux ancêtres qui sont les médiateurs entre les vivants et dieu. Aussi, la consécration de l'animal, les vivants demandent la bénédiction pour le bien-être de la famille et du groupe. Le sang du taureau, considéré comme la nourriture des ancêtres, crée l'union entre eux et les vivants⁴¹⁴.

La fête du taureau n'a pas seulement une importance religieuse, mais aussi une signification sociale. Non seulement le *Maray* permet d'établir une relation entre les vivants et les morts, mais aussi le sacrifice du taureau est considéré comme renouvellement des liens de parenté entre les lignages et le clan. La célébration de la fête du taureau dans les différents villages ou montagne démontrent le contact des différents lignages qui se renouvellent

⁴¹⁰ R. Kaldaoussa, 76 ans ingénieur agronome, Mandaka, entretien du 29 décembre 2019.

⁴¹¹ L'ordre dontil est question ici est celui de la hiérarchie sociale qui va dans le même sens que celui du *Maray*. Ainsi, le chef du village est la personne la plus importante lors du *Maray* à cause de son rang social. Ensuite viennent les autres *Bi* et le reste de la population.

⁴¹² Zikounda Shenéné, 107 ans, sans profession, Mandaka, entretien du 21 novembre 2017.

⁴¹³ L.-M. Dzenguere, 87 ans, ethno-linguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

⁴¹⁴ Idem.

régulièrement⁴¹⁵. Par ailleurs le *Maray* sert d'équilibre symbolique de la société Mafa en réaffirmant le pouvoir des hommes dans cette dernière. Toutefois, Van Saten mentionne que :

Cet ordre symbolique lui-même, sous l'effet de l'essor des religions monothéistes, est en train de changer. Les églises protestantes surtout sont hostiles aux rites anciens. De plus, pour les Mafa, seuls les hommes dont le père et les frères aînés ont déjà sacrifié peuvent à leur tour faire le rite du taureau. C'est pourquoi de nos jours, de plus en plus de homes cessent d'organiser le " *maray* ". Ils préfèrent alors investir leurs éventuels revenus dans des vaches plutôt que des taureaux parce que celles-ci au moins donnent des petits⁴¹⁶.

En outre, le *Maray* est une fête à l'honneur des ancêtres à travers cette fête on remarque une certaine unité de base de la communauté villageoise et le lien qui existe entre elles, entre les ancêtres et à terre. La fertilité de la terre est maintenue grâce aux sacrifices des taureaux. Aussi le lien entre le peuple et leurs ancêtres assure le maintien de la cohésion sociale. Chez les Mafa, les personnes qui ont accompli le *Maray* forment un groupe à part et sont assignées au rang des personnes les plus respectées du village⁴¹⁷. Cependant, la survie du *Maray* est en proie aux facteurs ordre religieux et économique. En effet, de moins en moins de Mafa célèbrent le *maray* à cause des religions révélées et de la conjoncture économique.

b.2. Les fêtes agraires

Le *Zovod* et le *Ngwalala* sont deux cérémonies communautaires mafa qui sont liées aux activités agraires. S'agissant du *Zovod*, c'est une célébration des prémices de la récolte. Elle se déroule généralement à la fin des travaux champêtres, pendant le *Ki-zovod* correspondant au mois de novembre dans le calendrier grégorien. C'est le mois de la maturité du mil et c'est pourquoi on fête les récoltes en dansant les nuits de pleine lune. Les jeunes gens, le soir après leur rude journée passée à sarcler sur leur terrasse ou sur celles des autres, se rassemblent aux quartiers, en route, ou sur une place un peu dégagée. Ils soufflent le *Shingleket* dansent tard dans la nuit⁴¹⁸.

Pendant le *Zovod* les hommes et les femmes observent une sorte de trêve dans leurs activités agricoles, d'autant plus que les houes sont rangées dans les cases. Les jeunes se distraient et formulent des vœux pour l'avenir. De leur côté, les filles et les garçons candidats

⁴¹⁵ C. Van Graffenried, "Vers une approche pluridisciplinaire des "fêtes du taureau" dans les monts Mandara (Cameroun du Nord)", in D. Barreteau (ed.), *Langues et culture dans le bassin du Lac-Tchad*, Paris, ORSTOM, 1987, p. 117.

⁴¹⁶ J. Van Santen et J. Schaafma, "Se faire pleurer comme une femme", in, C. Baroin et J. Boutrais (eds), *L'homme et l'animal dans le bassin du lac-Tchad*, IRD, Paris, 1999, p. 444.

⁴¹⁷ L.-M. Dzenguere, 87 ans, ethno-linguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

⁴¹⁸ J. Boisseau et al, "La femme dans sa communauté", pp. 464-465.

au mariage se préparent à célébrer leurs unions⁴¹⁹. Chaque soir, la danse est organisée dans chaque village, montrant ainsi que le spectre de la famine est éloigné.

Le *Zovod* nécessite une certaine préparation de la part des danseurs. Au lancement des festivités par le *Bi*, les jeunes se rassemblent pour fabriquer et synchroniser les flûtes. Cette danse est principalement exécutée pour les jeunes à l'aide d'un assemblage d'instrument appelé *Shinglek* (photo n°22). Les sons ressortis par ces instruments à vent suivent une certaine fluidité à l'oreille et la mélodie est cohérente. Ces flûtes sont utilisées par des jeunes qui ont reçu au préalable une formation.

Photo N° 25: gamme de flûtes mafa faite à base d'argile



Source : photo Bava A Haydamai Pauline, Soulédé, 27 décembre 2015.

Selon leurs mélodies et genres, on a des flûtes à voix moyenne (*zara, vuk*) ; les flutes aux accents aigus (*zlewete, ndzewlakay*) et les flûtes aux accents graves (*ngakay, ndzawlak*).

Photo N° 26: gamme de flûtes Mafa faite à base de corne d'antilope



Source : photo Bava A Haydamai Pauline, Mokolo, 21 octobre 2017.

⁴¹⁹ S. Tived, 74 ans, ménagère, Ldamtsay, entretien du 11 octobre 2018.

Ces flûtes sifflées à tue-tête exclusivement par les jeunes hommes sont accompagnées par les tam-tams et ponctuées par la danse des jeunes filles qui frappent les pieds au sol en dansant tout autour des jeunes hommes. Ces tam-tams sont : le *Dezlezlew*, accompagné des *Kwec-kwecer* manier par les femmes, les haches (*Dassal*) et quelques fois du tam-tam (*Ganga*), et guitare traditionnelle (*Gandgavar*). La danse peut durer toute une journée et s'étendre jusqu'à plusieurs jours.

Le *Zovod* fait souvent l'objet de compétition ou chaque village présente sa chorégraphie. Ces compétitions se font sur la place du marché. Ainsi durant une demi-journée, les souffleurs rivalisent d'adresse au rythme des sons émis par les différentes variétés de flûtes jusqu'à la tombée de la nuit. Le groupe de flûtistes gagnant est celui qui aura attiré beaucoup de danseurs. C'est la nuit qui est le seul vrai arbitre de cette compétition, car elle oblige les danseurs obscènes à abandonner la piste et à regagner leurs villages respectifs⁴²⁰.

Par ailleurs, les sons émis par la variété des flûtes lors du *Zovod* font appel à tous les rythmes musicaux Mafa. Toutes les chansons peuvent y être interprétées à l'instar de la chanson du *Ngwalala*, *Maray* ou même du *Hudokw*, c'est ce qui justifie son adoption comme moyen général d'animation des cérémonies officielles⁴²¹. Danser chaque jour au clair de lune, la danse du *Zovod* peut durer pendant plusieurs jours allant parfois jusqu'à la veille du *Ngwalala*.

En ce qui concerne le *Ngwalala*, c'est une fête traditionnelle mafa qui célèbre les récoltes. Il se fête chaque année à la fin du *Zovod* c'est-à-dire après les récoltes, lorsque le mil est à maturité et que l'on peut avoir du mil nouveau pour fabriquer de la bière. C'est donc à juste titre que cette fête est appelée la fête de bière de mil. Le mot *Ngwalala* signifie en français " fête ". Le *Ngwalala* se déroule vers la fin du mois de novembre, mais peut aller parfois jusqu'au mois de décembre en fonction des massifs⁴²².

L'organisation du *Ngwalala* requiert un certain prérequis. Les chefs de villages se réunissent quelques jours avant dans l'optique de décider le jour des festivités. Dans la même mouvance, au niveau des familles, chacun se prépare. La coutume mafa renseigne que pendant cette période chaque père de famille offre à son épouse des présents qui peuvent être des peaux de chèvre tannées enduite de l'huile de caïlcédrat. C'est le costume qu'arborent les

⁴²⁰ Bava Bervet, 68 ans, administrateur civil, Mokolo, entretien du 24 novembre 2017.

⁴²¹ Idem.

⁴²² R. Ndzina, 67 ans, catéchiste, Mbokom-Nguelawa, entretien du 18 juin 2017.

femmes durant cette fête⁴²³. De nos jours la pauvreté joint aux effets de la modernité limite les besoins des familles. Les peaux d'animaux se font rares, car les familles par manque de moyens n'en élèvent pas assez ; aussi, les vêtements traditionnels ont laissé la place aux vêtements modernes que les familles s'offrent au prix d'énorme sacrifice. La modernité a impacté le style vestimentaire de telle sorte que les vêtements traditionnels relèvent d'une excentricité⁴²⁴. Dans le même temps, les hommes harmonisent et accordent les sons des instruments de musique que sont le Ganga⁴²⁵, le *Dezlezlew*⁴²⁶, le *Dassala*⁴²⁷, le *Kwec-kwecer*⁴²⁸.

Photo N° 27: les castagnettes



Source : photo Bava A Haydamai Pauline, Soulédé 27 décembre 2015.

Après tous ces préparatifs d'ordre matériel et humain, la fête proprement dite commence dans la concession du chef du village⁴²⁹. Elle est lancée par les cris de joie des enfants à l'aube. Les femmes, parées de leurs plus beaux accoutrements constitués de bracelets (*Kulasay*), de pendentifs pour les oreilles, des vêtements en peaux de chèvres, etc., se mêlent à la danse. À l'origine de cette fête, plusieurs rites accompagnaient l'organisation de la fête, passant des sacrifices rituels faits dans chaque famille et des rites de purification de chaque membre de la famille.

Par ailleurs, le *Ngwalala* est un moment de réjouissance collective, après une période de dur labeur, place est faite désormais à un moment de détente, dans un climat de convivialité.

⁴²³ Bava Bervet, 68 ans, administrateur civil, Mokolo, entretien du 24 novembre 2017.

⁴²⁴ Idem.

⁴²⁵ Tambour de taille moyenne.

⁴²⁶ Tambour à forme transsonique que l'on porte à l'aisselle.

⁴²⁷ Sorte de castagnettes qui produit des bruits assourdissants.

⁴²⁸ Instrument à percussion constitué d'une boîte qui a une forme conique tissée sur un morceau de calebasse contenant des graines de haricot ou de petits cailloux.

⁴²⁹ R. Ndzina, 67 ans, catéchiste, Mbokom-Nguelawa, entretien du 18 juin 2017

C'est aussi pendant cette période de fête que les Mafa vivant hors de leur terroir rentrent au village pour participer à cette fête. C'est une période de retrouvailles entre les familles, les amis et connaissances, pour partager les prémices de la récolte et entrer dans une nouvelle année. Cette danse à une importance aux yeux du peuple mafa⁴³⁰.

Après les cérémonies d'usage et de retrouvailles, la fête se poursuit dans tous les quartiers du village de jour comme de nuit. Les jeunes gens font le tour du quartier en dansant. Hommes et femmes dansent, esquissant des pas de danse de façon saccadée et des mouvements corporels qui varient souvent selon l'humeur des participants. L'on abat des animaux allant du petit au plus gros bétail dans les familles, et le vin de mil est brassé et une bonne quantité est réservée à chaque épouse par le chef de famille selon qu'il en a une, deux ou plusieurs femmes et à chaque enfant⁴³¹.

Photo N° 28: célébration de la fête du *Ngwalala* au XX^{ème} siècle



Source : photo R. Gardi, *Momente des alltags*, reinhardt Druck, février 1985, p. 34.

La durée impartie à la fête du *Ngwalala* dépend de chaque massif et de la quantité de vin disponible. Généralement, la fête ne dépasse pas sept jours. Il peut arriver que les moments de festivité coïncident dans plusieurs lignages. Mais cela reste des cas rares, car chaque village a une date connue d'avance. Le village prévoit une cruche spéciale de vin de mil aux invités et la quantité et la qualité du vin offert dépendent de leur statut social. Lors des périodes de festivités, les liens sociaux se renforcent. Les belles filles rendent visite à leurs

⁴³⁰ Bava Bervet, 68 ans, administrateur civil, Mokolo, entretien du 24 novembre 2016.

⁴³¹ R. Ndzina, 67 ans, catéchiste, Mbokom-Nguelawa, entretien du 18 juin 2017.

beaux-parents, les femmes mariées rendent visite à leurs parents, les gendres reçoivent la belle famille. Ces invitations ont pour objectifs de prouver que les épouses sont bien entretenues⁴³².

Photo N° 29: célébration du *Ngwalala* en 2015.



Source : photo Bava A Haydamai Pauline, Soulédé, 27 décembre 2015.

De nos jours, la fête du *Ngwalala* est menacée de disparition à cause de l'introduction des nouvelles religions révélées. Peu de familles s'y intéressent au profit de la fête de Noël, de la fête du ramadan. Aussi, la fête a perdu de sa symbolique désormais c'est l'aspect folklorique qui est le plus mis en avant. C'est ce qui fait perdre au *Ngwalala* tout comme les autres fêtes communautaires mafa leur authenticité.

b.3. Le *Hudock*

Une autre danse, le *Hudock* anime la vie sociale Mafa. C'est une occasion de réjouissance au même titre que les activités ludiques du village. Cependant, dans sa dynamique, le *Hudock* tout comme la danse du *Ngwalala* sont utilisés comme une arme au service du politique.

Le *Hudock* désigne un tambour de forme cylindrique qui est obtenu à base du tronc d'arbre sculpté. C'est aussi le nom donné à la danse qui s'exécute le soir au clair de lune accompagné de ce tambour⁴³³. Il se pratique annuellement pendant le mois de février (*Ki-hudock*), deux mois généralement avant le début des pluies. Cette danse est conditionnée par l'apparition de la lune. Raison pour laquelle à l'absence de celle-ci, le *Hudock* peut être reporté.

⁴³² Idem.

⁴³³ T. Hecheked, 74 ans, commerçant, Soulédé, entretien du 18 juin 2017.

Le *Hudock* est un moment adéquat de repos en absence des travaux champêtres, mais également un moment idoine pour les jeunes de se distraire. La lune est porteuse de bon présage et symbolise la fertilité. Il est tout à fait concevable que ces moments favorisent des rencontres entre garçons et filles pouvant déboucher aux fiançailles.

La danse du *Hudock* ne nécessite aucune préparation comme c'est le cas avec le *Maray* ou le *Ngwalala*. À l'annonce du *Hudock* par le chef de village, les jeunes se réunissent sur la place du *Hudock*⁴³⁴. Les danseurs se réunissent autour du tambour en exécutant les mêmes chorégraphies qui varient aujourd'hui selon l'inspiration des participants. Au départ, les chants exécutés pendant le *Hudock* avaient un caractère laudatif. Ils servaient à vanter les mérites et la beauté ou la vertu d'une quelconque personne⁴³⁵. De nos jours, les paroles sont adaptées aux réalités sociales actuelles et les chants exécutés sont même parfois les refrains de la musique mondaine.

L'exécution de la danse du *Hudock* se fait dans une figure géométrique notamment le cercle. Dans la société Mafa, le cercle est un symbole de vie à la fois temporelle et spirituelle⁴³⁶. Il est la disposition spontanée que prennent les danseurs sur la place du village et les spectateurs autour des danseurs. Ainsi dans la danse comme celle du *Hudock*, il y'a toujours abstraction de l'identité personnelle au profit de celle du groupe. De ce fait, en dansant et chantant les participants avancent de façon à faire le tour du cercle de manière continue.

À l'intérieur du cercle se trouvent les batteurs qui sont parfois au nombre de trois ou quatre et qui se permutent concomitamment. Le premier cercle est constitué exclusivement des garçons. C'est pourquoi ils sont placés bien en évidence près des batteurs pour donner le rythme des mouvements. Après eux se constitue le cercle des jeunes filles. Le dernier cercle, le cercle des " apprentis " de la danse, est constitué des jeunes garçons et jeunes filles qui plus tard rejoignent le rang des spectateurs.

Cependant, la danse du *Hudock* évoque assez rarement, pour un spectateur, un sentiment d'esthétique, donnant d'ordre et harmonieux⁴³⁷. La bière du mil consommée lors de la danse rend ivres les danseurs qui font corps avec la musique et la cadence. Elle plonge par

⁴³⁴ Un endroit choisit par les jeunes dans le village et réservées spécialement pour la danse du *Hudock*.

⁴³⁵ A. Gaimatakon Kr Dujok, "Chants et histoire", p. 40.

⁴³⁶ L.-M. Dzenguere, 87 ans, ethno-linguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

⁴³⁷ B. Lembezat, "Les populations paiennes", p.58.

moment les danseurs dans un tourbillon confus de danse giratoire, tournant dans le sens inverse des aiguilles d'une montre avec arrêt brusque, des reprises des retombées⁴³⁸.

Le style vestimentaire adopté lors du *Hudock* n'est pas trop spécial, néanmoins, un accent est mis par les jeunes sur l'apparence extérieure. Avant la colonisation et les conquêtes, les peaux de bœufs servaient de costume pour les garçons. Les filles se maquillaient d'une substance faite à base d'huile de caïlcédrat mélangée à de la latérite rouge, l'écorce (*Mbsak*). Après la période coloniale, ce style vestimentaire cède la place aux vêtements un peu plus moderne. En outre, la description du style vestimentaire Mafa avant les conquêtes correspond à cette déclaration :

Avant la colonisation, les hommes Mafa s'habillaient de façon traditionnelle. Ils avaient pour vêtement des peaux d'animaux. Pendant le *Hudock*, les hommes portaient des couronnes sur la tête. On coupait des crinières des bœufs puis on les tissait avec le fil pour être attaché au niveau des jambes et du cou. On utilisait des bandes pour les attacher au niveau des bras, une autre bande pouvait recouvrir tout le torse. Les danseurs prenaient des boucliers qu'ils tenaient dans la main gauche et un bâton dans la main droite. À la place du bâton, certains prenaient des couteaux de jet⁴³⁹.

Par ailleurs, la présence des armes de guerre, *Tazk* (casque) *Gambar* (bouclier), dans les lieux du *Hudock* se justifie par la valeur et l'importance que l'on accorde à ces objets. En effet, les armes sont des instruments de prestiges de virilité, mais aussi des instruments de défense en cas de bagarre.

Photo N° 30: arc de flèche utilisé lors des combats



Source : photo réalisée par P. Bava A Haydamai Pauline, le 21 octobre 2017 à

Mokolo.

⁴³⁸ L.-M. Dzenguere, 87 ans, ethno-linguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018

⁴³⁹ Zikounda Shénene, 107 ans, sans profession, Mandaka, entretien du 21 novembre 2017.

Il est fréquent de voir lors du *Hudock* un garçon faire la cour à une femme mariée. Dans ce cas, le *Hudock* pouvait rapidement se transformer ou devenir le théâtre d'un règlement de compte. Toutefois, la danse du *Hudock* est symbole de la beauté corporelle, l'expression de soi et d'une rivalité entre jeunes garçons dans la bataille pour les fiançailles. Dans ce contexte, le *Hudock* est une occasion idoine pour se retrouver et nouer des fiançailles.⁴⁴⁰

D'autres instruments de musique sont utilisés à part le *Hudock* ou Ganga (photo n°27) lors de la danse. Il s'agit du *Kwec-kwecer*, exclusivement joué par les femmes ; du *Shinglek* (ensemble de cornes musicales). Il existe toutefois un interdit sur l'usage du *ganga* pendant la saison pluvieuse. Cela pourrait avoir des incidents sur les récoltes⁴⁴¹. Pour ce faire, les Mafa doivent attendre de battre le mil de le mettre dans le grenier avant d'exécuter le *Hudock*. En outre, la danse du *Hudock* ne peut être reportée aussi que lorsqu'un malheur frappe le village : un deuil par exemple⁴⁴².

Photo N° 31: tambour de taille moyenne (ganga)



Source : photo Bava A Haydamai, Mokolo, 17 juin 2017.

Cependant, le *Hudock* a perdu son authenticité à cause des effets pervers de la mondialisation. Le *Hudock* était l'occasion de faire la cour aux filles et de nouer les fiançailles. Aujourd'hui, les techniques de séduction ne sont plus les mêmes. Les premiers contacts se font désormais via internet, les débits de boisson, les restaurants, l'église, etc. Les

⁴⁴⁰ Idem.

⁴⁴¹ Koma Bava, 73 ans, coton-culteur, Gouvok, entretien du 17 novembre 2017.

⁴⁴² Idem.

jeunes assistent rarement au *Hudock* même ceux qui sont encore restés au village. Toutefois, la pratique du *hudock* est toujours de mise chez les Mafa quoiqu'il ait pris une forme modernisée qu'on appelle le *ndalinga*.

Par ailleurs, les chants, les danses ou tout simplement les cérémonies festives chez les Mafa ont plusieurs fonctions. À l'origine les cérémonies festives étaient un atout pour les relations interethniques. Aussi elle constituait un système de valeur, un mode de fonctionnement que le peuple Mafa a intégrés et qui lui permettaient de réagir face aux difficultés. Ainsi, le peuple pouvait se baser sur quelque chose de solide, de stable, d'éprouver, de reconnu sans devoir à chaque fois tout remettre en question et réinventer la culture censée être transmise de génération en génération. Aussi, l'enseignement de la danse était un processus qui commençait dès l'enfance. Les gestes, les paroles chantées, les instruments utilisés, les vêtements portés, etc., étaient autant de codes qui s'apprenaient dès l'enfance. Aujourd'hui, le cadre d'apprentissage de la danse n'existe plus et les parents censés être des transmetteurs de ces valeurs s'y dérogent peu à peu.

Bien plus, l'ethnomusicologie mafa était un mode d'expression des gouvernés. Les individus l'ont pendant longtemps utilisé pour exprimer leurs revendications. Et comme le dit si bien Martha Graham, *The danse form is governed by social condition [...] the history of danse is the social history of the world*⁴⁴³.

En fait, la danse de façon générale se veut une composante et non un reflet du monde où elle évolue. Elle doit agir dans le monde. Cette danse était intimement liée aux conditions sociales de la population. Elle était un mode d'expression qui permettait à un individu ou à un groupe d'exprimer son opinion à travers des pas de danse. Il est courant d'observer que la danse en milieu mafa ne présente pas une chorégraphie cordonnée aux yeux des spectateurs. Cependant, cette liberté artistique est le reflet de l'histoire et des aspirations politiques du peuple Mafa. Elle traduit aussi leur mode de vie (individualiste), et leurs refus de se soumettre à quelque autorité que ce soit. À ce titre, il est parfois fréquent d'observer que les paroles des chants qui accompagnent les danses tendent à tourner en dérision les gouvernants de la société. Il s'agit des danses d'expression satirique et grotesque. Le *Hudock* tout comme le *Maray* peuvent rapidement devenir des scènes de démonstration des réussites économiques

⁴⁴³ M. Graham, *Danse horizons*, New York, édition Armitage, 1966, p. 97.

d'un village au détriment d'un autre ou souvent d'un chef de famille par rapport à la population⁴⁴⁴.

Sur un autre plan, il existe des danses révolutionnaires pratiquées par des personnes particulières voulant se démarquer ou s'affirmer comme une composante sociopolitique essentielle. Le *Ngwal-gwalda*⁴⁴⁵ par exemple était exclusivement pratiqué par la caste des forgerons considérés comme la lie de la société. Ils ont utilisé la danse pour s'engager dans la lutte sociale⁴⁴⁶. De même, les femmes Mafa, exclues des cercles de décision tant au niveau de la famille que du village adopte parfois une posture critique dans les paroles des chansons qui accompagnent les danses exécutées par elles. Par des attitudes corporelles, elles approuvent les textes débités par celle qui gère son tour de cercle. Elles composent spontanément des textes et y consignent leurs pensées. Elles prennent parfois prétexte sur les événements de l'actualité pour aborder tous les sujets selon leurs inspirations et leurs attentes. C'est également le cas des formes chorégraphiques libres qu'elles adoptent qui traduit une liberté face aux contraintes ou dominations quotidiennes qu'elles subissent. Ces danses constituent un art engagé pour la cause féministe en tournant en dérision le diktat masculin⁴⁴⁷.

Par ailleurs même si les pratiques culturelles continuent d'exister chez les Mafa, elles se vident de leurs contenus et les causes sont bien connues. L'ouverture de ce peuple à l'extérieur a impacté son patrimoine artistique. Certes, la culture de façon générale n'est pas statique. Elle évolue en même temps que la société. C'est pourquoi la danse mafa ne déroge pas à cette logique. Cependant, les différents facteurs combinés tels que le brassage ethnique, la mondialisation, la religion, l'immigration ont impacté la danse mafa au point de la dénaturer. Par conséquent, les cérémonies festives qui autrefois étaient rattachées à un contexte précis se théâtralisent davantage et sortent de leur cadre conceptuelle. Par conséquent ces patrimoines vecteurs d'identité deviennent une réalité théâtralisée, car elles sont déconnectées de leur contexte traditionnel initial. Dès lors, à partir du moment où elles sont déconnectées de leur réalité sociale, elles perdent de valeur.

B. PATRIMOINE MATÉRIEL OU ARCHITECTURE.

Le patrimoine matériel est l'ensemble des édifices et les paysages faisant partie du patrimoine matériel. L'architecture mafa est diverse et constituée de paysages, les objets d'art

⁴⁴⁴ P. Bava A Haydamaï, "Contribution à l'histoire culturelle", p. 122.

⁴⁴⁵ Il convient de noter que le *Ngwala-gwalda* ne constitue pas un type de danse, mais une danse exécutée par une catégorie de personnes : les forgerons : qu'il s'agisse de danse du Hodokw, du *Zovod*, du *Ngwalala* ou du *Maray*, elle prend le nom de "*Ngwal-gwalda*" lorsqu'elle met en scène les forgerons.

⁴⁴⁶ M. Vanawa, Mokolo, 63 ans, instituteur, Koza, entretien du 12 février 2018.

⁴⁴⁷ P. Bava A Haydamaï, "Contribution à l'histoire culturelle", p. 122.

et décorations (ensemble des poteries et instruments de musiques). Mais dans cette partie on se limitera sur la concession mafa, comment est structuré chaque élément des concessions.

I- ETUDE DES DIFFERENTS ELEMENTS CONSTITUTIFS DE L'ARCHITECTURE MAFA

L'architecture mafa est à l'image des autres ethnies des monts mandara mais dont les dispositions des cases et les matériaux utilisés permet de la distinguer des autres. Elle regroupe autour d'elle une entrée et un ensemble de cases ayant des rôles spécifiques.

a. La case mafa

Élément architectural et habitation, la case traditionnelle est un symbole important de la culture Mafa. Elle a plusieurs fonctions : elle est un espace où se déroulent les cérémonies traditionnelles et les palabres, lorsqu'elle est grande ou encore elle sert tout simplement d'habitation pour les familles.

La case est représentative, elle traduit le clan et les rapports sociaux entre les membres. La forme arrondie des cases Mafa fait référence à l'espace collectif, au clan, aux échanges de paroles. L'ossature oblige les visiteurs rentrant et sortant à s'abaisser comme signe de respect envers le clan. L'ossature qui fait le tour de la case représente la lignée de la famille et les liens entre les différents membres⁴⁴⁸. Bien plus, la forme ronde de la case Mafa offre peu de prise au vent surtout en période de cyclone⁴⁴⁹. Elle est entièrement construite avec des matériaux de sol (poto-poto). La case Mafa est construite en obéissant à 3 critères qui sont : l'économie de l'espace, utilisant des matériaux disponibles sur place et lutte contre les intempéries (abris et défense).

L'économie Mafa est basée principalement sur l'agriculture. Ainsi, l'espace chez les Mafa est un bien qu'il faut gérer avec minutie pour pouvoir à la fois bâtir des cases et avoir l'espace cultivable. C'est la raison pour laquelle les cases Mafa sont construites côte à côte. Chaque centimètre est pensé avant d'être utilisé. La case constitue essentiellement ce qu'on appelle un espace de repos et de reproduction. Pour ce faire, elle est construite sans extravagance et l'espace utilisé permet juste de se coucher et de conserver quelques objets personnels.

⁴⁴⁸ Ndokobai, 72 ans, sans profession, Midré, entretien du 18 novembre 2018.

⁴⁴⁹ Idem.

Photo N° 32: construction d'une case mafa



Source : photo Bava A Haydamai, Koza, 18 septembre 2018.

S'agissant de la spécificité des cases Mafa, elles sont construites en pierre liée par la terre et recouverte de crépi,⁴⁵⁰ ou tout simplement en poto-poto mélangé avec de la paille, une matière abondante et populaire. La case est construite avec de la terre crue, elle est la principale matière première couramment utilisée pour édifier les murs des cases. Elle est utilisée simplement ou mélangée à de la paille ou de la boue de vache. La case est faite de plusieurs couches superposées de boules liées entre elles. Une ligne a le temps de durcir avant de recevoir la couche supérieure. Les strates sont souvent montées avec un léger surplus : la pluie tombe sans ruisseler sur le mur⁴⁵¹.

La case Mafa est une construction qui lie à la fois efficacité et durabilité. Elle réunit un ensemble de matériaux économique et écologique. Elle est bâtie avec de l'argile légèrement sablonneuse, dont une granulométrie un peu forte confère aux matériaux une plus grande stabilité et prévient l'apparition au séchage de fissures de retrait. Bien plus, la terre à bâtir est facilement disponible. Il suffit de creuser une fosse pour atteindre une argile présentant des qualités requises. Par conséquent, elle est donc peu coûteuse et ne nécessite pas d'autres mains-d'œuvre que l'entraide des paysans constructeurs. Par ailleurs, une fois construit, la case est véritablement " nids de bonheur ". Elle présente une bonne qualité d'isolation thermique

⁴⁵⁰ J. Boulet, "Magoumaz pays Mafa", p. 31.

⁴⁵¹ <http://www.archicaine.org/architecture>, consulté le 18 avril 2018.

et phonique. Il ne fait ni trop froid ni trop chaud à l'intérieur de la case. Elle restitue de manière différée (la nuit), la chaleur accumulée le jour et offre une bonne résistance au feu⁴⁵².

En ce qui concerne la toiture des cases, elle est faite de pailles. C'est également au même titre que la terre, un matériau économique et respectueux de l'environnement. Le choix de la paille est primordial. Elle doit être longue et résistante. On la coupe dans les champs. Puis elle est lissée. La paille est seulement disponible à la fin de l'été. Il est nécessaire de trouver bien en amont du début du chantier de construction d'une maison en paille. La paille est aussi vendue sur le marché à un prix raisonnable. Les bottes de paille servent au remplissage des murs extérieurs des toitures, et des combles. Les bottes de paille sont reliées entre elles avec des morceaux de bambou ou de bois⁴⁵³.

Le bois est aussi utilisé pour faire la toiture. Il est encastré dans le mur et relié sous forme de triangle isocèle relié avec de la corde tissée avec de la paille. Pour la finition, la toiture est recouverte de paille. La construction de la case peut mobiliser tous les membres de la famille, hommes, femmes et enfants. Les hommes creusent la terre, mélangent le poto-poto. C'est aussi à eux que revient la tâche d'élever le mur. Les jeunes quant à eux posent la charpente et le toit et tissent la paille aux côtés de leur père. Quant aux femmes, elles ont pour rôle de transporter de l'eau nécessaire à la construction de la case. Les enfants peuvent aider au transport de la paille et à rendre quelques petits services comme servir de l'eau à boire. Chaque case est construite donc en pierre liée. Elles sont protégées des intempéries par un toit conique de tiges de mil assemblées et de grandes herbes tressées (paille). Les toitures sont renouvelées tous les trois ou quatre ans et les murs reçoivent de nouveaux crépis⁴⁵⁴.

Dans une concession mafa, on peut dénombrer plusieurs cases en fonction de l'effectif de la famille et du niveau de vie. Mais en moyenne, les cases dans les concessions Mafa varient de cinq à huit cases⁴⁵⁵. On a la case principale dès l'entrée de la concession. C'est une case permettant au père de famille de recevoir ses invités, d'organiser des réceptions et dans le fond de la case, la chambre du chef de famille qui contrôle l'entrée véritable de la concession. On y trouve son lit, une simple planche aux quatre pieds taillés dans la masse, généralement en bois de caïlcédrat. Ses armes constituées des casques, boucliers, arcs et flèches⁴⁵⁶. À côté de la case du père de famille se trouve l'étable, la case de la première

⁴⁵² Ndokobai, 72 ans, sans profession, Midré, entretien du 18 novembre 2018.

⁴⁵³ Idem.

⁴⁵⁴ Idem.

⁴⁵⁵ J. Bouba, 68 ans, maçon, Mokolo, entretien du 3 septembre 2017.

⁴⁵⁶ J. Boulet, "Magoumaz pays Mafa", p. 31.

épouse avec son grenier. La chambre des autres épouses se greffe de part et d'autre à celle de la première épouse. Chaque chambre des épouses contient un grenier dans lequel les femmes conservent les produits des champs. Les enfants n'ont pas de chambre surtout lorsqu'ils sont en bas âge, ils dorment dans la même chambre que leurs mères⁴⁵⁷. Le père de famille a aussi un grenier dans lequel il conserve les produits de la récolte. Il est le seul à pouvoir entrer dans ce grenier. Lorsque les épouses ont besoin du mil pour faire le repas, elles doivent directement s'adresser à lui. C'est lui le seul garant de ce grenier qui est considéré comme le grenier familial. Enfin, la cuisine, la pièce maîtresse pour les femmes. L'élément essentiel de la cuisine est la table de terre dans laquelle sont encastrées les pierres à mil. La hauteur moyenne des murs est de deux mètres. Toutes ces pièces juxtaposées sont reliées entre elles par des murs formant une enceinte fermée vers l'extérieur. S'il arrive une nouvelle épouse, on accole alors une construction supplémentaire à l'habitation qui se révèle ainsi indéfiniment extensible⁴⁵⁸.

b. Le grenier mafa

Le grenier est un local destiné au stockage des produits champêtres (mil, haricots, sorgho, souchet et légumes). Les matériaux nécessaires pour la construction du grenier sont quasiment les mêmes que pour la construction des cases. On utilise de la boue ou de la terre de termitière, suffisamment argileuse pour construire un grenier résistant, on a besoin également des baguettes de bois de différentes longueurs. On ajoute aussi la boue de vache diluée dans l'eau pour le lissage des murs⁴⁵⁹.

Le choix de l'emplacement du grenier est important. Pour les femmes, il est contenu dans la case. Mais il peut y avoir un autre grenier dans la concession près de la cuisine permettant de faire fuir les insectes et de les dissuader de s'attaquer aux céréales⁴⁶⁰.

Les greniers Mafa se présentent comme des cylindres qui reposent sur de grosses pierres qui les isolent du sol. Ils se recroquent d'un plafond qui recouvre toute la pièce ; l'ensemble est surmonté d'un cône de terre maçonnée protégée par un toit traditionnel. On pénètre dans les greniers par un trou pratiqué dans le plafond. Les greniers des femmes sont le plus petit, mais construits sur le même modèle⁴⁶¹.

⁴⁵⁷ S. Tived, 74 ans, ménagère, Ldamtsay, entretien du 11 octobre 2018.

⁴⁵⁸ J. Boulet, "Magoumaz pays Mafa", p. 32.

⁴⁵⁹ J. Bouba, 68 ans, maçon, Mokolo, entretien du 3 septembre 2017.

⁴⁶⁰ Idem.

⁴⁶¹ J. Boulet, "Magoumaz pays Mafa", p. 32.

Photo N° 33: grenier mafa



Source : photo Bava A Haydamai, Mokolo, 28 janvier 2019.

On distingue deux types de greniers chez les Mafa. Il s'agit du grenier pour le père de famille et celui de la femme. Le *Wudem*, grenier du père de famille permet de stocker les produits de récoltes. C'est lui qui après doit repartir les produits de cette récolte aux épouses et en assurer la bonne gestion. Le père de famille sort régulièrement la quantité de mil nécessaire à la consommation journalière. Il dépose cette quantité de mil dans le creux spécialement aménagé en haut de son grenier⁴⁶².

La femme, elle aussi dispose d'un grenier appelé *Wodok* dans lequel elle entrepose les produits de ses récoltes. On peut retrouver du haricot, du souchet, des poids de terre, du mil, de l'arachide, des légumes séchés de diverses sortes, etc. le grenier de la femme n'est visité que par elle-même. Ainsi, elle peut en disposer comme bon lui semble. Chaque femme du *gay* dispose d'un grenier personnel. Le grenier est la pièce la plus importante de la maison. La séparation entre mari et femme.

⁴⁶² J. Boisseau et al, "La femme dans sa communauté", p. 543.

c. La concession mafa

La concession mafa est caractéristique de leur civilisation : son individualisme et son caractère montagnard⁴⁶³. Elle est répartie de façon disparate ce qui est caractéristique de l'individualisme montagnard. Les habitations sont éparpillées de part et d'autre sur la montagne. Il n'existe pas de voisinage direct du genre mitoyen. Chacun vit au milieu de ses champs en terrasses qui cisèlent les pentes sur parfois plus de 200 mètres de dénivelée. La dispersion atteint son maximum dans les massifs les plus densément peuplés⁴⁶⁴. Il existe très rarement des petits groupements de concessions, la dispersion est absolue. Les Mafa habitent sur les pentes.

Photo N° 34: modèle d'habitation sur le massif



Source : photo Bava A Haydamai, Koza, 18 septembre 2018.

Les concessions sont construites presque toujours à l'ombre d'un arbre d'un ou de plusieurs, de préférence sous lequel se trouve un rocher. L'arbre en question, le Caïlcédrot en plus de donner de l'ombrage, permet de sécher les récoltes et ainsi d'éviter les dégâts causés par les animaux domestiques. Les rochers aussi servent pour étaler ou faire sécher les légumes ou comme un lieu de repos où viennent se reposer enfant, femmes et mari après les travaux des champs ou domestiques. De plus, à peu de distance des concessions se coule presque toujours une source qui évite aux femmes la pénible corvée d'eau à de longues distances.

⁴⁶³ J. Boulet, "Magoumaz pays Mafa", p. 30.

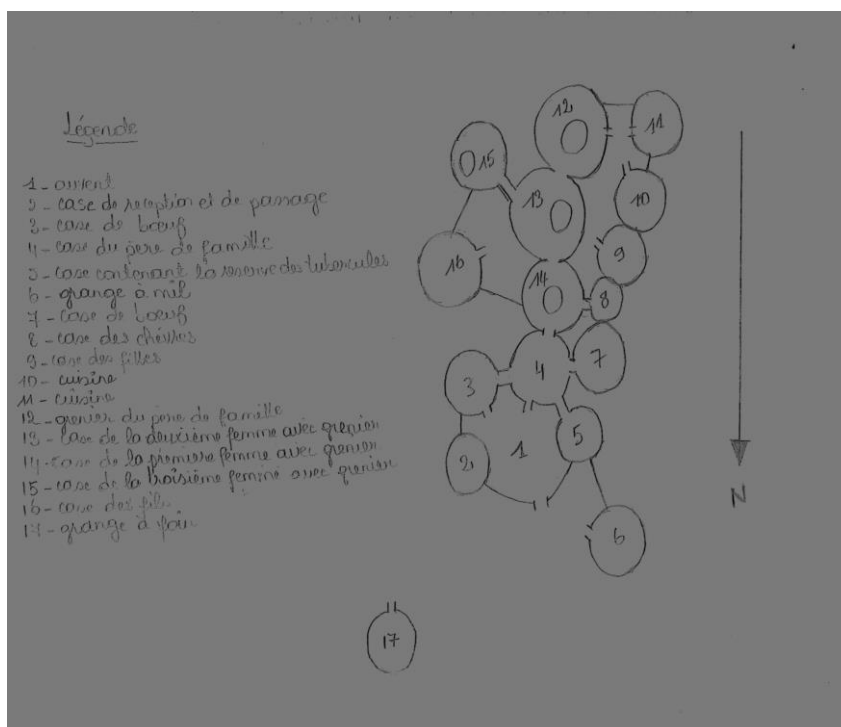
⁴⁶⁴ C. Seignobos, "l'Habitat traditionnel", p. 8.

C'est sans doute l'un des éléments qui aide à comprendre l'attrait des pentes par les Mafa. Les mares résiduelles du mayo servent surtout à abreuver le bétail⁴⁶⁵.

Dans d'autres villages, les habitations délaissent les vallées et se concentrent sur les pentes et les sommets, tout en se tenant à distance des unes des autres. Chaque concession comprend le groupe de cases agglomérées de la famille qui l'occupe. Ces cases sont entourées des champs cultivés par cette famille, jusqu'aux limites bien connues des concessions voisines. Chaque quartier est ainsi une juxtaposition de concession et le village une juxtaposition de quartier, jusqu'aux villages voisins constitués sur le même mode, et dont la juxtaposition constitue l'espace ethnique⁴⁶⁶.

Bien plus, il n'existe pas de centre apparent de la vie sociale, et il faut plutôt parler d'une multitude de centres dispersés correspondant à chaque unité d'habitation, et dans cette mesure la société serait à l'image du paysage, ce qui n'est pas bien loin d'être la réalité⁴⁶⁷. Les ancêtres font bien évidemment partie de la concession. Ils sont représentés près des lieux vitaux de la concession à l'entrée, au pied du grenier de l'homme protégeant ainsi l'habitation et les réserves.

Figure 5: structure d'un plan de concession mafa sur les massifs



Source : figure Bava A Haydamai.

⁴⁶⁵ J. Boulet, "Magoumaz pays Mafa", p. 31.

⁴⁶⁶ J. Y. Martin, "Les Matakam du Nord-Cameroun", pp. 86-87.

⁴⁶⁷ Ibid., p. 87.

Par ailleurs, le type d'habitation Mafa est presque le même chez tous les peuples qui habitent les monts Madara. À l'œil du visiteur, on serait tenté de croire que ce type d'architecture est propre à une même ethnie. Or, même s'il est vrai que ces habitations se ressemblent trait pour trait dans leurs formes c'est-à-dire que l'on constate peu de variances dans l'architecture des unités, y compris l'aménagement intérieur, encore moins dans l'organisation d'ensemble ⁴⁶⁸ ; ce stéréotype est plus ou moins accentué suivant les groupes. Il existe chez les montagnards une liberté toute relative due à leur milieu naturel qui nécessite une certaine adaptation. Les Mafa ont un habitat qui diffère des autres peuples de montagne tant au niveau des mensurations des cases, de la décoration intérieure, de l'aménagement du grenier et l'organisation de la concession.

II. DYNAMISME AUTOUR DE L'ARCHITECTURE MAFA

Une dynamique architecturale chez les Mafa va s'opérer sans que la population ait réellement conscience des stéréotypes. La forme d'habitation va évoluer et sera sujette à de multiples transformations et aux emprunts. Plusieurs éléments peuvent expliquer cette mutation notamment les facteurs sociaux et économiques.

a. Les facteurs explicatifs de ce dynamisme

La descente en plaine a été l'élément catalyseur qui a engendré ces multiples mutations liées à l'architecture mafa. Cependant, la première génération des Mafa installées en plaine a maintenu le type d'habitation que celle en montagne. Il s'agit beaucoup plus de ceux qui se sont installés sous les piedmonts, qui n'ont pas voulu s'aventurer très loin des massifs afin de sauvegarder leur identité montagnarde. Ainsi, l'architecture de l'habitat reste presque la même.

Par ailleurs, s'il est vrai que l'architecture est un élément identitaire, il faut dire que cet élément est susceptible de mutation. En effet, l'habitat Mafa et ce qui définit aussi ce peuple en tant que société auprès des autres peuples. Il est une signature qui laisse une marque importante, par conséquent, l'image que renvoie l'architecture pour un peuple est très importante. Se dire Mafa c'est aussi se distinguer à travers les pratiques architecturales. Dans le cas échéant, on devient une personne sans repères identitaires⁴⁶⁹. La maison est un construit, car en tant que telle, elle s'adapte à l'évolution du temps, à l'évolution sociale. En effet les facteurs socioculturels peuvent le mieux expliquer cette désintégration des pratiques

⁴⁶⁸ C. Seignobos, "l'Habitat traditionnel", p. 14.

⁴⁶⁹ J. Boubou, 68 ans, maçon, Mokolo, entretien du 3 septembre 2017.

architecturales Mafa. Les rapprochements ethniques, les mariages, etc., expliquent comment les facteurs socioculturels dictent l'utilisation des matériaux et la conception de l'espace habité. Danham en 1973 après étude confirmait qu'il existe une liaison entre la forme de l'abri humain et les habitudes culturelles. Lévi-Strauss en 1968 a quant à lui remarqué que l'homme perçoit ses habitudes en tant que réflexion de l'ordre cosmique, et que par conséquent, l'habitation est une production et expression d'une image ou une vision collective⁴⁷⁰.

Photo N° 35: style architectural des Mafa descendu des piedmonts rappelant la production du modèle ethnique



Source : photo. Bava A Haydamai, Gimsack, 18 septembre 2018.

L'habitation Mafa en tant qu'héritage culturel acquis depuis des siècles est d'office susceptible d'influence dû à l'interaction sociale, le principe d'adaptation et de transformation est une caractéristique fondamentale de l'habitat traditionnel. En outre, l'habitat traditionnel Mafa découle de la compréhension des relations entre l'organisation spatiale et matérielle.

On peut constater avec l'approche économique que l'habitat est centré sur des considérations du travail, et les revenus. Les jeunes Mafa qui sont sortis de leur situation " précaire " en montagne, expriment cette habitude à travers l'aménagement de leur espace de vie ou cadre de vie. Ainsi, l'habitat va prendre une autre connotation. L'habitat n'est pas connu comme une identité homogène et unique, mais un ensemble de commodités

⁴⁷⁰<http://www.academia.edu/28516751/quelques-interpretations-theoriques-de-l-habitat-docx>, consulté le 14 décembre 2019.

indépendantes avec souvent plusieurs attributs. La commodité telle que la viabilisation est considérée comme une seule identité. En outre, l'habitat est aujourd'hui dans la société Mafa, un baromètre de statut social : tu es ce que tu construis⁴⁷¹. Le statut social est défini comme le respect, l'admiration et la déférence volontaires que des individus reçoivent de la part des autres. En outre, le désir du statut social représente une motivation humaine fondamentale. Pour les Mafa, en particulier, le contexte dans lequel la population a vécu pousse les jeunes à prendre leur revanche sur la vie, dont les injustices sociales qu'ils ont vécues. Dès lors, se définissent à travers une maison qui adopte le style des "civilisateurs" est une attitude salutaire qui permet de se défaire des stéréotypes.

Il suffit de voir ma maison pour comprendre que je suis un Mafa différent des autres. Je veux dire par là que certes je suis Mafa, j'ai grandi aux villages, mais maintenant je vis avec ma petite famille en ville. Grâce aux moyens financiers que Dieu m'a donnés, je vis dans une belle maison moderne, pas dans les cases comme ce fut le cas au village. Ici, tout le monde me respecte et dit que je suis un Mafa émancipé⁴⁷².

La maison, tout compte fait, est notre miroir. Elle sert à se révéler à l'autre, à se dévoiler. Elle raconte une personnalité, une histoire ; elle permet de se démarquer des autres. De nos jours, les Mafa qui habitent dans les massifs ont maintenu leurs techniques architecturales même ceux qui sont descendus sur les piedmonts. Par contre, ceux qui ont été poussés plus loin par des migrations ont souvent adopté le style architectural pour certains et d'autres ont été influencés par le style architectural des Wandala. Quoi qu'il en soit, la pratique architecturale Mafa a connu des mutations profondes dont le dynamisme se justifie par les facteurs sociaux, culturels et même politiques.

b. Mutation architecturale mafa

Au fur et à mesure que la plaine se remplissait par les nouveaux habitants montagnards, elle devenait un véritable creuset où toutes les formes de changement sont visibles⁴⁷³. Au niveau des matériaux utilisés pour la construction de l'habitation, la pierre, les tiges de mil vont disparaître au fur et à mesure que l'on avance dans la plaine. Le grenier cède la place au hangar que l'on utilise pour sécher les produits de la récolte. Une nouvelle forme d'architecture est créée avec une certaine simplicité par rapport à la complexité de l'organisation de la concession en milieu montagnard. Dans ces multiples concessions en mutation, des cases rectangulaires avec un intérieur dont l'organisation diffère de ceux de la

⁴⁷¹ Expression empruntée à Chetima Melchisedek.

⁴⁷² J. Wandala, 73 ans, commerçant, Garoua, entretien du 18 janvier 2019.

⁴⁷³ Ces changements sont multiples et sont visibles au niveau de la forme de la maison, des matériaux utilisés, de la disposition des chambres, et même de la symbolique.

montagne. On assiste à l'apparition de la cour dans les concessions espace qui sert à recevoir les invités ou à passer du temps en famille.

Photo N° 36: adoption des maisons en tôles par les jeunes Mafa.



Source : photo Bava A Haydamai, Mandaka, 18 septembre 2018.

L'architecture en plaine se conforme aux types d'habitats trouvés en place et certains éléments de l'habitat perdent leurs places. Peut-être parce que dans la montagne ce peuple devait construire leurs maisons en l'adaptant aux conditions climatiques du milieu et à la qualité du sol. Quoi qu'il en soit, l'architecture élément d'identité se voit perdre de son originalité en plaine. Toutefois, cette mutation dans l'architecture va connaître de transition progressive. Dans cette dynamique, la femme, du moins la première épouse va perdre à la fois de son influence et la place privilégiée qu'elle occupait dans l'habitation montagnarde⁴⁷⁴. Dans le domaine de l'homme, en revanche qui d'atome en montagne devient le point de mire en plaine, plus grand quadrangulaire. C'est le seul élément de la concession pour lequel on dépense de l'argent⁴⁷⁵.

Toutefois, dans les premières décennies qui ont suivies la descente en plaine, les Mafa ont su garder leur architecture pour se différencier des autres habitants de la plaine. Ainsi, plusieurs éléments permettent de marquer cette différenciation. Il s'agit de l'utilisation permanente de la pierre pour la construction. C'est un élément qui a une connotation identitaire et qui permet aux peuples de ne pas se confondre dans la masse. Le peuple Mafa

⁴⁷⁴ C. Seignobos, "l'Habitat traditionnel", p. 25.

⁴⁷⁵ Ibid.

malgré la sociabilisations qui est un élément qui permet à chaque peuple de faire des emprunts à une autre culture, veut " s'imposer " dans un lieu qui est étranger à lui et fait preuve de conservatisme. Ainsi, " un montagnard qui regarde avec dédain une maison de pierres est sûrement sur le point de devenir mandala"⁴⁷⁶. En effet, le contact des Mafa avec les Peuls a considérablement modifié leur architecture. Les Mafa islamisés adoptent d'autres techniques architecturales différentes de celles de leurs pères. L'habitat change au fur et à mesure de considération et de symbolique les toits en paille cèdent petit à petit place aux maisons en tôles. L'architecture se voit se décliner donc de plusieurs manières.

L'organisation de l'habitat est faite d'un grand nombre d'habitations autour d'une cour intérieure couverte au non. La cour intérieure répond à des besoins culturels comme climatiques, ce qui explique son utilisation dans la plupart des maisons peules. La présence de la cour permet en outre d'unifier les pièces de la maison et de contrebalancer le cloisonnement engendré par la division des espaces en fonctions des sexes. Il est dès lors compréhensible qu'elle constitue un lieu de distribution spatial et soit souvent la pièce la plus intégrée de la maison.⁴⁷⁷ Pourtant, dans la civilisation Mafa, la cour tout comme les autres parties de la maison avaient une portée symbolique et religieuse. On retrouvait à l'entrée de chaque habitation des pots rituels et des cases contenant des pots rituels. Ces pots par l'entremise du chef rituel permettaient aux Mafa de garder leur contact avec leurs morts, de maintenir cette union entre eux.

Pourtant, après la descente en plaine même si certains avaient gardé ces poteries, elles étaient dotées d'une portée symbolique plutôt qu'autre chose⁴⁷⁸. Il s'agissait pour les Mafa de conserver cette union entre eux et leur lieu d'origine (la montagne). Cet objet avait plutôt des caractères identitaires. En outre, les structures construites en briques de béton avec des toits en tôles ondulées ont remplacé la forme traditionnelle d'habitation. Le mode individualiste des Mafa va céder le pas au paysage humanisé en plaine. On observe un respect de la végétation, avec des arbres de part et d'autre de la concession, des petits murs de pierres, des haies, des arbres taillés entourés de terre-pleins circulaires soutenus par des murailles⁴⁷⁹.

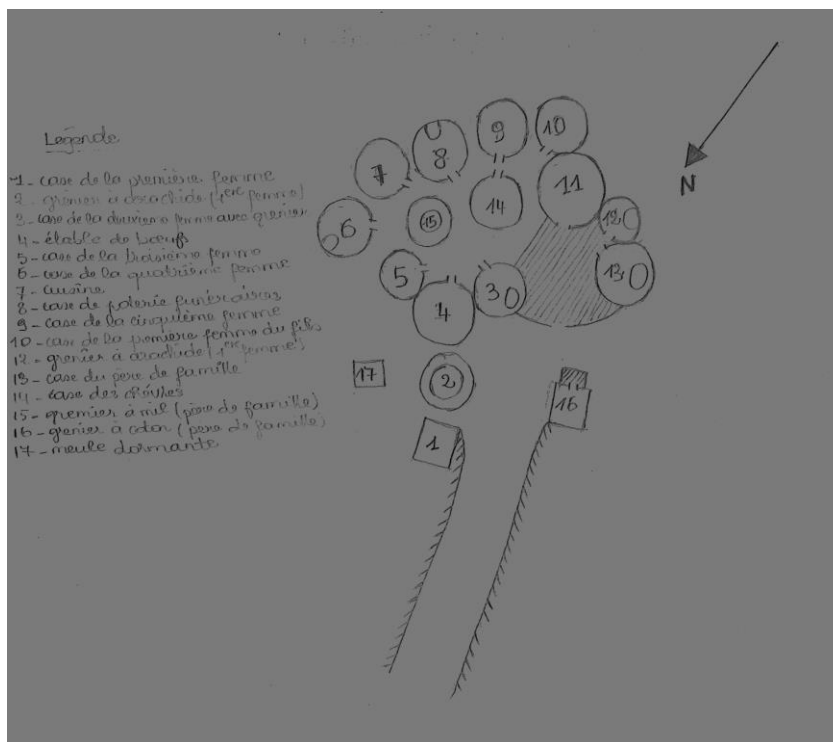
⁴⁷⁶ C. Melchisedek, "Discours sur la maison et dynamique identitaire chez les Podokwo, Muktele et Mura (monts Mandara du Cameroun). Une approche à l'ethnicité et au statut social", Thèse de doctorat Ph.D., Université Laval, 2015, p. 178.

⁴⁷⁷ <http://www.lescahiers-delislam.fr/L-architecture>, consulté à Yaoundé le 26 mars 2019.

⁴⁷⁸ Matassai, 73 ans, agriculteur, Mokolo, entretien du 12 juin 2017.

⁴⁷⁹ C. Seignobos, "l'Habitat traditionnel", p. 27.

Figure 6 : plan d'une concession mafa dans la plaine



Source : figure réalisée par Bava A Haydamai.

Par ailleurs, la dynamique identitaire Mafa a eu un grand écho lors de la descente en plaine et pendant les conquêtes. S'il est vrai que l'architecture est un élément identitaire, il faut dire que cet élément est susceptible de mutation. En effet, l'habitat Mafa et ce qui définit aussi ce peuple en tant que société auprès des autres peuples. Il est une signature qui laisse une marque importante, par conséquent, l'image que renvoie l'architecture pour un peuple est très importante. Se dire Mafa c'est aussi se distinguer à travers les pratiques architecturales. Dans le cas échéant, on devient une personne sans repères identitaires⁴⁸⁰. La maison est un construit, car en tant que telle, elle s'adapte à l'évolution du temps, à l'évolution sociale. En effet les facteurs socioculturels peuvent le mieux expliquer cette désintégration des pratiques architecturales Mafa.

Les rapprochements ethniques, les mariages, etc., expliquent comment les facteurs socioculturels dictent l'utilisation des matériaux et la conception de l'espace habité. Danham (1973) après étude confirmait qu'il existe une liaison entre la forme de l'abri humain et les habitudes culturelles. Lévi-Strauss (1968) a quant à lui remarqué que l'homme perçoit ses habitudes en tant que réflexion de l'ordre cosmique, et que par conséquent, l'habitation est

⁴⁸⁰ J. Bouba, 68 ans, maçon, Mokolo, entretien du 3 septembre 2017.

une production et expression d'une image ou une vision collective⁴⁸¹. L'habitation Mafa en tant qu'héritage culturel acquis depuis des siècles est d'office susceptible d'influence dû à l'interaction sociale, le principe d'adaptation et de transformation est une caractéristique fondamentale de l'habitat traditionnel. En outre, l'habitat traditionnel Mafa découle de la compréhension des relations entre l'organisation spatiale et matérielle.

Sous un autre plan, l'habitat traditionnel Mafa subit des actions d'enterrement de remplacement par des blocs de briques, de béton et autre pour s'adapter à l'urbanisation moderne. Les services de gestion urbaine participent implicitement à cette destruction par diverses opérations sans se soucier du legs du passé. Cependant, la structure traditionnelle essaye tant bien que mal de s'imposer dans la mentalité de ce peuple. L'architecture dans ce sens s'adapte à l'environnement dans les plaines c'est-à-dire en le transformant pour propre exigence⁴⁸². La maison ou l'habitat est un ensemble d'intention complexe. Comme la construction d'une maison est un phénomène, culturel, sa forme et son aménagement sont fortement influencés par le milieu culturel auquel elle appartient. L'habitation n'est pas seulement l'abri où on accomplit les activités utilitaires et matérielles. Elle crée l'environnement le mieux adapté aux modes de vie d'une population, c'est une identité sociale⁴⁸³.

Le contexte de l'avènement de l'État moderne a façonné des stéréotypes au sujet de l'habitat. En outre, l'administration coloniale a toujours considéré le mode de vie des montagnards Mafa comme étant aborigène. L'avènement de l'État moderne a renforcé cet état de fait. Le creuset entre peuples civilisés d'une part et les populations indigènes sont visibles de par la construction de leurs habitations. Ici, le type d'habitat colonial est considéré comme un modèle type que les peuples qui se veulent civilisés devaient adopter. Dans cette mouvance, à travers l'adoption des formes rectangulaires et des maisons en tôles, les jeunes ex-montagnards tentent d'opérer une modification de l'image primitive et de sauvage qui leur était collée à la peau pour avoir la même estime que celle manifestée à l'égard des Wandala par les autorités coloniales et locales⁴⁸⁴. Les maisons rectangulaires leur permettent dès lors

⁴⁸¹ <http://www.academia.edu/28516751/quelques-interpretations-theoriques-de-l-habitat-docx>, consulté le 14 décembre 2019.

⁴⁸² Kilingai keleved, 69 ans, commerçant, gouzda, entretien du 16 novembre 2015.

⁴⁸³ <http://www.academia.edu/28516751/quelques-interpretations-theoriques-de-l-habitat-docx>, consulté le 14 décembre 2019.

⁴⁸⁴ Chetima Melchisedek, "discours sur la maison", p. 253.

de sortir aussi bien physiquement que symboliquement de cette image dégoûtante et de s'arborer une nouvelle identité sociale, cette fois valorisante⁴⁸⁵.

Par ailleurs, la maison est un miroir qui permet d'identifier un individu : dis-moi ce que tu as construit et je te dirais qui tu es. À travers la maison, l'individu exprime son identité⁴⁸⁶. Les matériaux qu'il utilise pour construire sa maison permettent de déterminer son statut social. À travers la maison, l'individu se crée un monde où il voudrait être à travers lequel on le lit facilement.

La dynamique de l'architecture Mafa peut aisément se lire à travers son histoire. Au fur et à mesure que la société connaît des influences extérieures, cela se ressent sur son patrimoine architectural. Au départ c'est-à-dire avant les conquêtes, la maison est ce par quoi on pouvait le définir ou l'identifier un Mafa. Elle est un coffre de souvenirs lorsqu'elle est dénaturée, déplacée de son contexte initial pour allier tradition et acquisition ou tradition et modernisme. La maison importée en plaine ne devient qu'un simple souvenir, tantôt un état d'âme, mais avant de devenir qu'une simple figure anionique, la maison abrite et rend possible le processus de la mémoire. La transposition des éléments extérieurs ou intérieurs soit autre détail fait figure du présent dans la mémoire des immigrants. En outre, " dis-moi où tu habites, je te dirais qui tu es " ; cela pourrait être l'adaptation attractive d'un bien connu adage. Mais cela signifierait que nous soyons dépossédés de notre mémoire intime qui se trouverait extériorisée dans la narration de la vie de notre habitat⁴⁸⁷.

La maison ou l'habitat mafa s'est métamorphosé au gré des civilisations. Les psychologues démontrent même que la maison ou les endroits que nous habitons peuvent agir sur nos pensées, nos sentiments et nos comportements. Depuis plusieurs années, les spécialistes du comportement portent des arguments empiriques en ce sens. Ainsi, certains Mafa (ceux qui sont restés en montagne) disent de leurs frères qu'ils ne sont pas intégrés, car leur pratique architecturale n'épouse pas celle de la montagne, car se sentant Peule, leur habitat est à l'image de ses derniers⁴⁸⁸. De même, avec le modernisme, la façon de construire la maison chez les Mafa a changé. L'architecture moderne produite de l'exportation coloniale s'est imposée dans les monts Mandara et même chez les Mafa. Aujourd'hui ces modèles ont assuré leur domination sur l'architecture traditionnelle.

⁴⁸⁵ Chetima Melchisedek, "discours sur la maison", p. 253.

⁴⁸⁶ F. Calderon Bony, "l'Espace d'habitation comme miroir identitaire. Le cas des migrants de patamban (Michoacán, Mexique) aux États-Unis", *Cahiers des Amériques latines*, n°59, 2008, p. 4.

⁴⁸⁷ Yoana Duarte Bernades, "Habiter la mémoire ou la frontière de l'oubli : la maison comme seuil", *conserveries mémorielles*, <http://journals.openedition.org/cm/433>, consulté à Yaoundé le 19 septembre 2018.

⁴⁸⁸ Zikounda Shénene, 107 ans, sans profession, Mandaka, entretien du 21 novembre 2017.

L'adoption de ces modèles par les élites coupées des réalités locales aurait conduit à une fracture entre les aspirations du mouvement moderne et le mouvement traditionnel. Ce processus de formation du système de l'architecture traditionnelle découle à ce que l'on pourrait appeler la contamination des modèles. En effet, il n'est pas exclu que l'architecture moderne puisse dans l'architecture traditionnelle et vice-versa. Il y a une sorte de métissage entre ces deux conceptions qui découlent à un métissage. C'est pourquoi on peut observer dans la société Mafa aujourd'hui des constructions modernes qui intègrent une partie traditionnelle qui dans la mémoire de l'habitant rappelle ses racines pour ne pas oublier d'où il vient.

En somme, l'étude des migrations et des aspects de leur culture a permis de ressortir le problème identitaire qui se pose chez les Mafa. Depuis leurs migrations anciennes, ce peuple a opéré des emprunts multiformes qui ont contribué à façonner leur identité. Celui est perceptives à travers les éléments de leurs cultures qui d'ailleurs ont subit de mutation profonde ou point ou certaines pratiques tendent à disparaître.

CHAPITRE IV :
LA CULTURE MAFA SOUS LES PRÉSIDENTES D'AMADOU
AHIDJO ET DE PAUL BIYA

La culture peut s'analyser sous plusieurs angles parmi lesquels le système de régime politique. Au Cameroun, les deux systèmes politiques ; la dictature et la démocratie ont eu des impacts la culture des peuples que peuple le mont Mandara en générale, mais surtout ont influencé la culture mafa de façon particulière. Pour se faire, il convient d'abord de montrer la situation de la culture mafa sous le régime d'Ahidjo ensuite sous le régime de Biya.

A. LE RÉGIME DU PRÉSIDENT AHIDJO

Pendant le règne d'Ahidjo, la politique dans le Septentrion était menée de telle sorte que toutes les cultures étaient étouffées et les libertés d'expression muselées. Aucun peuple n'avait le droit d'exprimer ouvertement son appartenance ethnique et de brandir sa culture si elle n'était pas celle peule. Pour parvenir à ses fins, Ahidjo va appliquer une politique qu'on pourrait qualifier de "génocide culturel", renforcé par les méthodes de conversions presque forcées des Mafa à l'islam.

I. LA POLITIQUE "CULTURICIDE " D'AHIDJO

Il y avait une réelle volonté de tuer la culture mafa tout comme celle des autres peuples non islamisés de l'Extrême-Nord du Cameroun au profit des valeurs culturelles foubé, groupe auquel était issu le premier président du Cameroun. Pour se faire, son régime va faire recours à deux concepts de gestion politicienne de l'Etat du Cameroun. Au niveau du pays tout entier, il s'agit de l'Unité nationale et, pour ce qui est du cas spécifique du Septentrion, la 'Foulbeisation'.

a. Le prétexte de l'unité nationale

Dès son arrivée au pouvoir, le président Ahidjo s'est penché sur la question ethnique, car, pour lui et les thuriféraires de l'Union Camerounaise (UC), les identités culturelles, appelées communément les ethnies ou encore les tribus, constituaient un frein dans la

réalisation de ce qu'ils appelaient l'Unité nationale¹. Pour se faire, la loi sur les associations adoptées en 1967 interdisait les associations culturelles présentant des caractères purement tribaux ou ethniques². En effet Ahidjo avec pour ambition de construire une unité nationale. C'est du moins le prétexte qui avait été mis en avant. L'un des actes majeurs qu'il a mis en place visait à l'affaiblissement des particularismes ethniques. C'est fort de cette ambition que le préambule de la constitution adoptée en stipulait :

Le peuple camerounais, fier de sa diversité culturelle et linguistique, élément de sa personnalité nationale qu'elle contribue à enrichir, mais profondément conscient de la nécessité impérieuse de parfaire son unité, proclame solennellement qu'il constitue une seule et même nation, engagée dans le même destin et affirme sa volonté inébranlable de construire la patrie camerounaise sur la base de l'idéal de fraternité, de justice et de progrès.

L'instauration en 1966 du parti unique devait aussi permettre de sublimer les identités ethniques, le multipartisme faisant d'Ahidjo le lit du tribalisme³. C'est dans le même contexte que la politique de la discrimination positive a été mise en œuvre ce qui a davantage renforcé les appartenances ethniques. Bien plus, à la faveur du multipartisme, les tendances tribalistes vont faire surface. La conscience tribale est l'élément essentiel de la société camerounaise⁴. Elle se résume en des complexes ethniques. Sous le règne de Ahmadou Ahidjo, l'union camerounaise, partie du pouvoir fut créée en 1966 avec pour mobile de réaliser l'unité nationale, c'est ce qui apparaît aussi dans sa charte. La thèse n°14 stipule que :

L'objectif fondamental de l'union camerounaise est de travailler à l'avènement de la nation camerounaise pour assurer le plein développement du peuple. À cette fin, il condamne énergiquement et toutes autres divisions politiques et favorise l'instauration de la solidarité et de la fraternité entre tous les citoyens camerounais.

Or ce parti se relevant dès sa naissance être contre le tribalisme s'est révélé lui-même être tribale. L'union nationale camerounaise a eu le fort soutien des chefferies du nord et va établir son hégémonie en utilisant toutes les ressources du jeu politique camerounais, suscitant des ralliements et frappant durement ses adversaires politiques⁵. En prenant le prétexte, de l'intégration nationale Ahidjo avait placé l'ethnicité au cœur de sa politique comme arme de combat. Pour Maurice Kamto :

Ahmadou Ahidjo faisait illusion ; derrière le discours d'unité nationale, il a d'une part entretenu le clivage Nord-Sud au Cameroun, en limitant au strict nécessaire les contacts entre le Nord islamisé sous

¹ Ahidjo A., *Contribution à la construction nationale*, Paris, Présence Africaine, 1964, p. 29.

² J.-P. Fogui, *L'intégration politique au Cameroun. Une analyse centre-périphérie*, Paris : Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1991, p. 129.

³ Fanny Pigeaud, *Au Cameroun de Paul Biya*, Paris, Karthala, 2011, p. 121.

⁴ J. F. Bayart, "L'Union Nationale Camerounaise", in : *Revue française de science politique*, vol. XX, n°4, 1970, p. 681.

⁵ F. P. Gonidec, "Un régime dominé par la stature du président Ahidjo", *Le monde diplomatique*, (<https://www.monde.diplomatique.fr/1976/08/Gonidec/33870>, consulté le 12 janvier 2020).

hégémonie peule et le Sud christianisé tenté par l'occidentalisation, il est révélateur à cet égard qu'après de siècle de règne sans partage, il n'ait pas décidé de relier ces deux parties du pays par des routes modernes (...). D'autre part, il a cherché par une assimilation par soumission des populations non peules et non islamisées du Nord à l'hégémonie foubé afin de présenter le Nord à l'apparence homogène face à un Sud dont il reconnaissait fort bien les divisions. En fait, il a davantage manœuvré, entre les ethnies qu'il ne s'est réellement attelées à l'édification de la nation qu'il exaltait dans ses discours⁶.

La coloration ethnique de l'identité d'Ahidjo a considérablement renforcé la domination peule au Nord Cameroun, car lui-même étant issu de ce groupe. La période d'Ahidjo au Nord-Cameroun a permis de renforcer le processus d'islamisation des populations non peules du Nord Cameroun comme l'affirment certains auteurs, à l'instar du leader du Mouvement pour la Défense de la République (MDR), Dakolé Daïssala qui va plus loin en décrivant certains mécanismes de cette islamisation forcée à l'instar du musellement des églises chrétiennes et l'interdiction d'affirmation des identités culturelles des peuples non foubés⁷. Les Foubés se sont servis du chantage comme l'une des armes pour acheter la conscience des Mafa⁸. D'ailleurs, ils n'avaient pas d'autre choix que de s'islamiser, car ne pouvant pas se mouvoir en toute liberté dans plusieurs domaines d'activité⁹.

En effet, du temps du régime Ahidjo¹⁰, l'État favorisait systématiquement les musulmans au Nord-Cameroun. C'est au moins ce qu'affirment aujourd'hui les non-musulmans de la région¹¹. Cette conversion contraignante concernait beaucoup plus les notables, les commerçants, les scolarisés, les agriculteurs. Ainsi, pour s'exprimer dans ces domaines respectifs, et bien d'autres encore, à l'instar des différents secteurs de l'administration où il fallait accéder par concours, les peuples non foubés du Septentrion avaient l'obligation de s'islamiser pour pouvoir atteindre leurs intérêts économiques et politiques.

Durant le règne du président Ahidjo, son gouvernement avait pour principale mission de pousser les peuples non foubés à s'islamiser. Ainsi, l'administration du Nord sera musulmane et l'entrée sera conditionnée par une conversion à l'islam¹². Tous les hauts cadres de la fonction publique étaient musulmans. Dans leur gestion de l'administration, ces cadres

⁶ Ibrahim Mouiche, "Ethnicité et multipartisme au Cameroun", in *Afr.j.polit.sci.*, 2000, Vol.5, n°, p. 54.

⁷ Dakolé Daïssala, *Libre derrière les barreaux*, Paris, Editions du Jaguar, 1993.

⁸ L. M. Dzengueré, 87 ans, ethno-linguiste, Mandaka, entretien du 06 février 2018.

⁹ Bava Bervet, 68 ans, administrateur civil, Mokolo, entretien du 24 novembre 2017.

¹⁰ . Ahmadou Ahidjo, rappelons-le, a dirigé le Cameroun de 1958 à 1982 en deux périodes. D'abord de 1958 à 1960 comme Premier ministre, Chef du Gouvernement ; ensuite de 1960 à 1982 comme président de la République.

¹¹ Kees Schilder, "État et islamisation au Nord-Cameroun (1960-1982)", *politique africaine*, Paris, Karthala, 1991, n°41, p.144.

¹² C. Seignoboset al, Atlas de la province Extrême-Nord, Marseille, IRD, 2005. <http://www.book,openedition.org/irdeditions> (11596), consulté le 13 janvier 2020.

avaient naturellement pour rôle de pousser les Mafa à la conversion. D'ailleurs, ils étaient jugés et appréciés sur cette base. Par conséquent, vu la politique de favoritisme islamo-peule implantée par Ahidjo par l'accès à la fonction publique et les promotions professionnelles, les montagnards n'avaient d'autre choix que d'embrasser l'islam, mais aussi d'adopter des traits islamo-peuls¹³.

L'islamisation imposée aux Mafa lors du régime du parti unique a accru l'hégémonie peule. C'était un système de domination dans lequel seuls les islamisés et les Islamo-Peuls disposaient de tous les pouvoirs. Tout était mis en place pour verrouiller le système politique, économique et l'administration. L'appartenance à une certaine position sociale des Mafa (aristocratie) dépendait de leur conversion à l'islam. Les pouvoirs des chefs étaient accrus grâce à l'islamisation. Pour être associé à l'administration, devenir notable municipal, député, responsable de parti, cadre de la bureaucratie territoriale ou centrale, ministre, etc., la seule condition était sa foi à l'islam. L'enrichissement économique aussi dépendait de sa conversion à l'islam pour espérer exceller dans les domaines de l'agriculture, du commerce, des transports, etc¹⁴.

Par ailleurs, l'islam occupait une position stratégique. En effet, le Nord-Cameroun subissait le contrecoup de l'hégémonie musulmane sous la houlette de l'ethnie peule, car les autres peuples ont été dominés politiquement, économiquement, culturellement. Cette hégémonie a pris sa source depuis l'appel d'Ousman Dan Fodio à la Djihad à partir de Yola où l'ethnie peule assujettit les populations locales. Cette hégémonie s'énonce à partir de la maîtrise de la religion et du contrôle de l'espace ou les terres les plus fertiles et les plus vastes appartiennent aux chefs peuls (les lamibé) qui gardent leur système féodal ou les Kirdi, pauvres travaillent comme des métayers¹⁵, mais aussi la production de l'idéologie de la distinction et de la supériorité culturelle des Peuls, le "*Pulaaku*". Grâce à l'institutionnalisation d'un système politique appliqué par Ahidjo, tout le Nord va subir le poids de la domination peul. C'est à ce titre que Luc Sindjoun qualifie l'ethnie peule d'"ethnie charismatique" au Cameroun à l'instar des Douala, des Bamiléké, des Bété, c'est-à-dire d'une construction ethnique qui ne tient pas à une supériorité intrinsèque, mais plutôt celle dont les agents sociaux qui n'en réclament, l'imposent dans la vie publique, la font

¹³ Melchisedek, "Mémoire refoulée, manipulé", p. 256.

¹⁴ Leguil-Bayard et al "Régime de parti unique et système d'inégalité et de domination au Cameroun : esquisse" In : *cahiers d'études africaines*, vol.18, n°69-70, 1978, pp. 22-23.

¹⁵ Ibrahim Mouiche, "état ethnicité et multipartisme", p. 53.

exister dans le marché politique, dans l'agenda national et communautaire¹⁶. Dans ce contexte, la vie sociale au Nord-Cameroun en général était celle des Peuls qui avaient la gestion de tous les aspects politiques (chefferies, administration) et sociaux. L'accession à l'indépendance en 1960, va contribuer à renforcer le processus de *foulbeisation*¹⁷.

b. La foulbéisation

Dès le début de l'indépendance sous la présidence d'Ahmadou Ahidjo, la foulbeisation amorcée depuis 1715¹⁸ par le début de l'islamisation du Wandala en général est de nouveau renforcée. Elle devient même un investissement social, car elle offre des avantages de distinction et de promotion sociale. Il en résulte non seulement une hétérogénéité de l'ethnie peule, mais aussi une complexité de son identité¹⁹. Ainsi, "le changement d'identité ethnique d'un individu non foulbé et non-musulman procédé qu'appelle "foulbéisation"²⁰.

La période Ahmadou Ahidjo a accru le pouvoir des musulmans sur les Mafa. La religion musulmane était la seule qui devait faire écho et de foi dans tout le Nord-Cameroun en général et particulièrement chez les Mafa. Ainsi, l'islam a été employé pour s'attirer des faveurs des hommes politiques musulmans, il fallait recourir à une éventuelle conversion à l'islam.²¹ Aucun Mafa n'avait droit à un statut social élevé dans la société ni à certaines faveurs, commençant par la chefferie, auxiliaires de l'administration, administrateur, etc. Tous ces postes étaient exclusivement réservés aux Peuls et jamais un Mafa ne pouvait rêver aspirer à de tels postes sauf s'il faille devenir musulman²².

Le gouvernement formé par Ahidjo avait pour mission la diffusion de l'islam par l'entremise du commandement. Presque tous les administrateurs civils, ou du moins ceux qui avaient le commandement à 99,93% étaient musulman²³s. Ils leurs missions subtils étaient de promouvoir la propagation et la diffusion de l'islam sur l'ensemble du Grand Nord, étouffer dans toute velléité' visant à promouvoir les valeurs culturelles traditionnelles, protéger et

¹⁶ Ibrahim Mouiche, "état ethnicité et multipartisme", pp. 52-53.

¹⁷ La foulbéisation est le changement de l'identité ethnique d'un non- Foulbé et d'un non-musulman, l'inculcation de la culture peule islamisé aux Kirdi

¹⁸ (A.S.W), Archives du Sultanat de Wandala, note sur l'islamisation Wandala, 1947.

¹⁹ J. F. Owano, "islam et christianisme", p. 309.

²⁰ P. Burnham, "L'Ethnie, la religion et l'état : le rôle des peuls dans la vie politique et sociale du Nord-Cameroun", *Journal des africanistes*, 1991, tome 61, fascicule 1, p. 78.

²¹ J. Diye, "Les relations inter-kirdi", p. 227.

²² M. Temtem, 73 ans, ancien député UNDP, Mokolo, entretien du 21 décembre 2018.

²³ Ibrahim Mouiche, "ethnicité et multipartisme", p. 57.

étendre les intérêts économiques des musulmans dans tout le Nord, exploiter au maximum la vigueur des populations Kirdi tout en développant le moins possible leurs régions, etc²⁴.

Tous ces aspects marquent la satellisation des autres groupes ethniques par les Peuls. Aucune ethnie fusse-elle dominante du point de vue numérique n'avait le droit d'exprimer ou de clamer haut et fort son identité. Étant lui-même musulman, Ahmadou Ahidjo avait l'ambition de fédérer tout le Grand Nord et d'y imposer l'islam comme seule religion²⁵. Ainsi, durant toute son administration (1960-1982), l'ethnicité en tant que mode d'expression des identités différentielles avait été muselée²⁶. Dès lors, pour se faire intégrer dans la société, les montagnards devaient s'islamiser et bien plus, adopter des comportements peuls et désormais, même les peuples christianisés useront de tous les subterfuges extérieurs pour se mouler dans l'identité peule et gommer tout aspect extérieur pouvant leur porter préjudice²⁷. Se convertir devenait une obligation et une voie de recours.

Pour renforcer cette hégémonie et étouffer les cultures, les administrateurs (préfets et sous-préfets) avaient pour missions de veiller à ce qu'aucune ethnie ne fasse éclore sa culture. Pour se faire ici, les administrateurs devaient prendre des mesures visant à interdire les manifestations culturelles.

À Mokolo dans les années 1962-1963, le préfet de l'époque avait pris une note visant à interdire le Hudock dans le village Sirak. Alors que les jeunes étaient déjà réunis sur la place du village pour la danse au clair de lune, des policiers sont venus disperser la foule et mettre terme à cette manifestation. Des exemples pareils sont légion et même hors de Mokolo. Durant tout le règne d'Ahidjo, il me semble qu'aucune manifestation culturelle n'a eu lieu.²⁸

L'imprégnation du modèle peul va affecter presque tous les aspects de la culture Mafa. Cette prégnance du modèle peul va se ressentir au niveau de l'architecture, au niveau du style vestimentaire, de l'organisation politique, de la langue, de la religion. Cette situation va davantage être perçue pendant l'indépendance, car les Peuls avaient mis en place des techniques visant à pousser les Mafa à la conversion. Il s'agissait d'une part du recrutement et d'autre part des cadeaux.

La conversion de masse pendant la période Ahidjo s'accompagne inéluctablement des changements du nom, car lorsqu'un individu s'islamise, il perd défacto son nom. L'emprunt

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibrahim Mouiche, "ethnicité et multipartisme", p. 57.

²⁶ Saibou Issa, "Arithmétique ethnique et compétition politique entre Kotoko et Arabes Choa dans le contexte de l'ouverture démocratique au Cameroun", *Afrika spectrum*, 2005, vol.40, n°2, p. 197.

²⁷ J. F. Owono, "islam et christianisme", p. 309.

²⁸ Bava Bervet, 68 ans, administrateur civil, Mokolo, entretien du 24 novembre 2017.

des prénoms Foulbés connaît sa genèse de la conversion à l'islam en 1715 du May, Bukar Hadj, sultan de Wandala. Dès lors, cette conversion qui aura un impact direct sur les échanges patronymiques. Mais c'est surtout la conquête peule de Madagali et de Mubi (au Nigéria) associées à l'action des savants, des spécialistes du coran et aussi par l'action des lamibés Foulbés installés dans le lamidat de Mokolo en 1884 qui était vassal de Madagali que les échanges patronymiques auront un grand écho.

Cependant, c'est sous le régime d'Ahidjo que le prénom à consonance peul va se reprendre au sein de la société mafa. En effet, à partir de 1960, les anthroponymes mafa vont subir des mutations sociales considérables avec l'apparition des noms à tendance musulmane. Cette mutation dans la transposition des noms s'est opérée à partir de 1955 jusqu'en 1965. En effet cette fourchette chronologique cadre avec la politique locale, la période connaît une grande influence du sultanat de Madagali situé à l'ouest des monts Mandara. Cette influence se ressent sur l'administration du territoire par les colonisateurs. Pour le pouvoir colonial, le pays mafa est assujetti au sultanat de Madagali (à l'ouest), le Royaume de Mandara (au nord) et le lamidat de Maroua (au sud-est)²⁹.

L'acculturation se manifeste aussi au niveau des appellations des noms des individus. En effet, l'arabisation des patronymes peuls est les résultantes de cette mutation.³⁰ Le port des noms à consonance arabe est donc supposé faciliter l'insertion des Mafa au sein de la communauté peule. Cette attribution à forte connotation peule permet à la population de s'ouvrir au monde arabo-musulman.

Dès lors, on va observer au sein de la population des noms à consonance arabo-musulmane associée au prénom mafa. Les exemples sont légion. On des noms tels que Zogaï Ibrahim, Harouna Bizvédé, Matassai Sali, Mahamadou Abouramane Viche, Aissatou Tived, Haoua Kaldiye, etc. Cette association de nom est très révélatrice dans la mesure il évoque en premier temps l'identité patronymique originelle de la personne et en second lieu la transposition du second nom évoque les mutations qui se sont opérées avec l'islamisation.

Par ailleurs, l'utilisation de deux substantifs évoque une identité dans une ethnie comme dans l'autre. Le prénom Mafa est utilisé par des frères des massifs alors que le prénom peul est utilisé dans la plaine ou au marché³¹. Cependant, on peut noter que l'arabisation des

²⁹ D. Maura, "Onomastique et histoire", p. 119.

³⁰ D. Maura, "Migration et mémoire errante", p. 95.

³¹ D. Maura, Onomastique et histoire du Nord-Cameroun, p. 123.

prénoms Mafa va foncièrement influencer leur identité. En tant que Mafa musulman, ce nouveau statut va entraîner une crise identitaire au point où l'intégration ou du moins la socialisation de l'individu dans une société comme dans l'autre reste problématique. En effet, l'utilisation d'un patronyme peul par un Mafa entraîne son rejet au sein de sa communauté d'origine. La socialisation va se faire de manière froide et avec beaucoup de préjugés. Dans le même temps, l'adoption d'un nom peul par un Mafa ne fait automatiquement de lui un musulman. C'est la religion qui demeure le baromètre de sa nouvelle identité³².

D'ailleurs, l'action des Peuls sur les Mafa avec l'implantation d'un lamidat à Mokolo en 1885 va entraîner au fur et à mesure la disparition des noms Mafa pour laisser place aux prénoms d'origine peule ou arabe³³. Dès lors, toutes les conversions à l'islam vont au préalable se faire par un baptême de nom, le premier processus à la conversion. Bien plus, d'autres raisons sociales pourraient motiver certains changements de noms. L'usage de ces anthroponymes leur accorde un regard positif dans la société, une insertion et facilite les transactions des biens et les rapprochements entre les personnes. Pour des populations non-musulmanes, s'islamiser a été présenté et perçu comme synonyme de se "foulaniser" en abandonnant langue et tradition d'origine pour adopter la langue, les valeurs traditionnelles peules et la religion islamique³⁴. Ainsi, pour le professeur Hamadou Adama, l'adoption des noms au-delà d'un simple changement, évoque plusieurs autres réalités. Pour ce faire, il stipule que :

Il faut remarquer qu'au-delà des emprunts nominaux, il serait toutefois difficile de ne pas y voir une réelle volonté de socialisation et d'intégration des différents apports extérieurs aux Foulbés pour peu qu'ils les jugent en tout point intéressants. Et c'est incontestablement là une initiative, mieux une tentative d'ouverture qui remonterait aux premières années du XIX^e siècle [...] siècle d'ouverture et de conquête, cette période témoigne d'une époque charnière au cours de laquelle les Foulbés leur culture et leur religion en l'occurrence la religion islamique étaient perçus et se définissaient eux-mêmes comme porteurs du seul et unique modèle culturel de référence auxquels les peuples et se définissaient eux-mêmes comme porteurs du seul et unique modèle culturel de référence auquel les peuples militairement conquis devaient se référer³⁵.

L'imprégnation du modèle peul va aussi se manifester aussi par le biais de la langue. La langue est un élément fondamental d'une identité culturelle. Elle permet en effet à une ethnie de se distinguer sur la base de son dialecte et permet aussi une sorte de socialisation entre les individus qui se comprennent entre eux. Ainsi, la langue, le Ffuldé va devenu l'apanage des

³² Abdoul-Aziz, 62 ans, instituteur, Mokolo, entretien du 13 juin 2017.

³³ D. Maura, "Onomastie et histoire", p. 123.

³⁴ Hamadou Adama, "Les nouveaux prénoms des peuls" p. 25.

³⁵ Hamadou Adama, 1997, p. 27-28, cité par D. Maura, "Onomastie et histoire du nord-Cameroun : le cas des Mafa et des Mada des massifs Mandara XVIII^e-XXI^e siècle", Thèse de Doctorat PhD., Histoire Culturelle, Université de Ngaoundéré, 2017, p. 121.

islamisés. Cet emprunt culturel s'est généralisé dans toute la région du nord. En effet, la langue est un marqueur d'identité, un symbole d'appartenance : une langue d'origine acquiert une valeur symbolique indéniable. Elle est la trace des racines, on la conserve en soi comme le sang et on souhaite la transmettre aux générations suivantes³⁶.

Cependant, lorsqu'un peuple acquiert une nouvelle identité, il épouse aussi la langue de l'ethnie qui fait sa nouvelle identité. Ainsi, le Ffuldé devient la langue des islamisés et par ricochet la langue vernaculaire de toute la région du nord Cameroun. En outre, Ahidjo va utiliser le Ffuldé dans l'optique d'unifier autour de l'islam toute la population dite *Habé* de la province du nord face au sud³⁷. C'était un choix qui d'ailleurs était politique indépendamment de la nature de la foi des populations. Dès lors, la Ffuldé va se propager dans tout le département du Mayo-Tsanaga. Dans la même optique, la foubérisation sera employée comme arme de promotion de la culture peule.

Seuls les Mafa restés dans les lieux de refuge seront à l'abri de cette influence. Cependant, plusieurs autres facteurs sont explicatifs l'expansion du Ffuldé. D'abord, les migrations saisonnières des jeunes Mafa qui travaillaient comme domestique ou ouvrier agricole étaient une occasion pour eux d'apprendre à parler cette langue. Ensuite, les échanges commerciaux entre Mafa et peuls sont tributaires de l'essor du Ffuldé, car la langue était utilisée dans le cadre des échanges. Il a fallu pour les Mafa d'apprendre cette langue pour pouvoir effectuer des échanges avec les commerçants qui sont réputés être essentiellement peuls. Toutefois, cet apprentissage reste tout de même embryonnaire ou élémentaire, se limitant juste à des expressions courantes. Enfin, le Ffuldé était la langue de commandement dans tout le Nord-Cameroun, les chefs de canton païens estiment que seul le Ffuldé convenait à leur fonction.

Avant la colonisation peule, le peuple Mafa n'avait pas subi d'influence de langue d'autres cultures. Même leurs contacts avec d'autres peuples n'avaient pas impacté sur leurs cultures. Ainsi, le Ffuldé sera utilisé comme l'unique moyen de communication d'une grande importance, car il tient un rôle aussi dans la communication entre les Mafa et d'autres ethnies. En outre, la langue joue un rôle d'acculturation dont l'influence est indéniable dans la région. Même sous forme élémentaire, elle prépare les peuples aux modes de pensée des

³⁶ J. Billiez, "La langue comme marqueur d'identité", *Revue européenne des migrations internationales*, Vol.1, n°2, 1985, p.101.

³⁷ C. Seignobos et al, *Atlas de la province extrême-nord Cameroun*, Marseille, IRD Editions, 2005, <http://www.book.openedition.org/irdeditions> (11596), consulté le 13 janvier 2020.

Foulbés et à leurs valeurs culturelles³⁸. Bien après la période de l'hégémonie peule, la langue Ffuldè a laissé des traces au sein du groupe Mafa. Les jeunes Mafa immigrés et acculturés utilisent essentiellement cette langue pour causer avec leurs parents. Islamisés ou non, les Mafa du moins ceux qui vivent à l'extérieur du terroir utilisent encore de nos jours la langue des Peuls comme outil de communication. Cette langue est ancrée dans les mœurs Mafa.³⁹

Face aux projets de foulbéisation, les Mafa vont opérer un contre-projet, celle de la résistance à l'islamisation. Le peuple Mafa va manifester cette résistance par son refus à l'autorité des Lamibés, ou chefs musulmans par des multiples rebellions, une socialisation pour l'essentiel difficile marquée le plus souvent par les multiples accrochages entre les eux et les Peuls. En outre, les Mafa ont développé plusieurs formes de résistance. D'abord la résistance sur leur mode architectural. Case ronde, toiture en paille, concession ayant plusieurs cases distinctes selon leurs fonction, grenier, etc., ces détails sont des caractéristiques typiques des constructions des peuples des monts Mandara en général et des Mafa en particulier. La descente en plaine n'a que peu modifié leur architecture. De plus, même ceux qui se sont frottés à la culture peule ont gardé un aspect traditionnel du modèle montagnard. On retrouve presque partout dans la plaine des habitations qui concilie modèle traditionnel et moderne : c'est symbole de résistance. Cette nouvelle façon de construire qui allie à la fois l'architecture moderne et l'architecture traditionnelle et porteuse ou chargée d'une connotation symbolique. La maison est un élément identitaire qui permet tout comme les autres aspects de la culture de distinguer un peuple suivant le slogan " dis-moi comment tu as construit et je te dirais qui tu es ". La maison est donc perçue comme un signe de résistance qui véhicule un message au sein d'autres ethnies.

Sur le plan linguistique, il y a une autre forme de résistance. Les Mafa ont conservé leur langue même étant devenue musulmans. Ils l'utilisent pour communiquer entre eux c'est-à-dire entre un père de famille et ses épouses, les enfants entre eux et leurs parents et avec les autres populations restées sur la montagne. Même s'il est vrai que la langue Ffuldè a pris un essor avec l'islamisation des Mafa :

Ces derniers, n'a jamais proprement appris à parler couramment le Ffuldè. D'ailleurs ils ne se sentent pas à l'aise lorsqu'ils s'expriment dans ce dialecte. Souvent on se moque même de nous lorsqu'on s'exprime

³⁸ J. Boutrais et al, "Le Nord du Cameroun", p. 289.

³⁹ Abdoul-Aziz, 62 ans, instituteur, Mokolo, entretien du 13 juin 2017.

dans cette langue. À vrai dire c'est une volonté personnelle pour nous de réfuter cette langue qui nous a été imposée par les Peuls. Même étant musulmans, on reste et demeure des bons Mafa⁴⁰.

Par ailleurs, les Mafa vont opérer une autre forme de résistance sur le plan religieux. Dans ce sens, ils vont pour la majorité demeurer des éternels attachés à leur tradition d'origine. Rakoua raconte que quoique devenu musulman, il ne s'est jamais séparé des esprits de ses ancêtres. Ils pratiquent toujours le " *Vray* " lorsque les circonstances lui obligent (en cas de maladie grave, de sorcellerie menaçant sa vie ou celle de ses proches). En réalité, il estime que les ancêtres protègent mieux que tout autre esprit.

C'est vrai que je suis musulman et que normalement je devrais me désolidariser de ma religion traditionnelle. Mais c'est presque impossible. L'islam ne me permet pas d'être en contact ni avec ma famille restée au village ni avec mes ancêtres. Or comment puis-je renier ceux-là mêmes qui m'ont protégé depuis tout ce temps. Je vais tous les vendredis à la mosquée, mais au moins une fois tous les trois mois je retourne au village pour demander la protection de mes ancêtres⁴¹.

Tout comme cet informateur, bon nombre de Mafa islamisés n'arrivent pas à se détacher complètement de leur religion ancestrale. Ils le font de façon volontaire, car ils estiment que renier son passé c'est se renier soi-même.⁴² Cette résistance se justifie par la peur de perdre son identité. Lorsque des changements s'opèrent, cela impacte fortement sur les individus et la résistance apparaît. C'est pourquoi pour préserver leur identité les Mafa semblent-il opéré une islamisation de façade, sans aucune sincérité, car quand les Kirdis deviennent musulmans, ils gardent leurs pratiques païennes⁴³.

Amorcée lors de la conquête Haman Hadji, correspondant à ce qu'on pourrait qualifier de démenagement identitaire s'est rapidement multipliée lors du régime de parti unique sous la pression de l'administration peule. Cependant, à la lumière de ces vagues de conversion, l'on pourrait affirmer que cette islamisation est pour certains une islamisation de façade. En effet, c'est sous pression peule parfois par confiscation des biens, tantôt par brimade que les Mafa se sont islamisée. Comment pourrait-on donc croire à la sincérité de ces conversions qui ressortent à première vue comme une stratégie de survit⁴⁴. Plusieurs auteurs s'accordent à penser que le changement de lieu a fait en sorte que les Mafa s'adonnent à une nouvelle culture, car étant dépaysés de la leur. Ainsi, quels que soient ses efforts désespérés, l'homme

⁴⁰ Matakou Abdoulaziz, 62 ans, agent communal, Mokolo, entretien du 16 octobre 2018..

⁴¹ Rakoua Moustapha, 67 ans commerçant, Maroua, entretien du 20 janvier 2018.

⁴² Zikounda Shenene, 107 ans, sans profession, Mandaka, entretien du 21 novembre 2017.

⁴³ J.-B. Baskouda, *baba simon, le père des kirdis*, cerf, Paris, 1988, p. 64.

⁴⁴ L. M. Dzengueré, 87 ans, ethnolinguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

ne peut se dépouiller de sa propre culture, car elle a pénétré les racines de son système nerveux et détermine la façon dont il perçoit le monde⁴⁵.

En effet, la réalité est toute autre lorsqu'on analyse le comportement des islamisés Mafa face à leur nouvelle culture. Être peul ou changer d'identité ne signifie pas simplement se convertir à l'islam, mais aussi épouser et intégrer les mœurs, la tradition, la religion, les us et les coutumes peules. Par contre, pour le Mafa islamisé de force, tous ces détails n'ont aucune signification, seule sa conversion à l'islam n'a de sens pour lui. Or, l'islamiser signifie se défaire de sa tradition et de ses symboles, car l'islamisation en effet consacre une rupture totale avec la tradition. En fait, Kees Schilder renseigne que :

L'islamisation était surtout nominale. On peut fortement douter que le simple rituel de conversion soit un indicateur adéquat d'islamisation, la conversion étant souvent plus l'expression d'une allégeance politique qu'un acte religieux. La plupart des nouveaux convertis restèrent intégrés aux structures de parenté de leurs groupes ethniques, continuèrent leurs activités religieuses traditionnelles et continuèrent à consommer autant de viande de porc et de bière de mil qu'avant. Dans beaucoup de cas, on n'adopte que les symboles islamiques les plus voyants, tels que le boubou et le ramadan. Ce n'est donc pas surprenant qu'une déislamisation soit produite au cours des années 1980, quand l'hégémonie Foulbés s'est trouvée affaiblie à cause de la succession présidentielle et d'un coup d'État avorté à Yaoundé⁴⁶.

En d'autres termes, la conversion à l'islam n'est nullement une garanti d'intégration dans la société peule, car, il ne suffit pas d'être convertis à admis dans la société peule pour croire qu'on est en soi un Peul. Au-delà de l'appartenance culturelle, la culture peule correspond à un code de conduite bien établi, à la langue, en outre, seul le *pulaaka* reste est demeuré une vraie identité. Le pulaaku est une idéologie qui prône la domination culturelle parmi les peuples peuls et un facteur déterminant de leur relation avec les groupes ethniques auprès desquels ils résident. En effet, les membres de groupes peuls affirment que le mode de comportement de leur propre groupe est correct et que celui de leurs voisins est inférieur même s'il paraît tout à fait semblable⁴⁷. Le pulaaku est donc une notion complexe dont la compréhension exprime toute la vie peule⁴⁸. Il exige la prise en compte de plusieurs paramètres notamment, notions de savoir-vivre, les bonnes manières, l'intelligence, et la conscience d'un héritage culturel ancestral peul.

⁴⁵ A. Hallaire, "Problème de développement", p. 15.

⁴⁶ Kees Schilder, "État et islamisation (1960-1982) au Nord-Cameroun", *Politique africaine*, n°41, Paris, Karthala, 1991, p. 147.

⁴⁷P. Burnham, "l'Ethnie, la religion et l'Etat" , p. 79.

⁴⁸ Ibid.

Les Peuls tout comme les islamisés sont conscients de ce fait. Ils ont toujours prôné leur supériorité sur les autres musulmans qui à leur avis, continuaient malheureusement de se comporter comme des " païens ". Burnham ajoute que :

Les gens confondent la foulantité à l'islam, nous faisait remarquer un interviewé peul, si bien que les caractères de vie peuls sont confondus au caractère de l'islam. Les Peuls sont de nature réservée, mais on aura tendance à croire que tous les musulmans le sont. Or à y regarder de près, certains Kirdi islamisés continue à se comporter comme des païens. Vous verrez chez eux, par exemple, un père de famille qui apparaît torse nu, sans pudeur en public⁴⁹.

L'islam que les islamisés présentent est totalement différent de l'islam connu et pratiqué par les Peuls, car ils arrivent que les islamisés n'appliquent pas les principes islamiques surtout en matière de consommation de la bière ou de l'interdiction liée à la consommation de la viande du porc. Les islamisés n'arrive pas à se conformer à la religion peule et dans le même temps ont de la peine à se défaire de leur tradition. Il n'y a aucune sincérité dans leur façon de pratiquer la religion peule⁵⁰ et pour certains ne peut faire un retour en arrière pour pratiquer leur religion d'origine. Une nouvelle classe identitaire se construit autour de la fusion entre la tradition peule et une part et la religion traditionnelle : c'est une identité bâtarde. En effet, la tentative d'imitation de coutume et tradition des autres peuples sans la maîtrise de sa propre identité fait perdre toutes spécificités identitaires, car non seulement les islamisés et leurs descendants ne mettent pas en pratique les principes de la loi islamique, mais en plus ils dégradent leurs images en pratiquant les rites codes et valeurs de la religion ancestrale⁵¹. Bref ce genre d'individus entre dans la catégorie de ce qu'on peut dorénavant qualifier d'une identité bâtarde.

II. LES OUTILS DE CONVERSION A L'ISLAM.

Pour persuader les Mafa de se convertir à l'islam, les musulmans emploient plusieurs techniques notamment le recrutement et la promesse de divers cadeaux.

a. Le recrutement

Les techniques employées pour amener les Mafa isolés aux confins de leur montagne et ceux vivant en plaines à se convertir à la nouvelle religion sont nombreuses. Ils étaient recrutés dans les domiciles des Peuls. Et une fois sur place devenait islamisée en vivant dans

⁴⁹ J. F. Owono, "Christianisme et islam au Cameroun. Entre rivalités inter-ethnique, intra-religieuses et inter-religieuses ou le défi du vivre ensemble au quotidien", *The bible and Violence in Africa*, Hunter & Kugler, vol.20, 2016, p. 306.

⁵⁰ Abdoul-Aziz, 62 ans, instituteur, Mokolo, entretien du 13 juin 2017.

⁵¹ Idem.

les familles de leur maître peul, et ayant adopté leur code de valeur, ils n'appartenaient plus à leur société d'origine. La conversion religieuse leur apparaissait comme le moyen de s'intégrer à leur société d'adoption⁵².

Bien plus, les épisodes de famine qui avaient poussé les Mafa à migrer vers la plaine vont les pousser à chercher du travail pour se nourrir. Les musulmans autochtones en plaine vont leur fournir du travail. Aussi ils adoptent même les enfants dont les parents sont morts pendant les périodes de disette ou qui ont été abandonnés par une famille incapable de les nourrir.⁵³ Il s'en suit que ces enfants vont être islamisés par leurs familles adoptives ignorant alors parfois leur culture et pour certains même leur origine. Ils ne savent et ne reconnaissent pas leur ethnie d'origine et pour ceux qui ont été adoptés, ils préfèrent ne plus s'en souvenir, étant désormais musulmans et adopter une nouvelle culture. Cependant, l'assimilation est quasi totale lorsqu'il s'agit d'individus isolés qui viennent s'intégrer dans une communauté d'origine musulmane, mais il n'en est pas de même lorsque les nouveaux islamisés demeurent chez eux, même s'ils se regroupent en quartier distinct de leur habitat traditionnel⁵⁴.

Dans les zones urbaines les Mafa lors de leurs migrations séjournent dans les familles peules qui les recrutent. À côté des activités agricoles, les Mafa exercent des petits métiers à l'instar de la vente des bois, vente des pailles, transporteurs, vendeur d'eau, vendeur de bétails, domestique, gardien ou veilleur de nuit ou exerçant des activités comme construction de maison ou *sarés* chez les musulmans, etc., bref tous les petits emplois qu'offre la ville. La plupart des vendeurs d'eau dans les villes comme Maroua, Garoua et Banki (Nigéria) sont des Mafa. On dirait que cette activité leur est exclusivement destinée vu le nombre de personnes exerçant dans ce métier. Chaque jour, les migrants Mafa distribuent de l'eau dans les *sarés* jusqu'à la tombée de la nuit. Dans plusieurs quartiers de Maroua, Garoua, desservis d'eau et où ils manquent de forages, ces migrants sont d'une grande importance. Ils sont pour la majorité des débrouillards qui débarquent des villages pour la ville à la recherche des revenus monétaires afin de secourir leurs familles restées au village. Ce groupe est essentiellement analphabète⁵⁵. Sans disposer des moyens de travail au départ, ils sont obligés de travailler pour les commerçants et des fonctionnaires propriétaires des points d'eau et du pousse-

⁵² J. F. Owono, "Christianisme et islam au Cameroun" p. 275.

⁵³ J.-Y. Martin, "Les Matakam du Nord-Cameroun", p. 43.

⁵⁴ A. Hallaire, "Les montagnards du Nord-Cameroun", p. 25.

⁵⁵ L. M. Dzengueré 87 ans, ethnolinguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

pousse⁵⁶. La vente d'eau se déroule essentiellement dans les quartiers qui ne disposent pas de point d'eau. Elle consiste donc pour ses vendeurs qu'on appelle " *mairoua* " de faire des portes à portes pour distribuer de l'eau. Le vendeur se sert d'un pousse-pousse qui contient le plus souvent 8 bidons de 20 litres dont l'unité coûte 25 FCFA. Le vendeur peut ainsi faire en moyenne 10 voyages d'eau par jours⁵⁷.

Dans les villes de Maroua, Garoua, Maroua, les puits et forages tarissent pendant la saison sèche et les coupures de courant intempestives entraînent également la rupture de l'eau du robinet. De ce fait, la population est obligée de faire recours aux vendeurs d'eau d'où la prolifération de ce métier. La vente d'eau est en général donc une activité reconnue à la population montagnarde en général et de façon singulière des Mafa. En effet, les porteurs d'eau sont Mandara⁵⁸, mais la majorité d'entre eux sont Mafa⁵⁹. Par ailleurs, la distance de la plupart des sarés par rapport à ces infrastructures, les encombrements aux bornes-fontaines, et la clientèle de personnes seules et âgées ont créé des conditions pour l'emploi d'une main d'œuvre temporaire dans le transport de l'eau. Ce mode de revente est différent du précédent ; les revendeurs sont ici leurs propres patrons. Ils ne font pas uniquement ce travail, mais s'y livrent en attendant une activité plus rémunératrice⁶⁰.

En outre, pour exercer le métier de vendeur d'eau, cela a été rendu possible grâce au recrutement et à l'existence d'une population temporaire, qui à partir du mois de juin descend dans les villes les plus proches de leurs résidences habituelles pour une durée n'excédant pas trois mois⁶¹. Notons qu'à l'origine, ces migrants exerçaient uniquement dans le domaine d'activité agricole⁶². Mais avec le temps, leurs activités se sont diversifiées dans plusieurs domaines.

Par ailleurs, la prestation des Mafa ne s'arrête pas seulement au domaine agricole ni à la vente de l'eau. Pour ceux qui sont hébergés dans les familles musulmanes, ils sont aussi recrutés en tant que veilleurs de nuit, aident à faire le ménage dans le *saré* et à faire quelques courses de la maison. Cependant, les Mafa ont quelques réticences à avouer cette

⁵⁶ E. Kaldapa, "Le secteur informel à Maroua, au Cameroun", 2002, [en ligne] <http://base.d-p-h.info/fr/fiches/premierdph/fiche-premierdph-6077.html>, consulté le 14 octobre 2018.

⁵⁷ Haskadai, 62 ans, vendeur d'eau, Maroua, entretien du 20 janvier 2018.

⁵⁸ O. Iyebi-Mandjek, "Distribution et commerce de l'eau potable", p. 323.

⁵⁹ D'après une enquête de Olivier Iyebi-Mandjek consacrée à 50 porteurs d'eau. Tous les noms des localités ou des villages des personnes enquêtées renvoient aux Mayo-Tsanaga.

⁶⁰ O. Iyebi-Mandjek, "Distribution et commerce de l'eau", p. 318.

⁶¹ Idid., p. 322.

⁶² A. M. Podlewski, "Enquête sur l'immigration des Mafa", p. 7.

participation aux travaux domestiques. La pudeur avec laquelle ils en parlent donne à penser que les termes du contrat ne sont pas explicites et que les femmes tirent parti de ces zones d'ombre. Il y a de la part des femmes une intelligence de la situation qui les pousse à exploiter un sentiment de reconnaissance⁶³.

Hormis ces activités citées supra, les Mafa sont embauchés pour construire les *sarés* dans les domiciles ou refaire les toitures ou hangars. Leur connaissance dans ce domaine leur vaut de multiples sollicitations pour ces services⁶⁴. Tous les migrants, qui se retrouvent dans cette ville ou exerçant les mêmes activités se retrouvent, s'épaulent entre eux et forment de petites colonies de migrants très vivantes : c'est le cas des Mafa de Maroua et Garoua⁶⁵. En outre, signalé dès le début des années 60 dans les villes proches, Maroua les Mafa sont attirés par d'autres centres urbains en l'occurrence de Ngaoundéré, Yaoundé, Douala.

b. Système de parrainage

Hormis le recrutement, des stratégies étaient mises en place pour pouvoir faire convertir ceux qui étaient appelés par les Peuls, des *Kado* (non-croyants). Ils avaient mis en place des systèmes de parrainage. En effet, ils faisaient miroiter la richesse aux jeunes montagnards en leur offrant des épouses à condition qu'ils s'islamisent. Il s'agissait généralement des Mafa qui travaillaient dans les familles peules. Leur socialisation dépendait en grande partie de leur insertion dans la communauté musulmane. Ainsi, pour se faire accepter, les non islamisés se laissent parrainer et épousaient les filles peules⁶⁶. Bien plus, ici le système de parrainage en ce qui concerne le mariage exempt le futur marié du versement de la dote ou alors même si elle est requise, elle revient à la charge du parrain.

Bien plus, pour les jeunes mafa qui travaillaient dans des domiciles peuls, les chefs de ces familles se proposaient d'être leurs parrains et leur promettaient du travail et autre faveur (terrains, des vêtements, boubou, chaussure, commerce, etc., bref de s'occuper financièrement d'eux en leur apportant de l'aide multiforme) s'ils venaient à s'islamiser. Or, le contexte dans lequel vivaient les Mafa ne leur permettait pas de renoncer à une telle proposition, surtout qu'ils étaient à la limite persécutés⁶⁷.

⁶³ O. Iyebi-Mandjeck, "Distribution et commerce de l'eau potable", p. 324.

⁶⁴ Haskadai, 62 ans, vendeur d'eau, Maroua, entretien du 20 janvier 2018.

⁶⁵ J. Boutrais, "La colonisation des plaines", p. 86.

⁶⁶ Abdoul-Aziz, 62 ans, instituteur, Mokolo, entretien du 13 juin 2017.

⁶⁷ L. M. Dzengueré 87 ans, ethnolinguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

Je m'appelle Hashadai, c'est le nom que père m'a donné à ma naissance. Mais mon nom de baptême donné suite à ma conversion à l'islam est Abdouraman. Je suis musulman et marié à une fille musulmane. Au départ, j'habitais au village avec mes parents qui eux pratiquent la religion traditionnelle. Comme tous les jeunes de mon âge, poussé par l'aventure et afin de subvenir au besoin de mes parents pauvres, j'ai décidé d'aller vivre en ville pour me faire un peu d'argent. Une fois en ville, j'ai commencé par être veilleur de nuit. Plus tard, mon oncle m'a fait la faveur d'aller vivre chez lui et de l'aider aux champs. Mais les conditions de vie n'étaient pas du tout faciles dans mon entourage, car lui étant musulman pratiquait tous les jours la prière, mais moi tout cela ne me disait rien. Tout le monde se moquait de moi et me traiter de *kado*. Il m'a fait savoir que c'était une honte pour un homme d'être sans religion et que si je voulais qu'il continue à m'aider, la seule solution était de m'islamiser. J'ai fini par accepter c'est pourquoi je suis musulman aujourd'hui. Et grâce à cette islamisation, mon oncle m'a laissé gérer sa boutique et il m'a promis que plus tard je serais mon propre patron⁶⁸.

À travers ce système de parrainage, beaucoup de jeune mafa se sont convertis à l'islam. D'autres par contre ont dû par la suite abandonner cette religion soit parce que les promesses faites par leurs parrains respectifs n'ont pas été tenues ou alors la pratique de cette religion était tout simplement contraignante pour eux. C'est le cas de la situation de cet informateur :

Je me suis islamisé parce que je voulais une femme et que ma situation sociale était des plus précaires. C'est vrai que ce jour à la mosquée j'ai eu beaucoup de cadeaux, mais par la suite je ne partais plus régulièrement à la mosquée parce que chaque fois à la mosquée les fidèles me faisaient des remontrances et ça m'agissait beaucoup. C'était difficile pour moi de pratiquer leur religion, car il interdisait l'alcool et la viande du porc, aussi je ne m'avais pas le temps de prier cinq fois par jour. Moi étant buveur de bière il était difficile d'y renoncer. Au départ je me cachais pour boire ma bière. Mais par la suite mon habitude a pris le dessus. C'est pourquoi j'ai dû renoncer à cette religion, car je la trouvais très contraignante⁶⁹.

Quoi qu'il en soit, quels que soient les mobiles de conversion des Mafa de façon volontaire ou par contrainte, il faut noter que le régime d'Ahidjo a accéléré les processus de leur conversion. Ce régime a eut in influence sur la culture mafa. Dès lors, il importe d'analyser la culture mafa sous le prisme du régime Biya.

B. LE REGIME BIYA OU LA PÉRIODE DE RENAISSANCE CULTURELLE.

En 1982, il y'a changement à la tête de l'Etat au Cameroun, et ce changement va également avoir des répercussions culturelles dans la société mafa.

I. OUVERTURE DÉMOCRATIQUE ET RÉSURGENCES IDENTITAIRES.

Vingt-deux ans après le règne d'Ahidjo au pouvoir où les cultures de façon générale étaient muselées commence le règne de Biya qui accède au pouvoir le 6 décembre 1982. Le régime Biya laissait planer l'espoir de régénération dans les champs politiques avec son slogan rigueur et moralisation. Il s'agissait selon les analystes politiques plus 'une rupture d'avec l'ancien régime, mais de "renouveau" avec pour projet de société publié en 1987 intitulé "pour "le libéralisme communautaire". Le régime Biya peut être subdivisé en deux

⁶⁸ Abdouraman, 56 ans commerçant, Mokolo, entretien du 18 janvier 2019.

⁶⁹ Golimé, 43 ans, cordonnier, Mokolo, entretien du 18 janvier 2018.

phases selon Daniel Abwa. La première qui s'étale de 1982 à 1990, marquée par la gestion de la transition et une autre phase qui commence en 1990 qui consacre la renaissance des libertés politique au Cameroun⁷⁰.

Ce changement de régime apparaît salubre pour les ethnies du Nord camerounais en général et pour les Mafa en particulier au point où l'Extrême-nord est qualifié par la population de "fille du renouveau" ceci on raison de nombreuse visite effectuée par le président de la République Paul Biya dans le chef-lieu de la région Maroua (1992, 1997, 2004, 2011, 2012, 2018.) et de multiples transformations sociales que ce régime laissait entrevoir. Le régime est caractérisé par la démocratisation telle que le relève le discours du président dans son allocution devant l'Assemblée Nationale : "Depuis le jour de mon accession à la présidence de la République, j'ai placé la politique du Renouveau national sous le signe de la libéralisation et de la démocratisation. Je n'ai ménagé aucun effort pour faire du Cameroun un état de droit libre et démocratique⁷¹". Dans les faits, la communauté nationale va vibrer désormais au rythme de la symphonie associative révélatrice de la fin du régime politique à parti unique. S'il est un mérite que l'opinion aussi bien nationale qu'internationale reconnaît au régime du "Renouveau national", c'est celui d'avoir institutionnalisé l'éclosion des particularismes ethniques et associatifs⁷².

a- La Dynamique Culturelle Kirdi (DCK) : contexte de création et justification

L'ouverture démocratique des années 1990 s'est accompagnée d'une certaine liberté d'expression identitaire à caractère ethnique et régionale. C'est dans ce contexte qu'émergent de grands rassemblements ethno-régionaux entre autres : le Laakam des Bamiléké, le Cercle des amis de la forêt équatoriale (CAFE) des Béti, le South-West élite association (SWELA) chez les Bakweri, le North-West élite association (NWELA) chez les Nso, la Dynamique culturelle Kirdi (DCK) regroupant les élites non-musulmanes du Nord-Cameroun, etc.

La DCK est née dans le cadre de l'éclosion de ces associations ethno-régionales avec en prime l'idée de la rédaction des memoranda. Elle est créée en 1990 ayant son siège social à Yaoundé avec pour objectif apparent de dénoncer la situation marginale dont sont victimes certaines communautés par rapport à d'autres. L'une des préoccupations de la DCK qui tient

⁷⁰ Abwa Daniel, 2008, l'évolution du Cameroun à nos jours. En ligne sur [camerfeeling http://www.camerfeeling.net/fr/dossiers.php?val1603](http://www.camerfeeling.net/fr/dossiers.php?val1603) consulté le 16 janvier 2020.

⁷¹ Discours de Paul Biya devant l'assemblée nationale le 3 décembre 1990.

⁷² Anonyme, 2010, "Mémorandum des montagnards chrétiens et animistes du département du Mayo Sava (Extrême-Nord)", p. 2.

lieu de son fondement est la valorisation des cultures. L'association a pour ambition de montrer l'importance de la richesse culturelle des peuples de l'Extrême-Nord du Cameroun. Ce patrimoine culturel riche et abondant attire une grande partie des touristes qui séjournent sur le territoire camerounais⁷³.

Le régime Biya est l'année 1990 marque la dynamique dans le processus de démocratisation avec la loi 090/053 du 19 décembre 1990 portant sur les libertés d'association et des partis politiques. Ainsi, les élites de l'Extrême-Nord réussissent à mobiliser les populations autour de leurs idées fédératrices axées sur la promotion de la culture en créant un grand mouvement : la dynamique culturelle kirdi (DCK). La raison d'être de la création du DSK se justifie par le sentiment d'injustice, car sous le régime du président Ahidjo, les musulmans sous la houlette de son groupe ethnique, le peul, déminaient les non musulmans communément appelés Kirdi⁷⁴. En outre c'est "une conscience aiguë de leur *kirditude* et de la nécessité de l'opportunité de s'organiser afin de défendre, pour une fois au moins, dans l'histoire de ce pays (Cameroun) ou jamais, leurs intérêts propres et incontournables⁷⁵ .

Le Kirdi ne constitue pas un peuple, mais une multitude tribus fort distinctes⁷⁶. Le peuple qui se retrouve à l'intérieur de ce vocable sont : les Mafa, les Mousgoum, les Toupouri, les Guiziga, les Moundang, les Fali, les Mada, les Guidar, les Mofou, les Mousey les Mboum, les Laka, etc., qui peuplent les montagnes, les plaines et les plateaux du Nord⁷⁷.

Le mot kirdi est nait au contact des populations autochtones qui refusent l'assimilation à la culture peule ou foulbeisation. Les populations autochtones ont tout de suite perçu l'invasion peule et la colonisation comme une forme de domination. Pour ce faire, dès leur premier contact avec le monde extérieur ils ont refusé l'assimilation et ont constitué un contre poids face à l'hégémonie, peul afin de sauvegarder leur identité culturelle, car le contexte qui prévaut leur permet de redorer le blason terni de leur identité. En effet, les racines des cultures humiliées n'attendent que le moment favorable pour resurgir, parfois déformé et monstrueux. Ce qui sous d'autre ceux a produit des intégrismes et des replis identitaires⁷⁸.

⁷³ Collectif changer le Cameroun, 1992.

⁷⁴ Ibrahim Mouiche, "ethnicité et multipartisme au Cameroun", p. 50.

⁷⁵ Anonyme, SD, "De l'association dénommée "Dynamique Culturelle Kirdi ou D.C.K."

⁷⁶ Ibrahim Mouiche, "ethnicité et multipartisme au cameroun", p. 52.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Addel Abel Gwada, "face à des identités de conquête, repenser le maelrom cultuel dans le grand Nord". En ligne sur gwoda.canalblog.com, <http://gwoda.canalblog.com/archive/2011>, Consulté le 18 janvier 2019.

Par ailleurs dits kirdi en général ont vécu la même histoire. Qui est celle de l'esclavage, de la barbarie, des stigmates, des frustrations, de la marginalisation, etc. Tous ses sentiments évoqués se résument dans le poème écrit par Jean-Baptiste Baskouda, pour rendre hommage aux Kirdi :

Kirdi des stigmates, Kirdi des peines, Kirdi des remords,
Kirdi d'asservissement, Kirdi d'humiliation, Kirdi des morts,
Kirdi des regrets, Kirdi des trahisons, Kirdi des déracinements
Kirdi d'agenouillements, Kirdi des peurs, Kirdi d'abâtardissements⁷⁹.

Cependant, le poète n'entend pas simplement s'insurger contre cet état de misère de son peuple, car dans le poème "Kirdi est mon nom", il veut réhabiliter le Kirdi déshumanisé et lutter contre la soumission aveugle de ses frères⁸⁰. C'est donc en réaction défensive, dans le souci d'affirmer leur identité que des réactions sentimentales vont se vivre de façon cathartique dans cette association⁸¹.

Dans sa définition la plus simple, le kirdi renvoie aux populations du Nord-Cameroun en général qui a des liens sur le plan anthropologique et confessionnel. Ces populations sont pour l'essentiel confinées dans les zones de montagne et les plaines marécageuses du Nord-Cameroun. Ils ont presque connu la même histoire : leur refus face à la domination peule. Pour Fendjongue Houli, les populations qui répondent à l'ethnonyme Kirdi sont de manière globale toutes les tribus non musulmanes qui peuplent le nord du Cameroun ou qui y sont originaires. Cela veut dire que ces gens se définissent confessionnellement en opposition à un groupe que sont les musulmans⁸². De manière plus explicite, le Kirdi est dans la littérature musulmane, un *Kado* ou *Habé* (au pluriel). Ce nom est utilisé pour qualifier une catégorie de personnes qui répond à des caractéristiques bien précises. Le Kirdi est en effet une personne est considérée tout simplement comme :

Mécréant, païen paganiste, impur, vivant dans une convivialité cosmique régie par un attachement aux esprits surnaturels et même toute personne de confession chrétienne n'est pas moins épargnée de cette épithète péjorative. Il s'agit d'une création négative de l'autre. Considéré sous cet angle, est " kirdi " tout être humain ne pratiquant pas la religion musulmane et habitant un espace compris entre les trois provinces composant le nord-Cameroun⁸³.

⁷⁹ J. F. owono, "Christianisme et islam au cameroun", p. 308.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Addel abel gwada, face à des identités de conquête, repenser le maelstrom culturel dans le grand Nord. En ligne sur gwoda.canalblog.com, <http://gwoda.canalblog.com/archive/2011>, consulté le 18 janvier 2019.

⁸² Fendjongue Houli, "construction et politisation de l'ethnicité Kirdi", *Polis, /R.C.S. P/C.P.S. R*, vol.13, n°1-2, 2006, p. 84.

⁸³ Ibid., p. 84.

De cette définition on peut retenir que c'est le facteur religion qui définit les populations dites Kirdi. Tous ces groupes ont un dénominateur commun : leur résistance à l'invasion peule⁸⁴ et plus encore à la conquête coloniale.

L'origine du mot Kirdi viendrait d'une expression baguirmienne et traduite comme infidèle ou non-musulman⁸⁵. D'autres auteurs ont eux aussi tant bien que mal essayé de définir le mot Kirdi. Lestringant note que :

Dans sa forme nominale ou adjective, le terme de Kirdi est devenu d'un emploi absolument général après 1914 dans toutes les archives et les publications utilisées par les documents allemands pour désigner les Habé [...] les membres des divers groupes païens du nord-Cameroun furent donc affublés en bloc du qualificatif de Kirdi. Le mot véhiculait la nuance méprisante qu'avaient incorporé les musulmans tchadiens devant des hommes non islamisés, apparemment sans honte de leur nudité, buveurs de bière de mil et au sur plus simples cultivateurs⁸⁶.

Denhan et Chapperton traduisent le mot Kirdi comme des "nègres qui n'ont jamais embrassé la foi musulmane"⁸⁷. Bien plus, Van An del lui aussi allant dans le même sens que certains auteurs qualifient le Kirdi comme "des peuples sans religion ni culture et susceptible d'être réduit en esclavage".⁸⁸ Le rapport ethnographique anonyme de 1930⁸⁹ donne de façon exhaustive la signification du mot Kirdi :

Le nom Kirdi signifie à proprement parler païen. Les musulmans sont donc en droit de l'appliquer à toutes les peuplades autochtones, mais le terme a mis plus spécialement la valeur de " païen " réfugié dans les montagnes au moment de l'invasion Foulbés et aujourd'hui encore, irréductible " ; " Les Kirdi insoumis des montagnes sont restés libres et si je puis m'exprimer ainsi " nature ". Leurs petites cases et leurs grands greniers s'accrochent aux pentes [...] aucun point ne leur est trop escarpé. Absolument nus, ils portent parfois une peau de chèvre sur les reins pour s'asseoir. Certains s'ornent le pénis d'un fourreau en paille tressée. Les femmes sont une sorte de petite ceinture mince en cuir tordu, quelque chose comme une ficelle⁹⁰.

Christian Seignobos et Henry Tourneux notent qu'un dernier avatar du mot Kirdi a vu le jour lors des élections présidentielles camerounaises de 1991, où il a été brandi comme un drapeau de ralliement par des hommes politiques du nord, opposé à l'UNDP de Bouba Bello parti qui avait pris une coloration nettement islamique⁹¹.

De tout ce qui précède, on peut remarquer que tous les mots utilisés pour qualifier le kirdi sont pour l'ensemble péjoratif. Cependant, que si l'expression avait été donnée au départ

⁸⁴ Expression utilisée par Idriss Aloma.

⁸⁵ Chetima Melchisedek, "Mémoire refoulée, manipulée", p. 303.

⁸⁶ Lestringant, "Les pays Guider", p. 422.

⁸⁷ Chetima Melchisedek, "Mémoire refoulée, manipulée", p. 303.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Archives de la préfecture de Mokolo.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ C. Seignobos et al, *Le Nord-Cameroun à travers ses mots, Dictionnaire des termes anciens et modernes*, IRD-Karthala, 2002, p. 156.

pour qualifier les populations qui se sont opposé à l'hégémonie peule, aujourd'hui, la kirditude est un état d'âme, un état d'esprit que les peuples des monts Mandara adoptent comme symbole de leur identité.

C'est dans ce cadre que le peuple mafa va exprimer de façon intelligible leurs frustrations face à l'hégémonie peule et à toute forme de domination. L'avènement de la démocratie en effet a permis aux Mafa de sortir de leur silence légendaire pour cause des stigmates de l'esclavage qui s'est maintenu du temps du régime d'Ahidjo. Après les indépendances les Mafa commencent un travail de réappropriation de leur histoire et de valoriser les apports guerriers à leur culture et à leur histoire. L'esclavage qui avait provoqué une honte collective, une dévalorisation de l'homme laisse place désormais à la construction d'une identité basée sur la mémoire héroïque et transmise socialement et dans les familles. Ici, c'est l'identité montagnarde qui est mise en avant à travers la résistance héroïque de la population qui a combattu et a repoussé avec ardeur les envahisseurs peuls⁹². Les montagnards Mafa vont se servir de leur histoire pour se créer plutôt une image valorisante d'eux même et la population commence à négliger l'importance de cette histoire pour elle-même.

Bien plus, les Mafa vont se servir de l'histoire de l'esclavage pour créer une idéologie victimaire⁹³. L'esclavage cette " barbarie civilisée ", pour reprendre l'expression d'Aimé Césaire devient un instrument de la sacralisation de la mémoire servile que le peuple montagnard va utiliser en sa faveur pour s'intégrer sur le plan national. Ce revirement peut s'expliquer selon Melchisédeck Chetima par des enjeux identitaires dans la mesure où les montagnards éprouvent des difficultés à s'arranger avec leur mémoire servile⁹⁴. Désormais, ce qui est véhiculé et transmis n'est donc pas la mémoire servile, mais davantage la résistance et la bravoure des montagnards face aux " dynamiques de dehors⁹⁵.

L'avènement du multipartisme instauré par le vent de la démocratisation dans les années 1990 a considérablement changé la donne dans l'image que renvoie la population Mafa vers l'extérieur et vis-à-vis d'elle-même. On quitte d'une période où l'expression identitaire était perçue comme un scandale vers une période marquée par des revendications identitaires. Les identités fabriquées se décomposent et on revient aux identités originelles. Les gens expriment

⁹² L. M. Dzengueré, 87 ans, ethno-linguiste, Mandaka, entretien du 06 février 2018.

⁹³ Expression empruntée à Melchisedek Chétima

⁹⁴ Chetima Melchisédeck, "Mémoire refoulée, manipulée, instrumentalisée", p. 319.

⁹⁵ Ibid., p. 319.

ouvertement leur appartenance ethnique parce que le contexte politique qui prévaut leur permet de faire cette différenciation.

Dans l'ensemble, l'élite politique et les entrepreneurs politiques mobilisent pacifiquement les solidarités affinitaires en vue de préserver ou de se frayer un chemin dans l'appareil d'Etat grâce au vote ethnique⁹⁶. De plus en plus, les Mafa exhibent leur appartenance ethnique pour se faire accepter par les leurs. Les forces se mobilisent pour déstabiliser l'opresseur (les Peuls) et revendiquer une indépendance quasi totale. On assiste à la reconfiguration de la société dans laquelle on retrouve d'un côté les Peuls qui luttent pour maintenir leur hégémonie sur la population Mafa et de l'autre une mobilisation des Mafa qui quittent la société musulmane et reviennent faire bloc avec ceux de leurs frères qui ont dit non à l'islamisation. Il y a désormais une compétition ethnique qui va naître. En effet, " il est presque établi que le jeu démocratique est un affrontement interethnique déguisé. Elle est ethnocidaire parce que cet affrontement constitue une sorte de prédation ethnique dans laquelle seuls les plus forts survivront, c'est-à-dire ceux qui auront achevé de manger les autres "97.

Dans ce jeu démocratique, les Mafa vont commencer à s'affirmer en prenant d'abord appui sur les supériorités numériques de la population qui va les octroyer de grands avantages lors de l'expression de leurs volontés politiques. Cet atout leur permet de faire pencher la balance électorale en leur faveur. Pendant la période du régime unique, ce potentiel était enfoui dans la dictature que menaient les peuls sous le régime Ahidjo au nord-Cameroun. Cependant, les choses vont changer avec l'accès de Paul Biya à la magistrature suprême. En effet, la crise qui va suivre cette succession va amener Biya à s'activer à démanteler l'hégémonie musulmane. Sous le régime du Président Biya, les musulmans (notamment les Peuls et les Kotoko) ont perdu beaucoup de leur pouvoir non seulement à Yaoundé, mais aussi, et surtout dans le Nord du pays. L'arrogance musulmane, la répression culturelle et la discrimination ont nettement diminué⁹⁸. Ainsi, au projet hégémonique d'Ahidjo, Biya va opposer un " contre-projet " suivant une expression de Kees Schilder (1997)⁹⁹. Ainsi, ce projet va permettre aux Mafa un pôle d'expression de leur exigence. Toutefois, les antagonismes Mafa/musulmans vont être instrumentalisés par des intermédiaires se

⁹⁶ Saibou Issa, "Paroles d'esclaves ", p. 197.

⁹⁷ P. Abouna, *Le pouvoir de l'ethnie, introduction à l'ethnocratie*, Paris, l'Harmattan, 2011, p. 120.

⁹⁸ Ibrahim Mouiche, "ethnicité et multipartisme au Cameroun", p. 70

⁹⁹ Ibid., p. 58.

définissant comme des élites, dans leurs ambitions pour sa position dans les hautes sphères de l'État.

Cependant, tous ces stéréotypes relatifs au peuple mafa vont davantage renforcer le fossé entre eux et peul, mais sous la forme idéologique depuis 1982. On a deux peuples qui vivent dans la même localité, mais chacun de son côté pense être "supérieur" à l'autre. Il y a l'ethnicité qui est brandie comme arme de combat et les stéréotypes naissent de part et d'autre pour déstabiliser son adversaire légendaire. Cependant, les stéréotypes divisent plus qu'ils ne rassemblent. En principe, le critère universalisant tels que la religion, qu'elle soit d'essence divine ou séculière se prête mal à l'idéologie ethnique. Mais il peut arriver qu'ils soient utilisés pour séparer un groupe de son environnement jugé incroyant ou hérétique, celui-ci est alors défini par son obstination perverse à refuser la vérité universelle de l'islam, christianisme ou de ce qu'on voudra¹⁰⁰. Un nom assigné à un groupe ethnique indépendamment de sa volonté peut-être un motif de conflit entre deux ethnies. Notons que ces stéréotypes peuvent être fondés ou non, mais quoi qu'il en soit, ils constituent de véritables motifs de discrimination sociale.

Par ailleurs, depuis la création de la loi qui consacre la liberté d'association au Cameroun en 1990, les mouvements associatifs ont connu un regain de vitalité. Dans le Grand Nord en général on dénombre une multitude d'association culturelle qui est des portes-étendard de l'identité niée ou humiliée de leur communauté. Ces associations à caractère ethnique ou régional se situent dans un élan de construction identitaire. Il s'agit entre autres de l'Association Culturelle Guiziga (ACEGUI), l'Association Culturelle Podokho (ACPO), Association Culturelle Mboum (ACM), Association Culturelle Fali (ACF), Association Culturelle Guidar (ACG), et l'association culturelle Mafa (ACCULMAF), etc.

b- La DCK, un instrument de promotion culturelle ou instrument politique.

Le mouvement DCK qui était un instrument de la défense des cultures des Kirdi va prendre une autre connotation en 1992 avec les élections présidentielles et législatives. En effet, à partir de 1992, le mouvement est brandi comme arme de ralliement par les hommes politiques qui se sont opposés à l'Union Nationale pour la Démocratie et le Progrès (UNDP). En effet, ce parti était aux yeux des Kirdi un nouvel instrument de domination de l'ethnie peul. Pour ce faire, ils se sont opposés surtout que ce parti avait pris une connotation

¹⁰⁰ E. Hobsbawn, "Qu'est-ce qu'un conflit ethnique ?", in : *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°.100, 1993, p.51.

nettement islamique. Dès ce moment, on note la résurgence de l'ethnicité à des fins politiques et un ancrage ethnique dans la politique et des affrontements identitaires pour le positionnement. Le mot kirdi apparaît ainsi comme "une sorte de solution au problème de marginalisation dont les élites kirdi se servent pour revendiquer une meilleure représentativité dans l'appareil d'État ¹⁰¹".

Cette émergence du mot kirdi dans le discours politique est un phénomène nouveau qui met un terme au mythe du bloc de pouvoir régional musulman en même temps qu'elle fait des Kirdi une force politique importante au niveau régional et national¹⁰². En effet, conscient de leur poids démographique, les élites du nord ont fait de ce mouvement une idéologie appelée kirditude. Ce dernier reflète une protestation contre l'exclusivisme et la discrimination du côté des musulmans et une prise de conscience croissante que les non-musulmans peuvent représenter une force politique importante s'ils s'unissent et demandent à jouer sur l'échiquier national un rôle conforme à leur poids numérique, voire à être considéré dans les alliances politiques comme une alternative ¹⁰³. C'est donc l'instrumentalisation du terme kirdi par les élites du Nord-Cameroun qui a conduit à la naissance de l'ethnicité kirdi. Chaque élite se place au-devant de la scène politique comme le porte-parole de sa population et revendiquant un traitement meilleur afin de s'attirer les faveurs du pouvoir. Usant donc de la notoriété du mouvement kirditude, les élites locales vont s'appuyer sur la force démographique pour s'ériger au pouvoir.

Par ailleurs, l'avènement de la démocratie quoique salutaire comme mode d'expression des gouvernés et des gouvernants avait été accueilli avec réticence dans au sein de la population mafa. Plusieurs personnes ont été septique quant à son applicabilité au niveau des élections, car dans les faits, il y'avait des manœuvres qui rendaient insaisissable la pratique du multipartisme. Certains esprits avertis pensent que depuis le vote de 1988, personne n'a plus jamais voté librement¹⁰⁴. Aujourd'hui les votes sont falsifiés, truqués, et on observe de nombreuses irrégularités lors des élections. En réalité, "Si les votes se déroulaient de façon libre et transparente, beaucoup de ceux-là qui prétendent être des représentants du peuple aujourd'hui ne le seraient pas¹⁰⁵".

¹⁰¹ J. Diye, "Les relation inter-Kirdi" p. 266.

¹⁰² Ibrahim Mouiche, "ethnicité et multipartisme au Cameroun", p. 72.

¹⁰³ Ibid., p. 70.

¹⁰⁴ Temtem Marcel, 72 ans, ancien député UNDP, Mokolo, entretien du 21 décembre 2018.

¹⁰⁵ Idem.

L'avènement de la démocratie va provoquer d'énormes changements dans le mode d'accès au pouvoir que ce soit lors des élections législatives, municipales ou présidentielles. Ce changement permet d'introduire les Mafa qui jusqu'ici sont restés retissant vis-à-vis de la chose politique à faire leur entrée. Désormais, il n'est plus question de se laisser diriger ou gouverner par l'élite musulmane, mais plutôt chercher à s'intéresser à la politique pour provoquer des changements et se soustraire de toutes formes de domination. Ainsi, José Marie Van Santen a pu déceler les germes des vieilles rivalités Mafa-Peul dans la Mayo Tsanaga aux élections législatives de 1992, les Mafa votant le RDPC et les musulmans, l'UNDP. En effet, pour les Mafa, il fallait définitivement tourner le dos aux passées et Bello Bouba étant de souche peule, symbolisait ce passé fait de mépris et d'oppression du segment mafa¹⁰⁶.

En outre, la démocratisation conduit à l'irruption au sein de l'État de nouveaux clients politiques comme le dirait Mouiche :

C'est dans ce sens qu'émerge l'ethnicité en tant que chenal par lequel est revendiquée la redistribution des prébendes de l'État. Ainsi, autant l'ethnicité constitue un enjeu important dans le processus de démocratisation, autant le processus de démocratisation influence l'ethnicité et peut aller jusqu'à alimenter des conflits ethniques¹⁰⁷.

Toutes ces revendications permettent d'exprimer une méfiance vis-à-vis des Peuls et de s'opposer à leur hégémonie. Dans le Mayo-Tsanaga, le multipartisme va permettre aux élites des deux communautés (Mafa/Peul) de se positionner par rapport aux nouveaux enjeux politiques, de trouver des intérêts communs, d'apprécier l'ensemble des ressources qui va les permettre de bénéficier des retombés politiques et de se positionner stratégiquement au niveau local et national.

Ainsi, l'UNC a émergé en se focalisant alors sur l'hégémonie ethnique dirigée par l'ethnie peule. C'est pourquoi à la faveur du multipartisme, les Mafa vont embrasser des partis politiques qui vont leur apparaître moins contraignants et plus sociables à l'instar de l'ADD, MDR, ANDP. Ils vont fustiger l'UNDP qui leur apparait dans la conscience comme un parti à caractère identitaire, représentant l'ethnie peule. En ce qui concerne le parti RDPC, parti qui est né de l'UNC en 1985 qui était d'ailleurs le seul parti sur l'échiquier national, ce parti avait une certaine particularité. En effet, cette singularité combinée à l'héritage légué par l'UNC, le fait apparaître comme un parti véritablement national, sans ancrage ethnique. Mais, le multipartisme des années 1990 et les élections qui vont l'accompagner vont dévoiler sa

¹⁰⁶ Ibrahim Mouiche, "ethnicité et multipartisme au Cameroun", p. 72.

¹⁰⁷C. Melchisedek, "Démocratisation et explosion des revendications ethno-régionales au Cameroun : des relations complexes entre démocratie et ethnicité", *Les défis de la diversité : des perspectives individuelles aux relations internationales*, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 88.

véritable nature, celle d'un parti ethnique et régional, dont le bastion est constitué des régions du Centre, le Sud et de l'Est¹⁰⁸. Le RDPC ne fera donc pas l'exception des partis à forte représentation ethnique. À ce titre, Hélène-Laure Menthong pense que :

Les partis politiques reproduisent en grande partie les clivages ethniques au prix d'un travail de construction de l'identification et de la représentation, même si le nombre des partis politiques ne correspond pas à celui des ethnies. Car loin d'être un donné l'ethnie en tant que catégorie socioculturelle caractérisée par une communauté de manière d'être, de faire, de sentir, de valeurs, apparaît être une fabrication en quête de maturation dont l'effet est de produire la distribution et d'exalter l'altérité. Ainsi, le rassemblement démocratique du peuple camerounais (RDPC) est qualifié globalement de parti " Bété ", le Social Democratic Front (SDF) est le parti des " anglo-bami ", l'union nationale pour la démocratie et le progrès (UNDP) est le parti des Peuls ou de l'ethnie " nordiste ", l'union des populations du Cameroun (UPC) est assimilée à l'ethnie Bassa¹⁰⁹.

Le parti UNDP est considéré dans le Mayo-Tsanaga comme le parti des musulmans parce que lorsque ce parti a vu le jour, les leaders avaient comme objectif de chasser les non musulmans du pouvoir ou de les empêcher d'y accéder¹¹⁰. C'est du moins ce que pensaient les non-musulmans de l'époque. Mais la population mafa va réagir face à cette situation en se désolidarisant de ce parti politique. Les musulmans considèrent les chrétiens mafa tout comme des *Kado*. Au sein de leur mouvement, les non islamisés avaient parfois de la peine à s'épanouir et se sentaient marginalisés et frustrés. C'est l'une des raisons qui justifie la démission de l'ex-député UNDP Temtem Marcel, un Mafa non islamiser. En effet, étant député, il n'avait pas un poste important au niveau de la base. Le poste était toujours donné à un musulman. Étant député, il était un simple spectateur au sein de son propre parti. Plusieurs autres militants mafa ont démissionné de ce parti, pour les mêmes raisons¹¹¹.

Prenant conscience de cette réalité politique les Mafa ont entrepris de prendre leur destin en main. Dès lors, ils vont s'intéresser à la chose politique. Au niveau de l'élection municipale, ils se sont consolidés pour avoir les leurs comme représentants. Il y a comme un éveil de conscience, une renaissance qui leur permet de dire non à la domination étrangère et de revendiquer une autonomie. Ainsi, la plupart des arrondissements du Mayo-Tsanaga auront à leur tête un Mafa qui occupe le poste de député ou de maire tel que Mozogo, Koza, Soulédé Roua, Mokolo.

Cependant, les Mafa, influencée par leur histoire vont transmettre leurs sentiments lors des élections. C'est ce qui explique leur comportement électoral. L'environnement social détermine jusqu'à nos jours leur choix électoral en raison des valeurs que la population

¹⁰⁸ Abouna, *Le pouvoir de l'ethnie*, p. 57.

¹⁰⁹ Abouna, *Le pouvoir de l'ethnie*, p. 57.

¹¹⁰ M. Temtem, 73 ans, ancien député, Mokolo, entretien du 21 décembre 2018.

¹¹¹ Idem.

partage avec le parti politique ou le candidat. Les électeurs tranchent les votes en fonction des intérêts communs que leur apporte le candidat à l'élection et le plus souvent aussi en fonction de son appartenance ethnique¹¹². Ainsi, lors des batailles pour le positionnement politique des leaders, le discours est celui de la lutte pour l'émancipation. C'est fort de ce genre de discours que les Mafa longtemps sous le joug de la domination peule se soient senti à sa place en intégrant en majorité le parti d'où la ruée des politiciens dans cette zone pour battre campagne.

Le département Mayo-Tsanaga a longtemps vécu dans un climat de tension et de précarité. C'est pourquoi lors des campagnes électorales, les politiciens font des promesses de développement qui suscite l'espoir et l'adhésion du peuple face à leur programme. La population qui a vécu une histoire douloureuse, traumatisante et ayant une population analphabète et facilement manipulable¹¹³. De ce fait, les politiciens usent de cette "fragilité" et ignorance pour les manipuler, car lorsqu'on n'est pas instruit, on ne réfléchit pas¹¹⁴.

En outre, les partis politiques sont être perçus comme des médiations de légitimation de la démocratie et des instruments utiles pour arracher le pouvoir, déstabiliser des adversaires politiques ou pour tout simplement régler des comptes. Le terroir Mafa est un fief électoral où plusieurs partis s'affrontent. Certains partis comme le RDPC sont perçus comme un parti politique vecteur de socialisation. D'autres par contre à l'instar du parti UNDP semblent être animés par des mobiles, hégémoniques¹¹⁵. Cependant la réduction des partis politiques au statut d'expression des ethnies, des témoins, des conflits ethniques permet de comprendre les relations dialectiques entre les groupes ethniques. Le comportement électoral dans le Mayo-Tsanaga est d'ordres culturels, c'est-à-dire dominés par le clivage ethnique entre les Mafa, et Peul ; socio-économiques (qui envoient à la misère, la pauvreté) ; historiques (les antagonismes historiques entre l'ethnie Mafa et Peules) et la manipulation de l'ethnicité par les élites en quête du positionnement politique.

II. L'ÉMERGENCE DES ASSOCIATIONS MONO-ETHNIQUES ET MÉCANISME DE CONSOLIDATION DE LA CULTURE MAFA

La DCK, association supra-régionale a été comme un élément déclencheur donc la création a engendré la naissance d'autres associations mono-ethniques. Ces associations sont des cadres de socialisation des ressortissants d'une ethnie où les valeurs culturelles telles que

¹¹² Alhasapi Bava, 55 ans, chef centre de diffusion FM/TV de Mokolo, Mokolo, entretien du 24 décembre 2019.

¹¹³ Bava Bervet, 68 ans, administrateur civil, Mokolo, entretien du 24 novembre 2017.

¹¹⁴ Idem.

¹¹⁵ Idem.

les expositions des œuvres d'art, les danses traditionnelles et chansons sont au menu du jour ; sans oublier les réjouissances populaires. Tout ceci pour revivre le passé glorieux. Malheureusement, ces retrouvailles ne sont qu'un épouvantail qui dissimule les intérêts des hommes politiques qui profitent pour s'assurer le plus grand nombre d'électeurs à travers le clientélisme politique.

a. La floraison des associations culturelles mafa.

De 1990 à 2013, on observe une éclosion de plusieurs associations mono-ethniques. La mise en place de ces associations se justifie par le souci de la préservation et de la valorisation de la culture. Toutefois, il faut retenir que ces associations "se présentent avant tout comme apolitique, elles avancent comme objectif le développement économique, social et culturel des groupes de populations considérés¹¹⁶.

• L'association culturelle mafa (ACCULMAF).

L'ACCULMAF est une association qui a vu le jour le 28 novembre 2008. La création de cette association a pour objectif la réappropriation des valeurs identitaires. Jusqu'au début des années 1990, les Mafa n'avaient pas encore écrit leur propre histoire. Tous les écrits qui se rapportaient à ce peuple ont été écrits pour la plupart par les Occidentaux qui sembleraient avoir une vague connaissance de ce peuple. Pour l'infirme minorité qui a côtoyé ce peuple en effectuant des descentes sur le terrain, ils ont écrit l'histoire du peuple mafa du point de vue européocentriste. Ainsi, il s'en suit que les mafa ont subi leur propre histoire. C'est donc dans le souci d'écrire leur propre histoire que l'acculmaf trouve sa raison d'être.

L'association s'est ainsi donné pour objectif la récupération de l'identité nominale mafa. En effet, l'association vise la promotion de la culture mafa en sollicitant auprès de l'État camerounais de créer des conditions favorables à l'épanouissement socioculturel des mafa notamment la désinscription de l'ethnie Matakam et son remplacement par le vocable mafa¹¹⁷. L'acculmaf, déclaré sous le n°105/RD2/D21/BAPP du 28 novembre 2008 est une association apolitique à but non lucratif. Elle se propose être le cadre de dialogue et de concertation qui embrasse l'ensemble des préoccupations identitaires mafa dans le contexte actuel de mondialisation culturelle, caractérisés par des mutations diverses et des tendances lourdes d'évolutions¹¹⁸.

¹¹⁶ J. Diye, "les relations inter kirdi", p. 263.

¹¹⁷ Addel abel gwada, face à des identités de conquête, repenser le maelrom culturel dans le grand Nord. En ligne sur gwoda.canalblog.com, <http://gwoda.canalblog.com/archive/2011>

¹¹⁸ <http://aculmaf.e-monsite.com/>, consulté le 27 Janvier 2020.

À côté de l'objectif principal qui s'est fixé l'association vont se greffer d'autres objectifs spécifiques : la promotion de l'apprentissage de la langue mafa, de réécrire l'histoire mafa, l'organisation des manifestations culturelles, etc¹¹⁹.

• Ditsuma

Ditsuma, association culturelle mafa, est née le 26 décembre 2007 sous l'égide des promoteurs Tevodai Mambai et Ndekoyam Augustin, tous deux alors des élèves professeurs à l'École Normale Supérieure (ENS) de Yaoundé. « Connais-toi toi-même » dixit Socrate, c'est en partie le mobile qui fut à l'origine de la mise sur pied de cette association¹²⁰. Elle a pour but la valorisation et la promotion de la culture mafa. Le mouvement se définit comme la toute première association fédératrice de tous les Mafa du Cameroun, du Nigéria et d'ailleurs.

Ainsi, dans l'optique de valorisation cette culture, en plus des activités liées aux directives dans les différents pôles, ditsuma organise chaque année un séminaire de formation pour les jeunes leaders. D'autre part, ces activités sont organisées dans des pôles pendant le mois d'aout de chaque année. Elles concernent les rubriques telles que la langue, l'histoire et la civilisation mafa. Depuis sa création, ditsuma a formé 800 personnes qui sont devenues de véritables ferments et ambassadeurs de la culture mafa partout où elle se trouve. Toutefois, de l'avis du promoteur, "beaucoup reste à faire quand il faut prendre en compte une population estimée à plus de 600 000 âmes, pour dynamiser les pôles culturels des villes et villages"¹²¹. Ditsuma est par conséquent à la recherche permanente et continue des jeunes capables de jouer le rôle de catalyseur culturel auprès des congénères d'où la tenue des formations sur des thèmes précis et variés.

Nous sommes quelques fois identifiés par les autres par nos *shinglek*, danse patrimoniale, comment faire pour que de groupes de danse permanente existe dans nos grandes villes et villes moyennes ? Comment faire pour qu'il ait de plates formes culturelles, cadre de dialogue en mafa par les mafa et pour les mafa dans nos villes et villages ? Comment garder et préserver cette identité de peuple laborieux, dynamique et fertile de toute l'Afrique subsaharienne qui nous est attribuée par certains chercheurs ? Comment évoluer hors du pays mafa ? Comment lutter efficacement et de manière efficiente contre l'extraversion dont sont victime nos congénères ? Comment créer un foyer culturel dans nos villes ? C'est cette problématique qui taraude l'esprit des dirigeants de ditsuma, notre association¹²².

Par ailleurs, l'association ditsuma dans son fonctionnement collabore avec d'autres associations culturelles mafa. C'est le cas avec l'association *Mafa Development Association of Nigeria*, une association sœur à Ditsuma, implanté à Mubi, au Nigéria.

¹¹⁹ Idem.

¹²⁰ Tevodai Mambai, 43 ans, enseignant, Yaoundé, entretien du 18 janvier 2020.

¹²¹ Idem.

¹²² Idem.

L'Association pour le Développement du Mayo-Tsanaga (ADEMAT) a vu le jour le 14 septembre 1991 à Mokolo. Cette association qui réunit les fils et les filles du Mayo-Tsanaga a aujourd'hui plus de 20 ans d'existence. C'est au cours d'une assemblée constitutive que l'acte fondateur de l'association a été posé. Elle a été créée dans la vague de la loi sur la liberté d'expression et d'association votée en 1990. L'ademat a été enregistré le 7 octobre sous le récépissé de déclaration n°251/DRA/K41/BAPP signé par Meke Lambert Henri alors préfet du Mayo-Tsanaga. Sa mise sur pied est l'œuvre des pères fondateurs Abdoulaye Marava (questeur), Damien Zokom (ancien maire de la commune de Mokolo), Bava Djongoer (ancien ministre), Pervet Zacharie (ancien ministre), ou encore Bouba Arouna qui a été son premier président. Pour eux la création de l'ademat "va être le tout premier cadre de retrouvailles et de concertation où les fils et filles du Mayo-Tsanaga peuvent parler du développement"¹²³.

Photo N°37 : rencontre entre les membres de Ditsuma et Mafa development association.



Source : photo. Bava A Haydamai, Mubi, 1^{er} janvier 2020.

• Association pour le Développement du Mayo-Tsanaga (ADEMAT)

L'objectif de l'ademat est de réunir les fils et filles du Mayo-Tsanaga pour se connaître, pour consolider leurs relations, consolider les acquis, mais aussi et surtout d'aider la population à se développer¹²⁴. Tel qu'inscrit dans son statut, l'association a pour principale mission de renforcer les liens d'entente entre, de solidarité entre les différentes composantes sociales du département. Elle promeut également la revalorisation du patrimoine culturel et touristique du département. Aussi, l'association obéit au principe et à la règle d'apolitisme tel que mentionné dans les termes des dispositions des articles 1, 2 et 3 de la loi n°90/053 du 19

¹²³ Interview du questeur Abdoulaye Marawa réalisé par David Wenei, archive du journal "œil du sahel".

¹²⁴ Bava Bervet, 68 ans, administrateur civil, Mokolo, entretien du 24 novembre 2017.

novembre 1990 sur la liberté d'association. La création de l'ademat est saluante de l'avis de la population du Mayo-Tsanaga. C'est une association qui redonne vie au département, car elle se veut plus globale c'est-à-dire qu'elle réunit en son sein les différentes couches sociales du département. C'est aussi une sorte de tribune qui donne l'opportunité à chaque groupe ethnique ou individu d'exprimer ses frustrations et de promouvoir la socialisation qui jadis était muselé par à cause des conflits ethniques, mais au-delà de tout, cette association vise le développement du département pour que la population puisse prendre son destin en main. Bien plus, la création de l'association ademat est le fruit du mimétisme. C'est par effet d'entraînement, pour ne pas être en reste par rapport à leur voisin d'autres départements de l'Extrême-Nord et même des autres régions du Cameroun déjà avancé dans la voie du développement que l'association a vu le jour¹²⁵. C'est donc après maints conflits qui ont marqué et divisé la population de Mayo-Tsanaga que des efforts ont été consentis non pas sans embuche pour mettre sur pied l'association, car comme l'avais souligné le préfet Henri Meke Lambet dans son allocution à l'ouverture de la première assemblée générale :

[...] un certain malaise, pour ne pas dire malaise certain, avait cours entre les différentes composantes et les différentes sensibilités du Mayo-Tsanaga. Mais ces dissensions font partie aujourd'hui d'un passé qu'il convient d'oublier à jamais. Maintenant que les gros nuages d'antan sont quelque peu dissipés, les ressortissants du Mayo-Tsanaga doivent emboîter le pas à leur frère et voisin des autres départements de l'extrême nord.¹²⁶

L'ademat est organisé en assemblée générale qui fonctionne avec un bureau exécutif national constitué lui-même en comité intérieur qui comprend le comité canton et en comité extérieur constitué de comité de développement village et des organisations de base (Gics, groupements, associations).¹²⁷ En ce qui concerne la présidence, elle est rotative et se fait par ordre alphabétique d'un arrondissement à un autre. C'est une réforme qui a été introduite dans les années 2000. Ainsi avec cette nouvelle réforme, en peu de temps l'association a connu plusieurs présidents à sa tête et chacun a apporté une touche particulière. Le président n'est pas élu par l'ensemble du département, mais par l'Arrondissement auquel revient la présidence de l'ademat, ensuite on intègre tous les autres membres du bureau répartis entre les différents arrondissements du département.

L'Association fonctionne par réseaux. C'est-à-dire que dans chaque région on trouve une antenne bien structurée ayant à leur tête un président. À propos des relations qui existent entre l'ademat nationale et ses antennes, l'ademat national prend note des propositions qui

¹²⁵ Entretien avec Guibai Gatama, directeur de publication du journal "œil du sahel", Yaoundé, 4 février 2020.

¹²⁶ Archives de l'ADEMAT, discours du préfet Meke Lambet Henri dans son allocution à l'ouverture de la première assemblée générale de l'ADEMAT, Mokolo 14 septembre 1991.

¹²⁷ Goudkoye Florok, 42 ans, cadre au ministère de l'Économie, Yaoundé, entretien du 20 février 2020.

sont faites par nos différents comités. Quant au budget l'association, il est constitué exclusivement des cotisations de ses membres. Tout en demeurant fidèle à ses interventions, l'association a procédé à une adaptation de ses approches aux exigences et défis de l'heure : ce qui a permis l'amélioration substantielle des contributions financières de ses membres qui sont passées de l'ordre de deux millions au démarrage à près d'une vingtaine de millions de nos jours, entièrement affecté à la réalisation des microprojets socio-économiques et communautaires dans l'ensemble du département¹²⁸. L'ademmat est une véritable machine au service du développement du Mayo-Tsanaga et de ses fils et fille. Quoi de plus normal lorsqu'on sait l'étendue et la densité de cette unité administrative.

En ce qui concerne les réalisations de l'association on peut relever que l'ademmat a à son actif plusieurs réalisations qui peuvent être résumé en termes de construction des salles de classe équipées des tables bancs construits dans chaque arrondissement du département, construction du siège de l'ademmat a Mokolo, bourse annuelle aux élevés et étudiant du Mayo-Tsanaga, construction d'une mini cité a Dang (Ngaoundéré) destiné aux étudiants ressortissants du Mayo-Tsanaga, aide aux orphelins du département, recrutement des enseignants vacataires, etc¹²⁹.

Photo N° 38: siège de l'ademmat (Mokolo)



Source : photo Bava A Haydamai, Mokolo, 29 janvier 2020.

Cependant, comme aucune œuvre humaine n'est parfaite, ademmat ne déroge pas à ce principe. Elle fait face à des problèmes qui sont de nature à fragiliser l'organisation. De façon concrète, le problème majeur que rencontre l'association est le fait qu'elle soit inféodée par le système de fonctionnement d'un parti politique au point où les membres du bureau

¹²⁸ Goudkoye Florok, 42 ans, cadre au ministère de l'Économie, Yaoundé, entretien du 20 février 2020.

¹²⁹ Archive de l'ADEMAT.

confondent parti politique et association pour le développement du département du Mayo-Tsanaga¹³⁰.

Il y'a d'énormes conflits d'intérêts au sein de l'ADEMAT, de dissensions, batailles de positionnement. En effet, l'ADEMAT est devenue une grande association qui est tout aussi admirable et rayonnante au point où certaines élites ont voulu s'en servir comme une sorte de tribune pour les marketings politiques. L'Ademat fuse la confusion entre association apolitique et parti politique. D'ailleurs la tenue d'assemblée générale annuelle au mois de mars coïncide avec l'anniversaire de la création du RDPC. Simple coïncidence ou manœuvre des dirigeants de l'association qui par ailleurs aussi par hasard sont tous membres du RDPC, on ne saurait le dire. Quoi qu'il en soit, il existe d'énormes conflits entre les membres de l'association par conséquent si rien n'est fait, d'ademat peut finir par devenir un club d'élite¹³¹.

Comme autres freins à la bonne marche de l'ademat on note des écarts de management qui sont constatés dans la gestion de la chose associative, des dérives autoritaires et d'abus de toute sorte. De manière statutaire, la perspective de l'adaptation de la capacité de l'ademat pour la résolution des problèmes urgents de l'heure inhérents au département n'est pas clairement prévue, car limitée au développement des infrastructures et équipements scolaires, des infrastructures et équipements sanitaires, des équipements hydriques et hydrauliques. Or, aux problèmes sus cités, le département du Mayo-Tsanaga fait face aujourd'hui à d'autres défis que sont : le faible plateau dans les hôpitaux, l'absence des pharmacies, la recrudescence du manque d'eau potable à chaque saison sèche l'absence d'infrastructure de formation des jeunes aux métiers de l'heure et d'avenir, l'absence d'entreprise, d'usine et d'industrie capable de pourvoir de l'emploi, les défis énergétiques : l'énergie éolienne et solaire¹³².

Au niveau du fonctionnement de l'association on peut noter des faiblesses telles que, le manque de transparence dans la gestion des fonds collectés chaque année lors des assemblées générales, le manque de visibilité des actions de l'association en faveur des départements, le discrédit manifeste des donateurs ou potentiels donateurs, plombant son fonctionnement, l'obsolescence des méthodes de gestion communicationnelle, l'absence d'autonomie financière, etc. C'est pour toutes ces raisons sus évoquées que certains membres de l'association pensent à une nouvelle réforme. Ainsi, de l'avis de Guibai Gatama, il faut repenser l'ademat car pour lui :

L'ademat est une association vieillissante qui nécessite une réforme. C'est une association qui a été pensée par nos aînés dans un contexte bien précise. Mais aujourd'hui la vision des choses évolue et les nouveaux problèmes naissent. Dans cette mouvance, l'ademat doit absolument être repensé. Les temps ont changé les défis ne sont plus les mêmes. Les instruments que les promoteurs ont utilisés au moment de sa création ne sont plus les mêmes aujourd'hui. Il faut tourner le regard vers l'avenir, adapter l'ademat à l'évolution. Les dirigeants doivent désormais penser à l'érection de l'ademat en organisation non

¹³⁰ Guibai Gatama, directeur de publication du journal "œil du sahel", Yaoundé, entretien du 04 février 2020.

¹³¹ Goudkoye Florok, 42 ans, cadre au ministère de l'Économie, Yaoundé, entretien du 20 février 2020.

¹³² Guibai Gatama, directeur de publication du journal "œil du sahel", Yaoundé, entretien du 4 février 2020.

gouvernementale et prévoir une nouvelle politique, pour fédérer au maximum possible, les fils et filles autour des objectifs de l'association¹³³.

Toutefois, le bilan de l'ademat semble toutefois satisfaisant de l'avis de la majorité de ses membres et s'inscrit bien dans la logique de son objectif. Beaucoup d'associations similaires avaient été créées dans certains départements du Cameroun au même moment, mais à l'heure actuelle semble exister que sur papier. D'autres fonctionnent timidement alors que l'ademat est debout, forte, et dynamique quoiqu'elle reste une association critiquable, il semble néanmoins que les membres sont unanimes sur le fait de la faire perpétuer¹³⁴.

b. Le rôle des chefferies dans la promotion de la culture

La culture lorsqu'elle n'est pas entretenue pour facilement disparaître et s'effriter considérablement. C'est pourquoi pour la revitaliser, chaque peuple tend à mettre en place des mécanismes visant à la revitaliser. Chez les Mafa, ce mécanisme peut se lire à travers le rôle des chefferies traditionnelles et de la multiplicité des manifestations culturelles.

L'exemple prit des chefferies de Mokolo est modèle palpable d'intégration entre deux peuples qui à la base avaient une opposition légendaire tant au niveau politique que culturelle et donc la sociabilisations de façon apparente est animés par des conflits qui trouve leurs origines mêmes dans la constitution de ces chefferies.

Il existe une forme de coopération entre les deux chefferies, mais chaque lamidat à sa politique de gestion.¹³⁵ Cependant, la collaboration entre les deux chefferies est fragile à cause des ressentiments et des problèmes de leadership. En effet, malgré le découpage de la chefferie par l'administration, on va assister à quelques cas de conflits isolés qui se résument le plus souvent au problème de leadership. Les frustrations demeurent au sein de la communauté Mafa, car les Peuls continuent leur domination. Cette domination est ressentie dans la coopération de ces deux entités traditionnelles. Les chefs Matakam sud n'ont pas une liberté totale d'action, car le lamidat peul se dresse en maître sur la chefferie païenne.¹³⁶ Il y'a un véritable problème d'autorité dans la gestion des administrations. La socialisation demeure difficile à cause des replis identitaires. Les Mafa se sentent toujours marginalisés.¹³⁷ Les ressentiments demeurent malgré la promotion de la paix. Les stéréotypes vis-à-vis des Mafa les poussent à se désintégrer de la société musulmane. Chacune de ces sociétés se développe

¹³³ Guibai Gatama, directeur de publication du journal "œil du sahel", Yaoundé, entretien du 4 février 2020.

¹³⁴ Idem.

¹³⁵ Mohamadou Yaccouba Mourtalla, 51 ans, Lamido de Mokolo, Mokolo, entretien du 22 décembre 2019.

¹³⁶ Mahammadou Bizvédé, 67 ans, notable, Mokolo, entretien du 13 octobre 2018.

¹³⁷ L. M. Dzengueré, 87 ans, ethno-linguiste, Mandaka entretien du 6 février 2018.

de façon isolée sans l'implication de tous. Ces oppositions ont trouvé des solutions par l'aval des autorités traditionnelles qui créent le poste des émissaires, intermédiaire entre l'autorité et la population : c'est la diplomatie traditionnelle.

En cas de conflit, l'un des deux villages belligérants envoie des émissaires chargés de suggérer la conclusion d'un pacte de paix.¹³⁸ Entre 1957 et 1990, la majorité des conflits se résume au sein des deux chefferies, entre les personnalités de la cour du chef, notable. L'intervention de l'administration coloniale n'était pas ressentie dans le cadre de la résolution des conflits entre les deux chefferies. Seulement, après l'indépendance, l'administration camerounaise qui a pris le relais va se dresser comme canal de résolution de conflit. Comme première mesure, les chefferies sont placées sous l'autorité du sous-préfet. Il intervient comme arbitre pour résoudre les conflits.

L'histoire des chefferies de Mokolo est l'histoire de deux communautés linguistiques : Matakam Nord et Matakam Sud pour promouvoir le vivre ensemble et participer au développement de la localité. Chaque année depuis déjà trois ans, le lamidat de Mokolo organise un festival culturel dans le but de promouvoir le vivre ensemble¹³⁹. Le dernier festival pour ne prendre que cet exemple s'est tenu du 13 au 14 décembre 2019 dans l'esplanade du lamidat de Mokolo dont le thème est : "les Technologies de l'Information et de la Communication au service du vivre ensemble". Ce festival a mobilisé les différentes cultures de ce département à travers des danses, des expositions et autres prestations artistiques. Ce festival avait pour but de regrouper tous les peuples autochtones et étrangers, mais aussi d'autres populations venues d'ailleurs afin de promouvoir la culture et le vivre ensemble. De l'avis du Lamido Sa Majesté Yacouba Mohamadou Mourtalla, "ce festival avait pour objectif de regrouper toutes les Peules du lamidat de Mokolo, mais aussi d'autres ethnies de la localité dans sa cohésion sociale et sa diversité. Car le vivre ensemble implique l'union de toutes les ethnies de notre communauté".¹⁴⁰ Ainsi, depuis leur séparation les deux lamidat veille à la gestion de sa communauté et à promouvoir le vivre ensemble.

¹³⁸ L. Fadi, "Conflits et coopération", p. 110.

¹³⁹ Mohamadou Yacouba Mourtalla, 51 ans, Lamido de Mokolo, Mokolo, entretien du 22 décembre 2019.

¹⁴⁰ Idem.

Photo N° 39: portrait du Lamido de Mokolo.



Source : photo Bava A Haydamai, Mokolo 22 décembre 2019.

Il existe cependant une réelle coopération entre les deux lamidats. Le souci du développement économique va renforcer la collaboration entre les deux chefs traditionnelles. D'un autre côté, les tensions sont apaisées dans la localité. Il existe une entente entre les peuples, renforcée d'une certaine façon par les mariages interethniques, chose qui était impossible il y'a une cinquantaine d'années¹⁴¹. La socialisation est renforcée par l'appel de chaque chef traditionnel à faire preuve de tolérance vis-à-vis des uns et des autres. Ce rapport est aussi renforcé par la présence des Lamido lors des cérémonies officielles (fête nationale) les fêtes religieuses (fête du ramadan et fête du mouton) ; et les rencontres œcuméniques. À l'échelle plus basse les rapports économiques poussent la communauté peule et Mafa à la coopération. Au marché, lieu d'échange et de mouvement de personne ; la communication est de mise et les liens de partenariat sont tissés indépendamment de l'ethnie ou de la religion.

Bien plus, l'avènement de l'école dont la première fut ouverte à Mokolo en 1959 a permis de réunir les deux communautés. L'école est un facteur de cohésion sociale. L'école permet d'atténuer les inégalités, permet la confiance en soi qui permet l'insertion, permet une certaine homogénéité dans la mesure où elle part du principe que si les personnes sont semblables ces personnes pourront vivre ensemble. Dans ce sens l'école inculque des valeurs

¹⁴¹ Djalioué Zogai, 75 ans, Lamido de la chefferie Matakam Sud, Mokolo, entretien du 22 décembre 2019.

des règles et des comportements communs pour en faire des individus semblables. Ainsi il est plus facile pour eux de vivre en société. En bref, l'école inculque des normes et valeurs qui sont difficilement acquises au niveau des familles.

Cependant, en 2013, les conflits idéologiques voient le jour opposant ainsi la chefferie de Mokolo dirigé depuis 1991 par Yacouba Mahamadou Mourtalla et celle du Matakam Sud dirigé par Djaligue Zogoi. Chaque chef cherchant à s'affirmer et à consolider sa position. L'élargissement de la zone d'influence des uns et des autres prêtes à confusion ce qui déclencher aussi des querelles et conflits. Il faut noter que ces conflits ne sont pas vécus de façon apparente, mais on assiste plutôt à une sorte de guerre froide entre les deux chefferies¹⁴², chacun cantonné dans sa position. Au demeurant, les deux chefferies trouvent des terrains d'entente à travers l'implication du préfet et sous-préfet pour un rapport à l'ordre et insister à la collaboration pour le développement de la communauté. Le fonctionnement de chaque lamida se fait de sorte qu'un chef n'intervienne pas dans la gestion des affaires de l'autre. Chaque lamidat à sa propre organisation quoiqu'il existe beaucoup de similitudes surtout au niveau de la structure des deux lamidats. Cette indépendance va plus loin au point où chaque lamidat à sa propre mosquée.

Photo N° 40: vue du lamidat Matakam-sud



Source : Photo Bava A Haydamai, Mokolo, 22 décembre 2019.

En ce qui concerne la gouvernance de la chefferie 1^{er} degré Matakam sud, elle est une institution autonome calquée sur le modèle peul c'est-à-dire ayant une organisation hiérarchique sur lequel trône à ce jour un chef, le Lamido Djaligué Zogoi qui règne depuis

¹⁴² M. Vanawa, 63 ans, instituteur, Koza, entretien du 12 février 2018.

1993¹⁴³. Il est le chef judiciaire dans ce cadre, il tranche les litiges liés à la tradition. Il est en effet le gardien de la tradition. Le chef est le représentant et le porte-parole de la communauté dont il assure la direction. Il a des droits et devoirs envers la population qu'il administre parmi lesquels : le prélèvement des impôts, la protection de la population. Il fait exécuter l'ordre de l'administration centrale. Il est assisté dans ses fonctions par des notables qui sont au nombre de 21 et de tous les autres membres que constitue sa cour (Faada). Bien plus, la chefferie Matakam-sud recouvre trois arrondissements à savoir : Mokolo, Soulédé-Roua, Ldoubam-Tourou. Pour se faire, le Lamido est assisté dans cette mission par des adjoints qui ne sont autres que les 2es degrés. Fonctionnant sur le même principe du modèle peul les membres que constitue la Faada ont aussi les mêmes prérogatives que ceux de la chefferie de Mokolo.

Photo N° 41: portrait du Lamido de la chefferie Matakam-Sud.



Source : photo Bava A Haydamai, Mokolo, octobre 2019.

En ce qui concerne la nomination du lamdo, il faut dire que les tout premiers Lamido ont été désignés par les autorités administratives, au détriment de la volonté de la population. La chose cheffariale était entre les mains d'une seule famille. C'est dans cette mouvance que Mamadou Diamaré hérita du pouvoir de son père Magadji Diamaré. À la mort de Mohamadou, la chefferie est restée vacante pendant deux années. Il a fallu attendre l'avènement les années 1990 avant le vent de la démocratisation pour apporter des innovations notamment en matière de désignation du Lamido. Désormais, l'administration de

¹⁴³ Archive du lamidat de Matakam Sud.

la chefferie se fait de manière rotative, entre trois clans ou village autochtones, dont Mokola, Ldamtsay et Mefelé¹⁴⁴.

En somme, le régime de Ahidjo et celui de Biya ont eu d'incidence sur la culture mafa. Sous Ahidjo, il y'a une volonté manifeste d'islamiser le peuple mafa. La politique culturicide qui était mise en place avait pour but de tuer toutes les autres cultures afin de promouvoir la seule culture peule. Sous le régime Biya il y'a une rupture dans le processus de traitement de culture. En effet, ce régime sera le porte-étendard des expressions culturelles, car la loi sur les associations culturelles va permettre aux Mafa se faire connaitre à travers leur culture.

¹⁴⁴ Archive du lamidat de Matakam Sud.

CHAPITRE V: BILAN ET PERSPECTIVES

Au moment où le Cameroun est indépendant, l'identité culturelle mafa, à l'instar de celle des autres peuples du territoire, qu'il soit kiridi ou non, a déjà fait l'objet d'une altération qui n'était pas loin de l'acculturation. Les contacts avec les voisins avant l'arrivée des djihadistes et conquérants foubé, puis les influences islamiques auxquelles se sont ajoutées les actions nihilistes et conjointes des administrations coloniales allemande et française ont fait perdre à la société mafa ses valeurs ancestrales coutumières et culturelles. Au XX^{ème} siècle, les missionnaires européens porteurs de l'idéologie chrétienne ont parachevé l'œuvre d'altération de la culture mafa.

Dans ce chapitre, il est question de ressortir les éléments de survivance de la culture mafa à l'ère de la mondialisation, puis de monter les actions menées par les Mafa pour revaloriser leur riche patrimoine culturel.

A. BILAN

Les Mafa ont perdu en termes de gestion politique, de leur autorité. L'autorité du chef a subi de profondes mutations. À l'origine, l'organisation politique mafa reposait sur deux piliers à savoir la parenté et le village. La communauté villageoise était l'unité politique maximale, à la tête de laquelle trônait le chef du village issu du clan le plus ancien ou ayant le plus grand nombre de personnes. La notion de l'autorité politique chez les Mafa est semblable comme chez le peuple Bantou. Il n'existait pas une autorité centrale c'est-à-dire qu'il n'y'avait pas un chef pour tous les Bantou. Il y'avait plutôt un chez de famille et ce chez de famille appartenait à un clan. Aujourd'hui le chef de famille, n'est plus une autorité souveraine. À partir du moment où il y'a État, il n'est qu'un simple citoyen qui obéit aux lois. Son pouvoir s'est érodé.

Le rôle du chef Mafa se résumait à de présider les grandes fêtes, d'ouvrir la saison des activités agricoles, de déclarer la guerre¹ voire d'arbitrer les litiges opposant les membres du village ou de faire régner l'ordre. La charge de chef du village était symbolique. La dévolution du pouvoir présentait un caractère non héréditaire. Il était assisté dans sa fonction par des sages du village qui jouaient le rôle du conseiller du chef dans la gestion des "affaires" du village. L'avènement de l'État moderne a substantiellement désarticulé l'institution du chef au profit des structures administratives qui reposent elles-mêmes sur le modèle de chefferies peules. Les chefs des villages ont ainsi été relégués au second plan. Néanmoins, on assiste à une recrudescence de revendications portant sur la légitimité des chefs traditionnels désignés par l'administration, comme en témoigne l'existence de deux chefferies de premier degré à Mokolo. Actuellement, le territoire de compétence des chefs de village épouse les contours des circonscriptions administratives définies par l'État et ne coïncide toujours pas avec les limites des villages anciens ; ce qui n'est pas sans poser des problèmes sociaux.

I. SUR LE PLAN ÉCONOMIQUE

Sur le plan économique, la société traditionnelle mafa exerçait des activités agropastorales qui se limitaient aux échanges des produits tirés de ces activités. En effet, le système de production mafa combine la cueillette, la pêche, la chasse, l'élevage, l'artisanat et l'agriculture. La cueillette consistait à récolter des fruits d'arbres sauvages (Jugibier, tamariniers), de feuille des plantes destinées à la cuisine. La chasse consistait à capturer ou tuer les espèces animales sauvages appelées gibiers. Elle se pratique à l'aide des arcs, flèches, lances ou pièges. Cette activité a perdu son sens à cause de la raréfaction du gibier et de l'influence de la modernité. L'élevage en pays mafa ne constituait pas une activité économique majeure, mais il était plus important que les autres activités, car non seulement elle avait pour objectif d'approvisionner le village en viande, mais surtout de fournir des bêtes destinées aux sacrifices rituels et au paiement de la dot.

S'agissant de l'agriculture, les Mafa pratiquaient une agriculture de subsistance. Leur milieu naturel étant peu pratique à l'agriculture, car limitée par sa surface et située en altitude, ils ont su mettre sur pied dans les montagnes un système de culture en terrasses pour éviter le lessivage du sol. Dans les plaines, par contre, l'agriculture était pratiquée différemment. Le système de culture en terrasses n'était pas donc le seul apanage des Mafa, mais de tous les peuples des monts Mandara (Mada, Podokho).

¹ S. Genest, "La transmission des connaissances chez les forgerons Mafa (Nord-Cameroun)", Thèse de Doctorat de 3^e cycle en ethnologie, Université Laval Québec, 1976, p. 197.

Cependant, le peuple mafa était autonome, car l'agriculture pratiquée était une agriculture de subsistance et la population produisait la totalité des biens nécessaires à sa perpétuation et à son accroissement à partir des ressources naturelles qui sont directement à sa portée. La culture ancestrale se résumait autour du mil, notamment les mil rouges qui étaient la culture de base. C'était la culture de base dans la société mafa. Cependant, le mil n'était pas la seule culture. Les Mafa cultivaient aussi le souchet appelé communément en langue locale *munda* ; le sésame ; le poids de terre, le haricot, les petits piments rouges, l'oseille de guinée, etc.

Par ailleurs, avec la colonisation, si le mafa a perdu sa culture de base, mais il n'en demeure pas moins qu'il a également gagné avec l'introduction d'autres cultures comme le maïs, le coton et l'arachide en terre mafa, elle a pris un certain développement sous l'impulsion des services administratifs. Aliment d'appoint, elle est en outre le seul produit exportable d'une économie rudimentaire, permettant de sortir du cycle fermé de l'agriculture mafa et d'entrer dans un cycle assez considérable permettant aux populations d'avoir des revenus leur permettant d'acquérir des outils agricoles assez performants. La descente des montagnes des paysans n'a que peu altéré leur statut de paysan, agriculteur.

La descente en plaine n'a pas profondément modifié le comportement agraire des Mafa dans la plaine. On peut noter un certain conservatisme agraire qui témoigne de l'harmonie de la société montagnarde qui pour l'essentiel peut être décrite comme étant stable et travailleuse. Ceux qui sont dans les piémonts ont adopté le même système agraire que dans la montagne. La même technique culturelle et les mêmes cultures.

Il existait traditionnellement des échanges entre divers producteurs sous forme de troc. Mais, suite à l'institutionnalisation des marchés périodiques dans les villages à l'arrivée du colonisateur, les échanges entre les Mafa avec les ethnies environnantes se sont accrus. De nos jours, il s'agit beaucoup plus des échanges à caractère commercial visant pour les Mafa à obtenir des revenus pour s'intégrer dans la vie moderne. Toutefois, la pratique du troc existe encore dans des régions reculées de montagnes. En outre, l'introduction de l'argent dans la vie quotidienne des Mafa va modifier leur comportement, remettre en cause les anciens équilibres, suscités au sein des familles des problèmes qui étaient jusqu'ici inconnus. Au départ méprisé par les Mafa, ces derniers ont vite fait de comprendre la nécessité de cet outil d'échange dans l'acquisition des nouveaux produits tels que sel, poisson, lait, oignon pouvant améliorer leur vécu quotidien. Ainsi, les échanges qui se faisaient depuis longtemps en nature sous système de troc se règlent maintenant en argent. La monétarisation de l'économie oblige

les Mafa qui ont vécu pendant longtemps le système de troc à s'adonner aux cultures de rente (arachide, coton) pour ne pas se soustraire au paiement de l'impôt. La collecte de ce dernier se faisait jusque dans les années 1980 sur le lieu de marché de vente de coton.

II. SUR LE PLAN CULTUREL

La culture mafa a été attaquée, menacée, d'abord par les invasions peules, surtout par la colonisation, ensuite par la société camerounaise post colonial à travers la politique culturicide qui concernait tous les peuples dits Kirdi y compris les Mafa et enfin par la mondialisation. De nos jours, on assiste à la division de la société en deux : d'un côté les traditionalistes et de l'autre les modernistes.

Les Peuls tout comme les occidentaux dès leur arrivés en pays mafa ont taxé les Mafa de "païens" et leur religion traditionnelle quand elle n'était pas tout simplement taxée d'archaïque, était rétrograde, voire de sauvage. Bien plus, la conquête peule tout comme la colonisation européenne ont bouleversé le schéma traditionnel de la société Mafa, déconstruit son identité et impacté sur la vie sociétale en général. Dès lors, on va assister au processus l'acculturation au sein de la population mafa. En effet, le processus d'acculturation est un phénomène complexe. Il est indéniable que les cultures en général se transforment en permanence au contact des autres sociétés. Mais, cette transformation ne signifie pas pour autant homogénéisation culturelle ou convergence des cultures vers un modèle culturel mondial, celui de la culture occidentale ou orientale. Aussi, l'acculturation n'implique pas forcément l'abandon total de la culture dominée, ce qui serait un véritable génocide culturel, pour reprendre l'idée de Serge Latouche. Les peuples s'acculturent de manière constante, tout en préservant leurs spécificités socioculturelles. Pour cela, ils font le tri entre les différents éléments culturels et ils les réinterprètent pour qu'ils soient compatibles avec leur culture².

Avec la conquête peule, les Mafa vont s'acculturer en adoptant l'islam. En effet, le positionnement de l'islam dans l'ensemble du Nord-Cameroun a affecté d'une façon ou d'une autre les cultures dites traditionnelles. D'abord l'hégémonie peule s'est construite dans le temps avec le déclenchement de la guerre sainte par Ousman Dan Fodio qui a consisté à l'assujettissement de la population mafa ensuite, le contrôle de la terre a permis à ce que les Peuls soient les véritables maîtres du sol ou de l'espace vital. Dans ce sens, ils détenaient alors le pouvoir sur la population mafa qui elle devait se soumettre pour pouvoir avoir un lopin de terre et accéder à une certaine aisance matérielle. Cette hégémonie se manifeste

² L. Baranger, 2011, p. 99.

également sur le plan politique. Par conséquent, les Mafa, dépourvu de toute voie de recours vont trouver leur solution de survie dans la conversion à l'islam.

Bien plus, les épisodes de famine ont été pour beaucoup dans la conversion des Mafa à la religion islamique. Pendant les périodes de soudure, la population se ravitaillait chez les Peuls, plus prévoyants et commerçant. Ces périodes de grande famine ont conduit à des phénomènes de migration et de masse de conversion parce qu'il fallait à tout prix fuir la famine. Un dilemme va se poser, mourir de faim et sauvegarder sa religion traditionnelle ou alors abandonner sa culture, se convertir à l'islam et espérer à une meilleure condition de vie. Face à ce dilemme, certains Mafa vont trouver la solution dans la "vente spontanée" des enfants lors de la période de soudure. Ces enfants vendus travaillaient pour leurs maitres, cultivant les champs, gardant les troupeaux³. Une fois parmi les Peuls, ils vont s'islamiser pour pouvoir s'intégrer dans la société et avoir le meilleur traitement possible.

Les Peuls avaient une conviction renforcée de leur supériorité. Pour se faire, du côté Mafa, deux comportements peuvent être observables. La majorité de ceux qui étaient établis en plaine a épousé le mode de vie peul et s'est soumise à leur autorité. D'un autre côté cette situation a déclenché du côté Mafa une "xénophobie" face aux Peuls. Beaucoup se replièrent dans les montagnes et l'on mentionne des fuites temporaires et même définitives dans d'autres contrées.

Islamisation va impacte considérablement la culture mafa au point ou elle s'imprègne les des us et coutumes et les meurs des peuples qui l'adoptent. Des croyances ancestrales aux rites initiatiques, chaque pan de la culture s'édulcore de façon progressive jusqu'à ce qu'elle atteigne le point de saturation lorsque l'individu s'acculture. Cet état de fait est prégnant au niveau du patronyme.

Au niveau de la langue, on observe un enrichissement du vocabulaire mafa et parfois des substitutions par des expressions héritées de la culture peule qui ont influencé l'identité culturelle mafa. De même, que dans les zones fortement urbanisées il existe un usage fréquent du Ffuldé comme langue véhiculaire. Pourtant, il semble parfois difficile d'observer dans les faits l'influence de la langue mafa sur ces autres langues. L'expansion ou la propagation de la langue ffuldé est due à phénomène de lamidat. En effet, la majorité des autorités traditionnelle qui servait de relais entre l'administration et les populations sont issues de la religion musulmane. Un tel phénomène engendre auprès des populations une sublimation de

³J. Boutrais et al., "Le Nord du Cameroun", p. 240.

la langue fulbé. Au demeurant, l'ensemble des rituels et cérémoniales qui caractérise ces chefferies traditionnelles est en grande partie le legs de la tradition islamo-peul et parallèlement la dévalorisation de la culture mafa.

La conquête européenne aura un fort écho dans la société mafa. Elle aura une forte orate cette adhésion au genre de vie occidental, ou à certains de ses aspects, est loin d'être aussi spontanée que les Occidentaux aimeraient le croire. Elle résulte moins d'une décision libre que d'une absence de choix. En effet, les français et anglais ont établi des soldats, des comptoirs, et ses missionnaires dans le monde entier. La civilisation occidentale a bouleversé de fond en comble leur mode traditionnel d'existence mafa soit en imposant le sien, soit en instaurant des conditions qui engendraient l'effondrement des cadres existants sans les remplacer par autre chose. Les peuples subjugués ou désorganisés ne pouvaient donc qu'accepter les solutions de remplacement qu'on leur offrait, ou, s'ils n'y étaient pas disposés, espérer s'en rapprocher suffisamment pour être en mesure de les combattre sur le même terrain. En l'absence de cette inégalité dans le rapport des forces, les sociétés ne se livrent pas avec une telle facilité⁴.

L'arrivée des Allemands ensuite par les Français n'a pas fondamentalement modifié les rapports Mafa/Peuls. D'ailleurs les Allemands pour leur part ont pratiqué une administration militaire, et les Français ont pris appui sur le modèle peul pour administrer la région. Les fossés entre les deux sociétés (Mafa et Peul) vont persister et seront renforcés davantage par l'école. Les Mafa ont été réfractaires à l'institution mise en place par les Occidentaux, car l'école apparaissait comme un instrument de domination. Le modèle occidental était inconnu encore des mafa malgré la création de l'école à Mokolo en mai 1934, ils vont là rejeter et vont rester hostiles à toutes formes de domination⁵. En outre, on voit une certaine méfiance des montagnards à envoyer leurs enfants à l'école, car pour eux, l'école en tant qu'institution moderne peut impacter le comportement traditionaliste de leur progéniture. Cependant, le caractère conservateur joint au retard culturel et social des Mafa par rapport aux musulmans provient en partie de ce contexte historique. C'est bien plus tard, à partir de 1960 que les Mafa vont commencer à envoyer les enfants à l'école, sous la pression de l'administration.

⁴ J.-Y. Martin, "l'école et la société traditionnelle", p. 301.

⁵ Les Mafa vont rejeter l'école parce qu'ils la considèrent comme un instrument de domination. Déjà sous l'emprise peule, les Mafa vont accepter consciemment ou inconsciemment leur domination et certaines inégalités sociales. Désormais imprégnés de la notion de domination et de conquête, les Mafa vont rester hostiles à toute autre intervention venue de l'extérieur. Pour ce faire, le modèle occidental les a parus extérieur et étranger, d'où leur refus à vouloir se scolariser.

Par ailleurs, l'islam et le christianisme ont des méthodes différentes. L'islamisation provoque davantage des modifications extérieures et une attitude de rejet par rapport aux anciennes façons de faire. La propagation de l'islam s'est faite pour l'essentiel de façon violente. Le christianisme quant à lui propose un modèle de conversion différent. Il vise à intégrer les valeurs ancestrales et à éviter les transformations trop brutales. Ainsi, le montagnard christianisé sans modèle auxquels se référer doit s'inventer lui-même. Il est stimulé pour améliorer ses conditions de vie, mais peut-être un peu moins coupé de sa culture traditionnelle⁶. Pour se faire, beaucoup de mafa va s'acculturer. Et l'on assiste à la naissance d'une culture hybride.

Hybridation culturelle signifie une transformation due à l'influence des causes de la mutation et qui se situe entre la culturelle originel et l'acculturation. Cette hybridation se manifeste sous plusieurs plans : au niveau de la langue, la langue mafa semble de moins en moins susciter un engouement de la part des populations et surtout la frange jeune qui la considère comme un outil révolu. Il en est de même de paroles des chansons populaires.

Les mafa aujourd'hui refusent de parler leur langue. Le poids de la domination historique a contribué à un ralentissement progressif de la transmission de cette langue d'une génération à l'autre et spécifiquement dans la sphère familiale. Il a résulté une déperdition progressive de cette la langue d'une génération à l'autre donc les conséquences pourraient être la disparition ou la réduction à la portion congrue de ces usagers. On a à faire à une génération post coloniale qui arrive à in moment ou il ya un long traumatisme culturel par l'instauration des chefferies qui ont maté qui est toujours penser que le centre-ville qu'ils commandent constitue leur territoire et ils ont donc imposé une langue qu'on appelle le fufuldé. Pour eux cette langue de barbare doit être parlé en dehors "*extra-muros*" comme les Romains l'on fait d'ailleurs dans leur colonie a l'époque aussi. Que le Romain ne se parle qu'ici et toute personne qui est hors des murs et un "*barbarus*" c'est un dire un barbare qui doit parler ça langue cde barbare. C'est exactement le mécanisme mis en place par les chefferies.

Dans les zones urbanisées, le phénomène de déperdition de la langue reste accentué en comparaison aux zones rurales. L'une des explications de ce mécanisme pourrait être le degré de scolarisation qui varie d'une zone à l'autre. En effet, les enfants scolarisés sont dispersés entre l'apprentissage de la langue officielle ou des langues officielles et la langue

⁶A. Hallaire, "Les montagnards du Nord-Cameroun", p. 54.

traditionnelle à cause des activités scolaires qui impose l'usage du français ou de l'anglais réduisant le temps d'apprentissage de la langue mafa au sein des familles. En zone rurale où l'essentiel des activités est agropastoral et le taux de scolarisation relativement bas, l'interaction entre les enfants et la cellule familiale ou sociale reposent exclusivement sur la langue mafa.

L'acculturation a fait naître les conflits de générations. La forte propension des jeunes à s'identifier à la culture islamo-peule à travers le mode vestimentaire, la musique, les rituels de mariage, etc, bute à la volonté de préserver certains acquis culturels par la vieille génération. Il en est ainsi de du style musical, du monde alimentaire, des rites. Cette tension entre conservatismes prônés par les uns et le dynamisme engendrent un conflit générationnel donc les effets pervers ont entraîné à certain égard la violation ou la transgression des règles coutumières.

Bien plus, on va assister aussi à la dégradation progressive des valeurs rationnelles. En absence du mécanisme de communication efficient visant la valorisation des acquis culturels, il apparaît un dépérissement progressif des arcanes. La cellule familiale comme socle de la transmission culturelle n'en est pas en reste au regard du manque d'appropriation de la tradition et de sa consécration comme mode de vie plutôt qu'un instrument traditionnel. Il s'infère que la jeune génération intègre de moins en moins les valeurs culturelles. La christianisation et l'islamisation accrue les populations se traduisent par un recul d'adeptes de la pratique traditionnelle. Ces deux religions consacrent parfois ces pratiques en hérésie. Cette opposition résulte de la construction de la mémoire collective par les religions modernes, qui décrit la pratique traditionnelle comme un élément négatif donc non sacré, appelé à être éradiqué au nom d'un idéal religieux.

Intériorisation des facteurs historiques dans la mémoire collective demeure un fait. L'influence successive des civilisations occidentales et islamo-peules a contribué à l'édification progressive d'une conscience collective basée sur l'autorejet. L'idée de civilisation soutenant les expéditions menées par les civilisations occidentales a permis comme partout ailleurs la conversion violente ou pacifique de population locale à cette idée. Au fil du temps cette conception de la supériorité civilisationnelle occidentale semble fortement ancrée dans la mémoire collective générant une vision minichaine de la culture qui considère celle occidentale comme positive et celle locale comme négative. De nos jours encore s'adonner à des pratiques culturelles mafa sans y introduire des éléments de la culture

occidentale est considéré comme un archaïsme n'offrant attrait pour les jeunes, pour ne que prendre cette frange de la population.

Bien plus, s'agissant de l'impact de la civilisation islamo-peule il est tangible dans les zones urbaines que son influence contribuera la création des zones d'habitation quasi exclusivement constituée des adeptes de l'islam. L'installation des Foulbés par l'entremise de conquêtes dont la finalité la conversion a l'islam, a façonné dans la conscience collective l'idée de la supériorité culturelle de l'envahisseur. Aujourd'hui encore les tenues vestimentaires, les rythmes musicaux, la langue peule, etc. ont pris le pas sur les éléments de la culture locale. Aussi, les stéréotypes véhiculés par la civilisation islamo-peule au fils des générations ont consacré une idée de l'infériorité de la culture mafa.

La politique culturelle sous le régime d'Ahidjo était centrée sur la culture peule, la seule qui pouvait faire office et que les autres peuples pouvaient prendre pour référence. Ainsi, toutes les autres cultures étaient muselées et toute forme d'expression culturelle interdite. Deux réalités peuvent être observables sous le régime d'Ahidjo par rapport à la culture. D'abord, le régime avait pour objectif de promouvoir la propagation et le développement de l'islam, ensuite il s'agissait d'étouffer les velléités visant à promouvoir les valeurs culturelles traditionnelles. En effet, le sous Ahidjo, les musulmans bénéficiaient de l'appui implicite des autorités politiques. Il a aussi encouragé la création des mosquées et instituts islamiques⁷. Au nord, il a fait contribuer à la réislamisation et à la réaffirmation de l'hégémonie peule au point de faire régner un climat d'intolérance religieuse⁸. Tout était mis en place pour que les Mafa puissent s'islamiser. Au niveau économique, la majorité des commerçants étaient des Peuls. Ils ont pu instaurer leur langue comme outil de communication dans le cadre des échanges. Pour ce faire, les Mafa a étaient employer par les Peuls comme domestique, coursier, traducteur-interprète, etc., toutefois chose qui a accéléré leur processus d'islamisation.

Le régime d'Ahidjo a accru la conversion des mafa à l'islam. Il a encouragé l'islam, car le christianisme sembler représenter un danger politique latent pour le bloc régional musulman, puisque les églises possédaient le potentiel idéologique et organisationnel pour réunir les kirdi du nord-Cameroun⁹. Il va donc se créer un ressentiment entre les les kirdi en général et les Peuls, car outre que les Mafa ont subi l'esclavage, ils ont du abandonner pour

⁷ Cameroun : la menace du radicalisme religieux, Rapport Afrique de Crisis Group, N°229, 3 septembre 2015, p. 15.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

certain leur terre pour fuir l'islamisation. Durant tout le règne d'Ahidjo, les mafa ont été discriminés et marginalisés.

Dans son désir de faire apparaître le nord comme une entité musulmane homogène, Ahidjo ne nommait que les musulmans comme cadre administratif. La majorité des cadres administratifs sont musulmans ou islamisés et d'obédience peule pendant son règne. C'était un atout considérable dans la mesure où cela avait permis aux Peuls d'accroître leurs influences sur les kirdi en général et même dans toute la région du Nord-Cameroun. Ils ont réussi le passage de la chefferie traditionnelle à l'administration occidentale. Les kirdi sont restés à l'écart de l'une comme de l'autre.¹⁰ Dès lors, pour avoir du travail pendant la période peule, bon nombre de Mafa ont dû sacrifier leurs cultures pour épouser celle peule. D'ailleurs cette conversion était plus ou moins forcée.

Pour aspirer à un certain niveau de vie, avoir un emploi, avoir des avancements en grade et des "pouvoirs" au temps d'Ahidjo, il suffisait d'avoir seulement le CÈPE. Et si un nom était à consonance musulmane, on pouvait avoir accès à tout. Mais si au contraire on portait des noms du genre Matakou, Matassai et autre, les chances de réussir sur le plan professionnel étaient nulles. Ainsi, pour vite évoluer, les musulmans commandaient aux Mafa de s'islamiser pour pouvoir avoir un travail. Dès lors, certains de nos frères n'avaient dos au mur et n'ont eu d'autres choix que de s'islamiser et d'abandonner la culture de nos ancêtres¹¹.

La fin du régime Biya sonne le glas d'une période de renaissance culturelle. Ce régime correspondait à une période de dénonciation et de mobilisation en fin de développement culturel. Pour ce faire les Mafa vont librement exprimer leur appartenance religieuse et ethnique. Et pour certain donc l'islamisation a été opérée de façon forcée, ils se désintègrent de la religion peule et expriment leur attachement aux idéaux ancestraux. On est là en présence du phénomène de l'enculturation qui est le processus inverse de l'inculturation. En effet, selon Maura David lorsque le sujet veut faire un retour aux sources, il est au centre du phénomène d'enculturation¹².

Sur le plan politique, le multipartisme instauré par le vent de la démocratisation va permettre aux Mafa de faire leur entrée sur la scène politique et de briguer des postes électives. Les Mafa commencent à se déployer pour pouvoir accéder à des postes électives et nominatifs au sein de l'appareil gouvernemental. Il faut noter que sous Ahidjo, aucun Mafa païen ou chrétien n'a occupé le poste de ministre par exemple. Avec le nouveau régime, la donne change complètement. Le pouvoir impose un fils du terroir pour représenter la population. C'est dans ce contexte que Pérevet Zacharie ou encore Bava Djingoer, les tout

¹⁰J. Boutrais et al., "Le Nord du Cameroun", p. 282.

¹¹ Zikounda Shenene, 107 ans, sans profession, Mandaka, entretien du 21 novembre 2017.

¹² D. Maura, "Migration et mémoire errante", p. 96.

Premiers ministres mafa ont fait leur entrée dans gouvernement Biya. En outre, avant ceux-là, le tout premier Youssoufa Daouda était ministre, un Mafa musulman. Mais le peuple Mafa le considérait comme un peul puisque son père est natif de Garoua¹³. L'entrée de ces deux ministres au gouvernement est un grand changement qui permet aux Mafa d'avoir de l'espoir pour un changement.

D'autres motifs de retour aux sources sont les élections. Sous Ahidjo, les nominations des cadres se faisaient au sein du parti politique. C'était les nominations, pas les élections. On proposait les représentants de la population depuis le siège social, sans l'approbation de la population. Ces noms sont validés par le comité central à Yaoundé sans que le village se prononce sur le représentant¹⁴. Cependant, l'avènement du multipartisme va permettre à la population elle-même de choisir ses représentants, des hommes et femmes capables de parler au nom peuple. C'est pour cette raison qu'il a fallu opérer le choix à la base. Toute personne qui veut accéder à un poste politique doit se faire aimer par sa population. Pour se faire, pour être acceptés par la population, les postulants dans leur discours commencent toujours par faire mea culpa. Et voici le genre de discours que font les politiciens Mafa pour avoir un poste politique :

Mes chers frères et sœurs [...] j'ai été endoctriné par les musulmans, ils m'ont dérouté [...], mais je ne suis pas un des leurs, je suis Mafa, je suis votre frère. "¹⁵ Le discours change cette fois-ci, on ne renie plus son origine, mais plutôt on exprime son appartenance ethnique. Le discours d'hier, haineux méprisant et disqualifiant se change en sermon de repentance, de réconciliation, " mes frères Mafa, pardonnez-moi, je suis votre frère, j'étais dans la misère d'où la raison de mon islamisation¹⁶.

En fait, les choses ont changé grâce au multipartisme, grâce au régime qui renseigne à travers la laïcité qu'il ne faut pas être frustré dans sa culture, dans sa tradition, que chaque personne puisse se sentir fière de son appartenance ethnique.

Les premières élections multipartistes dans le parti unique de 1988 ont permis aux Mafa de faire leur entrée en politique et de briguer le poste de député à l'Assemblée Nationale tel que Sakatai Claude, Gonondo Jean. Un grand changement s'est donc opéré à ce niveau, car deux parlementaires Mafa avaient été élus ce qui représentait un grand exploit.

À partir de 1990, les Mafa vont créer des associations culturelles donc le but était de promouvoir la culture. Ainsi, plusieurs associations ont vu le jour l'objectif était la

¹³ Bava Bervet, 68 ans, administrateur civil, Mokolo, entretien du 24 novembre 2017.

¹⁴ Idem.

¹⁵ Idem.

¹⁶ Idem.

reconnaissance et la défense de la culture mafa. Les associations culturelles vont constituer des acteurs importants du dynamisme culturel mafa. Car la culture va occuper non seulement le premier objectif de ces associations culturelles, mais ces associations œuvraient prioritairement dans ce domaine d'activité sont celle qui rejoignent le plus grand nombre de personne. Ainsi la culture mafa va être mis en avant grâce à ces associations culturelles qui vont tantôt ouvrir à la sauvegarde du patrimoine tantôt organiser des manifestations culturelles pour faire connaître la culture préserver les acquis.

La culture mafa subit aussi les affres de la mondialisation. Devant le déferlement de la culture occidentale, l'homme se déculturalise. Cette transformation lui fait perdre ses racines et ses origines. Les effets du modernisme et de la mondialisation impactent sur l'homme mafa sous forme de complexes et divisent le peuple en deux : d'une part les minorités représentées par un groupe, la plupart des vieillards, qui se réclament gardiens de la tradition ; d'autre part le groupe de modernistes constitué des jeunes acculturés. C'est dans ce deuxième groupe qu'on retrouve les jeunes intellectuels mafa, étudiants et élèves en majorité, affectés par l'occident dans leur façon de faire et de penser la culture. Ces pensées et façons de faire sont en général incompatibles avec la réalité mafa. On assiste comme partout ailleurs au Cameroun à une identité indéfinie.

Cette influence la mondialisation est tellement visible et aiguë qu'il suffit de jeter un regard sur le comportement des jeunes mafa aujourd'hui pour s'en rendre compte. Tout reste calqué sur le modèle occidental au point de croire avec John Janheinz que "l'Europe fournirait le modèle, l'Afrique une bonne copie"¹⁷. Malheureusement pour le peuple mafa, cette copie pose des problèmes d'identité et l'effritement de la culture, par conséquent de son patrimoine. Dans cette optique René Dumont pense que : "copier l'Europe actuelle plus développée et précisément dans un domaine où elle paraît rarement exemplaire et se cherche péniblement est une erreur"¹⁸.

Par ailleurs cette modernisation des attitudes par le fait de la mondialisation a conduit au phénomène de l'acculturation et déculturation. L'acculturation en effet est l'un des phénomènes engendrés par le contact des cultures évoluant sous l'effet des mutations, des transformations causées çà et là par des emprunts réciproques. Cependant, le phénomène laisse malheureusement autant d'impasses ou de déviation de routes fécondes conduisant au

¹⁷Culture africaine, défis et perspective. www.memoire.com/01/09/09/1817/Limpérialisme-culture-occidentale-et-dévenir-de-la-culture-africaine-Defis-et-perspectives.html, consulté le 14 octobre 2014.

¹⁸ Ibid.

"génocide" culturel et laisse par ce fait, libre cours à l'ethnocide¹⁹. En d'autres termes certaines mafa tendent à adopter un mode de vie qui se rapproche du mode de vie occidental. La musique américaine est très en vogue, au détriment de la danse traditionnelle. L'accès aux nouvelles technologies de l'information et de la communication favorise cette standardisation. Il s'agit là de l'effet pervers de la technologie sur les traditions africaines. C'est pourquoi Serge Latouche ne voit dans la mondialisation qu'une machine à broyer les cultures. Ainsi, "le règne du marché s'étend sur la planète et nivelle sur son passage tous les modes de vie et les valeurs"²⁰. Si autrefois l'Occident a colonisé le monde par la force, aujourd'hui, l'occidentalisation s'opère par l'acculturation, par une adhésion volontaire, par l'attrait de l'argent et le pouvoir de l'image.

III. SUR LE PLAN SOCIAL

Les Mafa ont une origine soudanaise. Leur histoire est constituée de multiples déplacements, de fusions qui ont abouti à des métissages et à la naissance d'autres ethnies. Formant plusieurs groupes et créant plusieurs clans. Mais, la majorité de ce peuple va se regrouper en un bloc assez homogène dont les Mafa autour de Roua et surtout de Soulédé où naquirent deux groupements. Les Mafa vont former deux clans importants à savoir le Vuzay ou Vouzi et les Zélés.

Lors de leur installation, ceux qui se sont installés dans les montagnes ont gardé leur tradition, car sont resté à l'écart des instruisons étrangères. Par contre, ceux qui se sont installés loin des massifs sont séparés de leurs pères et ne partagent plus les croyances ancestrales. Les nouveaux convertis à l'islam ou au christianisme n'arrivent plus à s'intégrer à la société dont ils ont été issus. Ceux-ci ne pratiquent plus les rites de culture et vont rarement dans les massifs pour communier avec leurs pères. Il y a une rupture entre ces nouveaux convertis qui dans un premier temps les qualifie de non civilisées²¹. De ce fait on observe une certaine réticence pour les Mafa rester sur les massifs de migrer vers la plaine à cause des transformations observées chez les migrants. Ils ont peur de perdre leurs racines.

Le Mafa a perdu de sa cohésion sociale et sont devenus peu solidaire. Le pays mafa abrite une forte densité humaine longtemps restée face aux grands bouleversements culturels, qui ont marqué la religion dès la fin du XVIIIe siècle. Les populations vivaient en petite unité

¹⁹Ibid.

²⁰Culture africaine, défis et perspective. www.memoire.com/01/09/09/1817/Limpérialisme-culture-occidentale-et-denerir-de-la-culture-africaine-Defis-et-perspectives.html, consulté le 14 octobre 2014.

²¹Vanawa Michel, 63 ans, instituteur, Koza, entretien du 12 février 2018.

familiale, mais que le relief très compartimenté a permis d'individualiser²². En effet, les Mafa étaient caractérisés par une communauté agricole, fortement organisée autour d'une famille formée des descendants des fondateurs du village, de celui qui a le premier, dans une brousse vierge, fait alliance, par des sacrifices, avec les génies locaux du sol et qui a ainsi acquis, pour lui et ses descendants, le pouvoir religieux sacerdotal et l'autorité politique exercée d'accord avec le conseil des patriarches des familles du village. Bien plus au-delà de cette spécificité théocratique, le sentiment d'une parenté avec les gens qui parlent la même langue, les liens avec un certain nombre de villages essaimé autour d'une communauté mère. Il existait parfois, un chef qui impose à quelques voisins une domination honorifique et fugace qui n'entame en rien la structure naturelle.

Mais seulement, la colonisation, il y'a désagrégation de la structure traditionnelle au bénéfice de la modernité. À l'origine, les Mafa vivaient en communauté dans les villages. Adultes et enfants partageaient de nombreux moments et les plus âgés transmettaient tout un patrimoine culturel aux plus jeunes : contes, légendes, danses, chants, etc. Aujourd'hui, même les parents n'ont plus le temps d'inculquer à leurs enfants les valeurs traditionnelles dans la mesure où ceux-ci sont voués par de nouvelles occupations introduites non seulement par l'administration coloniale, mais aussi par la mondialisation notamment les médias²³. La vie en famille laisse place au modèle individualiste introduite par l'État moderne qui impose de nouvelles formes de divertissement. Toutefois, la relation de parent est restée intacte. Elle ne se limite pas seulement au membre du même clan, mais elle a un caractère universel en ce sens que le concept de parent n'est pas borné au lien biologique, mais peut être acquis par alliances matrimoniales ou par le pacte de sang.

L'installation des Mafa en plaine a eu un impact sur la socialisation entre les familles. En outre, en s'installant en plaine, les jeunes pour la plupart quittent leurs familles, abandonnent leurs terres et résident en plaine chez les musulmans. Mais la proximité avec la montagne a permis de maintenir des relations de parenté. Cette proximité permet de maintenir d'étroites relations. En réalité, les villages mafa en plaine n'acquièrent aucune véritable autonomie sociologique. Ainsi, les hommes continuent à être enterrés sur les massifs et d'autres opèrent des remontées lors des grandes fêtes annuelles.

Bien plus, dès les premières décennies de l'indépendance, le mouvement de descente des Mafa dans la plaine va prendre une autre dimension ou du moins s'inscrivait dans une

²²Inyas Mbuzao et al, "Actes des apôtres", p. 17.

²³ Massara Goved, 78 ans, paysan, entretien du 14 novembre 2013 à Gimsak.

nouvelle idéologie : celle de dépasser les vieilles oppositions entre les Peuls et les Mafa afin de construire une unité nationale et dans la volonté d'intégrer la population considérée quelque peu comme en marge de la modernisation²⁴. Ainsi, à partir de 1963, le nouvel État apprécie le retard des montagnards et se met en devoir de le résorber. Les infrastructures scolaires, routières et économiques sont créées et renforcées, donnant une possibilité d'ouverture aux Mafa. Elles sont implantées dans les piémonts et en plaine, au détriment des massifs enclavés. Les infrastructures sanitaires qui regroupent la construction des dispensaires, infirmeries, seront beaucoup plus implantées dans la plaine. Ainsi, ce manque d'infrastructures sanitaires dans les massifs sera aussi l'une des raisons de départ de la population des massifs.

Mais les Mafa qui y habitaient rechignaient à descendre en plaine pour en bénéficier²⁵. Cependant, pendant la même période les nouvelles dépenses sont imposées aux populations, celle du vêtement. Ainsi la relation des Mafa avec le monde extérieur et les mesures prises par l'administration créaient des besoins nouveaux dont la satisfaction nécessite l'acquisition de l'argent. Or, la population ne peut vendre que quelques têtes de bétail, de la volaille et du tabac.²⁶ L'ouverture de l'économie et le désir des Mafa d'améliorer leur niveau de vie les poussent à prendre conscience de leur " limite ". Cette situation a poussé l'administration à encourager leur descente et celle des autres montagnards, dans les plaines moins peuplées²⁷.

Les Mafa semble-t-il bien se socialiser avec les autres ethnies avec lequel ils partagent le même département que sont les Hidé, les Kapsiki, les Mofou, les Peuls les Mabas et les Woula, etc. cette socialisation est basée sur les rapports que les peuples entretiennent avec eux. Ces rapports sont beaucoup plus d'ordre culturel et historique. Ayant connu la même histoire, cette socialisation est rendue plus facile.

L'un des éléments qui rapprochent les Mafa et leurs voisins : les cérémonies culturelles. Lors de ces moments, les habitants des autres massifs voisins y participent. C'est un moment de convivialité. Les cérémonies culturelles ont permis de renforcer les liens entre villages et contribuent à pacifier les relations traditionnellement antagoniste et belliqueuse²⁸. Les liens sociaux que les Mafa créaient avec leurs voisins permettent de rassembler des gens issus des milieux sociaux différents par une implication de tous grâce à leurs hospitalités. Pendant la

²⁴ L. Boutinot, "Le migrants et son double", p. 72.

²⁵ Ibid.

²⁶ J. Boutrais, "Compétition foncière", p. 423.

²⁷ Ibid.

²⁸ P. Bava A Haydamai, "Contribution à l'histoire culturelle", p. 85.

saison sèche, moment propice pour le divertissement au village, les jeunes gens de diverses ethnies se côtoient pendant l'organisation des danses ou autres activités ludiques. Les uns transmettent aux autres, on apprend aux autres les pratiques traditionnelles. Il y'a échange entre différentes générations qui se créent. Les jeunes s'observent et s'imitent entre eux. C'est cette habitude d'ailleurs qui permet de qualifier et stéréotyper l'homme Mafa. De même, lorsque des liens se tissaient entre les individus, le dialogue inter ethnique devenait facile. En effet les festivités culturelles favorisaient les échanges sociaux et entretenaient des sentiments d'appartenance à une même communauté²⁹.

Ainsi, ces moments qui produisaient des relations inter ethniques qui étaient l'une des formes que prenaient les relations sociales en général. Bien plus, ces événements favorisaient l'intégration et vraisemblablement les mariages interethniques, parce que la maîtrise de la culture ou d'un aspect de la culture de l'autre est un atout pour le dialogue culturel. Les femmes constituaient le tissu ou le premier maillon des relations inter villageoises, mais pouvaient dans le même temps être source de conflit. En effet, on ne connaît pas de source de conflit entre villages voisins plus fréquents que des disputes à propos des femmes. Afin d'éviter les tensions au sein d'une même communauté politique, les femmes devaient se remarier ailleurs, c'est-à-dire dans un autre peuple voisin. En outre, ce sont les mariages qui lient les villages. Cette mobilité des femmes vers d'autres horizons engendre des liens entre les divers villages, lesquels se manifestent surtout au moment des conflits, des voyages, des marchés et des fêtes³⁰.

Par ailleurs, on peut noter aussi qu'après les indépendances on peut distinguer le Mafa qui a gardé sa société traditionnelle et il ya le Mafa qui est l'incarnation de l'Homme mafa éduqué, évolué, scolarisé. La société mafa est à l'image de toutes les sociétés. Elle a conservé un volet réellement traditionnel qu'on peut analyser dans les monts Mandara ou certains mène encore une vie traditionnelle, mais pas aussi véritablement traditionnelle, car certain viennent en ville pour échanger leurs produits sur le marché et s'approvisionner en sel, sucre, etc. Mais ils tentent de conserver cette vie ancestrale. Mais il y'a aussi le Mafa qui a adhéré à la société moderne apportée par la colonisation est renforcé par l'État post colonial. C'est le Mafa citoyen et intégré, et le mafa qui a adhéré à l'état moderne à la scolarisation moderne à l'économie moderne et qui a occupé et occupe aujourd'hui les hautes fonctions républicaines (ministres, députés, sénateurs,) à l'image des autres sociétés.

²⁹ Ibid.

³⁰ L. M. Dzengueré, 87 ans, ethnolinguiste, Mandaka, entretien du 6 février 2018.

B. LES PERSPECTIVES

Les perspectives dans le cadre de ce travail reviennent à faire des propositions et des suggestions pour que demain les Mafa ne disparaissent pas, pour qu'ils s'intègrent davantage, s'épanouissent davantage, s'élever davantage au plan politique au plan économique, au plan social et au plan culturel. Aujourd'hui la conjoncture actuelle c'est la démocratie, c'est une économie conquérante, quel est la place des Mafa dans ce Cameroun ? Qu'est-ce qu'il faut donc faire pour qu'un Mafa soit toujours un citoyen intégré à la marche irréversible au Cameroun vers l'émergence, et vers l'économie du marché.

I. SUR LE PLAN POLITIQUE

• La dynamique démographique comme un atout dans la démocratie

Le grand atout des Mafa est qu'ils sont nombreux. L'élément numérique est un indicateur important du point de vue politique. Les Mafa représentent près de 90% de la population de Mayo-Tsanaga. C'est le plus grand groupe ethnique sur l'échiquier national avec près de 3 millions d'individus ou élites en 2012³¹. Cette démographie est un poids important, et un indicatif sur le plan politique en ce une population nombreuse constitue un bastion électoral. La démographie ne sert pas seulement au recensement de la population, mais elle peut aussi contribuer à l'amélioration du fonctionnement de la démocratie.

La dynamique démographique des Mafa est arme entre leurs mains dont ils peuvent exploiter pour s'exprimer sur la sphère politique. Et cette dynamique est un atout surtout dans le conteste de la démocratie : "un homme, une voix". Cette formule est d'origine anglo-saxonne (*one man, one vote*) corrigée aujourd'hui en langage politiquement correct (*one person, one vote*) pour expliciter le droit de vote des femmes d'une part et d'autre part elle sous-entend l'égalité de suffrage entre toutes les couches sociales en affirmant que toutes les voix se valent : on ne les pèse pas, on les compte³². Ce principe est valable pour toutes les élections que ce soit les élections locales, régionales ou nationales.

Cependant, les Mafa ne capitalisent pas ce poids aujourd'hui. Les statistiques de l'année 2020 montrent qu'il y'a seulement 1 ministre Mafa, 1 sénateur, 2 députés, et 3 maires.). Or, par rapport à d'autres ethnies du Cameroun, l'ethnie Béti minoritaire est beaucoup plus représentée. Il est nécessaire pour les Mafa au regard du poids numérique d'aller à la conquête des espaces d'expression pour sorte que l'électorat mafa soit capable de faire entendre sa voix

³¹ <http://aculmaf.e-monsite.com> consulté le 6 novembre 2020.

³² Pierre Avril, "Un homme, une voix ?" *Pouvoirs*, n°120, 2007, p. 123.

soit par la conquête des postes électifs (la mairie, la députation, la sénatoriale et bien évidemment la présidence de la république), soit par la maximisation des postes de nomination.

- **Le renforcement des instruments juridiques pour protéger la liberté de religion**

Étant entendu que les religions traditionnelles font l'objet d'assaut par celles importées il est impérieux de mettre sur pied un cadre réglementaire garantissant la pratique de ces croyances. Dans les faits, bien qu'il existe des lois consacrant la liberté de culte, il n'existe pas un mécanisme efficace de répression d'atteinte physique et morale au libre exercice de la croyance locale. La pratique de celle-ci a souvent engendré l'exclusion sociale, le mépris, le refus d'interaction avec les adeptes de cette religion traditionnelle taxées de pratique archaïque.

À titre d'exemple on pourrait consacrer les mêmes honneurs lors des cultes œcuméniques aux prêtres, pasteurs, imams et les dirigeants des religions traditionnelles. De même que ces dirigeants pourraient être considérés et traités au même titre que les autres dignitaires religieux.

- **Le promouvoir de l'éducation, la langue et les valeurs culturelles**

Il y a nécessité à introduire dans les programmes des langues nationales le mafa comme une variante des langues. Aussi, l'absence des outils didactiques officiel ou homologué par les structures publiques complique d'avantage l'apprentissage de la langue mafa par des moyens autres que la transmission orale. La présence de ces instruments aurait permis aux jeunes de trouver un mécanisme alternatif d'apprentissage.

II. SUR LE PLAN CULTUREL

- **Les Techniques de l'Information et de la Communication (TIC) comme instrument de promotion de la culture**

La création des sites internet est indispensable pour tout peuple qui voudrait promouvoir sa culture. Il est évident de nos jours qu'aucune culture ne peut être développée si elle reste fermée c'est-à-dire bâclée dans le seul cadre de sa limite territoriale. La culture doit être mobile c'est-à-dire en perpétuel mouvement pour être accessible par d'autres peuples. Et pour se faire, l'utilisation des technologies de diffusion telles qu'internet et les médias doivent être exploités pour la porter au loin. Ainsi, dans le but de promouvoir et protéger la culture afin d'assurer son avenir à long terme, il serait nécessaire pour tous les peuples africains en général et les Mafa en particulier des créer des contenus locaux numériques à grande échelle.

Car si les TIC ne sont pas exploitées, ils seront essentiellement pour ce qui concerne internet, une plate forme de propagation de la culture étrangère par conséquent pourrait perpétuer l'aliénation de la jeunesse africaine par son contenu et les éloigner petit à petit de leur culture et création. Pour ce faire, dans le but de faire connaître leur association, de le redynamiser et de promouvoir de façon efficace la culture mafa, les associations culturelles gagneraient à se servir des Techniques de l'Information et de la Communication (TIC). En effet, lorsqu'il est bien géré, internet peut produire des effets bénéfiques en terme de diffusion de culture.

Depuis le début du XXI^e siècle, on assiste à un intérêt des associations culturelles et de développement communautaire tournés vers les TIC pour différentes raisons. Selon l'UNESCO, la production de contenus autochtones (langue, culture) diffusés par les TIC peut " contribuer à mettre en valeur les identités culturelles des populations autochtones³³. Pour cette organisation la préservation de la langue et de la culture est d'une grande importance. Pour ce faire, elle encourage les collectivités autochtones à utiliser internet pour colliger et partager de l'information sur leurs traditions visuelles et orales, leur langue, leur art, leur histoire et leur culture³⁴.

Les TIC ont le potentiel de renforcer la culture et la tradition d'un peuple. En effet, depuis déjà quelques années un certain nombre d'initiatives laissent entrevoir des possibilités intéressantes en matière de promotion de la culture de la langue et des traditions. Par l'intermédiaire de l'archivage, de la numérisation, des documents culturels sur distribuer sur internet. On y retrouve des ressources diffusées sur internet tels que des pages Facebook à caractère culturel, qui servent aussi de forum de discussion et aussi axée sur la promotion des arts et l'apprentissage de la langue en ligne. Les TIC peuvent ici être inventées en médias et réseaux sociaux.

S'agissant donc de l'impact de l'internet sur la culture, il se caractérise en termes d'incident sur la culture. Concrètement, dans le cadre de la promotion de la culture mafa, c'est au cours de l'année 2018, précisément le 7 mai 2018, la page Facebook "Dayi Mafa" a été créée par Golimé Michel, qui par ailleurs est l'administrateur du groupe dans l'optique de promouvoir la culture. Cette page permet d'accéder à des ressources en direct sur internet, apprendre à parler la langue mafa par des programmes mis en ligne, s'imprégner de la culture et apprendre l'histoire du peuple.

³³UNESCO, Les TIC pour le dialogue et la diversité culturelle, 2003, p.1. <http://www.portal.unesco.org>, consulté à Yaoundé le 26 novembre 2019.

³⁴ Groupe de travail du Portail des Autochtones au Canada, 2003, p.5.

Cette initiative est née de la passion pour le peuple Mafa. J'ai découvert et j'ai bien voulu partager les fruits de ma passion. Cela m'a permis non seulement de présenter ma langue au monde, mais aussi de recueillir des avis divers d'autre Mafa et non Mafa, les divergences et convergences des uns et autres. Il m'a permis à moi, mais aussi à d'autres de voir plus clair et de jeter les perspectives sur l'enseignement et l'avenir de cette langue l'aisé pour-compte. Enfin, je suis convaincu d'une chose : tout ça seul, ce n'est que course après vent. Il nous faut conjuguer nos efforts³⁵.

Bien plus, en décembre 2006 voit le jour l'association culturelle Mafa (*Ditsuma*) dont la page Facebook sera créée par l'administrateur Mambai Tevodai le 22 mars 2010 et le but étant aussi la valorisation et la promotion de la culture Mafa. "*Mafa voice*", "*Tribu Mafa only*", etc., sont autant d'exemples de pages Facebook créées pour accéder aux programmes et services d'information relatifs à la culture Mafa. Seulement, ces pages ne sont régulièrement pas alimentées ce qui limite le sérieux de ces associations. Or avec la mondialisation des outils numériques, les jeunes peuvent facilement accéder à internet et faire connaissance avec les cultures. Surtout pour les jeunes mafa acculturés ils pourront s'imprégner de leur identité via les bases des données numérisées. Par l'interface des pages Facebook, twitter, et autre, ils peuvent écouter des enregistrements réalisés sur la culture et l'apprentissage de la langue. Internet se revêt en effet comme étant un outil d'apprentissage traditionnel ou un véhicule de communication. Grâce à lui les Mafa autochtones peuvent désormais partager leur patrimoine culturel avec d'autres Mafa de la diaspora, peu importe la distance qui les sépare.

En ce qui concerne l'impact des TIC pour les Mafa qui réside hors de leur terroir, ils se servent des TIC (Internet, blogs, etc.) pour discuter des problèmes de développement. Mais ils cherchent avant tout à maintenir le contact avec leurs parents restés au village. La reconstruction du lien social et la reconstruction identitaire apparaissent dans ce cadre comme sources de motivation des internautes. En outre, l'identité est un construit social dans lequel les représentations, les images, la mémoire jouent un rôle très important³⁶. De même, c'est ce par quoi on fonde une reconnaissance et nous rend uniques et nous distingue des autres. Ainsi dans la société Mafa comme dans les sociétés africaines en générale cette identité se construit dans les relations sacrées avec les parents (famille, le clan, le lignage).

L'individu se construit suivant le rapport qu'il entretient avec cette famille. À côté des liens sociaux, fonder sur la parenté biologique ce développement d'autre forme de sociabilité aussi importante. Toutes ces relations sont très importantes pour la reconnaissance identitaire. Mais bien plus ces relations ont été rompues avec l'éloignement physique ce qui renforce le

³⁵ M. Golimé, 43 ans, enseignant, Maroua, entretien du 12 février 2019.

³⁶ A. Kiyindou et al, "Réseaux virtuels, reconstruction du lien social et de l'identité dans la diaspora noire", *Études de communication*, n°38, 2012, <https://www.journals.openedition.org.edc.342/>, consulté le 14 octobre 2018.

déséquilibre identitaire. Ainsi, les TIC se veulent comme un outil qui participent de la reconstruction de cette identité, en ce qu'elles permettent un contact ne fût-ce que virtuel avec les amis, les membres de la famille restée au pays ou au village³⁷. Désormais, avec les forums électroniques, les plateformes d'échanges, des réunions de famille sont organisées via internet. Aussi, internet permet aux membres des familles dispersées dans le monde entier de renouer des liens rompus. Le contact avec les nouvelles technologies de l'information et de la communication est un atout pour les communautés de nouer les liens sociaux. En plus par l'intégration des TIC dans les mœurs, on voit la possibilité de revitalisation de la culture. Son utilisation peut être un moyen de transmettre un héritage ancestral aux générations futures. Leurs usages à des fins culturelles sont nombreux. Il s'agit de la promotion de la culture et de sa sauvegarde, mais également d'outil d'échange. Internet par exemple permet de mettre en place des sites de promotion de la culture à finalité d'exporter la culture, de s'informer sur les manifestations culturelles (festivals, exposition) par l'entremise des sites créés dans ce but.

Les jeunes vont auprès des gardiens de la tradition pour recueillir des informations sur la culture. Ils effectuent des enregistrements audio, vidéos, constituent des archives et les mettent sur internet afin de les sauvegarder et d'exploiter leur culture. Aussi, pour les acculturés, c'est un avantage, une opportunité qui peut permettre de connaître leur culture de s'identifier. De façon brève, pour ne que prendre le cas d'internet.

Il permet de se rapprocher des autres, de la culture. Sans internet les jeunes acculturés par exemple, sans repère, continueront peut-être à parler de la culture comme de simples folklores, ils auront encore une vision étriquée d'un simple étudiant de faculté qui n'en saurait pas plus que les deux paragraphes qu'ils auraient lus dans un roman. Ils regarderont encore les guérisseurs des villages comme de simples comédiens qui se servent d'une parodie de connaissance mystique pour arnaquer les gens à coup de tam-tam et autres pratiques mystiques. Or à travers les pages destinées à la culture sur internet, il s'agira de changer la perception que les gens ont des phénomènes culturels et leur vision sur d'autres pratiques culturelles telles que la fête des jumeaux, les pratiques rituelles pour faire appel à la pluie, etc. les sites web qui vont être créés sur la particularité culturelle mafa va permettre de mieux comprendre le peuple et d'accepter leur altérité culturelle.

Par ailleurs, les centres de diffusion radio et télévision doivent être essentiels pour les communautés rurales, car ils participent eux aussi de la survivance ou du renforcement de la culture. Au regard de la d'un fonctionnement des radios communautaires au Cameroun, on se demande si elles peuvent de façon efficace promouvoir la culture.

Prenant le cas de la radio communautaire du Mayo-Tsanaga, on note d'abord que la structure à vue le jour bien après qu'une station FM/CRTV soit implantée. En effet, la

³⁷A. Kiyindou et al, "Réseaux virtuels, reconstruction du lien social et de l'identité dans la diaspora noire", *Études de communication*, n°38, 2012, <https://www.journals.openedition.org.edc.342/>, consulté le 14 octobre 2018.

diffusion initialement de cette station a commencé dans les années 1985 avec la venue de la télévision. Par la suite dans les années 2000 avec le signal de la station régionale. C'est à cause des contraintes de la nature (relief) que la station crtv sera implantée. Elle assure la diffusion du signal radio. Au cas où la station régionale à des problèmes de production, la crtv Mokolo capte le poste national. L'avènement de la crtv n'a cependant pas eu d'incident véritable sur le renforcement de la culture locale, car, elle n'a pas de centre de production ce qui signifie qu'il ne fabrique pas et ne produit pas des émissions et dépend du centre de production de Ngassa (Maroua) qui fabrique les programmes. Toutefois, la station régionale diffuse des émissions en langue mafa que la crtv Mokolo prend en relais.

En ce qui concerne la radio communautaire du Mayo-Tsanaga, elle est née à la suite de la mise en œuvre d'un projet de communication pour le changement de comportement en santé de la reproduction des adolescents (CCCSRA) et également la promotion de la sécurité alimentaire qui est un projet implanté par deux organisations sœurs des Nations Unies notamment FUNUAP qu'on appelle UNFPA (Fonds des Nations unies pour la population) et la FAO (Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture)³⁸. Ces deux organisations avaient mis sur pied le projet et à la fin, il était question de mettre en place un système de communication qui pouvait permettre la sensibilisation des communautés pour la pérennisation des activités du projet, notamment en termes de question de santé de la reproduction avec évidemment la lutte contre le VIH/Sida, la lutte contre l'insécurité alimentaire, etc. À la fin de ce projet, il s'est avéré que le moyen ou la stratégie beaucoup plus utile demandée par la population pour la pérennisation des activités était la mise en place d'une radio communautaire. Ce projet a été accepté par les bailleurs de fonds qui ont financé et ont mis en place une radio communautaire³⁹. Ainsi, il était question pour eux de financer le matériel et l'équipement de base et de haute fréquence et, la communauté locale devrait contribuer pour la construction du bâtiment devant abriter la radio communautaire, recrutée et prendre en charge le personnel. Après ces engagements la radio a donc eu son autorisation en février 2008 pour la diffusion de ses programmes à la suite de la demande d'une fréquence au niveau du ministère de la Communication. Mais bien avant cette autorisation, la radio avait émis⁴⁰.

³⁸Archive non classée de la Radio communautaire de Mokolo.

³⁹Ibid.

⁴⁰Généralement, en attendant l'attribution de la fréquence pour une radio, le personnel commence les programmes et au même moment on envoie une lettre au ministère de la Communication pour se faire attribuer une fréquence. Bref, la radio communautaire de Mokolo a commencé à émettre le 12 décembre 2007 de façon officielle en attendant la réponse du ministère de la Communication.

La radio communautaire en son état actuel promet tant bien que mal la culture locale à travers la diffusion des programmes bien évidemment à caractère culturel⁴¹. Il y'a des tranches qui sont allouées à la culture et tradition. On a comme exemple l'émission "arts et passion" ; "au cœur de nos communes", et beaucoup d'autres émissions qui sont dans la grille de programme. En plus des émissions, les musiques que la radio diffuse sont des musiques locales. Il existe également des émissions qui visiblement n'ont pas trait directement à la culture et à la tradition, mais qui peuvent aussi traiter des questions de culture. C'est notamment le cas avec des émissions qui traitent des questions environnementales, de l'agriculture agropastorale, de l'élevage, etc. " Ces thématiques touchent d'une manière ou d'une autre une partie de la culture parce qu'il y a une façon de faire ici et une façon de faire ailleurs"⁴². Aussi, des contes sont diffusés " mais il n'y a pas des espaces spécifiques conte, parce que rares sont les gens qui connaissent conter aujourd'hui"⁴³.

Cépenadnt, à l'état actuel de son fonctionnement, la radio fait face à d'énormes problèmes ce qui limite sa participation et son investissement dans la promotion de la culture. Il existe des émissions en langue locale qui sont diffusées pendant une trentaine de minutes environ, mais qui traite essentiellement des questions d'actualité comme l'environnement, la santé, etc., au détriment de toutes les informations qu'on devrait réserver aux communautés notamment la culture, l'apprentissage de la langue. Cet état de choses trouve tout de même une explication. Bien plus, la non-retransmission en langue locale de ces émissions limite la participation des auditeurs. Or, la radio communautaire à la base devrait être une radio où la communauté devrait se reconnaître et à laquelle elle devait s'identifier. Cependant, cette communauté ne se donne pas les moyens pour mettre à la disposition de la radio des personnes ressources pour parler de la culture surtout que ces informateurs s'attendent à ce qu'on leur donne les moyens financiers, une sorte de motivation, mais que la radio ne dispose pas⁴⁴.

Bien plus, il faut mentionner que la radio communautaire est une industrie à part entière. Pour se faire, les médias sont motivés par la recherche du gain pour accroître leur revenu au détriment de certaines grilles de programme notamment culturel, non financé par les acteurs culturels. D'ailleurs, la radio communautaire de Mokolo s'autofinance elle-même d'une part,

⁴¹ P. Djakaya, 37 ans, chef station radio communautaire du Mayo-Tsanaga, Mokolo, entretien du 23 décembre 2019.

⁴² P. Djakaya, 43 ans, chef station radio communautaire du Mayo-Tsanaga, Mokolo, entretien du 23 décembre 2019

⁴³ Idem.

⁴⁴ Idem.

et d'autre part, elle bénéficie du financement de la commune⁴⁵ et de l'ademat⁴⁶. Malgré ces financements, la radio communautaire a du mal à fonctionner, c'est pourquoi par faute de moyen conséquent, elle focalise son attention sur la diffusion des programmes financés au détriment des programmes à caractères culturels, peu ou pas du tout financés. De l'avis du chef de station de la radio communautaire,

On veut bien faire la promotion de la culture, mais quand cette culture ne peut même pas apporter quelque chose à la radio, on est obligé de réduire son espace pour que cela puisse quand même passer, mais en consacrant une grande partie la promotion des activités de nos sponsors et partenaires qui nous font bénéficier de la formation est qui nous fait bénéficier de quelques financements⁴⁷.

Photo N° 42 : radio communautaire du Mayo-Tsanaga



Source : photo Bava A Haydamai, Mokolo, 22 décembre 2019.

Aussi, la radio diffuse les programmes du poste national et local, et beaucoup plus les programmes financés par les Organisation Non Gouvernementale (ONG). Les programmes de la station de radio publique européenne sont également diffusés à l'instar de la RFI (Radio France International), une station de radio française dont les programmes sont repris par la radio communautaire⁴⁸ une situation qui contribue ni plus ni moins à l'aliénation culturelle.

⁴⁵ La commune de Mokolo finance la radio communautaire à hauteur de 3 000 000 TTC (Toute Taxe Comprise), ce qui équivaut à dire que le montant destiné proprement dit à la radio est d'environ un 1.600.000 FCFA (hors taxes). Pour le compte de l'année 2019 spécifiquement, la commune a baissé drastiquement sa subvention. Désormais le revenu est estimé à 1.200.000 FCFA (hors taxes) cela équivaut à environ 600.000 FCFA TTC, ce qui est insuffisant pour résorber le problème de la radio communautaire. Comme fond propre, la radio vit avec les revenus tirés des communiqués (entre 1000 FCFA et 2000 FCFA), des spots, etc. C'est avec tous ces moyens que la radio paye l'électricité, achète quelques fournitures, paye l'eau, motive le personnel.

⁴⁶ L'ademat finance la radio communautaire de façon annuelle, avec un montant qui varie entre 250.000 et 300.000 FCFA.

⁴⁷ P. Djakaya, 43 ans, chef station radio communautaire du Mayo-Tsanaga, Mokolo, entretien du 23 Décembre 2019.

⁴⁸ P. Djakaya, 43 ans, chef station radio communautaire du Mayo-Tsanaga, Mokolo, entretien du 23

La radio communautaire comme son nom l'indique devrait être fondamentalement une radio destinée à promouvoir l'identité d'une communauté. Elle devrait constituer un champ social qui ouvre une perspective sur le dynamisme des communautés. Ainsi la radio formerait un espace social particulier dont le fonctionnement a des conséquences sur la population. La radio en effet permet une communication radiophonique qui est celle de l'écoute. Il est en effet possible d'accorder à la radio un peu partout sur un baladeur, à la maison, au bureau ce qui permet un contact permanent est un lien particulier avec la station. La radio communautaire doit comme premier critère être basée sur des critères culturels. Et pour que la radio soit un outil identitaire,

Il faut que les élites de la localité mettent la main à la patte et que les communes fassent davantage des lignes consacrées à la radio communautaire pour mieux promouvoir la culture locale à travers la diffusion des émissions consacrées à la tradition. De plus il faut doter la radio d'une banque de données de tous qui est culturelle⁴⁹.

Cependant en diffusant constamment les programmes d'une radio européenne il semble que cet état de choses serait de nature à dissoudre le nucléus culturel. Et l'on s'interroge si la communication de la radio communautaire s'oriente-t-elle vers une fermeture identitaire.

Il y'a un rapport évident entre la radio et la communauté. Cela se résume en termes de contact avec la langue et la musique. Les échanges linguistiques exposent une compétence sociale. Dans ce sens, les caractéristiques phoniques linguistiques font partie de la construction sociale de l'identité individuelle et collective⁵⁰. La radio communautaire diffuse ces émissions en français, mais la langue locale (principalement le Mafa) est employée seulement lorsqu'il ya une information importante à transmettre à la population. L'animateur utilise principalement le français et les informations ne sont pas traduites en langue locale, quoique l'invitation aux auditeurs à intervenir lors des émissions soit lancée en langue locale. Un auditeur uniquement francophone peut ainsi suivre les émissions, mais les autres auditeurs essentiellement mafa ne posséderont pas la totalité des informations.

La langue parlée dans une radio constitue un mécanisme concret d'inclusion/exclusion par rapport à un champ social. Les émissions bilingues permettent aux auditeurs qui ne possèdent pas un bon niveau de français de suivre le programme. Le bilinguisme a cependant une signification qui va au-delà de cet aspect purement technique. En effet, la langue ne

Décembre 2019.

⁴⁹ Alhasapi Bava II, 55 ans, chef centre de diffusion FM/TV de Mokolo, Mokolo, entretien du 24 décembre 2019.

⁵⁰ K. Rømhild Benkaaba, "Communautés communicantes : étude de quatre radios à Marseille", *Revue européenne des migrations internationales*, vol.19, n°2, 2003, p. 5.

constitue pas seulement un support pour la communication ; elle implique et expose certaines compétences sociales. Grâce à ces caractéristiques, une langue peut dans sa globalité devenir un symbole d'identité⁵¹.

La musique aussi véhicule une identité collective. Dans ce sens, les radios communautaires constituent des espaces sociaux où les formes musicales prennent très souvent leur signification par rapport à l'idée d'une identité collective. Il est alors pertinent de distinguer les émissions qui s'adressent à un public plus âgé de celles qui s'adressent à un public jeune. Les émissions qui s'adressent aux jeunes sont caractérisées par une plus grande hétérogénéité stylistique. Il s'agit de genres musicaux qui font partie de réseaux de distribution transnationaux bien établis, comme le pop, le Rock, le Rap, le Reggae, la Salsa, etc. Cela permet d'ailleurs une observation intéressante concernant les discours autour de cette communication musicale diffusée par la radio en relai du RFI. Certains des genres mentionnés ci-dessus sont effectivement associés par les auditeurs et les animateurs à la notion d'un espace transnational. Ainsi, la salsa et le zouk, le rap, sont décrits comme n'étant pas pour tout le monde⁵². Les personnes âgées associent ces styles musicaux à un style de vie jeune, et certains ont évoqué un enracinement particulier de ces musiques dans la région dont le genre ne confèrerait pas une identité locale. "Ce style de musique acculture les jeunes et ne leur enseigne évidemment rien si ce n'est à se détourner de la tradition en s'habillant comme ces chanteurs et à parler comme eux"⁵³.

Par contre le style musical traditionnel est présenté par certains auditeurs et comme "le nôtre". Les genres musicaux, souvent diffusés, qui font partie de l'espace des préférences des personnes âgées, sont réinterprétés dans le cadre des radios et se voient attribuer des significations qui renvoient tantôt à l'enracinement local tantôt à l'origine communautaire. Les émissions musicales s'adressant à un public plus âgé, est sont accompagnée d'un discours de nature nostalgique qui thématise l'aspect identitaire de la musique. Ainsi la musique permet aux auditeurs et aux animateurs de déployer une pratique communicative particulière qui rejoint et complète la construction polysémique de l'identité collective.

Par ailleurs, la création et l'existence même des radios ne peuvent être comprises que par rapport à la problématique plus large de représentation médiatique d'une identité commune. Les auditeurs interviewés disent " ne pas souvent se reconnaître " dans les

⁵¹ A. Joshua Fishman, "Language and ethnicity", in *Minority sociolinguistic perspective*, Clevedon and Philadelphia, Multilingual Matters LTD, 1989, p. 32.

⁵² Mohammadou Bizvédé, 67 ans, notable, Mokolo, entretien du 13 octobre 2018.

⁵³ entretien du Koma Bava, 73 ans, coton-culteur, Gouvok, entretien du 17 novembre 2017.

émissions de la radio. De plus, les auditeurs partagent le sentiment d'une sous-représentation de leur culture dans la radio. Toutefois, vue dans un contexte plus large, l'analyse des radios illustre que l'identité communautaire, ne s'oppose pas nécessairement à l'appartenance à la République, mais que, bien au contraire, l'identité collective telle qu'elle est construite et négociée en pratique, peut réconcilier les différents points d'attachement dans une appropriation qui, dans le cas présent, passe par la référence locale⁵⁴.

On se rend compte que depuis plusieurs années le partage du savoir, de la culture, de la langue, des valeurs et de la tradition Mafa passait par les aînés (les vieux) des véritables détenteurs d'un patrimoine vivant. Mais avec le temps, ces gardiens de la tradition meurent sans avoir transmis l'ensemble de leurs connaissances à la nouvelle génération. C'est fort de ce constat que certains leaders du groupe Mafa et autres initiatives personnelles ont pensé des solutions pour éviter la disparition de la culture Mafa afin de sauvegarder leur identité⁵⁵. Pour ce faire, les technologies de l'information et de la communication apparaissent comme une solution. Ainsi, ces technologies sont utilisées pour promouvoir et préserver la langue Mafa. Plusieurs programmes numériques sont développés.

En outre, les centres de diffusion sont des outils incontournables pour les communautés. Les villages sont des lieux où les savoirs ancestraux sont encore vivants. Pour se faire, les populations locales doivent fournir les contenus de leur culture aux médias qui les transmettront dans la langue locale, par conséquent susciter des échanges d'idée, ouvrir des discussions sur des problèmes importants. Bien plus, les contenus peuvent également être sauvegardés et retraités numériquement afin de pouvoir être retransmis sur internet pour les ressortissants hors de la communauté au loin dans le reste du monde. L'écrivain Amadou Hampate Ba le disait encore : en Afrique, lorsqu'une personne âgée décède, c'est une bibliothèque qui brûle. Dès lors, pour garantir que ces bibliothèques vivantes que sont les vieux ne disparaissent, la communauté doit être encouragée à collecter les informations auprès d'eux, les transcrire et les conserver sur support numérique afin de faciliter plus tard l'éducation, la recherche et l'innovation. En renouant fermement avec ses traditions et sa culture à l'aide des TIC et en comprenant la science et la technologie, le Mafa pourra enfin émerger de manière plus concrète dans le monde moderne.

- **Sortir la culture de son cadre folklorique**

⁵⁴ Rømhild Benkaaba, "Communautés communicantes", p. 10.

⁵⁵ M. Golimé, 43 ans, enseignant, Maroua, entretien du 12 février 2019.

La culture mafa elle a beaucoup perdu, mais elle a aussi beaucoup gagné. Cependant, elle ne s'affirme pas, elle ne s'épanouit pas et elle reste encore folklorique. Les expressions folkloriques comprennent tous les aspects du patrimoine culturel notamment les œuvres d'art, l'ethnomusicologie, l'histoire, coutumes, connaissances médicales traditionnelles, bref toutes les œuvres littéraires et artistiques. La folklorisation des cultures africaines en générale pose le problème de développement. Plus on infériorise des valeurs dites traditionnelles en les présentant comme un obstacle au développement, plus on entreprend de les substituer des valeurs dites modernes qui, au contraire favorise le développement⁵⁶. Les cultures sont qualifiées de folklores par rapport à quelque chose. Ce quelque chose et le non folklorique qui renvoient bien évidemment au modernisme avec tout ce que cela comporte comme adaptation aux exigences du monde actuel. Dans ce cadre in conviendrait de sortir la culture mafa de son cadre folklorique afin de l'adapter aux exigences de la modernité.

Il doit y avoir une prise de conscience surtout chez la nouvelle génération mafa pour qu'ils s'expriment sur la question de leur culture, montrer qu'elle existe et qu'ils peuvent être capables de la sortir du moule folklorique dans lequel elle reste encore confinée. Avec les bouleversements mondiaux, il est de plus en évident qu'on peut être étranger chez soi. En voulant tout canaliser et codifier et en voulant se refaire à la seule source traditionnelle on se limite. On ne prend pas en compte l'immense potentiel et les contrastes de mode de vie entre les générations, qui sont au cœur de l'émergence d'une véritable assimilation. Pour se faire, il serait donc impératif de répertorier et d'archiver les éléments de la culturelle mafa dont certains tendent à disparaître et les transmettre à la nouvelle génération.

• L'homme ne se développe qu'en fonction de ces croyances, et non dans un conteste d'aliénation

Il faut que les jeunes s'approprient leur mode de croyance ancestrale qu'ils les connaissent parce que l'homme ne se développe qu'en fonction de ces croyances et non pas dans un conteste d'aliénation. La colonisation a impacté la vie des Africains en général et des Mafa en particulier. Tous ses siècles d'oppression d'esclavages orchestrés par les occidentaux et les Peuls ont laissés de graves séquelles dont l'une d'entre elles n'est autre chose que l'aliénation culturelle avec pour conséquence directe la perte de l'identité culturelle des Mafa qui se trouve désormais obligés de s'assimiler à eux or l'homme ne put se développer dans ce contexte. C'est à juste titre que Marcus Garvey pense qu'un peuple qui ignore son histoire est

⁵⁶Abdou Touré, "Folklore, politique et culture en Afrique, l'exemple de la cote d'ivoire", centre d'ORSTOM DE PETIT BASSAM, *Sciences Humaines*, 1977, p. 33.

comme un arbre sans racine. En effet, loin de ses origines, de ses traditions, coutumes et croyances, n'importe quel peuple serait dérouté.

L'homme se définit nécessairement que par sa culture. Cette dernière contribue d'abord à sa socialisation. C'est la culture qui façonne l'homme et qui lui donne son identité. La culture dans ce sens et le cadre d'existence où les potentialités innées ont été mises en valeur. On ne saurait dès lors être un homme en dehors de sa culture. Car c'est dans la culture que l'homme apprend à parler sa langue et à penser le monde. La raison et la moralité qu'il acquiert dépendent aussi de son attachement à sa culture.

Par contre, l'aliénation culturelle est le contact d'un peuple avec l'extérieur. Et cette aliénation est novice, voire dangereuse pour le peuple, car elle produit des effets sur la culture, la transforme la déforme la détruit partiellement la culture authentique en laissant place à une culture hybride. Chez les Mafa comme partout d'ailleurs, cette aliénation est renforcée par les techniques nouvelles de l'information et de la communication, mais aussi par renforcé à l'école à travers les programmes d'éducation centrés sur la culture occidentale au détriment des programmes nationaux. Par conséquent, il est donc indispensable pour les Mafa de trouver des moyens pour être connus. Bien plus, sur le plan national les autorités étatiques doivent mettre un accent sur l'enseignement des cultures locales à l'école pour que soit enseigné le savoir traditionnel, culturel et même historique. Ce n'est que sur cette base que les jeunes pourront posséder des repères identitaires nécessaires à l'organisation et à la construction de leur vie.

• **La tradition slogan politique plutôt que culturelle**

Il est apparu au cours de dernières décennies que la floraison des associations à caractères culturelles destinées à la promotion de la culture a constitué un instrument politique permettant une l'homogénéisation du peuple mafa et par conséquent a facilité la mise en place d'un lobby politique fondé sur la culture. Ce processus a été encouragé par les politiques à travers le mécanisme de financement et de positionnement de leur affidé à la tête de ces associations. Dès lors, la promotion de la culture est étant devenue l'apanage des politiques, l'efficacité des associations culturelles s'en est trouvée entamé. L'on a observé parfois une transposition des conflits politiques au sein de ces associations.

On observe également une forte influence et un désir de contrôle par les politiques sur le fonctionnement des mouvements culturelles. Cet état de choses conduit parfois à la transposition des problèmes politiques au sein des associations, entraînant la création de celle-

ci aux couleurs politiques. Il y'a donc nécessité à dépouiller toutes ces associations de leurs relents politiques pour laisser éclore la culture.

Bien plus, le peu de réussite des associations culturelles actuelles réside dans l'absence d'une autonomisation financière. L'essentiel des revenus associatif est constitué des dons octroyés par l'élite politico-administrative et économiques, par conséquent ce mode de financement n'étant pas pérenne ne permet pas le fonctionnement harmonieux de celles-ci ni d'ailleurs la définition d'un programme d'action autonome qui ne tient pas compte des desideratas des donateurs.

Une autre amélioration à apporter aux associations consiste à l'implication effective des "gardiens de la tradition" dans le fonctionnement des associations. Il s'agit pour ceux-ci d'être présents à la fois au sein des organes de direction et au moment de l'organisation des activités culturelles.

La formation au sein des écoles spécialisées ou la création d'un corps professionnel de promoteur culturel est un atout majeur pour le développement des cultures local au Cameroun. En confiant la promotion culturelle à un corps dédié à l'activité culturelle est qui en tire ces principaux revenus, il s'agit de professionnaliser l'activité de promotion culturelle en la confiant à des spécialistes.

• Promouvoir le tourisme culturel demeure une nécessité vitale pour le peuple mafa à l'heure de l'économie mondiale

Le tourisme culturel est une forme de tourisme qui a pour but de découvrir le patrimoine culturel d'une région et, par extension le mode de vie de ses habitants. Ce type de tourisme englobe la visite des sites naturelle, le tourisme architectural, mais aussi le tourisme religieux, les déplacements effectués pour assister à des festivals et autres manifestations culturelles, le tourisme gastronomique, la visite des musées, des monuments des galeries d'art, etc⁵⁷.

Le tourisme culturel est un secteur en évolution ancré dans le monde actuel. Le tourisme culturel est un puissant vecteur économique. En effet, l'activité touristique est générée par le patrimoine culturel et le tourisme culturel et/ou devrait être ce composant du secteur de tourisme à connaître la plus forte croissance. L'ONU à travers l'organisation mondiale du tourisme (OMT) estime que le tourisme culturel représenterait 40% du tourisme

⁵⁷<https://www.esa.fr/>, consulté le 12 septembre 2020.

international⁵⁸, par conséquent, le tourisme culturel doit être considéré comme un outil de valorisation de la culture et du développement.

Le tourisme culturel a plusieurs avantages. Non seulement il est particulièrement attractif, car permettent de découvrir de nouvelles destinations, mais aussi il produit des avantages pour la population locale. En effet, le tourisme culturel pour contribuer à créer des emplois, diversifier l'économie locale, attirer des visiteurs à découvrir un peuple et à la préservation du patrimoine, de faire connaître une région d'assurer la préservation de la tradition locale, mieux, de susciter la fierté de la collectivité vis-à-vis de son patrimoine.

Enfin donc de susciter des retombés économiques, et sociale tous les peuples, le pouvoir public y compris gagneraient à promouvoir le tourisme culturel. Ainsi, en Europe par exemple, la Commission européenne promeut le tourisme culturel afin de conforter « l'unité » dans la diversité » de la population européenne. En outre, voyager pour découvrir la culture de l'autre permet aux touristes et à leur hôte d'apprécier les différences culturelles ainsi le leurs liens culturels sous-jacent⁵⁹s siècle.

En Afrique, le tourisme culturel est considéré comme un moyen de mettre en valeur la conservation du patrimoine, mais aussi un moyen visant à l'augmentation des revenus des populations locales. Aussi, l'intérêt que portent les touristes au patrimoine culturel des lieux de visite peut amener le peuple à s'intéresser de plus près à leurs traditions et à encourager la promotion de celle-ci sous la forme authentique.

Au Cameroun, le tourisme peut si elle est bien encadrée avoir un plus value sur la culture des peuples et promouvoir leurs développements socio-économiques. On dénombre au Cameroun à l'heure actuelle, près de 250 ethnies formant à peu près 50 grands groupes ethniques. Et chaque groupe ethnique possède sa culture issue de sa tradition ancestrale est riche. Le font culturel camerounais représente un atout considérable dans la production touristique. En effet, "[...] les camerounais du Nord ont du mal à saisir le rythme endiablé des danseurs des forêts du Sud et, quand les Bamilekés de l'Ouest exécutent le Mengoum

⁵⁸<https://www.nouveautourismeculturel.com/blog/2011/071/20/limpact-de-la-culture-sur-le-tourisme>, consulté le 12 octobre 2020.

⁵⁹<https://www.nouveautourismeculturel.com/blog/2011/071/20/limpact-de-la-culture-sur-le-tourisme>, consulté le 12 octobre 2020.

(danse majestueuse à laquelle seuls les grands notables, les fils et filles de chef participent), les habitants de Bertoua n'y trouvent aucune inspiration"⁶⁰.

En outre, promouvoir le tourisme culturel chez les Mafa revient à mettre en contact les hommes et les femmes de différentes cultures et de permettre une connaissance plus authentique des identités locales, et une amélioration réciproque des peuples et des civilisations par le biais du tourisme culturel.

Le tourisme culturel a aussi un autre avantage. Il peut être un facteur de développement des infrastructures. En effet, il n'y'a pas de tourisme culturel sans la mise en contribution ou le développement des infrastructures tel que les équipements, d'hébergement, le développement ou la création des voies de communication, les équipements de restauration, etc. ainsi, dans les zones désenclavées ou les infrastructures sont insuffisantes comme dans le mayo-tsanaga, penser le tourisme culturel peut entraîner la construction ou l'amélioration de certaines d'entre elles. Il va de soi que ces infrastructures lorsqu'elles existent ou sont fonctionnelles créent un impact visuel favorable à l'amélioration naturelle. A contrario, la surcharge des infrastructures, les constructions inadaptées à l'architecture locale créent un impact visuel négatif⁶¹. L'intérêt que les Mafa pourraient porter aux tourisms culturels comme toutes les autres ethnies du Cameroun pour contribuer à la renaissance culturelle. Et cette dernière pourrait booster l'économie locale et nationale.

La mise en avant des aspects de la culture et l'intérêt porter par les populations à leurs cultures peut limiter l'occidentalisation excessive et réduire le sentiment d'infériorité qui peut affecter les locaux ou les citoyens d'un pays en général. Dans le même temps, la banalisation des traditions crée un effet négatif de la culture, et accentue l'acculturation des populations. Aussi, cet état de fait peut créer une vision étriquée face à sa propre culture est placé celle d'ailleurs (surtout la culture occidentale) comme étant la meilleure, un modèle auquel il faut se référer.

Le tourisme culturel englobe tous les aspects tels que les chants, les danses, arts et architectures, us et coutume. À l'heure où la mondialisation impose d'avoir une économie conquérante et sortir du sous-développement et être hissé a sommet, les Bamilekéde l'ouest Cameroun ont fait des funérailles une aubaine économique. Cette activité est basée sur le devoir de mémoire et s'appuie sur une coutume très observée. Elle apparait comme une

⁶⁰R. Mouasso, "Elaboration du processus de plan de developpement touristique du Littoral touristique du Cameroun", mémoire de maitrise en loisir culture et tourisme, université du Québec, 1999, p. 85.

⁶¹R. Mouasso, "Elaboration du processus de plan de developpement touristique", p. 37.

aubaine en termes de possibilité d'élargissement du champ de conquête d'un mieux-être⁶². On est passé d'un monde où prédominait l'isolement culturel, à un monde dans lequel dominent les facteurs interculturels, d'une ère caractérisée par l'autonomie culturelle des groupes isolés à une ère des généralisations des interrelations et des communications⁶³.

Le tourisme culturel permet de faire la connaissance d'un peuple et attire les touristes et les spectateurs. C'est à travers les manifestations que la visibilité d'une culture est rendue possible. En effet, ces manifestations attirent les spectateurs qui viennent des différents horizons et donc l'intérêt porté à la culture peut être d'ordre académique, touristique par curiosité ou juste pour de besoin de socialisation. Par ailleurs, les manifestations culturelles peuvent être des vecteurs de connaissance, de protection et de valorisation de la culture et des identités culturelles tout en contribuant au développement d'une localité donnée à travers une réelle implication des acteurs stratégiques du tourisme. Les chants et les danses, l'art culinaire, les pratiques rituelles, etc., peuvent fournir des connaissances sur un peuple et son environnement. Dans le même temps, les expressions orales contribuent à la sensibilisation collective sur le milieu naturel et par conséquent, elles peuvent devenir un facteur de préservation de l'environnement.

Cependant, on remarque de plus en plus l'absence portée pour le tourisme culturel dans le pays mafa à cause du manque d'intérêt que la population elle-même porte sur son patrimoine et de l'absence des pratiques des festivals culturels. En outre, chez les Mafa, plusieurs éléments font de sa culture, une culture noble. Ce sont ses multiples danses traditionnelles (*hudock, zovod, la maray*, la danse funèbre), ses rites (rites de naissances, de baptême, de mariage, de deuil), son architecture, ses objets d'art, les connaissances médicales entretenues durant des générations par les forgerons, etc. pour se faire, ils gagneraient aussi à exploiter ce potentiel culturel qui d'ailleurs sont nombreux et divers afin de la tourner vers une industrie culturelle telle que le font d'autres ethnies du Cameroun ; car il n'ya pas de honte à imiter ce qui se fait bien ailleurs surtout lorsque ces conséquences ont des effets bénéfiques pour le développement.

Si les cultures bamoun ou douala sont beaucoup plus connues sur l'étendue du territoire et même à l'extérieur, ce n'est pas parce qu'elles sont supérieures, mais tout simplement parce

⁶² B. Dongmo Temgoua, "Les sources du tourisme de mémoire. Emergence d'un marché touristique autour des funérailles camerounais", Colloque : le tourisme de mémoire, un atout pour les collectivités territoriales ? 9-10 avril 2015 à l'IADT de Clermont-Ferrand, p. 9.

⁶³ Ibid.

qu'elles s'expriment à travers des manifestations périodiques fortement médiatisées, respectivement le *Ngondo* et le *Ngouon*.

Chez les Bamouns en effet, le *Ngouon* est un festival culturel qui est organisé tous les deux ans depuis des débuts de la première édition en 1394. C'est une manifestation culturelle sans pareille. La ville de Foubam reçoit chaque entre 4 500 et 6000 visiteurs et plus de 10 000 les années du *Ngouon*⁶⁴.

À Douala, le *Ngondo*, aujourd'hui l'assemblée traditionnelle des peuples *sawa* joue le rôle de régulation sociale et participe au maintien de la tradition des peuples de la côte⁶⁵. Il se tient chaque année pendant lequel un grand nombre d'activités de promotion de culture sont organisées telles que des foires-expositions, de courses de pirogue, des élections de miss, telles visites de site touristiques. De même, on a le festival *Chepam* à Bamemdjou, le festival *Medumba* à Bagangté, le festival *Nyang Nyang* à Bafoussam, le festival Tokna Massana à Yagoua, etc., mais jusqu'ici, le peuple mafa est resté à l'écart de ce genre d'initiative culturelle. Il est urgent d'initier un festival culturel mafa, qui ne doit pas être l'initiative individuelle parce que là ce n'est pas pérenne. Mais un festival à laquelle adhèrent tous les mafa et qui est une institution comme le gombo.

Pourquoi il y'aurait pas un festival mafa qui est le lieu de convergence de rassemblement de tout ce qui se reconnaisse dans le label mafa ; pas pour lutter contre les autres, mais pour là promouvoir à de fins entrepreneuriaux. Il est donc nécessaire pour ce peuple de prendre des exemples d'ailleurs afin de ne pas rester en retrait. Il conviendrait donc pour la collectivité locale de mettre en place des mesures incitatives visant à encourager à faire l'inventaire de leur bien culturel pour leur conservation et d'inscrire ces éléments de patrimonialisation locale comme un argument visant à convaincre la clientèle touristique. Il faudrait aussi penser l'aménagement des sites touristiques remarquable et ethnologique. Les Mafa gagneraient à organiser les activités artisanales issues de leur tradition, et inscrire ces patrimoines au sein des mécanismes de tourisme au Cameroun (forgerie, le tissage, fabrication des poteries, etc.).

La création une maison de la culture mafa ou musées pour sauvegarder la culture est aussi souhaitable. Un lieu ou en entrant on sait qu'on va faire la connaissance d'une identité culturelle. L'activité muséale est un atout pour le tourisme. On peut y exposer une gamme

⁶⁴ L. Frisa, Les élites du développement économique local. Le cas de Fouban au Cameroun, Tèse de doctorat en science de l'homme et de la société, Université Paris-Saclay, 2019, p. 156.

⁶⁵ R. Ngametché, "Le festival Ngondo Afro-Monde de Montréal comme adaptation de l'identité culturelle des Sawa au Canada", Maitrise en Ethnologie et patrimoine, Université Laval, 2013, p. 76.

variée et diversité d'objet d'art ceci afin de constituer des lieux de mémoire et limiter leur disparition. Les musées représentent en effet un attrait important pour les voyageurs et figurent parmi les sites culturels les plus prisés. Ils sont aux services de la culture, car permet le développement à travers l'éducation et le divertissement.

III. SUR LE PLAN SOCIAL

L'idée d'une unicité culturelle mafa a longtemps existé, mais en réalité, il existe des cultures mafa. Les tentatives d'unification de ces cultures se sont opérées par vague successive respectivement par le peul, les colons et le système politico-administratif. Mais en réalité la culture mafa est un conglomérat de sous-culture demeuré vivace sous des apparences trompeuses d'unicité. A cet effet, une première classification peut s'opérer sur la base de la langue (le Sirak, le Shougoulé, le Mofolé, le Roua) une seconde classification peut se faire sous la base d'ethnographie.

La reconnaissance de toute cette pluralité culturelle pourrait contribuer à l'émergence de cette culture par la base, étant entendu que chaque sous-spécificité culturelle pourrait s'approprier et développer sa culture au niveau locale, et la fédération de ces ensembles devant consacrer l'émergence de la culture mafa. Ce mécanisme de promotion culturelle *down-top* pourrait se concrétiser par la création d'associations à caractère culturelle.

CONCLUSION GENERALE

Au terme de cette étude centrée sur les "Mutations identitaires chez les Mafa du Nord-Cameroun de 1960 à 2010", il convient de ressortir les résultats auxquels nous sommes parvenus.

En effet, les analyses faites dans les différentes articulations qui constitue ce travail permettent d'affirmer sans risque d'être contredite par les faits que les Mafa du Nord-Cameroun sont un groupe social qui, au cours des siècles, voire des millénaires, a élaboré une civilisation qui n'avaient rien à envier à celles des autres peuplent non seulement le triangle camerounais, mais aussi ceux qui occupent d'autres espaces continentaux, à l'instar des Japonais, des Chinois, des Russes ou encore les Amérindiens. Pendant longtemps, cette civilisation a évolué en conservant ses éléments sociaux culturels ; ce qui a permis d'affirmer leur identité propre, par rapport à d'autres groupes.

Cette étude a également permis de montrer que malgré la confirmation d'une identité typiquement mafa, ce peuple n'a cependant pas développé une vie autarcique. Au contraire, par les aléas de l'histoire, les nécessités vitales de tous genres, le peuple mafa s'est ouvert aux influences extérieures, apportées par les voisins que sont les Kapsiki, Mofu, Hidé, etc., et cela a commencé à altérer sa civilisation originelle, mais beaucoup plus dans le sens d'enrichissement mutuel.

Par la suite, il a été clairement démontré que c'est avec l'arrivée des conquérants foubé, peuple porteur non seulement de l'idéologie religieuse islamique, mais aussi de de gestion centralisée autrefois inconnues des Mafa, que la civilisation mafa a amorcé la phase de fissuration qui les a conduits tout droit dans un processus d'altération de leur culture, d'autant plus que cette phase s'est faite par la contrainte et sur la force de l'épée. La gestion politique, les croyances, les rites, us et coutumes, etc., ont connu des bouleversements dans le sens contraire des premiers contacts. Cette phase marquée par les influences islamo-foubés a marqué le début de l'aliénation culturelle du peuple mafa fortement accentué par le mimétisme d'un certain nombre de dignitaires et de notoriétés mafa, très porté par la logique

d'identification à ces nouveaux maîtres qui se sont imposés dans toute la partie septentrionale du territoire.

De même, l'accession du Cameroun français à l'indépendance a accéléré ce processus d'altération, suite à la politique de génocide des cultures non peules orchestrée par le premier président de l'Etat indépendant du Cameroun Amadou Babatora Ahidjo. Ce dernier, lui-même foubé, n'a pas hésité à développer dans le Septentrion toute sorte de superfuges et de pressions psychologiques, voire de chantage administratif et religieux pour déconnecter les peuples non foubés du Nord-Cameroun de leur socle culturel. Cette politique s'est traduite par des conversions presque forcées dans l'ensemble à l'islam et l'apprentissage du fufuldé, la langue des conquérants foubés érigée de facto en langue nationale triomphant dans tout le septentrional. Cette période du règne d'Ahmadou Ahidjo a causé plus de ravages chez les Mafa que toutes les autres périodes de contacts antérieurs et a dénaturé à une portée considérable la civilisation mafa et ses valeurs politico-culturelles. Les chefs mafa furent obligés, soit par snobisme, soit par opportunisme, voire même par clientélisme d'adopter les terminologies de commandement et le mode vestimentaire foubé et, bien évidemment la religion musulmane.

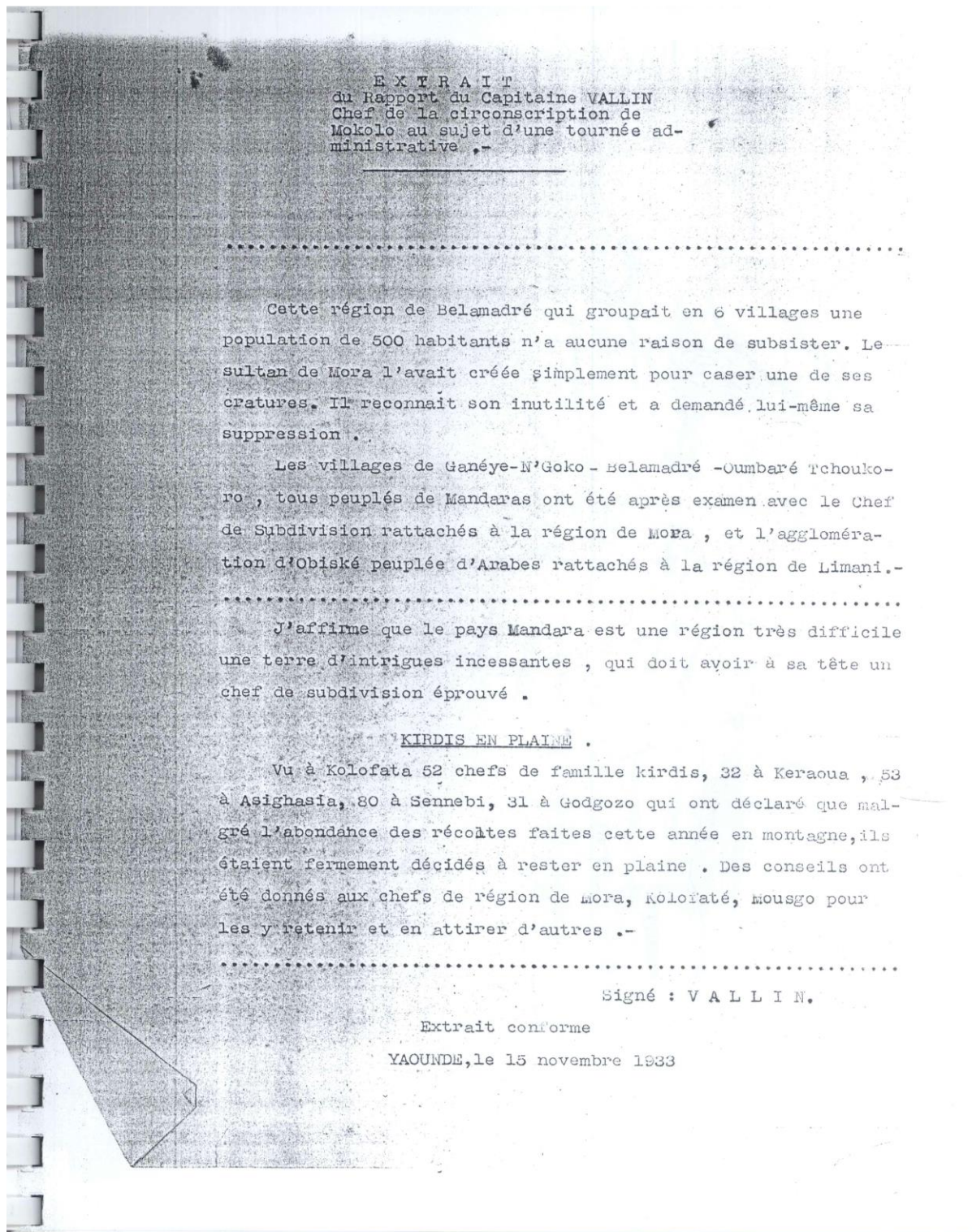
Le dernier résultat auquel nous sommes arrivées est qu'avant le changement intervenu à la tête de l'Etat du Cameroun le 06 novembre 1982, avec le départ de la tête de l'Etat par le président Ahidjo et l'avènement de Paul Biya, son successeur constitutionnel, on assista à un renouveau culturel non seulement chez les Mafa, mais aussi chez les peuples non foubés du Septentrion. C'est la phase de la dynamisation de la culture mafa, matérialisée par la création d'un vaste mouvement pan Kirdi, en l'occurrence la Dynamique Culturelle Kirdi (DCK) avec pour but la valorisation et la promotion des valeurs culturelles des peuples non foubé de tout le Grand-Nord Cameroun d'une part, et le lancement de mouvements associatifs exclusivement mafa, à l'instar de ADEMAT, de ACCULMAF, ou encore DITSUMA. Actuellement, la culture mafa s'exprime librement aujourd'hui aussi bien dans les zones de peuplement du Septentrion que dans les grandes villes du pays où les Mafa se sont installés. Cette extension territoriale d'expression de la culture mafa hors de son terroir originel permet actuellement aux jeunes de ce groupe, nés dans d'autres localités du territoire, de se réappropriier des valeurs culturelles d'antan.

La revalorisation de la culture mafa est une nécessité vitale aujourd'hui à l'ère de la mondialisation et du village planétaire où le retour aux sources est une nécessité vitale. La culture est non seulement un outil de soi-même, mais aussi un élément de capitalisation dans

le cadre de l'entrepreneuriat culturel. Les peuples qui se sont lancés dans cette voie abordent l'avenir avec sérénité et posent des actes qui trouvent leurs fondements dans leurs socles culturels. Il est donc vital pour les mafa, autorités traditionnelles, élites intérieures et extérieures, opérateurs économiques, gardiens de la tradition, cadets sociaux, etc. de cheminée désormais dans la même direction pour la renaissance, la valorisation et la promotion de leurs cavaleuses culturelles pour aborder avec sérénité la nouvelle phase de l'économie planétaire fortement marquée par l'économisme.

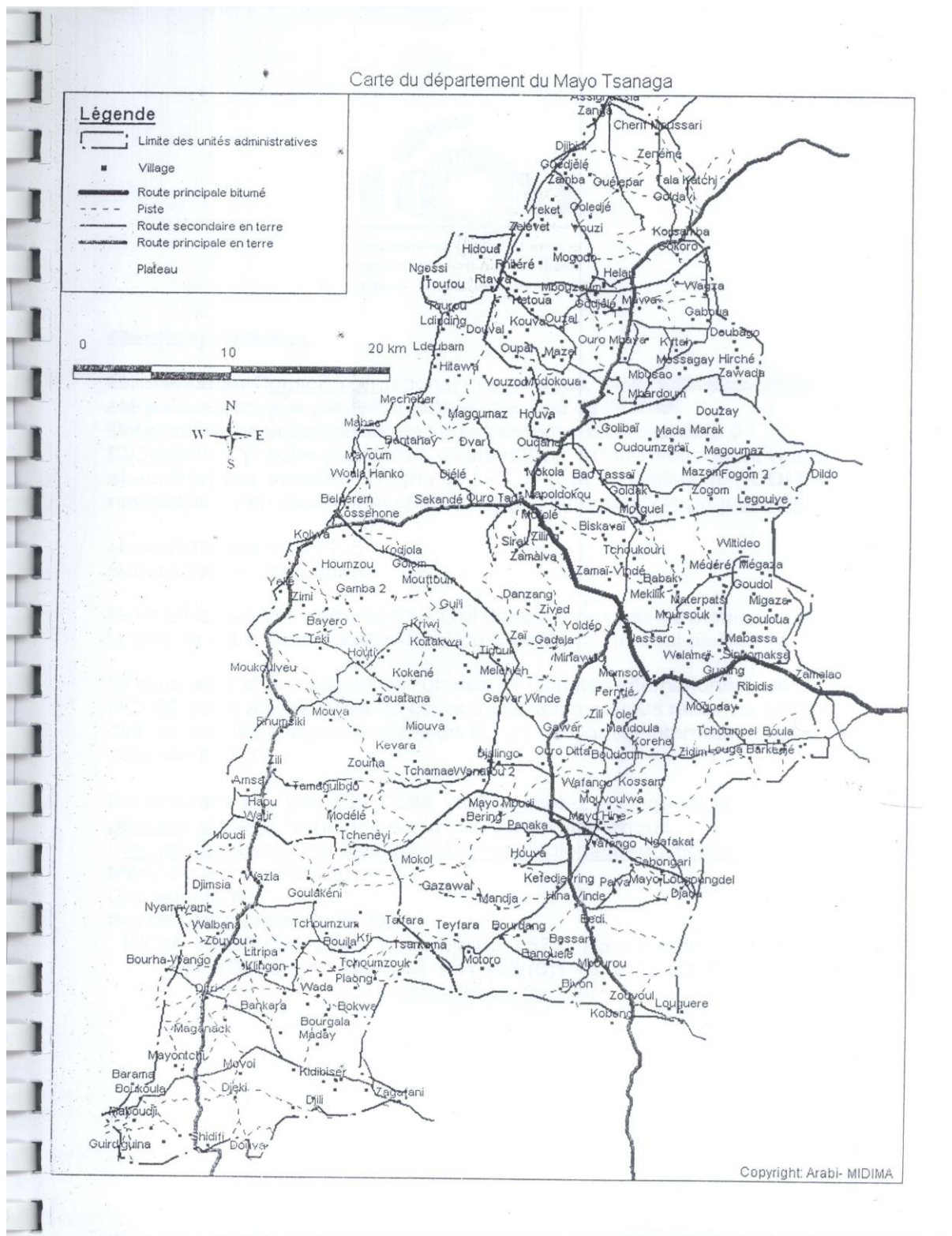
ANNEXES

Annexe 1 : Rapport du capitaine Vallin lors d'une tournée administrative



Source : archive du lamidat de Mokolo.

Carte 2: Carte détaillée du département du Mayo-Tsanaga.



Source : archive du lamidat de Mokolo

Annexe 2 : récépissé de déclaration d'association Ditsuma

REGION DE L'EXTREME - NORD

 DEPARTEMENT DU MAYO - TSANAGA

 PREFECTURE DE MOKOLO

REPUBLIQUE DU CAMEROUN
 Paix - Travail - Patrie

RECEPISSE DE DECLARATION D'ASSOCIATION
 N° 03 /RDA/K41

Le PREFET du Département du Mayo-Tsanaga,
 donne aux personnes ci-après désignées, récépissé de déclaration, tel que prévu par l'article 7 de la loi N° 90/053 du 19 Décembre 1990 portant sur la liberté d'association.

Titre : Mouvement culturel MAFA « DITSUMA MAFA »
Objet : renforcer et pérenniser la solidarité et la fraternité entre les membres, promouvoir et faire rayonner le patrimoine culturel MAFA, cultiver l'esprit d'ouverture et de tolérance pour l'épanouissement et le développement de la culture MAFA.


Siege social : Mokolo

Administration :

- Secrétaire Général : TEVODAI MAMBAI;
- Secrétaire Général Adjoint N°1 : NDEKOYAM Augustin ; N° 2 : GOULIME Michel ; N°3 TANAI MATAKONE;
- Trésorier Général : TAWASSA Albertine ; Trésorier Général Adjoint : KALADZAVAI Thomas
- Vice - Trésorière : Madame MAIDAMA Gisèle ;
- Commissaire aux comptes N° 1 : REDASSA N°2 : NGANAWA Christine ;


 Le présent récépissé de déclaration qui confère à l'association la personnalité juridique nécessaire, est établi pour servir et valoir ce que de droit. /-

Mokolo, le **08** AUG 2015
 LE PREFET,


 Raymond Gokoko
 Administrateur Civil Principal

Copie :

- MINATD;
- Gouvern.
- COORDONNEMENT;
- CONSOLIDATION;
- COMSECUMOK;
- Intérêts/Chronos/Archives.



Annexe 4: Décret portant création des chefferies traditionnelles au Cameroun*Annexes*

REPUBLIQUE UNIE DU CAMEROUN
PAIX - TRAVAIL - PATRIE

ARRETE N° 019 /CAB/PM DU 07 FEVRIER 1981

LE PREMIER MINISTRE,

Vu la Constitution du 2 juin 1972 modifiée et complétée par les lois n°s 75/1 du 9 mai 1975 et du 29 juin 1979 ;

Vu la loi n° 79/17 du 30 juin 1979 relative aux contestations nées de la désignation des chefs traditionnels ;

Vu le décret n° 72/349 du 24 juillet 1972 portant organisation administrative de la République Unie du Cameroun ;

Vu le décret n° 75/462 du 27 juin 1975 portant délégation du Premier Ministre ;

Vu le décret n° 80/280 du 22 juillet 1980 portant nomination du Premier Ministre ;

Vu le décret n° 79/473 du 15 novembre 1979 portant réorganisation du Gouvernement ;

Vu le décret n° 77/245 du 15 juillet 1977 portant organisation des chefferies traditionnelles ;

ARRETE :

Article 1^{er}. - Les chefferies traditionnelles qui suivent sont classées au premier degré en application des articles 3 et 4 du décret n° 77/245 du 15 juillet 1977 :

1. CHEFFERIE NDOU-LIBI, Arrondissement de Sangmélina, Département du Dja-et-Lobo, Province du Centre-Sud ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie de même nom.

2. CHEFFERIE BOULOU DE BENBIS, Arrondissement de Benbis, Département du Dja-et-Lobo, Province du Centre-Sud ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie de même nom.

3. CHEFFERIE ENDINDING, Arrondissement d'Obala, Département du Dja-et-Lobo, Province du Centre-Sud ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie de même nom.

4. CHEFFERIE NGOUMBA-FANG, Arrondissement de Lolodorf, Département du l'Océan, Province du Centre-Sud ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie supérieure de même nom.

5. CHEFFERIE MVOG NAMA I, Arrondissement d'Okala, Département de la Lékié, Province du Centre-Sud ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie de même nom.

6. CHEFFERIE SANAGA, Arrondissement Ntui, Département du Mbam, Province du Centre-Sud ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie supérieure de même nom.

7. CHEFFERIE NDOG BEA-NORD, Arrondissement Bot-Maakak, Département de la Nyong-et-Kellé, Province du Centre-Sud ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie de même nom.

8. CHEFFERIE NDOG-NDJOUE I, Arrondissement d'Eséka, Département de Nyong-et-Kellé, Province du Centre-Sud ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie supérieure de même nom à l'exception des villages rattachés à l'arrondissement de Ngog-Mapubi.

9. CHEFFERIE MAKAMBOANS, Arrondissement d'Abong-Mbang, Département du Haut-Nyong, Province de l'Est ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancien groupement de même nom.

10. CHEFFERIE MAKABEBEND, Arrondissement d'Abong-Mbang, Département du Haut-Nyong, Province de l'Est ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie supérieure de même nom.

11. CHEFFERIE EBESSEF, Arrondissement de Nguélémen - douka, Département du Haut-Nyong, Province de l'Est ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie supérieure de même nom.
12. CHEFFERIE OMVANG-SEKONDA, Arrondissement de Nguélémendouka, Département du Haut-Nyong, Province de l'Est ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie supérieure de même nom.
13. CHEFFERIE NDIMOU, Arrondissement de Lomié, Département du Haut-Nyong, Province de l'Est ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie supérieure de même nom.
14. CHEFFERIE BAYA, District de Kette Nguélémendouka, Département de la Kadéy, Province de l'Est ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie supérieure de même nom.
15. CHEFFERIE KAKA-MBONDJO, Arrondissement de Batouri, Département de la Kadéy, Province de l'Est ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie supérieure de même nom.
16. CHEFFERIE BONKENG-PENJA, Arrondissement de Loum, Département du Moungo, Province du Littoral ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancien canton de même nom.
17. CHEFFERIE MBO, Arrondissement de Melong, Département du Moungo, Province du Littoral ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancien canton de même nom.
18. CHEFFERIE BALONG, Arrondissement de Mbanga, Département du Moungo, Province du Littoral ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancien canton de même nom.
19. CHEFFERIE PONGO, Arrondissement de Dibombari, Département du Moungo, Province du Littoral ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie de même nom.

20. CHEFFERIE EDEA-BAKOKO, Arrondissement d'Edéa, Département de la Sanaga-Maritime, Province du Littoral ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie de même nom.

21. CHEFFERIE BASSA, Arrondissement de Douala III, Département de la Wouri, Province du Littoral ; son ressort territorial recouvre la zone de Dibamba.

22. CHEFFERIE AKWA, Arrondissement de Douala I, Département du Wouri, Province du Littoral ; son ressort territorial recouvre la zone d'Akwa.

23. CHEFFERIE BELLE-BELLE, Arrondissement de Douala IV, Département du Wouri, Province du Littoral ; son ressort territorial recouvre la zone de Belle-Bello.

24. CHEFFERIE DEIDO, Arrondissement de Douala I, Département du Wouri, Province du Littoral ; son ressort territorial recouvre la zone d'Akwa-Nord.

25. CHEFFERIE BELL, Arrondissement de Douala I, Département du Wouri, Province du Littoral ; son ressort territorial recouvre la zone Bell.

26. LAMIDAT DE NGAOUNDERE, Arrondissement de Ngaoundéré, Département de l'Adamaoua, Province du Nord ; son ressort territorial recouvre l'ensemble de l'Arrondissement de Ngaoundéré.

27. LAMIDAT DE BANYO, Arrondissement de Banyo, Département de l'Adamaoua, Province du Nord ; son ressort territorial recouvre l'ensemble de l'Arrondissement de Banyo.

28. LAMIDAT DE MEINGANGA, Arrondissement de Meinganga, Département de l'Adamaoua, Province du Nord ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancien canton de même nom.

29. LAMIDAT DE TIBATI, Arrondissement de Tibati, Département de l'Adamaoua, Province du Nord ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancien Lamidat du même nom.

30. LAMIDAT DE TIGNERE, Arrondissement de Tignère, Département de l'Adamaoua, Province du Nord ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancien Lamidat de même nom.

31. LAMIDAT DE KONTCHAT, Arrondissement de Tignère, Département de l'Adamaoua, Province du Nord ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancien Lamidat de même nom.

32. LAMIDAT DE GAROUA, Arrondissement de Garoua, Département de la Bénoué, Province du Nord ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancien Lamidat de même nom.

33. LAMIDAT DE REY-BOUBA, Arrondissement de Tcholliré, Département de Bénoué, Province du Nord ; son ressort territorial recouvre celui de l'Arrondissement de Tcholliré.

34. LAMIDAT DE GUIDER, Arrondissement de Guider, Département de la Bénoué, Province du Nord ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie de même nom.

35. LAMIDAT DE BIBEMI, Arrondissement de Garoua, Département de la Bénoué, Province du Nord ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancien Lamidat de même nom.

36. LAMIDAT DE LAM, Arrondissement de Guider, Département de la Bénoué, Province du Nord ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancien canton de même nom.

37. LAMIDAT DE MAYO-OULO, Arrondissement de Guider, Département de la Bénoué, Province du Nord ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancien Lamidat de même nom.

38. LAMIDAT DE MAROUA, Arrondissement de Maroua, Département de Diamaré, Province du Nord ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancien Lamidat de même nom.

39. LAMIDAT DE MINDIF, Arrondissement de Mindif, Département de Diamaré, Province du Nord ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancien Lamidat de même nom.

40. LAMIDAT DE BOGO, Arrondissement de Bogo, Département de Diamaré, Province du Nord ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancien Lamidat de même nom.

41. CHEFFERIE MOUTOURWA, Arrondissement de Kaélé, Département de Diamaré, Province du Nord ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancien canton de même nom.

42. CHEFFERIE DE KAELE, Arrondissement de Kaélé, Département de Diamaré, Province du Nord ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancien canton de même nom.

43. LAMIDAT DE GUIDIGUIS, Arrondissement de Kaélé, Département de Diamaré, Province du Nord ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancien Lamidat de même nom.

44. CHEFFERIE DE MIDJIVING, Arrondissement de Kaélé, Département de Diamaré, Province du Nord ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancien canton de même nom.

45. CHEFFERIE DE BIZILI, Arrondissement de Kaélé, Département de Diamaré, Province du Nord ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancien canton de même nom.

46. LAMIDAT DE DOUMROU, Arrondissement de Kaélé, Département de Diamaré, Province du Nord ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancien Lamidat de même nom.

47. SULTANAT DE LOGONE-BIRNI, Arrondissement de Kousséri, Département de Logone-et-Chari, Province du Nord ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancien sultanat de même nom.

48. SULTANAT DE GOULFEI, Arrondissement de Serbeouel, Département de Logone-et-Chari, Province du Nord ; son ressort

territorial recouvre celui de l'ancien sultanat de même nom.

49. SULTANAT DE KOUSSERI, Arrondissement de Kousséri, Département de Logone-et-Chari, Province du Nord ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancien sultanat de même nom.

50. LAMIDAT DE MOKOLO, Arrondissement de Mokolo, Département du Margui-Wandala, Province du Nord ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancien canton de même nom.

51. CHEFFERIE DE MATAKAM-SUD, Arrondissement de Mokolo, Département de Margui-Wandala, Province du Nord ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancien canton de même nom.

52. SULTANAT DE WANDALA, Arrondissement de Mora, Département de Margui-Wandala, Province du Nord ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancien sultanat de même nom.

53. CHEFFERIE DE YAGOUA, Arrondissement de Yagoua, Département de Mayo-Danay, Province du Nord ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie de même nom.

54. CHEFFERIE DE DOUKOULA, Arrondissement de Yagoua, Département de Mayo-Danay, Province du Nord ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie de même nom.

55. CHEFFERIE DE KALFOU, Arrondissement de Kar-Hay, Département de Mayo-Danay, Province du Nord ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie de même nom.

56. CHEFFERIE DE NSO, Arrondissement de Kumbo, Département de Bui, Province du Nord-Ouest ; son ressort territorial recouvre l'ensemble du Département de la Bui.

57. CHEFFERIE DE KOM, Arrondissement de Foundong, Département de Menchum, Province du Nord-Ouest ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie de même nom.

58. CHEFFERIE DE BAFUI, Arrondissement de Bamenda, Département de Mezam, Province du Nord-Ouest ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie de même nom.

59. CHEFFERIE DE MANKON, Arrondissement de Bamenda, Département de Mezam, Province du Nord-Ouest ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie de même nom.

60. CHEFFERIE DE BALI NYONGA, Arrondissement de Bali, Département de Mezam, Province du Nord-Ouest ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie de même nom.

61. CHEFFERIE DE BAMOUN, Arrondissement de Foumban, Département de Bamoun, Province du l'Ouest ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie de même nom.

62. CHEFFERIE DE BANDJOUN, Arrondissement de Bandjoun, Département de Mifi, Province du l'Ouest ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie de même nom.

63. CHEFFERIE DE BAMOUNGOUM, Arrondissement de Bafoussam, Département de Mifi, Province du l'Ouest ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie de même nom.

64. CHEFFERIE DE BAFOU, Arrondissement de Dschang, Département de Menoua, Province du l'Ouest ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie de même nom.

65. CHEFFERIE DE FOTO, Arrondissement de Dschang, Département de Menoua, Province du l'Ouest ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie de même nom.

66. CHEFFERIE DE BANGANG, Arrondissement de Batcham, Département de Bamboutos, Province du l'Ouest ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie de même nom.

67. CHEFFERIE DE BATCHAM, Arrondissement de Batcham, Département de Bamboutos, Province du l'Ouest ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie de même nom.

68. CHEFFERIE DE BABADJOU, Arrondissement de Mbouda, Département de Bamboutos, Province du l'Ouest ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie de même nom.

69. CHEFFERIE DE BANGANGTE, Arrondissement de Bangangté, Département de Ndé, Province du l'Ouest ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancien groupement de même nom.

70. CHEFFERIE DE BANKA, Arrondissement de Bafang, Département de Haut-Nkam, Province du l'Ouest ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancien groupement de même nom.

71. CHEFFERIE DE BANA, Arrondissement de Bana, Département de Haut-Nkam, Province du l'Ouest ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancien groupement de même nom.

72. CHEFFERIE DE VICTORIA-TOWN, Arrondissement de Victoria, Département de Fako, Province du Sud-Ouest ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie de même nom.

73. CHEFFERIE DE BUEA-TOWN, District de Buéa, Département de Fako, Province du Sud-Ouest ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie de même nom.

74. CHEFFERIE DE BAMUMBU, Arrondissement de Fontem, Département de Manyu, Province du Sud-Ouest ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie de même nom.

75. CHEFFERIE DE FONTEM, (LEBANG) Arrondissement de Fontem, Département de Manyu, Province du Sud-Ouest ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie de même nom.

76. CHEFFERIE DE MAMFE-TOWN, Arrondissement de Mamfé, Département de Manyu, Province du Sud-Ouest ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie de même nom.

77. CHEFFERIE DE KUMBA-TOWN, Arrondissement de Kumba, Département de Mémé, Province du Sud-Ouest ; son ressort territorial recouvre celui de l'ancienne chefferie de même nom.

Article 2 : Un arrêté conjoint des Ministres de l'Administration Territoriale et des Finances fixera le chiffre de population de chaque chefferie à prendre pour la détermination de l'allocation fixe à attribuer aux responsables des chefferies visées à l'article 1er ci-dessus.

Article 3 : Le présent arrêté qui prend effet pour compter du 1er juillet 1977 en application des dispositions de l'article 38 du décret n°77/245 du 15 juillet 1977 portant organisation des chefferies traditionnelles, sera enregistré et publié au journal Officiel en français et en anglais./-

Source : archive de la préfecture du Mayo-Tsanaga

Annexe 5 : étude sur la Sorcellerie dans la région du Mandara.

M A R O U A 4 Janvier 6

M A R O U A

Région
/XXXXX XXXX u Logone à M A R O U A

10

Monsieur le Chef de la Région du Mandara


A/S
Etudes sur la sorcellerie Région Mandara./.

- M O K O L O -
-!-!-!-!-!-!

En retour l dossier -

J'ai l'honneur de vous faire retour sous ce pli des très intéressantes études sur la sorcellerie que vous aviez bien voulu me communiquer.

Je vous prie de m'excuser de les avoir conservées aussi longtemps et vous adresse mes remerciements./.



A M E R O U N
REGION DU MANDARA
SUBDIVISION DE MORA

1935

S O R C I E R S

La sorcellerie, chez les Mandaras, n'est pas très en honneur du fait que presque tous sont musulmans et que le Coran n'admet pas ces pratiques . *

La charge de sorcier peut être tenue indifféremment par un homme ou par une femme mais jamais par les deux dans un ^{même} ménage . Elle est , en tout cas, héréditaire et le titre se confère ad libitum à tous les enfants .

Les sorciers constituent un clan très fermé dans lequel règne une vraie hiérarchie basée basée sur le pouvoir divinatoire de chacun, pouvoir qui a pour siège le ventre chez la femme, la tête chez l'homme . Ils ne sortent en principe que la nuit et se rassemblent aux lieux bien définis et peu nombreux, hantés du démon (forêt, " mare au diable ") .

Le processus d'initiation diffère selon qu'il s'agit d'un garçon ou d'une fille .

Lorsque une sorcière est sur ce point d'accoucher,

.....

elle n'admet dans son entourage qu'une seule femme, de confiance, qui l'assistera . Au moment où l'enfant est mise au monde (pour que la mère puisse l'initier il faut qu'il y ait communauté de sexe) une " boule " de feu jaillit des entrailles de la femme, qui précède l'enfant et que l'amie enferme aussitôt sous unealebasse . quand la fille est née, laalebasse est retirée et la " boule " se réfugie dans le giron d'où elle était sortie . L'enfant est sacrée sorcière.

s'il s'agit d'un garçon, la " boule " ne jaillit pas et celui-ci ne sera pas initié à la magie noire, en vertu du principe énoncé plus haut qui veut que, dans un même couple, la charge soit tenue ou par l'homme, ou par la femme . Pour qu'un garçon soit sorcier , il faut que son père le soit et c'est lui qui initiera son fils . Pour ce faire , dès que l'enfant aura atteint 3 ou 4 ans, son père, orné de son masque et de sa coiffure traditionnels, le conduit en cachette au lieu sacré dont il a déjà été question et où il lui fait boire une infusion de racine au pouvoir mystérieux (essence précise dont je n'ai pas pu connaître le nom) Les invocations aidant, le miracle s'opérera ...

Tels sont les procédés d'initiation en usage. Pour jeter un sort, le sorcier ou la sorcière restent dans leur case . La fameuse " boule " - baguette magique des gens de sorcellerie - est dirigée, par la seule volonté de son maître, sur la personne à atteindre.

.....

- 3 -

là, elle se dilate jusqu'à prendre la forme et la longueur de celle-ci, de façon à la toucher sur tout son corps. La victime tombe malade. Le sort jeté par une sorcière n'est jamais mortel ; pour qu'il le soit il doit être combiné avec celui d'un sorcier qui, seul peut faire " éclater un crâne " . Dans ce cas, la victime mourra ... " si elle ne doit pas vivre plus longtemps " m'a confié avec scepticisme mon " lapalissadesque " narrateur ! ...

Mais d'ailleurs, avant de jeter un sort, le sorcier prend des précautions car il ne tient pas à être démasqué, ce qui non seulement constituerait une faute de " tactique " magique, mais aussi, risquerait de lui attirer de grave ennuis . Il ne craint personne mais il agit avec d'autant plus de prudence que la famille de la future victime est d'autant plus puissante ... c'est-à-dire disposant de moyens de représailles sérieux et dangereux ...

Si donc l'ensorcelé est un pauvre hère et si l'action magique n'a pas été mortelle, celle-ci n'en déclenchera pas moins quelque terrible et interminable maladie . On aura beau lui faire boire, sur les conseils de quelque féticheur ou marabout, la tisane éprouvée, rien n'y fera, si ce n'est que vomissements et urines rouges ... et le prestige du sorcier - inconnu du village mais connu dans le clan - en sera accru :

.....

- 4 -

Parfois, la victime s'évanouit, et tombe dans un demi-délire mais d'une telle lucidité d'esprit, qu'elle dénonce ou plutôt décrit exactement le sorcier. Malheur à ce dernier alors, s'il s'est attaqué à une famille riche ! Tous les moyens seront mis en oeuvre pour le retrouver et le châtier, car lui seul peut le guérir, qui l'a abattu.

S'il est pris, on l'attache et sous menace de mort, on l'invite à rétablir le malade. En général, il consent, car lui qui joue sans cesse avec la mort, a peur d'elle et il sait qu'il n'en réchappera pas s'il refuse !

Trois méthodes s'offrent alors à lui suivant le caractère du sort jeté et son intensité :

1°/ cracher dans la bouche du malade : Sa salive agira comme contre-poison.

2°/ Laver sa tête, ses bras et ses pieds dans l'eau qu'il lui fera ensuite boire ;

3°/ Prendre le coeur du malade " procédé qui mérite d'être décrit plus amplement car il est assez original "

Tout d'abord, comme pour les deux précédents, le sorcier a revêtu son costume, s'est masqué et coiffé, puis invoque la magie du bien.

Une sauce est alors préparée à l'aide d'eau et d'un boisseau d'écorce épaisse. La préparation du liquide pâteux n'exige point de savantes complications, mais

.....

- 5 -

mais le nom de l'essence qui a servi, l'homme ne le livrera pas .

Les incantations commencent, mystérieuses entre toutes, puis, l'homme fait absorber le breuvage au patient qui instantanément retrouve son état normal.

Parfois il faut essayer successivement les 3 méthodes ... Si la dernière réussit cela prouve le sorcier avait touché le cœur de la victime autrement dit qu'il l'avait frappée avec précision .

D'ailleurs, il existe une variante de ce procédé : au lieu de composer une boisson à l'aide de l'écorce (parfois racines) on fait brûler celle-ci et respirer la fumée qui s'en dégage, au malade ... ce qui indique les voies respiratoires avaient été atteintes.

F E T I C H E U R S

De même que les sorciers, les féticheurs ont leur clan, leurs traditions et leur hiérarchie spéciale n'en est pas moins rigoureuse; elle aussi s'établit sur les mêmes bases . Toutefois, il ne s'agit plus ici du démon, mais bien de l'ange-gardien .

La fonction peut être remplie soit par un homme soit par une femme. Mais, si l'homme n'a que des enfants du sexe féminin, à son désespoir, il n'aura pas de successeur, car il ne lui est pas permis d'initier une de ses filles. C'est à la mère qu'incombe cette mission,

- 6 -

à condition qu'elle-même exerce la " profession " ce qui est assez rare .

L'initiation, quel que soit le sexe, est la même: l'enfant ne sera choisi par le féticheur qu'après des "essais " constant ses ressources spirituelles. Pour cela, à l'aide de gris-gris, son père lui fait subir une sorte d'hypnotisme propice. Son inconscience est telle qu'on peut le croire à demi-fou. Alors le père aidé d'autres bras robustes mais qui ont déjà connu les mêmes rigueurs, ne saisit de lui et le ligote. Puis, il tue un coq dont il conserve la crête qu'il frotte sur le nez, la bouche, les yeux et les oreilles de son fils qui, sur-le-champ, redevient normal. Si tout se déroule ainsi, l'expérience est concluante et le jeune homme digne d'être féticheur - son père lui confie alors son sac chargé de gris-gris et de racines diverses - et l'initie au " merveilleux " de la psychologie fétichiste . Désormais, sûr d'être " continué " de savoir son nom et son prestige en de bonnes mains , le vieil homme peut se reposer . Mais il n'en restera pas moins le conseiller ultime dans les cas difficiles ?

L'indigène a recours au féticheur, lorsqu'il désire se concilier les grâces du Destin et mettre de son côté la maximum de chances pour réaliser ses projets ou voir exaucer ses plus secrets désirs.

.....

- 7 -

Telle femme desire-t-elle concevoir un enfant? Tel homme a-t-il l'intention d'entreprendre un voyage ou un chef souhaite-t-il voir son village s'agrandir?... Avant tout, il faut s'adresser au fétiche, car le but réel de la consultation et de la divination par le fétiche est bien de déchiffrer et de " diriger " l'avenir . Naturellement, celui-ci s'offre en conseiller pour tout le monde, même pour les sorciers ... la meilleure entente règnant, par ailleurs, entre eux .

Le féticheur décidera de la conduite à adopter et d'abord, du sacrifice à faire au Dieu . Ce sera un mouton ou un boeuf en général . Au Dieu on ne sacrifiera que le sang, " l'opérateur terrestre " et ses invités se chargeant du reste !

Lorsqu'il s'agit d'une femme qui désire avoir un enfant, le processus comporte quelques subtilités originales .

Le féticheur prévenu, interroge sans délai les fourmis . Pour ce faire, il se charge d'une callebasse remplie de lait - fourni par la visiteuse naturellement - qu'il dépose, le soir, à la chute du soleil, en un lieu déterminé, en principe, dans le voisinage d'une fourmilière . Il s'agenouille alors et, les yeux levés vers le ciel, se confond en invocations, en énonçant ses désirs .

Le lendemain matin, dès la pointe du jour, il

.....

- 8 -

il est de nouveau près de la fourmilière et si les fourmis ont envahi le lait, l'ont souillé, s'est un signe défavorable, dans le cas contraire un signe d'approbation du fétiche .

Si la réussite est promise, il s'agira alors de bien regarder la surface du lait , qui, selon son allure, indiquera l'importance du sacrifice à faire pour que le désir de la " cliente " soit exaucé . Mais, il va de soi que, plus le voeu est d'importance, plus grosse sera la valeur pécuniaire du sacrifice ; dans le cas précité, le féticheur décide qu'on sacrifiera un taureau puissant .

Et le jour même, la bête est amenée puis solidement attachée auprès d'une mare desséchée qui servira d'immense bol . Quelques volontaires, tous intimes de la femme car il s'agit de rites mystérieuses et sacrées , aident le féticheur chargé de ses gris-gris de cuir, déguisé maintenant en boucher ...

Le taureau est égorgé largement et profondément la tête presque séparée . Le sang jaillit à flots et, avant qu'il soit aspiré par terre avide, le féticheur y plonge une main qu'il ramène toute rouge - sorte de prélèvement sur le sacrifice ? - puis, à l'aide de cette " peinture vermeille " fraîche et gluante, il badigeonne le ventre de la femme en prononçant les rituelle incantations ... La cérémonie prend fin .

.....

- 3 -
Toutefois, avant de se séparer, le taureau est dépecé . Il en revient la moitié au féticheur - à titre d'indemnité sans doute - et, de l'autre moitié, la famille en fera son plus prochain repas.

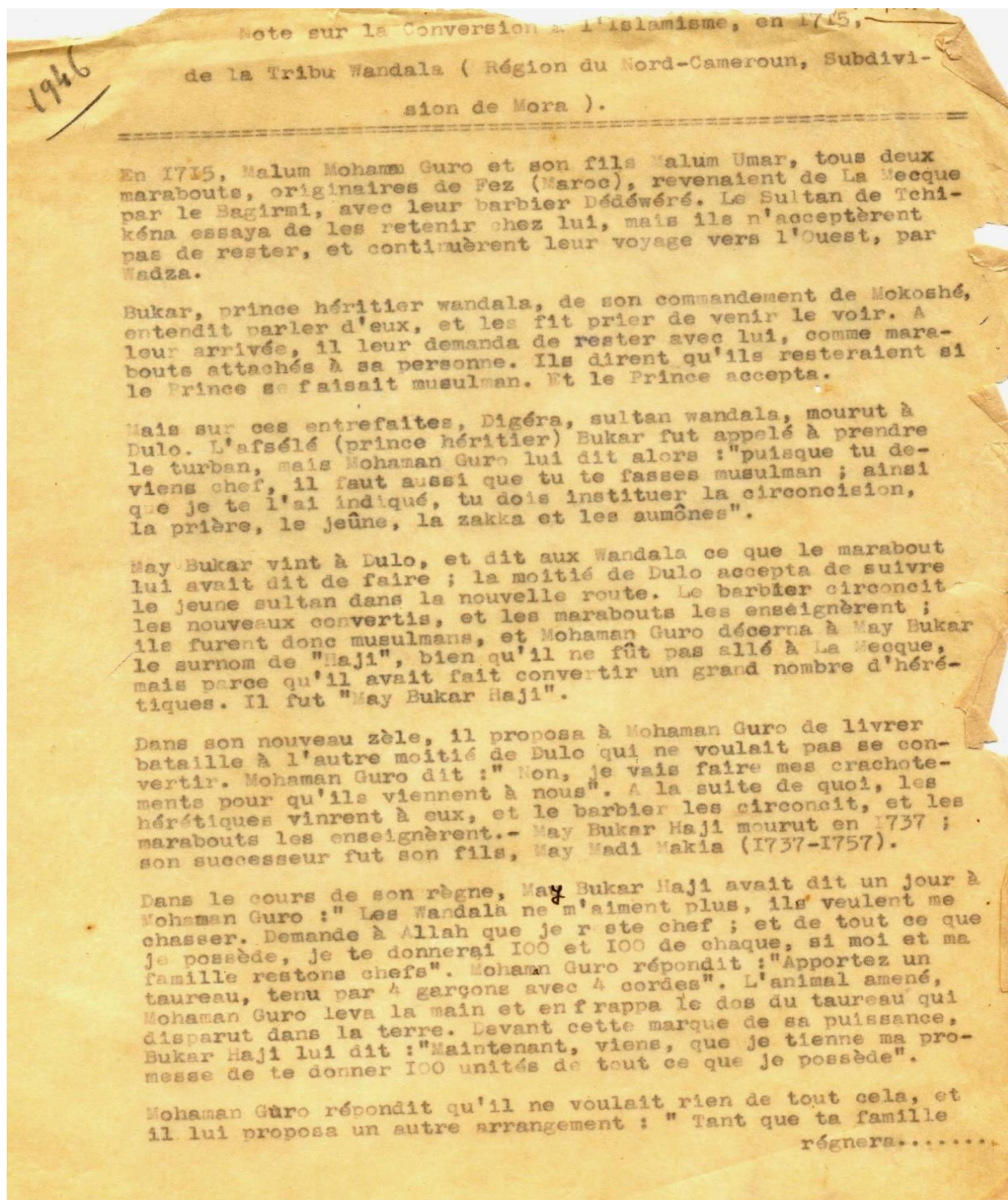
Il ne reste plus à l'homme qu'à doter la femme d'une amulette protectrice et ... à la grâce du fétiche !

Si le vœu est exaucé, de quelle reclame le féticheur bénéficiera ? Il " passera sûrement un échelon " dans la hiérarchie !

Dans le cas contraire, ses charmes et ses gris-gris risquent fort de n'être plus jamais *à* l'honneur .

Signé : LAVERGNE

Annexe 6 : note sur la conversion à l'islamisme, en 1715 de la tribu wandala



"...régnera, moi et mes descendants seront vos marabouts ; vous nous entretiendrez bien, vous ne nous frapperez ni ne nous emprisonnerez".

Bukar Haji ayant accepté, l'accord fut rédigé sur papier en double exemplaire, l'un pour le sultan, l'autre pour Mohaman Guro.- Et ces papiers restèrent dans les deux familles jusqu'en 1895, année où Rabeh s'empara de Dulo, et en fit tuer le sultan à son retour à Dikwa.

Le Prince héritier, Umar a-Zara, avait réussi à s'enfuir de Dulo sur la montagne de Mora, mais l'exemplaire de l'accord aux archives royales fut perdu ; l'exemplaire des marabouts disparut également lors de l'assassinat, par les soldats de Rabeh, de Shétima Madé, alors marabout en exercice. Son frère, Shétima Babba, devint le chapelain du nouveau sultan à Mora, et à sa mort en 1924, il fut remplacé par son fils, Liman Umaté, tenant actuel de l'emploi.

Malgré la disparition des deux documents, le contrat a été jusqu'ici respecté par les sultans wandala./.

=====
Renseignements recueillis le 16 Juin 1946 par J. Mouchet, Ifannorcam, Maroua (Nord-Cameroun), de la bouche de Liman Umaté, chapeâân royal en exercice./.

SOURCES ET ORIENTATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

A. SOURCES PREMIÈRES

1. Sources orales

N°	Nom et prénoms	Sexes	Âges	Statut social	Lieu et Date
1.	Abdouaziz	M	62 ans	Instituteur	Mokolo, 13 juin 2017.
2.	Abouraman	M	56 ans	Commerçant	Mokolo, 13 juin 2017.
3.	Alhasapi Bava II	M	55 ans	Chef centre de diffusion FM/TV de Mokolo	Mokolo, 24 décembre 2019.
4.	Amougou O.,	M	46 ans	Gardien de prison	Yaoundé, 10 mars 2018.
5.	Bada J.,	M	87 ans	Pasteur-évangéliste	Mokolo, 13 juin 2018.
6.	Balidam	F	67 ans	Potière	Koza, 7 février 2018.
7.	Bava Bervet	M	68 ans	Administrateur civil retraité	Mokolo, 24 novembre 2017.
8.	Bavdam	F	67 ans	Ménagère	Mofolé, 22 janvier 2014.
9.	Bizvédé Matakone	M	76 ans	Commerçant	Pitoea, 12 janvier 2019.
10.	Bouba F.,	M	67 ans	Inspecteur des trésors publics retraité	Yaoundé, 2 février 2019.
11.	Bouba J.,	M	68 ans	Maçon	Mokolo, 3 septembre 2017.
12.	Dedeb Bozokoi	M	62 ans	Menuisier	Mandaka, 20 juin

					2017.
13.	Délé Badian	M	47 ans	Inspecteurs des douanes	Yaoundé, 10 mars 2018.
14.	Diye J.,	M	37 ans	Enseignant	Maroua, 6 février 2019.
15.	Djakaya P.,	M	43 ans	Chef station de la radio communautaire du Mayo-Tsanaga	Mokolo, 23 décembre 2019.
16.	Djaligué Zogoi	M	75 ans	Chef de 1 ^{er} degré Matakam-sud	Mokolo, 22 décembre 2018.
17.	Dougophe	F	72 ans	Ménagère	Koza, 7 février 2018.
18.	Douvgai	F	73 ans	Ménagère	Soulédé, 11 décembre 2018.
19.	Douvgai C.,	F	69 ans	Ménagère	Mokolo 16 décembre 2017.
20.	Dzenguere L.-M.,	M	87 ans	Ethnolinguiste	Mandaka, 6 février 2018.
21.	Golimé	M	63 ans	Cordonnier	Mokolo 18 janvier 2019.
22.	Golimé M.,	M	43 ans	Enseignant	Maroua, 12 février 2019.
23.	Goudkoyé Florok	M	42 ans	Cadre au ministère de l'Économie	Yaoundé, 23 février 2020.
24.	Guibai Gatama	M		Directeur de publication du journal "œil du sahel"	Yaoundé, 4 février 2020.
25.	Guibava P.,	M	78 ans	Sans profession	Zlamtsai, 3 novembre 2017.
26.	Halirou Ousmanou	M	53 ans	Commerçant	Maroua, 20 septembre 2017.
27.	Hamadou Bizaha	M	63 ans	Ingénieur des travaux publics	Yaoundé, 12 février 2019.
28.	Haskadai	M	62 ans	Vendeur d'eau	Maroua, 20 janvier

					2018.
29.	Haskadai	M	69 ans	Commerçant	Mokolo 18 janvier 2019.
30.	Hawadak Bizvedé	M	67 ans	Charpentier	Mokolo 18 juin 2017.
31.	Hawama D.,	M	52 ans	Mototaximan	Mokolo 12 juin 2018.
32.	Hecheket T.,	M	74 ans	Commerçant	Soulédé, 18 juin 2017.
33.	Kaldaoussa R.,	M	76 ans	Ingénieur-agronome	Mandaka, 29 décembre 2019.
34.	Kaldiyé S.,	F	73 ans	Institutrice retraitée	Soulédé, 15 avril 2019.
35.	Kalkama P.,	M	41 ans	Prêtre	Mokolo 12 janvier 2017.
36.	Kegeke Rikabai	M	102 ans	Sans profession	Mendézé, 11 octobre 2017.
37.	Kenfack F.,	M	58 ans	Policier	Mokolo 23 janvier 2017.
38.	Kilingai Keleved	M	69 ans	Commerçant	Gouзда, 16 novembre 2017.
39.	Koma Bava	M	64 ans	Coton-culteur	Gouvok, 17 novembre 2017.
40.	Koskosai	M	77 ans	Agriculteur	Koza, 22 septembre 2018.
41.	Mamtsai Pahora	M	33 ans	Étudiant	Yaoundé, 12 février 2019.
42.	Massara Govod	M	83 ans	Agriculteur	Gimsack, 20 juin 2017.
43.	Matakou Abdoulaziz	M	52 ans	Agent communal	Mokolo 17 janvier 2018.
44.	Matakone F.,	M	47 ans	Pasteur	Garoua, 12 janvier 2019.
45.	Matassai	M	73 ans	Coton-culteur	Mokolo 12 juin 2017

					à
46.	Matassai	M	68 ans	Menuisier	Mokolo, 2 juin 2017.
47.	Mayagui A.,	M	37 ans	Étudiant	Yaoundé, 16 mars 2018.
48.	Mbai Mbai Job	M	58 ans	Infirmier	Soulédé, 19 juin 2017.
49.	Mohamadou Bizvédé	M	67 ans	Notable	Mokolo 13 octobre 2018.
50.	Mohamadou Yaccouba Mourtella	M	51 ans	Lamido de Mokolo	Mokolo 22 décembre 2019.
51.	Moussa Hamadou	M	62 ans	Sans profession	Mokolo 13 juin 2017.
52.	Moutchida Chélé	F	52 ans	Ménagère	Mofolé, 18 septembre 2017.
53.	Ndarata D.,	F	71 ans	Ménagère	Gouzda, 23 juin 2019.
54.	Ndimèguèd F.,	M	67 ans	Ménagère	Mandaka, 24 avril 2018.
55.	Ndokobai	M	72 ans	Sans profession	Midré, 18 novembre 2018.
56.	Ndoukoya	F	73 ans	Ménagère	Mandaka, 30 juin 2017.
57.	Ndzina R.,	M	67 ans	Catéchiste	Mbokom-Nguelawa, 18 juin 2017.
58.	Ngalagai	M	58 ans	Instituteur	Magoumaz, 14 juin 2017.
59.	Ngossayé	F	82 ans	Ménagère	Mofolé, 22 janvier 2014.
60.	Payadai A.,	F	63 ans	Couturière	Soulédé, 22 juillet 2019.
61.	Pombai H.,	F	67 ans	Ménagère	Huva, 23 juin 2019.
62.	Puchaima P.,	M	66 ans	Ménagère	Soulédé, 22 juillet 2019.

63.	Rakoua Moustapha	M	67 ans	Commerçant	Maroua, 20 janvier 2018.
64.	Reka Matakone	M	67 ans	Maçon	Koza, 12 février 2018.
65.	Ribakai	M	62 ans	Planton	Mokolo 24 novembre 2017.
66.	Sadjo Fachoua	M	46 ans	Président du tribunal coutumier de Mokolo	Mokolo 22 décembre 2019.
67.	Sali Soulemane	M	69 ans	Agriculteur	Maroua, 20 janvier 2018.
68.	Sawalda Goudkoye	M	83 ans	Sans profession	Zlamtsai, 22 septembre 2018.
69.	Sawalda J.,	M	73 ans	Agriculteur	Mandaka, 18 décembre 2017.
70.	Sawalda J.,	M	62 ans	Policier	Mokolo, 3 juin 2017.
71.	Tawassa M.,	F	84 ans	Ménagère	Magoumaz, 8 octobre 2018.
72.	Tawassa M.,	F	65 ans	Potière	Koza, 8 février 2018.
73.	Temtem M.,	M	73 ans	Député retraité	Mokolo 21 décembre 2018.
74.	Tevodai Mambai	M	45 ans	Enseignant	Yaoundé, 18 janvier 2020.
75.	Tived S.,	F	74 ans	Ménagère	Zlamtsai, 11 octobre 2018.
76.	Vanawa M.,	M	63 ans	Instituteur	Koza, 12 février 2018.
77.	Wandala	M	93 ans	Sans profession	Koza, 18 juin 2017.
78.	Wandala J.,	M	73 ans	Commerçant	Mandaka, 18 janvier 2019.
79.	Wandala N.,	M	76 ans	Agriculteur	Mandaka, 22 octobre 2017.

80.	Wassai J.,	F	69 ans	Ménagère	Soulédé, 22 juillet 2019.
81.	Yaoudam C.,	F	68 ans	Institutrice retraîtée	Soulédé, 15 avril 2019.
82.	Zikounda Shenene	M	107 ans	Sans profession	Mandaka, 21 novembre 2017.
83.	Zovang M.,	F	87 ans	Ménagère	Mofolé, 22 janvier 2017.

2. Archives

Archives du Sultanat de Wandala (A.S.W)

- A.S.W, note sur "l'islamisation du Wandala", 1947.
- **Archives Nationales de Yaoundé (A.N.Y)**
- ANY, 2 AC-99XV, Association des chefs traditionnels du Cameroun (ASSOCTRACAM ou ATRACAM, 1954-1956).
- ANY, APA, 132/7, note sur la conversion à l'islam en 1715 de la tribu Wandala (région du Nord Cameroun, Subdivision de Mora).
- ANY, Rapport de synthèse de juin 1947, archive nationale de Yaoundé
- ANY, Rapport du premier lieutenant Dominik du 1-10-1902.
- **Archives de la Préfecture du Mayo-Tsanaga (A.P.M-T.)**
- APM-T, étude sur la sorcellerie dans la région du Mandara, 4 janvier 1935.

Archives du lamidat de Mokolo

- Archive du lamidat de Mokolo, historique du lamidat de 1^{er} degré de Mokolo.
- Archive du lamidat de Mokolo, Extrait du rapport du capitaine Vallin chef de la circonscription de Mokolo au sujet d'une tournée administrative
- **Archives de Maroua.**
- Archive de Maroua, Rapport de M. Vérité, janvier 1947.

Archive privée

- Archive privée de l'ethnolinguiste Dzenguere Louis-Marie, le travail du forgeron dans le pays Mafa.

2. SOURCES SECONDAIRES

Ouvrages

- Abdelmalek Sayad, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. Les illusions du provisoire*, Paris, Éd. Raison d'agir, 2006.
- Abouna, P., *Le pouvoir de l'ethnie, introduction à l'ethnocratie*, Paris, l'Harmattan, 2011.
- Abwa D., *Commissaires et Hauts-Commissaires de la France au Cameroun de 1916 à 1960 : ces hommes qui ont façonné politiquement le Cameroun, Yaoundé*, Presses universitaires de Yaoundé, 2000.
- Anderson, B., *Imagined communities, Reflection on the origin and spread of nationalim*, Londres, verso, 1983.
- Anonyme, SD, *"De l'association dénommée "Dynamyque Culturelle Kirdi ou DCK"*.
- Appadurai Arjun, *The social life of things: commodities in cultural perspective*, New York: Cambridge University Press, 1986.
- Banock, M., *Le processus de démocratisation en Afrique ; le cas du Cameroun*, Paris, l'Harmattan, 1992.
- Baskouda, J.-B., *Kirdi est mon nom*, Imprimerie Saint-Paul, 1993.
- Baba Simon, le père des Kirdis*, Cerf, Paris, 1988.
- Bayard, J.-F., *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, librairie Fayard, Coll. L'espace du politique, 1985.
- Les illusions de l'identité*, Paris, Fayard, 1996.
- L'Etat au Cameroun*, Paris, Presses de la Fondation nationales des sciences politiques, 1985.
- Beauvillain, A., *Nord-Cameroun : crise et peuplement*, TII, Coutances. Imprimerie Claude Bellée, 1985.
- Benedict, R., *patterns of culture*, New York, Houghton Mifflin: Boston, 1934.
- Berger, P., et Luckman T., *Construction sociale et réalité*, Paris, Méridiens Klincksiek, 1986.
- Bigambe Lobé, P., *Construction de l'ethnicité et production du politique au Cameroun septentrional, logiques hégémoniques musulmanes et dynamiques de résistance des Kirdi*, Yaoundé, GRAP, 1993.
- Boisseau J. et *La femme dans sa communauté territoriale, chef du cosmos Mafa*

- Soula M., *(Cameroun Septentrional)*, Paris, Bureau d'Étude Coopérative, tome 2, 1974.
- Boudon, R., *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, 1977.
- Boulet, J., *Magoumaz pays Mafa (nord-Cameroun) : étude d'un terroir de montagne*, Paris, ORSTOM, 1975.
- Boutinot, L., *Migrations, religion et politique au nord-Cameroun*, Paris, l'Harmattan, 1999.
- Boutrais, J. et al., *Le nord-Cameroun, des hommes une région*, Paris, ORSTOM, Coll. IRD, Mémoires, n°102, 1984.
- Boutrais, J., *La colonisation des plaines par les montagnards au nord du Cameroun (Monts Mandara)*, Paris, ORSTOM, 1973.
- Mbozo-Wazam : Peul et montagnards au nord du Cameroun*, Paris, ORSTOM, Coll. ASAS, n°22, 1987.
- Camilleri, C., *Chocs de cultures : concepts en enjeux pratiques de l'interculturel*, Paris, l'Harmattan, 1989.
- Cohen-emrique,
Margalit,
Castella, P., *La différence en plus, approche systémique de l'interculturel*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- Clanet, C., *Introduction aux approches interculturelles, éducation et en sciences humaines*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1990.
- Dili Palaï, C. et Kolyang Dina Taiwé, *Culture et identité au Nord-Cameroun*, Paris, l'Harmattan, 2008.
- Dili Palai, C., et Pangop Kameni, A.C., *Littérature orale africaine décryptage, reconstruction, canonisation*, Paris, l'Harmattan, 2013.
- Dumond, L., *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1967.
- Eldrige
Mohammadou, *Le royaume de mandala ou mandala au XIXe siècle*, Bamenda, ONAREST, 1975.
- Erickson, E., *Adolescence et crise. La quête de l'identité*, Paris, Flammarion, 1972.
- Ferréol, G. et Jucquois G., *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris, Armand Collin, 2004.
- Fishman Joshua *Language and ethnicity in Minority sociolinguistic perspective*,

- A., Clevedon & philadelphia, Multilingual matters LTD, 1989.
- Frechou, H., *L'élevage et le commerce du bétail dans le nord*, Paris, ORSTOM, *ser sci Hum* vol.3, n°2, 1966.
- Gaillard, P., *Ahmadou Ahidjo, Patriote et despote, bâtisseur de l'État camerounais*, Paris, LGDJ, 1994
- Galy vadir
Abdelkader, *L'esclavage au Niger. Aspect historiques et juridiques*, paris, Karthala, 2010.
- Géraud, M.O., et al *Les notions clés de l'ethnologie*, Paris, Armand Colin, 2006.
- Goffman, E., *The presentation of self in everyday life*, Edinburgh: University of Edinburgh, Social sciences Research Center, 1956.
- Graham, M., *Danse horizons*, New York, édition Armitage, 1966.
- Gubry, P., *Rétention de la population et développement en milieu rural : à l'écoute des paysans Mafa des monts Mandara (Cameroun)*, Paris, les dossiers du CEPED, n°5, 1988.
- Enquête sur la pression démographique et l'exode rural dans le nord et l'ouest du Cameroun : méthodologie*, Yaoundé : ISH.CRED, 1991.
- Habermas, J., "L'individuation par la socialisation. La théorie de la subjectivité de G.H. Mead", in *La pensée postmétaphysique*, Paris, Armand Collin, 2003.
- Hallaire, A., *Paysans montagnards du Nord-Cameroun : les monts Mandara*, Paris, ORSTOM, 1991.
- Les montagnards du Nord-Cameroun : les monts mandara*, Paris, ORSTOM, 1991.
- Les monts du Mandara au nord de Mokolo et la plaine de Mora : étude géographique régionale*, Yaoundé, ORSTOM-IRSC, Vol.2, 1965.
- Hamadou Adama, *L'Islam au Cameroun, entre tradition et modernité*, Paris, l'Harmattan, 2004.
- Hersant, J.F., *L'identité culturelle*, BBF, n°2, 2002.
- Herskovits
Melville, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, Payot, 1967.
- Homi Bhabha, *The location of culture*, Londres, Routledge, 1994

- Inyas Mbuzao, *Actes des apôtres en pays Mafa, les débuts de l'église catholique à Djingliya et à Koza*, Diocèse de Maroua-Mokolo-Cameroun, 2008.
- Iyebi-Mandjeck, O., *La distribution de l'eau potable à Maroua et les petits métiers afférents*, Yaoundé, MRST, 1993.
- Jean-Loup, A., *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Edition Payot, 1990.
- Joshua Fishman, A., "language and ethnicity", in *Minority sociolinguistic perspective*, clevedon and philadelphia, Multilingual Matters LTD, 1989.
- Jung Carl G., *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1986.
- Kardiner, A., *the individual and his society*, New York: Colombia University Press, 1939.
- Kosack, G., *Contes mystérieux du pays Mafa Cameroun*, Paris, Karthala, 1997.
- Lavergne, G., *Nord-Cameroun : les Matakam*, Roquebrune-Cap-Martin, imprimerie roquebrunoise, 1990.
- Une peuplade du Haut-Cameroun : les Matakam*, Paris : imprimerie Servant-Crouzet, 1949.
- Lembezat, B., *Les populations païennes du Nord-Cameroun et de l'Adamaoua*, Paris, PUF, 1961.
- Lestringant, J., *Les pays Guider au Cameroun. Essai d'histoire régionale*, 7 Villa Saint-Symphorien, 1964.
- Marc, E., *Psychologie de l'identité, soi et le groupe*, Paris, Dumod, 2005.
- Marliac, A., *De la préhistoire à l'histoire du Cameroun septentrional*, Paris, ORSTOM. 1991.
- Marquet, E., et al *Histoire de l'Afrique centrale des origines au milieu du XX^e siècle*, Paris, Présence africaine, 1971.
- Martin, J.-Y., *Les Matakam du nord Cameroun : essai sur la dynamique d'une société pré-industrielle*, Paris, ORSTOM, Coll. Mémoires, n°41, 1970.
- Les matakams du Cameroun : dynamisme sociaux et problèmes de modernisation*, Paris, ORSTOM, 1968.
- Études des zones d'accueil dans quatre cantons au nord de*

- Mokolo*, Yaoundé, ORSTOM, Multigr, 1967.
- Les Matakam du Cameroun. Essai sur la dynamique d'une société préindustrielle*, Paris, ORSTOM, Coll. *Mémoires*, n°41, 1970.
- Mead, G., *L'Esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 1934, trad. fr. 1963.
- Morin, E., *La Méthode 5 : L'Humanité de l'humanité. L'Identité humaine*, Paris, Seuil, 2001.
- Motaze Akam, *Le défi paysan en Afrique*, Paris, l'harmattan, 1990.
- Mveng, E., *Histoire du Cameroun*, volume1, Yaoundé, CEPER, 1985.
- Nora, P., *Recherche de la France*, Paris, Gallimard, 2013.
- Otayek, R., *Identité et démocratie dans un monde global*, Paris, presses de sciences politiques, 2000.
- Padkowski, G.H., *Anthropologie générale*, Paris, l'Harmattan, 1996.
- Pascal Blaise, *Les pensées*, Paris, Gallimard, 1997.
- Perevet, Z., *Les Mafa : un peuple, une culture*, Yaoundé, CLE, 2008.
- Podlewski, A. M., *Enquête sur l'immigration des Mafa hors du pays Matakam*, Yaoundé, ORSTOM-IRCAM, Multigr, 1961.
- La dynamique des principales populations du nord-Cameroun (entre Bénoué et Lac Tchad)*, Cah. ORSTOM, Sér. Sci. Hum. vol.III (4). 1966.
- Les forgerons Mafa, description et évolution d'un groupe endogame*, Paris, ORSTOM, 1964.
- Quesnel, A., et Vimar, P., (eds.), *Migrations, changements sociaux et développement*, Paris, ORSTOM, 1991.
- Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- Seignobos C. et Iyebi-Mandjeck O., *Atlas de la province de l'extrême Nord-Cameroun*, Paris, IRD, 2000.
- Seignobos, C. et al, *Le Nord-Cameroun à travers ses mots, Dictionnaire des termes anciens et modernes*, IRD-KARTHALA, 2002.
- Seignobos, C., *L'habitat traditionnel au nord-Cameroun*, Paris, UNESCO, 1976.
- Montagnes et hautes terres du Cameroun*, Paris,

- parenthèses, 1982.
- Serres, M., *L'incandescent*, Paris, éditions Le Pommier, 2005.
- Seydou Badian, *Sous l'orage*, Paris, Présence africaine, 1957.
- Simmel, G., *Sociologies : Études sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF, 2013.
- Socpa, A., *Démocratisation et autochtonie au Cameroun : trajectoire régionales différentes*, LIT verlag Munster, 2003.
- Sterner, J., *The ways of the Mandara maintain, A comparative regional approach*, Koln Rudiger Koppeverlag, 2003.
- Stets Jan, E., *Identity theory*: New York, Oxford University Press, 2009.
- Burke Peter J.,
- Tajfel, H., *Human Groups and Social Categories*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- Taylor, C., *Pourquoi les nations doivent-elle se transformer en Etats, rapprocher les solitudes*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1992.
- Le malaise de la modernité*, Paris, Éditions du Cerf, collection " Humanité ", 1994.
- Van Santen, J., *They leave their jars behind the conversation of Mafa women to islam*. Leiden VENA publication, 1993.
- Vincent Gaulejac, de *Vocabulaire de psychosociologie, références et positions*, Paris, Erès, 2002.
- Vincent J-F., *Princes montagnards du nord-Cameroun*, Paris, l'Harmattan, 1991.
- Vinsonneau, G., *L'identité culturelle*, Paris, Armand Collin (collection U. Série psychologie), 2002.

1. Articles

- Bastide, R., "Problèmes de l'entrecroisement des civilisations et de leurs œuvres", in Gurvitch, G. (éd), *traité de sociologie*, Paris, PUF, 1960.
- Bigambe, "Changement politique et dynamique d'instrumentalisation de l'ethnicité Kirdi : l'ingénierie ethno politique", dans Sindjoun, L., (dir.), *La révolution passive au Cameroun : État, société et changement*, Dakar, CODESRIA, 1999.

- Boutrais, J., "Les causes de départ", in Boutrais, J., et al (dirs), *Le Nord du Cameroun, des hommes une région*, Paris, ORSTOM, coll. mémoires, n°102, 1984.
- Camilleri, C., "Identité et changement sociaux : point de vue d'ensemble", in *identités collectives et changements sociaux*, sous la dir. P. Tap, Toulouse, Privat, 1980.
- Diye, J., "Les modes sacrificiels de résolution des conflits et la construction de l'historicité des peuples des monts Mandara", in Guitard, E., et Walter Van Beek, *Rites et religions dans le bassin du lac Tchad*, Karthala, Afrika-Studiecentrum, 2017.
- "Mangala Douvanger et la résolution endogène des conflits dans les monts Mandara", in Kouosseu, J., et Tchouaké Noumbissi, *Figures de l'histoire du Cameroun XIXe-XXe siècles*, Paris, l'Harmattan, 2012.
- "Migration et dynamiques économiques des populations des monts Mandara : le cas du commerce du soja", in Alioum Idrissou et ALawadi Zelao, (dir), *Le Cameroun septentrional contemporain, figures, société et enjeux de développement*, Histoire et Anthropologie, *Revue pluridisciplinaire des sciences humaines*, 2016.
- Flomoku, Pewee et Lemuel, Reeves, "Formal and informal justice in Liberia", *ACCORD*, n° 23, 2012.
- Gauléjac V., "l'identité" in, J. Barus-Michel, E. Enriquez et A. Lévy, *Vocabulaire de la psychosociologie, références et positions*, Paris, Erès, 2002.
- Gubry, P., "Retention de la population et développement en milieu rural. À l'écoute des paysans Mafa des monts Mandara (Cameroun)", in Boutrais, J., *Du politique à l'économique. Études historiques dans le bassin du lac Tchad*, Paris, ORSTOM, 1991.
- Hanna Malewska-Peyre "L'identité comme stratégie", in J. Costa-Lascoux, M-A Hilly et G. Vermes (dir) *Pluralité des cultures et dynamiques identitaires, Hommage à Carmel Camilleri*, Paris, Harmattan, 2001.
- Iyebi-Mandjek, O., Seignobos, C., "Le suivi des migrants Mafa à travers quatre terroirs", in Seiny Boukar L., Paulain J.F., Faure G., *Agricultures des savanes du nord-Cameroun. Vers un développement solidaire des savanes d'Afrique centrale. Actes de l'atelier d'échange*, Garoua (Cameroun), Colloques, Montpellier, CIRAD, vol.11, n°25-29, 1996.

- Kaddouri M., "L'alternance comme espace de transition et de tensions identitaire". In Correa Molina E, et Gervais C., (éd), *Les stages en formation à l'enseignement : pratiques et perspectives théoriques*, Québec, Presse de l'Université du Québec, 2008.
- Maura, D., " Migration et mémoire errante des peuples de montagnes au nord-Cameroun ", in Hamadou Adama, *Patrimoine et sources de l'histoire du nord-Cameroun*, Paris, l'Harmattan, 2016.
- "Les migrations Kirdi et la reconfiguration du champ économique dans le bassin de la Bénoué (1970-2010) : Essai d'analyse socio-historique ", in Idrissou Alioum et Alawadi Zelao, *Le Cameroun septentrional contemporain, figures, sociétés et enjeux de développement* (2e édition), Yaoundé, Dinimber et Larimber, 2019.
- "Les patronymes dans l'histoire de Mafa du Nord-Cameroun : essai d'analyse socio-historique ", in Dili Palai, C., et Cyr Pangop Kameni, A., *Littérature orale africaine, décryptage, reconstruction, canonisation*, paris, l'Harmattan, 2013.
- Mbembe, A., "Crise de légitimité, restauration autoritaire et déliquescence de l'État", dans Geschière, P., et Konings, Piet (Dirs), *Itinéraire d'accumulation au Cameroun*, Paris et Leiden, ASC-Karthala, 1993.
- MBonda, E. M., "La justice ethnique comme fondement de la paix dans les sociétés pluriethniques. Le cas de l'Afrique", In Boulad-Ayoub J., et Bonneville L. (eds) *Souveraineté en crise*, Paris, l'harmattan et les presses de l'université Laval, 2003.
- Ngwé, E., "Marginalisation socio-économique : facteur endogène de l'immigration rurale ? le cas de l'ouest et de l'Extrême-Nord Cameroun", in Quesnel, A., et Vimard, P. (eds) *Migrations, changements sociaux et développement*, Paris, ORSTOM, 1991.
- Seignobos C., "Maitrise de l'eau et contrôle de l'érosion, l'exemple Mafa (Nord-Cameroun)", in Jungraithmayr H et al., (eds.) *l'homme et l'eau dans le bassin du lac Tchad, séminaire du réseau Méga-Tchad*, J/W/ Goethe-Universitat, Frankfurt, 13-14 Mai, Paris, ORSTOM, 1993.
- "Trente ans de bière de mil à Maroua", in Raimond, C., et al., *Ressources vivrières et choix alimentaires dans le bassin du lac-Tchad*, Paris, IRD, 2005.
- Seignobos, C., et "Religion" in : *atlas de la province extrême-nord Cameroun*, Nassourou, Marseille, IRD éditions, 2005.
- Abdouraman,

- Sindjoun, L., "Paradigme de la compétition électorale dans la vie politique : entre tradition de monopole politique, État parlementaire et État seigneurial", dans Sindjoun, L., (dir.), *La révolution passive au Cameroun : État, société et changement*, Dakar, CODESRIA, 1999.
- Taguem Fah, G. L., "Crise d'autorité, regain d'influence et pérennité des lamidats peuls au nord-Cameroun ; étude comparée de Ray Bouba et Ngaoundéré", in Perrot, C.H. et Aymar F.-X. (eds.), *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2003.
- Temgoua, A. P., "L'image des Kirdi du nord-Cameroun dans la littérature coloniale administrative (1902-1960)", *le regard de l'autre : Afrique-Europe au XXe siècle*, Revue écritures VII, Département de Français, Faculté des Arts, Lettres et Sciences humaines, Université de Yaoundé I, Éditions CLE, 1987.
- Thierno Mouctar Bah et Taguem Fah, G., "Les élites musulmanes et la politique au Cameroun sous administration française : 1945-1960", in Boutrais J., (ed.), *Peuple et culture de l'Adamaoua*, Paris, ORSTOM, 1993.
- Thierno Mouctar Bah, "Le facteur peul et les relations inter-ethnique dans l'Adamaoua au XIXe siècle", In Boutrais, J., et Hermenegildo Adala, *Peuples et cultures de l'Adamaoua*, Paris, ORSTOM, 1992.
- Van Graffenried, C., "Vers une approche pluridisciplinaire des " fêtes du taureau " dans les monts Mandara (Cameroun du nord) ", in Barreteau, D., (ed.), *langues et culture dans le bassin du Lac-Tchad*, Paris, ORSTOM, 1987.
- Van Saten, J., "Islamization and changes in social arrangements among the Mafa of north Cameroon", dans Risseewu, Carla et Parliwana, Rajni (dirs), *Negotiation and social space*, New-Dehli/London, Sage publication, 1996.
- Van Saten, J., et Shaafma, J., "Se faire pleurer comme une femme, la signification symbolique du taureau et l'introduction récente de la vache chez les Mafa (nord-Cameroun)", dans Barroin, C., et Boutrais, J., (Dir), *l'homme et l'animal dans le bassin du Lac-Tchad*, Acte du colloque du Réseau Méga-Tchad, édition IRD, Paris, 1999.
- Zélao Alawadi "Dynamique spatiale et stabilité des re-présentations socio-identitaires chez les peuples des montagnes au nord-Cameroun. Et si l'environnement inventait un peuple et vice-versa", In, Samajong, E. (dir.), *Des mutations en Afrique*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2009.

"Contexte de démocratisation et conduites politiques des "peuples de montagnes" au nord-Cameroun : "Le charisme identitaire" à l'épreuve des mutations sociopolitiques", in Zelo Alawadi et Bouba Hamman, (dirs.), *Le Cameroun septentrional en transition. Perspectives pluridisciplinaires*, Paris, l'Harmattan, 2012.

2. Article de revue

- Abwa, D., "Peut-on parler de la revanche des Kirdi du Nord-Cameroun aujourd'hui ?", *Annales de la FALSH*, Vol.1, n°6, 2007.
- Baudry, R., Juchs, J.-F., "Définir l'identité", *Hypothèses*, t1, n°10, 2007.
- Bayard, J.-F., "La problématique de la démocratie en Afrique noire : " la boule ", et puis après ?", in *politique africaine*, n°43, 1991.
- "L'union nationale camerounaise", *Revue française de science politique*, vol XX, n°4, 1970.
- Billiez, J., "La langue comme marqueur d'identité", *Revue européenne des migrations internationales*, vol.1, n°2, 1985.
- Brubaker, R., "Au-delà de l'identité", *acte de la recherche en science sociale*, n°139, 2001.
- Burnham, P., "L'Ethnie, la religion et l'État : le rôle des peuls dans la vie politique et sociale du Nord-Cameroun", in : *Journal des africanistes*, tome 61, fascicule 1, 1991.
- Calderon bony F., "L'espace d'habitation comme miroir identitaire. Le cas des migrants de patamban (Michoacan, Mexique) aux Etats-Unis", *Cahiers des Amériques latines*, n°59, 2008.
- Charoudeau, P., "Langue, discours et identité culturelle", in *Revue de didactologie des langues-cultures*, n°123, 2001.
- Chevallier, D., et Morel, A., " Identité culturelle et appartenance régionale. Quelques orientations de recherche", *Terrain*, n°5, 1985.
- Chevassus-Agnès, S. et al., "Technologie traditionnelle et valeur nutritive des " bières " de sorgo au Cameroun", *Cahier de l'ONAREST*, vol.2, n°3, 1979.
- Clément, F., "L'esprit ensorcelé. Les racines cognitives de la sorcellerie", *terrain*, n°41, *Revue d'ethnologie de l'Europe*, 2003.
- Clériver, M., "Danse", *Dictionnaire du patrimoine rennais*, éd. Apogée, Rennes, 2004.

- Courgeau D., et al "Les montagnards " paléonégritique ", in *population*, 24^e année, n°2, 1969.
- Debarbieux, B., "Prendre position : réflexions sur les ressources et les limites de la notion d'identité en géographie", *L'espace géographique*, t. 35, n°4, 2006.
- Drouin-Hans, A. "L'identité", *revue télémaque*, presse universitaire de caen, 2006.
- Ela, J.-M., "Le Kirdi et la kirditure", *Le Kirdi*, vol.1, 1994.
- Fendjongue Houli, "Construction et politisation de l'ethnicité Kirdi", *Polis*, /RCSP/CPSR, vol.13, n°1-2, 2006.
- Froelich, J-C., "Les problèmes posés par les refoulés montagnards de culture paléonégritique", *Cahiers d'études africaines*, Vol.15, n°4, 1964.
- Fulbert Owono, J., "Christianisme et islam au Cameroun. Entre rivalités inter-ethnique, intra-religieuses et inter-religieuses ou le défi du vivre ensemble au quotidien", *The bible and Violence in Africa*, Hunter & Kugler, vol.20, 2016.
- Gori, R., "L'Identité, mirage à prendre au sérieux", *Pensée*, n°392, 2007.
- Grenon, M., "La notion d'acculturation entre l'anthropologie et l'historiographie", *Lekton*, Montréal : département de philosophie, vol. 2, n°2, 1992.
- Hallaire, A., " Des montagnards en bordure de la plaine : Hodogway (Cameroun du Nord) ", *Études rurales*, n°37-39, 1970.
- "Problème de développement au nord des monts mandala", *Approches concrètes du développement rural en Afrique et à Madagascar*, Cah.ORSTOM, *Sér Sci Hum*, vol. XIII, n°1, 1976.
- Hamadou Adama, "Islam et relations interethniques dans le diamaré (nord-cameroun)", *revue histoire et anthropologie*, Strasbourg, édition / revue de sciences humaines, vol II, n°18-19, 1999.
- "Les nouveaux prénoms Peul du Nord-Cameroun. Histoire et essai d'interprétation", *Ngaoundéré-Antropos*, Revue de science sociale, vol II, 1997.
- Hertrich, V., "Le mariage, quelle affaire. Encadrement social et privatisation de l'entrée en union en milieu rural malien " *Sociologie et sociétés*, vol.39, n°2, 2008.

- Hobsbawn, E, "Qu'est-ce qu'un conflit ethnique", *Actes de la recherche en science sociales*, Vol.100, 1993.
- Houli, F., "La construction et la politisation de l'ethnicité " Kirdi " au nord-Cameroun", *Polis/R.C.S.P./C.P.S. R*, vol. 13, n°1-2, 2006.
- "Une lecture nécessairement politique du phénomène " kirdi " au nord du Cameroun", in *Law and politics in Africa, Asia and latin america*, n°40, 2007.
- "Vernacularising Modernity?" Rural-Urban Migration and Cultural Transformation in the Northern Mandara Mountains, in *Africa Spectrum*, vol.53, n°1, 2018.
- Ibrahim Mouiche, "Ethnicité et multipartisme au Cameroun", *African Journal of political science*, vol. 5, n°1, 2000.
- Iyeby-Mandjek, O., "Distribution et commerce de l'eau potable à Maroua (Cameroun)", in, *Cahiers d'outre-mer*, n°187, 1994, pp. 305-327.
- "Les migrations saisonnières chez les Mafa, montagnards du Nord-Cameroun : une solution au surpeuplement et un frein à l'émigration définitive", *Cahiers des Sciences Humaines*, vol 29, n°2-3, 1993.
- Katrine Rømhild Benkaaba, "Communautés communicantes : étude de quatre radios à Marseille", *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 19, n°2, 2003.
- Kees Schilder "La démocratie aux champs. Les présidentielles d'octobre 1992 au Nord-Cameroun", in *politique africaine*, n°50, Paris, Karthala, 1993.
- "État et islamisation (1960-1982) au nord-Cameroun", *Politique africaine*, n°41, Paris, Karthala, 1991.
- "La démocratie aux champs : les présidentielles d'octobre 1992 au nord-Cameroun (1993)", *Politique africaine*, Paris, Karthala, n°50, 1998.
- Kiyindou, A., et Mieré Pélage, T., " Réseaux virtuels, reconstruction du lien social et de l'identité dans la diaspora noire", *Études de communication*, n°38, 2012.
- Leguil-Bayard et Bayart, J.-F., " Régime de parti unique et système d'inégalité et de domination au Cameroun : esquisse ", *Ccahiers d'études africaines*, vol.18, n°69-70, 1978.

- Martin, J.-Y., "Essai sur l'histoire de la société Matakam. Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun", *Tardits, Claude*, Colloques internationaux du centre national de la recherche scientifique 551, Paris, CNRS, 1981.
- "L'école et les sociétés traditionnelles au Cameroun septentrional", ORSTOM, *Ser.sci.hum*, Vol.VIII, 1971.
- Mateene Kahomba, "Quelques principes du choix des noms individuels dans certaines sociétés bantus", *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 13, n°50, 1973.
- Meilassoux, C., "Essai d'interprétation de phénomène économique dans la société traditionnelle d'auto-subsistance", *Cahier d'Étude Africaine*, n°4, 1960.
- Melchisedeck Chetima "La culture matérielle de la maison dans la pensée anthropologique. Parcours théorique d'un concept transdisciplinaire", *International Journal of Humanities and cultural studies*, vol. 2, n°4, 2016.
- "Mémoire refoulée, manipulée, instrumentalisée. Enjeux de la transmission de la mémoire servile dans les monts Mandara su Cameroun" *Cahiers d'Étude Africaines*, vol°218, n°2, 2015.
- "Démocratisation et explosin des revendications ethno-régionales au Cameroun : des relations complexes entre démocratie et ethnicité", *Les défis de la diversité : des perspectives individuelles aux relations internationales*, Paris, l'Harmattan, 2013.
- "Pratiques architecturales et stratégies identitaires dans les monts mandara du Cameroun", *Kalia, revue pluridisciplinaire de l'école normale supérieure de Maroua (Cameroun)*, vol.2, n°4, 2010.
- Memmi, A., "Les fluctuations de l'identité culturelle", *dossier la fièvre identitaire, Esprit* n°1, 1997.
- Menthong, H. L., "Vote et communautarisme au Cameroun : un vote de cœur, de sang et de raison", in *Politique africaine*, n°69, Paris, Karthala, 1998.
- Meyer, J., "Accent et discrimination : entre variation linguistique et marqueurs identitaires", in *cahiers internationaux de sociolinguistique*, vol.1, n°1, 2011.
- Mouiche Ibrahim., "Ethnicité et multipartisme au nord-Cameroun", *African Journal of politial science*, vol.5, n°1, 2000.

- "Mutations socio-politiques et replis identitaires en Afrique : le cas du Cameroun", *Revue africaine de Science Politique*, vol 1, n°2, 1996.
- Njoya, J., "Démocratisation, divergences ethniques et politisation de la pluralité au Cameroun", in *Revue canadienne des études africaines*, vol.36, n°2, 2002.
- Podlewki, A. M., "La dynamique des principales populations du nord-Cameroun (entre Bénoué et Lac Tchad)", *ORSTOM, Ser. Sci. Hum*, vol. 3, n°4, 1966.
- Redfield, R., et Ralph Linton, "Mémorandum for the study of acculturation", *American anthropology*, vol.38, n°1, 1936.
- Remy, G., "De la montagne à la plaine : aspects et problèmes d'un mouvement de colonisation au nord-Cameroun", *Cahiers d'Études Africaine*, n°47, 1972.
- Romhild Benkaaba, K., "Communautés communicantes : étude de quatre radios à Marseille", *Revue européenne des migrations internationales*, vol.15, n°2, 2003.
- Saibou Issa "Arithmétique ethnique et compétition politique entre Kotoko et Arabes Choa dans le contexte de l'ouverture démocratique au Cameroun", *Afrika Spectrum*, Institut fur Afrika-kunde, Hambourg, vol.40, n°2, 2005.
- "Les coupeurs de route. Histoire du banditisme rural et transfrontalier dans le bassin du lac Tchad", *Afrique contemporaine*, vol.3, n°239, 2011.
- "Boukar Doumbo, griot, historien-conteur et laudateur de l'élite au Nord-Cameroun ", *Africultures*, vol. 61, n°4, 2004.
- "Lamido et sécurité dans le Nord-Cameroun", *Annale de la faculté des arts, lettres et sciences humaines*, Université de Ngaoundéré, vol. III, 1998.
- "Paroles d'esclaves au Nord-Cameroun", *Cahiers d'études africaines*, vol.179, n°3-4, 2005.
- Santores Tchandeu, N., "culture lithique dans les monts Mandara au Cameroun", *Afrique : archéologie et arts*, n°5, 2009.
- Seignobos, C., " Chèvre animal de la terre, mouton animal de l'eau nord-Cameroun ", *Journal des africanistes*, vol 78, n°1/2, 2008.
- Sindjoun, L., "Élections et politique au Cameroun : concurrence déloyale,

- coalitions de stabilité hégémonique et politique d'affection" *African Journal of political sciences*, vol. 2, n°1, 1997.
- Socpa, A., "l'Hégémonie ethnique cyclique au nord-Cameroun", *Afrique et développement*, vol.24, n°1&2, 1999.
- "Le don dans le jeu électoral au Cameroun", *Cahiers d'études africaines*, vol.40, 2009.
- Van Saten J., "Islam, gender and urbanisation among the mafa of North-Cameroon: the differing commitment to "home" among Muslims and non-Muslims", *Africa*, vol. 68, n°3, 1998.
- "Islamisation in north-Cameroon : political processes and individual choices", *Annales de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences humaines*, université de Ngaoundéré, vol.7, 2002.
- "Règles d'accès au domaine foncier et occupation du sol dans le contexte de migration : le cas de Mafa Kilda ", CIRAD, 2003.
- Vincent, J.-F., "Sur les traces du major Denhan : Nord-Cameroun il ya cent cinquante ans. Mandara, « Kirdi » et Peul", *Cahiers d'Etudes africaines*, n°72, 1978.
- Vinsonneau, G., "Le développement des notions de culture et d'identité : un itinéraire ambigu", *Carrefour de l'éducation*, n°14, 2002.
- Zaoro Loua, H.," Les alliances interethniques en Afrique de l'Ouest, nouvelles stratégies de réconciliation", *revue Théologiques*, vol. 23, n°2 2015.
- Zénon Manirakiza, "Mode traditionnel de règlement des conflits : l'institution d'ubushingantahe", *Au cœur de l'Afrique*, n°1-2, 2002.

3. Thèses et mémoires

- Bava A Haydamai, P., "Contribution à l'histoire culturelle du Cameroun. Les danses en pays Mafa de l'Extrême-Nord du Cameroun (XVIIIe – XXe siècle)", Mémoire de Master en Histoire, Université de Yaoundé I, 2015.
- Abdoul Hamed, B., et al "Festivals culturels, résurgences identitaires et développement dans la région de l'extrême-nord Cameroun ; 1990-2011", Mémoire de DIPES II, Université de Maroua, 2010.
- Abwa, D., "Le lamidat de Ngaoundéré de 1915 à 1945", Thèse présentée pour l'obtention du Master's degree en Histoire, Université de Yaoundé, 1980.

- Alawasi Zélao, "Dynamique de la société politique au Nord-Cameroun. L'espace politique régional entre monopolisation et dé-monopolisation", Thèse de Doctorat/Ph. D. en Sociologie Politique, Université de Yaoundé I, 2006.
- Bachirou Tirlé, D. et al., "Mécanismes traditionnels de résolution des conflits dans l'extrême-nord (XIXe – XXe siècles)", Mémoire de DIPES II d'Histoire, École Normale supérieure, Université de Maroua, 2010.
- Bayard, J.-F., "Nord-Cameroun crises et peuplement", PhD thesis, Université de Rouen, 1989.
- Beauvilain, A., "Nord-Cameroun : crises et peuplement", Thèse de doctorat d'État, Paris, Université Natterre, 1989.
- Boutinot, L., "Le migrant et son double : Migration, ethnie, religion au Nord-Cameroun", Thèse de Doctorat en Sociologie, Université de Paris I, 1994.
- Diye, J. "Les relations " inter-Kirdi " dans l'Extrême-Nord Cameroun : 1916-2013", Thèse de doctorat/Ph. D. en Histoire, Université de Ngaoundéré, 2016.
- Fadi, L., "Conflits et coopération entre le lamidat de Mokolo et la chefferie Matakam-sud (1957-2013)", mémoire de Master en Histoire, Université de Ngaoundéré, 2013.
- Fendjougue, Houli, "Le cumul d'une identité contradictoire ; majorité démographique et minorité politique, les Kirdi du Cameroun septentrional dans la vie politique nationale de 1940 à nos jours." Thèse de Doctorat en sciences politiques, Université de Yaoundé II, 1993.
- Frisa, L., "Les élites du développement économique local. Le cas de Foumban au Cameroun", Thèse de doctorat en science de l'homme et de la société, Université Paris-Saclay, 2019.
- Gaimatakon Kr Dujok, A., "Chants et histoire chez les Mafa du Mayo-Tsanaga XIX-XXes siècles", Mémoire de Maitrise, en Histoire, Université de Ngaoundéré, 2007.
- Ganava, A., "Pénurie et stratégies alimentaires de survie : étude de cas chez les Mafa de l'arrondissement de Mokolo (Extrême-Nord Cameroun", Maitrise en Sociologie, Université de Ngaoundéré, 2005.
- Gawa, Kodzo, "Style in Mafa material culture", PhD thesis, University of Calgary, 1990.

- Gayé, G., "Émigration des populations des monts mandala et son impact sur la ville de Maroua : 1960-2000", Mémoire de maîtrise d'Histoire, Université de Ngaoundéré, 2005.
- Gerest, S., "La transmission des connaissances chez les forgerons Mafa Nord-Cameroun", Thèse de Doctorat de 3e cycle en Ethnologie, Université Laval, Québec 1976.
- Gigla Garakcheme, "La résistance des Kirdi à l'autorité coloniale dans les monts Mandara (Nord-Cameroun) : fondements et modalité 1902-1960", Thèse de Doctorat/Ph. D. en Histoire, Université de Maroua, 2014.
- Haman Adama, Y., "Bière et société dans l'extrême-nord du Cameroun de la période française à 2008", Mémoire de DEA en Histoire, Université de Ngaoundéré, 2008.
- Harouna, R., "Coopération entre les autorités traditionnelles frontalières du Mayo-Tsanaga (Cameroun) et de la région de Mubi (Nigéria) : cas de Bourha, Mokolo, Mubi et Madagali de 1916 à 2014", Mémoire de Maîtrise d'Histoire, Université de Ngaoundéré, 2007.
- Idrissou Alioum, "Les prisons au Cameroun sous l'administration française, 1916-1960", Thèse de Doctorat/Ph. D. en Histoire, Université de Yaoundé I, 2005.
- Kaldapa Kojekoed, "Conflits et résolution des conflits dans les monts Mandara : cas des Mafa et des Boulahay de Mokolo (XIXe-XXe siècles)", Mémoire de Maîtrise d'Histoire, Université de Ngaoundéré, 2004.
- Koupra, A., "La mobilité sociale au Nord-Cameroun, facteurs, itinéraires et évolution (1905-2005). Approche socio-historique", Mémoire de DEA d'histoire, Université de Ngaoundéré, 2006.
- Louléo J., "Émigration des Kirdi des monts Mandara : cas des Mafa de Soulédé", Thèse de Doctorat 3e cycle de Géographie, Université de Yaoundé I, 1994.
- Makam, D., "Les associations régionales et le nationalisme camerounais 1945-1961", Thèse de Doctorat/Ph. D. en Histoire, Université de Yaoundé I, 2005.
- Maura, D., "Onomastique et histoire au Nord-Cameroun : le cas des Mafa et des Mada des massifs Mandara XVIIIe-XXIe siècles", Thèse de Doctorat/Ph. D. en Histoire, Université de Ngaoundéré. 2017.

- Maura, D., "Toponymie et anthroponymie au Nord-Cameroun : le cas des Mafa et des Mada, permanences et mutations", Mémoire de Maitrise d'Histoire Université de Ngaoundéré, 2006.
- Mehammadou Lamine, "l'Immigration et l'essor de la ville de Ngaoundéré : perspectives historiques", Mémoire de Maitrise d'Histoire, Université de Ngaoundéré, 2004.
- Melchisedeck Chetima, "Discours sur la maison et dynamiques identitaires chez les Podokho, Muktele et Mura (monts Mandara du Cameroun), une approche à l'ethnicité et au statut social", Thèse de Doctorat/Ph. D. en Histoire, Université Laval, 2015.
- Mouasso, R., "Architecture et Histoire des Mafa Mofu et Podokwo des monts Mandara au XVIe-XXe siècles", Mémoire de DEA d'Histoire, Université de Ngaoundéré, 2007.
- Mouasso, R., "Élaboration du processus de plan de développement touristique du Littoral touristique du Cameroun", mémoire de maitrise en loisir culture et tourisme, université du Québec, 1999.
- Nancy, R., "Identité, représentations de soi et socialisation horizontale chez les adolescents âgés de 11 à 15 ans pratiquant l'expression de soi sur internet", Thèse de Doctorat en Psychologie, Université de Toulouse, 2014.
- Ndoukoya, D., "Les relations entre les Hide et leurs voisins dans les monts mandera au Cameroun (1902-2012)", Mémoire de Master, Université de Ngaoundéré, 2013.
- Ngametché, R., "Le festival Ngondo Afro-Monde de Montréal comme adaptation de l'identité culturelle des Sawa au Canada, Maitrise en Ethnologie et patrimoine, Université Laval, 2013.
- Ousmanou Adama, "Islam, ethnicité et pouvoir dans le bassin du lac-Tchad de 1960 à 2000 : étude comparative du Cameroun, du Nigéria et du Tchad", Thèse de Doctorat/Ph. D. d'histoire, Université de Ngaoundéré, 2010.
- Saibou Issa, " Conflits et problème de sécurité aux abords sud du lac Tchad. (XVIè-XXè s) ; dimension historique" Thèse de Doctorat/Ph. D., Université de Yaoundé I, 2001.
- Taguem Fah, G., "Les élites musulmanes et la politique au Cameroun de la période française à nos jours", Thèse de Doctorat de 3e cycle d'Histoire, Yaoundé I, 1996.
- Tassou, A., "Évolution historique des villes du Nord-Cameroun (XIXe-XXe siècles) : des cités traditionnelles aux villes modernes. Les cas de Maroua, Garoua, Guider et Meinganga", Thèse de

Doctorat en Histoire, Université de Ngaoundéré, 2005.

- Yaoundam, E., "La femme dans les contes et les chants Mafa : Discours et considérations sociales ", Mémoire de DEA en Lettre d'Expression française, Université de Ngaoundéré, 2006.
- Zangré, J., "Les rites funéraires dans l'Afrique du Nord chrétienne du 3e au 5e Siècle. À la lumière des œuvres de Tertullien, Cyprien, Lactance et Augustin ", Thèse de Doctorat en Théologie Catholique, Université de Strasbourg, 2016.

4. Rapports et documents de press

- Boutrais, J., "Compétition foncière et développement au nord du Cameroun : la plaine de Mora", Yaoundé : ORAREST ISH, 1976.
- Hamadou Adama, "Islam et sociétés au nord-Cameroun (fin XIXe-XXe siècle)", dossier présenté en vue de l'habilitation à diriger les recherches, rapport de synthèse.
- "Islam et sociétés au nord-Cameroun (fin XIXe-XXe siècle)", dossier présenté en vue de l'habilitation à diriger les recherches, rapports de synthèse.
- Iyebi-Mandjek O. et Seignobos C., "Le terroir de woro Lobbo", Rapport de la convention ISH, Mission d'étude et d'aménagement de la vallée supérieure de la Bénoué (MEANSH Nord-Est Bénoué), Multigr, 1991.
- Mandjek, O., " Typologie des mouvements migratoires ", Communication présentée au XIIIe colloque international du réseau Méga-Tchad, Migration et mobilité dans le bassin du lac-Tchad, Maroua, 31 Octobre-2 novembre 2005, Maroua, IRAD-IRD.
- Niagalé Bagayoko et Fahiraman Koné, R., "Les mécanismes traditionnels de gestion des conflits en Afrique subsaharienne", rapport de recherche n°2, centre Franco-paix en résolution des conflits et missions de paix, Université du Québec à Montréal, 2017.
- Ouadaogo/Ouattara Diéneba et al., "Étude sur le rapt des filles dans la région de l'est", rapport UNFPA, décembre 2012.
- UNESCO, "Les TIC pour le dialogue et la diversité culturelle", Document Groupe de travail du Portail des Autochtones au Canada, 2003.

5. Ouvrages méthodologiques

- Bloch M., *Apologie de l'histoire ou le métier de l'historien*, Paris,

- Armand Colin, 1956.
- De Cereau M., *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1956.
- Fremaux J.; Valette B., *L'écriture de l'histoire*, Paris, Ellipses, Collection Textes et Documents en Histoire, 1980.
- Halkin L. A., *Initiation à la critique historique*, Paris, Librairie Armand Colin, Paris, 1973.
- Le Goff J. ; Nora P., *Faire l'Histoire*, Paris, Gallimard, 1974.
- Marou H. I., *L'histoire et ses méthodes*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1951.

Dictionnaires

- Balandier, G. et Maquet, J., *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris, Fernand Hazan, 1968.
- Ducroq, A., *Le grand Larousse encyclopédique*, Paris, Edition Larousse, 1960.
- Gatsi, J., *Nouveau dictionnaire juridique*, 2e édition, Presses Universitaires libres, 2010.
- Guillou, M., et Moingeon, M., *Dictionnaire universel*, Paris, hachette, 2^e édition, 1995.
- Rey Debove, J., Benoist, J.-M., *Le nouveau petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, 1993.

6. Sources électroniques

- Astadjam Yaouba et Kamdem Kamgno, H., "Inégalités sexuelles de scolarisation dans les régions septentrionales du Cameroun : recherche de facteurs" *Academic journal*, 2013, vol 1, n°1, sur <http://www.post.colonialist.com/civil-discourse/inegalites-sexuelles-de-scolarisation-dans-les-regions-septentrionales-du-cameroun-recherche-de-facteurs/>, consulté le 19 mars 2019.
- Bakalli V. E., "La coutume, source de droit au Cameroun ", *Revue générale de droit*, 1997, sur <https://www.doi.org/10.7202/1035707ar>, consulté le 18 mars 2018.
- Boudebia-Baala, A., "dynamisme identitaire et représentations du français dans le sud algérien", sur <http://www.revue/singe.info>, consulté le 16 avril 2017.
- Bourse, M., "Interculturel ou multiculturel : itinéraires sémantiques et évolution idéologique Interculturalité et intercommunication" *Signes, Discours et Société*, 2008,

- sur <http://www.revue-signe.infodocument.php/> , consulté le 22 mars 2018, consulté le 5 avril 2018.
- Champaud, J., "Montagnards du Cameroun : " Kirdi " et Bamiléké", *Écologie Humaine*, 11 (2), 1993, sur <http://hdl.handle.net/2042/41384/> , consulté le 19 juin 2019.
- Ferrier, J., "culture et types de l'action sociale", sur <http://www.journals.openedition.org/ress/635/>, consulté le 30 janvier 2018.
- Gonidec, F. P., " Un régime dominé par la stature du président Ahidjo", *le monde diplomatique*, sur <https://www.monde.diplomatique/fr/1976/08/Gonidec/33870>, consulté le 22 novembre 2019.
- Iyebi-Mandjek, O., et Seignobos, C., "Atlas de la province Extrême-Nord Cameroun" IRD, sur www.books.openedition.org/interdictions/11559/ , consulté le 13 janvier 2018.
- Kaldapa, E. " Le secteur informel à Maroua, au Cameroun ", 2002, sur <http://base.d-p-h.info/fr/fiches/premierdph/fiche-premierdph-6077.html/>, consulté le 14 octobre 2018.
- Kiyindou, A., et Niéré Pélagie, T., "Réseaux virtuels, reconstruction du lien social et de l'identité dans la diaspora noire", *Études de communication*, n°38, 2012, sur <http://www.journals.openedition.org.edc.3425/>, consulté le 14 octobre 2018.
- Mbengue, "Internet et enjeux culturels en Afrique ", sur <https://www.vecam.org/archives/articles354.html/>. Consulté, le 12 septembre 2018.
- Nkeitia, J. K., "African christian spirituality and african culture", *paper presentet at akrofi-christaller institute for thelogy, mission and culture*, 23-25 march, sur www.edinburgh2010.org/./AFRICAN_CHRIS/ , consulté le 12 septembre 2018.
- Obadia, L., " Religion(s) et modernité(s) : anciens débats, enjeux présents, nouvelles perspectives socio-anthropologie ", sur www.journals.openedition.org/socio-anthropologie (448), consulté le 18 octobre 2018.
- Reynold, M., 2006, "Plaidoyer pour l'interculturel" <http://www.temoignages/re/spip.php>, consulté le 23 novembre 2019.
- Bastide, R., "Acculturation", *Encyclopedia Universalis*, sur <http://www.universalis.fr/encyclopedie/acculturation/>, consulté le 13 Juin 2018.
- Sandra Fancello, "*penser la sorcellerie en Afrique : un défi pour les sciences sociales* ", sur <http://www.academia.edu.12125330penser-la-sorcellerie-en-afrique-un-defis-pour-les-sciences-sociales/>, consulté le 18 septembre 2019.
- Tassou A., "Autorités traditionnelles au Nord-Cameroun, le cas de la ville de Mokolo" sur www.apsatnet.org/africaworkshops/media//tassou20%andre.PDF/, consulté le 12 janvier 2020.

Unesco, Les TIC pour le développement et la diversité culturelle, 2001, sur <http://www.portal.unesco.org>, consulté le 26 novembre 2019.

Yoana Duarte, B., " Habiter la mémoire ou la frontière de l'oubli : la maison comme seuil ", *conserveries mémorielles*, sur <http://journals.openedition.org/cm/433>, consulté à Yaoundé le 19 septembre 2018.

7. Guides de méthodologies

Guide méthodologique pour la rédaction des thèses, mémoires, ouvrages et articles, Yaoundé, CEPER, 2006 (publié par le département d'histoire de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines (FALSH) de l'Université de Yaoundé I.)

Guide méthodologique de rédaction de mémoire de Master et de Thèse de Doctorat en Histoire, Laboratoire histoire et patrimoine, 2019 (publié par le département d'histoire de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines (FALSH) de l'Université de l'Université de Douala).

INDEX

A

Abdoul Hamed · 32, 393
 Abdoulaziz · 278, 375
 Abouna · 290, 294, 379
 Abwa · 172, 178, 379, 388, 393
 acculturation · 137, 144, 147, 153, 161, 274, 276, 317, 389, 392, 399
 Adama · 125, 126, 148, 178, 275, 381, 386, 389, 397
 ADD · iv
 Ademat · 298
 ADEMAT · iv
 administration camerounaise · 77, 112, 142, 146, 148, 183, 303
 administration coloniale · 74, 77, 79, 142, 169, 172, 179, 182, 185, 194, 265, 303
 ADN · 3
 Ahidjo · 26, 38, 148, 170, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 276, 284, 286, 289, 290, 307, 316, 317, 318, 344, 381, 399
 Alawadi Zelao · 151, 386
 Alawasi Zelao · 384
 Alawasi Zélao · 394
 Alhasapi Bava · 332, 373
 aliénation · xiii, 14, 153, 178, 190, 326, 331, 335, 336, 343
 Allemands · 33, 135, 167, 168, 171, 175, 193, 313
 alliances inter communautaire · 118
 alliances matrimoniales · 112, 113, 117
 Amada · 175, 181
 Amougou · 373
 Anderson · 26, 376, 379
 ANDP · iv
 animistes · 107, 166, 177
 antagonismes · 144, 290, 295
 anthropologie · 4, 20, 25, 381, 382, 389, 399
 ANY · iv
 APM · iv
 Appadurai Arjun · 22, 379
 architecture · 16, 158, 253, 259, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 277

asservissement · 129
 assimilation · 32, 190, 270, 281, 286, 335
 association · 2, 274, 285, 286, 287, 291, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 326, 327, 348, 379
 association culturelle · 327
 associations culturelles · 35, 36, 269, 296, 297, 307, 318, 326, 336, 337
 Astadjam Yaouba · 195, 398
 ASW · iv
 authenticité · xiii, 26, 246, 249
 autochtones · 43, 79, 88, 107, 126, 143, 150, 151, 153, 154, 179, 185, 281, 288, 303, 307, 326, 327

B

Bada · 63, 189, 206, 373
 Bakalli · 80, 398
 Banock · 379
 Bastide · 384, 399
 Bava A Haydamai · 52, 60, 66, 100, 142, 187, 207, 233, 237, 242, 244, 246, 248, 250, 253, 256, 258, 260, 262, 300, 393
 Bava Bervet · ii, 94, 95, 96, 105, 170, 207, 238, 245, 270, 273, 298, 318, 373
 Bava Djingoer · 317
 Bayard · 271, 379, 390, 394
 Bayart · 9, 18, 269, 390
 Beauvilain · 394
 Beauvillain · 15, 106, 379
 Benedict · 17, 379
 Bénoué · iv, 21, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 180, 383, 386, 392, 397
 Berger · 23, 379
 Bibemi · 148, 149
 Bigambe · 379, 384
bil-bil · 109
 Billiez · 276, 388
 Biya · 26, 38, 268, 269, 284, 285, 286, 290, 307, 317, 318, 344
 Bizvédé · 110, 111, 114, 117, 118, 152, 166, 274, 373, 376
 Bizvédé Matakone · 152, 373
 Boisseau · 19, 241, 256, 379

Bornou · 26, 29, 40, 128, 129, 130, 132, 134
 Bouba · 32, 163, 288, 298, 373, 387, 388
 Boudebia-Baala · 398
 Boudon · 380
 Bouhari · 175, 181
 Boulet · 15, 87, 253, 254, 255, 257, 258, 380
 Bourse · 398
 Boutinot · 24, 145, 148, 149, 150, 172, 182, 322, 380, 394
 Boutrais · 15, 17, 26, 42, 88, 140, 141, 145, 154, 155, 157, 162, 165, 173, 182, 183, 184, 185, 241, 277, 283, 312, 317, 322, 380, 385, 387
 brassage · 153, 164, 251
 Brubaker · 24, 388
 Bukar Hadj · 274
 Burnham · 280, 388

C

Cameroun · iv, v, xiii, 2, 11, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 39, 40, 41, 42, 46, 48, 49, 66, 70, 71, 72, 73, 76, 78, 79, 80, 81, 89, 90, 91, 101, 104, 106, 107, 108, 109, 125, 126, 130, 132, 140, 141, 143, 146, 147, 148, 151, 154, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 172, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 199, 200, 212, 227, 234, 239, 241, 258, 263, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 279, 280, 281, 282, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 297, 299, 302, 308, 311, 312, 314, 316, 317, 319, 324, 328, 337, 338, 339, 340, 341, 344, 351, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399
 Camilleri · 6, 380, 385
 caste · 21, 48, 49, 50, 64, 65, 251
 Castella · 380
 CCCSRA · iv
 Centre Catholique Universitaire · 34
 CEPE · iv
 CEPED · iv
 CFDT · iv
 Champaud · 146, 399
 chants · 19, 27, 28, 29, 137, 138, 186, 189, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 235, 237, 238, 247, 250, 397
 Chapperton · 288
 Charoudeau · 388
 chefferie · 35, 70, 71, 72, 73, 76, 77, 79, 80, 111, 177, 200, 272, 302, 305, 306, 317, 394
 chefferies · 73, 76, 78, 79, 173, 175, 269, 272, 302, 303, 305, 309, 313, 314, 351
 Chétima · 27, 31, 138, 288, 289
 Chevallier · 5, 388
 Chevassus-Agnès · 163, 388
 Chougoulé · 127, 175
 chrétiens · 62, 65, 107, 189, 202, 294, 318
 christianisme · 62, 63, 65, 166, 167, 186, 187, 188, 189, 195, 202, 221, 272, 273, 291, 314, 316, 320
 civilisation · 15, 16, 17, 21, 25, 32, 33, 137, 161, 168, 172, 184, 257, 263
 Clanet · 380
 cohabitation · 20, 85, 119, 144
 colonisation · 14, 15, 16, 25, 27, 29, 30, 31, 33, 52, 62, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 83, 86, 93, 97, 99, 124, 143, 169, 172, 182, 183, 185, 212, 226, 230, 248, 276, 311, 380, 392
 colons · 79, 180, 190
 communauté · 1, 4, 10, 19, 26, 35, 49, 50, 57, 63, 64, 70, 71, 77, 87, 89, 90, 99, 100, 105, 111, 112, 120, 121, 122, 125, 163, 180, 181, 187, 188, 200, 201, 202, 208, 228, 234, 239, 241, 274, 275, 281, 294, 302, 303, 305, 306, 321, 323, 329, 330, 332, 379
 communautés · 8, 26, 100, 117, 118, 119, 120, 121, 176, 180, 293, 303, 304, 321, 328, 329, 330, 332
 conflits · 1, 29, 30, 72, 73, 74, 76, 77, 80, 87, 88, 89, 92, 93, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 105, 106, 107, 109, 110, 111,

112, 113, 117, 118, 119, 120, 121, 122,
134, 158, 176, 177, 180, 193, 229, 293,
295, 299, 301, 302, 305, 323, 385, 393,
394, 395, 397
conquêtes · 22, 29, 173, 236, 248, 264, 266
conversion · 25, 74, 160, 161, 270, 271,
272, 274, 275, 278, 281, 312, 314, 317,
371, 378
couple · 33, 97, 114, 227
Courgeau Daniel · 389
coutume · 63, 75, 77, 78, 79, 80, 87, 107,
187, 188, 243, 280, 398
croyance · xiii, 7, 63, 94, 129, 161, 197,
203, 205, 325, 335
CRTV · iv, 328
culture · xiii, 1, 3, 4, 6, 8, 9, 10, 14, 16, 17,
18, 19, 20, 21, 22, 25, 27, 28, 29, 31, 33,
34, 35, 38, 39, 41, 43, 48, 68, 69, 78, 89,
92, 93, 97, 112, 124, 127, 131, 137, 138,
139, 140, 141, 142, 143, 146, 150, 151,
152, 153, 154, 158, 159, 161, 162, 164,
165, 166, 167, 173, 183, 185, 186, 187,
188, 189, 190, 192, 194, 197, 200, 208,
212, 226, 229, 241, 250, 251, 252, 263,
267, 268, 272, 273, 275, 276, 277, 278,
279, 281, 284, 286, 288, 289, 296, 297,
302, 303, 307, 308, 309, 310, 311, 312,
314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 323,
325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332,
334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341,
342, 343, 344, 379, 381, 383, 387, 389,
391, 392, 393, 394, 396, 399

D

danse · 19, 26, 29, 51, 61, 82, 137, 208,
227, 234, 235, 236, 237, 238, 243, 244,
245, 246, 247, 249, 251
danses · 19, 29, 30, 52, 64, 122, 186, 187,
188, 189, 221, 222, 233, 234, 235, 238,
242, 250, 251, 303, 323, 393
David · iii, 28, 148, 151, 188, 298, 317,
375, 395, 396
DCK · iv, 285, 286, 291, 295, 344, 379
DEA · iv
Dedeb Bozokoi · 191, 373

Délé Badian · 374
démocratie · 31, 32, 140, 289, 293, 294,
295, 383, 388, 390
démocratisation · 23, 30, 31, 158, 289,
293, 306, 379, 388
démographie · 144
Denham · 129, 133
Denhan · 288
développement · 14, 17, 18, 21, 25, 32, 75,
78, 93, 146, 149, 150, 151, 157, 158,
160, 162, 182, 183, 189, 269, 295, 298,
299, 300, 301, 303, 304, 305, 326, 327,
381, 383, 385, 386, 389, 393, 397
dialogue interculturel · 1
Diamaré · 11, 40, 41, 126, 147, 306
Dili · 20, 187, 234, 380, 386
DIPES · iv
Ditsuma · 298, 327, 348
Diye · iii, 29, 87, 88, 96, 99, 109, 110, 111,
157, 385
Djakaya · 330, 331, 374
Djaligué zogoi · 374
Djaligué Zogoi · 72, 305
djelé · 43
djidhad · 125
Djidhad · 32, 125, 134, 159, 271
Djingliya · 186, 382
Djongoer · 298
Douroum · 180
Douvangar · 96, 109, 110, 111, 136, 180,
385
Douvar · 119
Douvgai · 374
Dumond · 49, 380
dynamique identitaire · 2, 3, 6, 27, 263,
264
dynamisme identitaire · 16, 33, 398
Dzenguere · iii, 50, 51, 53, 119, 121, 374,
378

E

Ela · 389
Eldridge · 26
Eldrige · 380
endogamie · 49, 64, 65, 117, 215

endoperception · 32
 Engelbert · 383
 Erickson · 6, 380
 Erikson · 2, 4, 6
 Erving · 23, 381
 esclavage · 25, 37, 128, 129, 131, 132,
 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 155,
 169, 170, 171, 177, 178, 288, 289, 381
 État · 25, 160, 170, 171, 182, 265, 270,
 279, 291, 293, 322
 ethnie · 18, 24, 25, 29, 40, 43, 77, 106,
 121, 157, 177, 181, 192, 271, 273, 274,
 275, 276, 281, 290, 293, 294, 295, 304,
 379, 394
 Européens · 22
 Eving Goffman · 23
 exode rural · 21, 31, 381
 exoperception · 32

F

Fachada · 175, 181
 Faculté des Arts, Lettres et Sciences
 Humaines · 34
 Fadi · 78, 79, 172, 177, 303, 394
 Fahiraman Koné · 121, 397
 famille · 8, 10, 19, 28, 33, 45, 46, 47, 54,
 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 70, 71,
 81, 86, 92, 96, 97, 98, 101, 102, 103,
 105, 108, 111, 112, 113, 114, 121, 137,
 143, 147, 150, 152, 153, 156, 165, 170,
 183, 188, 193, 199, 203, 204, 205, 206,
 208, 209, 210, 211, 212, 213, 218, 222,
 224, 231, 239, 240, 243, 244, 245, 246,
 251, 252, 254, 256, 258, 261, 262, 277,
 278, 280, 281, 306, 321, 327
 famine · 42, 132, 140, 142, 155, 212, 233,
 242, 312
 famines · 120, 140, 141
 FAO · iv
 Fassaha · 175, 178
 FCFA · iv
 Fendjongue Houli · 26, 156, 157, 287, 389
 Ferréol · 380
 Ferrier · 10, 399
 festivals · 32, 231, 328, 393

Fishman · 333, 380, 382
 Flomoku · 122, 385
 forgerons · 21, 35, 48, 49, 50, 51, 52, 53,
 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65,
 71, 72, 91, 117, 132, 200, 215, 235, 251,
 383, 395
 Foulbeisation · 268
 foulbérisation · 193
 foulbés · 22, 42, 130, 133, 134, 146, 151,
 154, 162, 176, 177, 179, 180, 181, 192,
 274, 275, 277, 288, 293
 Foulbés · 11
 Fourneau · 177
 Français · 33, 34, 73, 107, 135, 168, 171,
 172, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 181,
 190, 230, 313, 387
 Frechou · 89, 381
 Freud · 2, 4
 Froelich · 389
 fufuldé · 275, 276, 277

G

Gaillard · 381
 Gaimatakon Kr Dujok · 11, 28, 247, 394
 Galy · 131, 381
 Ganava · 13, 394
 Garoua · 35, 151, 152, 154, 170, 188, 194,
 227, 261, 281, 282, 283, 318, 385, 396
 Gatsi · 94, 96, 398
 Gauléjac · 8, 9, 385
 Gawa, Kodzo · 394
 Gayé · 395
 Géraud · 381
 Gerest · 71, 395
 Gigla Garakcheme · 29, 30, 395
 Golimé · 327, 334, 374
 Gonidec · 269, 399
 Goudkoye Florok · iii, 299, 300, 301
 Graham · 250, 381
 Grenon · 389
 groupe social · xiii, 1, 2, 10, 22, 24, 27, 33,
 80, 199, 222, 343
 Gubry · 21, 171, 381
 Guby · 385
 Guelebda · 43

Guibai gatama · 374
 Guibava · 105, 374
Guider · 130, 180, 181, 288, 382, 396
 gusda · 43

H

Habass · 43
Habé · 163
 Habermas · 22, 381
 habitat · 16, 75, 257, 259, 260, 262, 263, 264, 265, 266, 281, 383
 Halirou Ousmanou · 374
 Hallaire · 13, 16, 75, 86, 87, 89, 90, 92, 93, 141, 145, 146, 148, 156, 160, 166, 183, 184, 185, 186, 279, 281, 314, 381, 389
 Hamadou · 125, 148, 161, 170, 270, 275, 374, 376, 381, 386, 389, 397
 Haman Adama · 162, 395
 Haman Yadjji · 175
 Hamman Yadjji · 135, 139
 Harouna · 274, 395
 Hecheket · 375
 hégémonie · 25, 26, 29, 80, 131, 167, 168, 173, 175, 177, 182, 269, 271, 277, 279, 290, 293, 311
 Heinrich · 168
 Hersant · 7, 381
 Herskovits · 381
 Hertrich · 82, 389
 hidés · 43
 histoire · iii, xiii, 10, 11, 15, 16, 17, 20, 21, 23, 25, 27, 28, 29, 30, 33, 35, 39, 40, 41, 77, 93, 97, 120, 128, 130, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 148, 151, 153, 159, 160, 163, 168, 172, 173, 181, 187, 188, 189, 193, 194, 201, 221, 222, 225, 228, 234, 237, 238, 247, 250, 251, 261, 266, 274, 275, 286, 287, 289, 294, 295, 296, 297, 303, 320, 322, 326, 335, 343, 382, 385, 386, 389, 391, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 400
 Hobsbawn · 291, 390
 Homi · 17, 381
 Houli · 26, 390, 394
 Houni · 166

I

identité · xiii, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 38, 39, 49, 57, 124, 127, 137, 139, 144, 151, 152, 157, 158, 160, 161, 165, 188, 189, 193, 206, 222, 247, 251, 259, 260, 262, 265, 266, 267, 270, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 286, 287, 289, 291, 296, 297, 308, 311, 312, 319, 327, 328, 332, 333, 334, 335, 336, 341, 343, 379, 380, 381, 382, 384, 385, 388, 389, 390, 391, 393, 394, 396, 399
 identités culturelles · 18, 22, 268, 270, 326, 340
 Idrissou · 151, 157, 169, 181, 385, 386, 395
 immigration · 1, 20, 21, 49, 153, 251, 282, 379, 383, 386, 396
 inceste · 78, 85, 96, 97, 105, 111, 117, 136
 indépendance · xiii, 16, 22, 30, 73, 76, 146, 148, 177, 190, 191, 216, 272, 273, 290, 303, 305, 321, 322, 344
 intercommunautaires · 106, 119
 Inyas · 186, 187, 382
 IRCAM · iv
 IRD · iv
 islam · 25, 32, 62, 63, 74, 125, 131, 135, 137, 157, 160, 161, 163, 166, 173, 186, 195, 202, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 281, 291, 311, 314, 320, 378, 381, 384, 389
 islamisation · 25, 31, 129, 140, 145, 158, 160, 161, 162, 164, 165, 270, 271, 272, 274, 277, 278, 279, 284, 290, 314, 315, 316, 317, 318, 378, 390
 isolement · 2, 77, 143, 167, 175, 182
 Iyebi · 11, 15, 143, 146, 147, 149, 150, 155, 156, 174, 175, 179, 182, 183, 185, 282, 283, 382, 383, 385, 397, 399

J

Jean · 15, 17, 18, 19, 21, 22, 108, 129, 171, 179, 184, 318, 377, 382
 Jeanne · 384

John Fru Ndi · 295
 JUNC · iv, 170
 Jung · 382

K

kado · 283, 287, 294
 Kaldapa · 30, 97, 109, 112, 113, 119, 282, 395, 399
 Kaldapa Kojekoed · 30, 97, 112, 113, 119, 395
 Kalkama · 189, 375
 Kamdem Kamgno, · 195, 398
 Kapsiki · 11, 16, 180, 322
 Kardiner · 18, 382
 Kees Schilder · 270, 279, 290, 390
 Kegeke Rikabai · 61, 62, 122, 375
 Kenfack · 375
 kirdi · 29, 179, 287, 390, 394, 399
 Kirdi · iv, 23, 26, 29, 30, 32, 40, 87, 131, 146, 151, 152, 156, 157, 159, 172, 177, 179, 181, 271, 272, 273, 280, 285, 286, 287, 288, 291, 292, 311, 344, 379, 384, 386, 387, 388, 389, 390, 394, 395, 399
 kirditude · 23, 289
 Kiyindou · 327, 328, 390, 399
 Koma Bava · iii, 120, 212, 222, 225, 333, 375
 Kosack · 46, 47, 382
 Koupra · 30, 395
 Koza · 35, 42, 43, 51, 84, 109, 138, 146, 152, 153, 185, 186, 232, 251, 294, 375, 377, 382

L

l'architecture · xiii, 16, 259, 262, 264, 266, 267, 273, 277, 339
 l'ethnomusicologie · xiii, 250, 335
 l'Histoire · xiii, 398
 l'identifié culturelle · xiii
 l'islam · 62, 91, 125, 158, 160, 161, 164, 165, 195, 268, 271, 272, 279, 280, 284, 311, 312, 314, 316, 344
 L'islam · 164

lamidat · 77, 80, 112, 148, 151, 170, 172, 173, 174, 175, 176, 179, 180, 181, 182, 274, 275, 302, 303, 305, 378, 393, 394
 lamido · iii, 175, 180, 181, 303, 305, 306
 Lamido · 73, 145, 181, 302, 303, 376, 392
 Lavergne · 11, 13, 19, 40, 41, 42, 43, 126, 159, 171, 227, 382
 Ldamtsay · 42, 79, 307
 Lembezat · 18, 46, 155, 247, 382
 Lemuel, Reeves · 385
 Lestringant · 130, 181, 288, 382
 Lestringuant · 130
 Lévi-Strauss · 22, 260, 264
 Lobé · 379
 Logone · 146, 174
 Louléo · 395

M

Madadji · 181
 Madagali · 11, 33, 126, 132, 135, 146, 147, 154, 160, 175, 179, 274, 395
 Mafa · vii, xiii, 2, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 117, 118, 119, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 248,

- 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 289, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 302, 304, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 316, 317, 318, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 329, 332, 334, 335, 336, 339, 340, 341, 343, 344, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 390, 393, 394, 395, 396, 397
- Magadji Diamaré · 306
- Magadji Djamaré · 181
- Magoumaz · 12, 15, 35, 72, 87, 110, 111, 113, 114, 117, 118, 175, 184, 253, 254, 255, 257, 258, 376, 377, 380
- maison · 16, 27, 31, 33, 47, 51, 75, 84, 94, 109, 136, 169, 170, 191, 199, 203, 207, 209, 217, 225, 232, 237, 239, 240, 254, 256, 259, 261, 263, 264, 265, 266, 281, 282, 332, 391, 396, 400
- Mamtsai Pahora · 375
- Mandara · 30, 157, 385, 395
- Mandjek · 11, 15, 143, 146, 147, 149, 150, 155, 156, 174, 175, 179, 182, 183, 185, 282, 385, 397, 399
- manifestations culturelles · 164, 328
- Marava · 298
- maray · 19, 46, 47, 89, 90, 92, 120, 121, 148, 152, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 243, 247, 250, 251
- Marc · 2, 4, 8, 19, 33, 382, 388
- Margui-wandala · 11
- mariage · 1, 33, 45, 46, 49, 56, 81, 82, 83, 84, 85, 96, 97, 102, 104, 113, 114, 115, 117, 118, 164, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 224, 225, 227, 231, 242, 389
- mariages interethniques · 304, 323
- Marliac · 382
- Maroua · 13, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 40, 126, 146, 154, 163, 170, 178, 180, 278, 281, 282, 283, 327, 329, 334, 374, 377, 378, 382, 386, 390, 391, 393, 394, 395, 396, 397, 399
- Massakal · 180
- Massara Govod · 193, 195, 375
- Matakam · 11, 13, 19, 20, 21, 35, 41, 49, 70, 71, 72, 77, 79, 109, 129, 141, 159, 172, 178, 182, 317, 374, 382, 383, 394
- matakam-sud · 306
- Matakon · 278, 375
- Matassai · 166, 274, 317, 376
- Mateene Kahomba · 391
- Maura · iii, 28, 151, 152, 153, 161, 187, 234, 274, 275, 317, 395
- Mayo-Tsanaga · iv, vii, 11, 12, 28, 35, 39, 146, 173, 180, 188, 276, 282, 293, 294, 295, 298, 299, 300, 301, 324, 328, 329, 330, 331, 347, 350, 360, 370, 374, 378, 394, 395
- Mayo-Tsanaga, · 11, 12, 293, 300, 330, 331
- Mbai Mbai · 376
- Mbembe · 386
- Mbengue · 399
- MBonda · 386
- Mbozo · 180
- Mbuzaw · 43
- MDR · iv
- Mead · 10, 17, 24, 381, 383
- MEAVSUB · iv
- mefelé · 43
- Mefelé · 307
- Mehammadou Lamine · 396
- Meilassoux · 391
- Meke Lambert Henri · 298
- Melchisedek · 27, 31, 130, 131, 132, 138, 157, 261, 263, 265, 266, 271, 288, 289, 293
- Memmi · 391
- Mendezé · 179
- Menthong · 294, 391
- Meyer · 391
- migrant · 24, 148, 149, 150, 182, 394
- migrants · 20, 43, 88, 143, 144, 149, 150, 153, 154, 155, 156, 157, 282, 283, 320, 322, 385
- migration · 15, 21, 24, 27, 28, 29, 40, 42, 43, 142, 143, 146, 148, 149, 153, 312, 393
- migrations · 15, 24, 27, 31, 40, 43, 45, 88, 140, 142, 146, 147, 149, 150, 151, 152,

- 153, 155, 183, 185, 227, 261, 276, 332, 386, 388, 390, 392
- Minéo · 43
- modernisation · 141, 183, 322, 382
- Mofolé · 35, 46, 47, 95, 108, 118, 179, 224, 227, 231, 376, 378
- Mohamadou · iii, 79, 181, 302, 303, 306, 376
- Mohamadou Yaccouba Mourtella · 376
- Mohammadou · 26, 166, 180, 380
- Mokola · 42, 307
- Mokolo · iv, 11, 13, 16, 25, 30, 35, 40, 43, 50, 54, 55, 62, 63, 72, 77, 79, 90, 93, 94, 95, 96, 97, 105, 106, 107, 108, 112, 113, 119, 136, 146, 151, 161, 162, 163, 165, 166, 169, 170, 173, 175, 178, 179, 180, 181, 184, 186, 189, 190, 206, 207, 238, 245, 251, 270, 272, 273, 274, 275, 277, 278, 280, 283, 288, 298, 299, 300, 302, 303, 305, 306, 318, 329, 330, 331, 332, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 381, 382, 383, 394, 395
- mondialisation · xiii, 34, 249, 251, 296, 308, 311, 319, 321, 327, 339, 344
- montagnards · 13, 15, 16, 17, 29, 73, 75, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 106, 108, 117, 128, 133, 138, 141, 143, 144, 145, 146, 148, 150, 152, 155, 156, 157, 160, 164, 166, 171, 173, 174, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 194, 257, 259, 261, 262, 265, 271, 273, 281, 283, 311, 314, 322, 380, 381, 384, 389, 390
- Mora · 16, 129, 146, 147, 154, 175, 179, 184, 378, 381, 397
- Morin Edgar · 383
- Moskota · 43
- Motaze Akam · 383
- Mouiche · 26, 270, 272, 293, 390, 391
- Moutchida Chélé · 224, 227, 376
- Mozogo · 42, 153, 178, 184, 294
- Mubi · 146, 147, 154, 274, 395
- multipartisme · 26, 269, 270, 272, 289, 293, 318, 390, 391
- musulmans · 29, 62, 107, 129, 131, 137, 143, 144, 145, 152, 154, 155, 162, 172, 175, 191, 202, 270, 272, 277, 278, 280, 281, 287, 288, 290, 294, 313, 317, 318, 321
-
- N*
- Ndaré · 43
- Ndjilang · 179
- Ndokobai · 57, 376
- Ndoukoya · 84, 104, 106, 396
- Ndouvar · 179
- Ndzina · iii, 65, 376
- NEB · iv
- Ngalagai · 113, 376
- Ngaoundéré · 13, 25, 27, 28, 29, 30, 32, 34, 97, 104, 154, 162, 172, 181, 223, 227, 275, 283, 300, 387, 392, 393, 394, 395, 396, 397
- Ngaoundéré-Anthropos · 34
- Ngwalala* · 120, 234, 243
- Ngwé · 386
- Niagalé Bagayoko · 121, 397
- Nigéria · 11, 41, 147, 154, 173, 274, 281, 395, 396
- Njoya · 392
- Nkeitia · 399
- Nord · iv, xiii, 2, 11, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 32, 35, 40, 42, 43, 48, 49, 70, 71, 72, 79, 86, 87, 89, 90, 92, 93, 106, 109, 124, 126, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 140, 141, 143, 146, 148, 149, 150, 151, 154, 158, 159, 160, 162, 165, 166, 167, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 199, 200, 203, 208, 211, 227, 234, 238, 239, 241, 258, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 276, 277, 279, 281, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 296, 299, 303, 309, 311, 312, 314, 317, 338, 343, 344, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 385, 386, 388, 389, 390, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 399
- Nord-Cameroun · xiii, 2, 15, 18, 22, 30, 40, 42, 48, 49, 71, 72, 86, 89, 90, 92, 93, 124, 126, 128, 129, 133, 141, 146, 148, 154, 158, 159, 160, 166, 167, 172, 176,

177, 178, 182, 183, 185, 186, 190, 191,
192, 193, 199, 200, 208, 211, 234, 238,
239, 258, 270, 272, 281, 285, 287, 288,
292, 309, 314, 343, 344, 381, 383, 389,
390, 399

O

Obadia · 399
Occidentaux · xiii, 167, 193, 296, 313
ONAREST · iv
ONG · iv, 149, 331
ordalie · 30, 57, 108, 109
Otayek · 383
[Oudraogo](#) · 83, 84, 397
Oudahay · 175
Ousmanou Adama · 396
Owono · 32, 125, 280, 281, 389

P

Padkowski · 20, 383
païen · 134, 166, 179, 182, 270, 287, 288,
317
païens · 280
PAM · iv, 149
Pangop Kameni · 20, 187, 234, 380, 386
parti unique · 31, 271, 278, 318, 390
Pascal Blaise · 383
Perevet · 41, 43, 298, 317, 383
Perevet Zacharie · 298, 317, 383
Peuls · 23, 32, 73, 77, 85, 86, 91, 106, 126,
127, 130, 131, 134, 135, 136, 143, 144,
145, 155, 156, 159, 160, 161, 166, 168,
172, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 181,
182, 263, 271, 272, 273, 275, 277, 278,
280, 283, 290, 294, 302, 311, 312, 313,
316, 317, 322, 335
peuplement · 15, 41, 43, 106, 139, 141,
143, 149, 379, 394
phénomène identitaire · 33
philosophie · 389
Pitoa · 148, 150, 152, 373
Podlewki · 392
Podlewski · 20, 21, 49, 51, 52, 54, 59, 147,
282, 383

politique · 2, 17, 18, 21, 23, 24, 25, 26, 29,
32, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 80,
100, 112, 135, 147, 149, 158, 161, 173,
176, 177, 178, 179, 182, 183, 190, 228,
246, 269, 270, 271, 272, 273, 276, 279,
290, 293, 294, 295, 300, 301, 302, 312,
318, 321, 323, 379, 380, 384, 385, 387,
388, 390, 392, 394, 396
population · 11, 15, 16, 20, 21, 22, 28, 29,
32, 35, 54, 55, 57, 63, 64, 72, 73, 74, 77,
79, 80, 88, 90, 92, 93, 95, 99, 105, 106,
107, 109, 111, 112, 113, 123, 129, 137,
138, 140, 143, 144, 145, 146, 147, 148,
149, 150, 152, 157, 158, 160, 167, 168,
169, 170, 171, 173, 175, 176, 177, 179,
183, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 193,
201, 202, 206, 228, 233, 238, 240, 250,
259, 261, 265, 274, 276, 282, 289, 290,
298, 303, 306, 311, 317, 318, 322, 329,
332, 381, 385, 389
pression démographique · 143, 183, 381
profession · 1, 6, 33, 49, 82, 85, 93, 95,
102, 103, 104, 119, 122, 138, 195, 202,
248, 266, 278, 317, 375, 377
psychologie · 4, 5, 10, 14, 33, 230, 384
PUF · iv

Q

Quesnel · 383, 386
questions existentialistes · 32

R

Rakoua · 278, 377
rapports interethniques · 23
rapt · 81, 82, 83, 84, 85, 100, 113, 172,
209, 210, 397
razzias · 127, 130, 131, 133
RDPC · iv
Redfield · 392
Reka Matakone · 232, 377
religion · 1, 24, 25, 28, 36, 62, 71, 125,
134, 137, 158, 160, 161, 162, 163, 164,
165, 166, 172, 186, 187, 188, 189, 207,
251, 271, 272, 273, 275, 278, 279, 280,

284, 287, 288, 291, 304, 311, 312, 317,
320, 325, 344, 380, 388, 394
Remy · 86, 88, 143, 144, 145, 147, 184,
185, 392
repli identitaire · 1
revendications · 24, 31, 87, 181, 226, 250,
289, 293
Reynold · 10, 399
Ribakai · 377
Ricoeur · 383
Riskou · 175, 178, 181
Romhild Benkaaba · 392
Rømhild Benkaaba · 332, 334, 390
Rua · 43
Ruth Benedict · 17

S

Saibou Issa · 77, 99, 130, 131, 132, 136,
170, 176, 177, 181, 227, 273, 290, 396
Saïbou Issa · 230
Sakataï Claude · 318
Sandra Fancello, · 94, 399
Santores Tchandeu · 392
Sarbin · 24
Sawalda · 53, 54, 55, 171, 377
Sawalda Goudkoye · 377
SDF · iv
SEB · iv
Seignobos · 16, 90, 91, 92, 109, 163, 174,
175, 179, 257, 259, 262, 263, 270, 276,
288, 383, 385, 386, 392, 397, 399
Septentrion · xiii, 268, 270, 344
Serres · 384
SIDA · v
Simmel · 384
Sindjoun · 271, 384, 387, 392
Sirak · 109, 129, 179
socialisation · 3, 8, 16, 17, 22, 65, 75, 82,
102, 113, 120, 121, 163, 165, 166, 191,
275, 277, 295, 299, 302, 322, 381, 384
sociohistorique · 33
sociologie · 14, 23, 24, 156, 384, 394
Socpa · 25, 384, 393
SODECOTON · v, 149, 150

sorcellerie · 56, 94, 95, 96, 105, 109, 111,
278, 378, 388, 399
soulédé · 43, 50
Soulédé · 35, 42, 55, 56, 127, 152, 186,
188, 239, 246, 294, 306, 320, 375, 376,
395
sous-développement · 183
stéréotype · 9, 50, 259
stéréotypes · 30, 77, 161, 194, 259, 265,
291, 302
Sternier · 19, 384
Stets Jan · 6, 384
surpeuplement · 15, 155, 182, 183, 185,
390
surpopulation · 20, 93

T

Taguem Fah · 387, 396
Taguem Fah, · 387, 396
Tajfel · 384
Tassou · 176, 182, 396
Tassou, · 176, 182, 396
Tawassa · 55, 56, 117, 118, 377
Taylor Charles · 384
Tchad · 21, 26, 40, 99, 163, 177, 230, 241,
383, 385, 386, 387, 392, 396, 397
Temgoua · 387
Temtem · 272, 294, 377
Tevodai Mambai · 377
Thierno Mouctar · 387
Tirlé · 394
Tived · 56, 109, 274, 377
tradition · 18, 22, 23, 35, 40, 48, 50, 62,
63, 74, 77, 86, 107, 112, 113, 125, 131,
137, 152, 162, 163, 164, 186, 187, 188,
189, 192, 206, 207, 210, 216, 226, 229,
266, 278, 279, 280, 306, 318, 326, 328,
330, 332, 333, 334, 381, 387
traite humaine · 175
travaux forcés · 169, 170, 171
tribunal coutumier · 106, 107, 108, 112,
377
troc · 130, 310, 311
TTC · v

U

UNC · v
 UNESCO · v, 16, 326, 383, 397
 UNFPA · v
 unité nationale · 269, 322
 UPC · v

V

Vallin · 178, 179, 346, 378
 Van Andel · 288
 Van Graffenried · 387
 Van Santen · 25, 151, 241, 384
 Van Saten · 25, 26, 135, 241, 387
 Van Staten · 135
 Vanawa · 251, 377
 Vavay · 49
 VIH · v
 Vimar · 383
 Vincent de Gaulejac · 384
 Vinsonneau · 5, 7, 17, 18, 384, 393
 vuzad · 12, 43

W

wandala · 26, 43, 129, 130, 133, 136, 137,
 138, 261, 263, 265, 274, 371, 380
 Wandala · iii, iv, 29, 35, 43, 89, 138, 180,
 190, 226, 227, 231, 232, 261, 372, 377,
 378

Wazang · 180
 wupay · 43

Y

Yacouba · 179, 180, 181
 Yacouba Mohamadou Mourtalla · 181, 303
 Yaoundam · 27, 223, 225, 227, 397
 Yaoundé · iv, 20, 23, 30, 34, 35, 41, 151,
 156, 157, 160, 168, 169, 172, 177, 194,
 224, 279, 283, 299, 300, 301, 302, 318,
 373, 374, 376, 377, 378, 379, 381, 382,
 383, 386, 387, 393, 394, 395, 396, 397
 Yoana Duarte Bernades · 266, 400
 Yousoufa Daouda · 318

Z

Zamay · 134, 180
 Zangré · 203, 397
 Zaoro Loua · 393
 Zénon Manirakiza · 393
 Zikounda Shenene · iii, 82, 85, 93, 95, 102,
 103, 104, 119, 139, 202, 278, 317, 378
 Zimmerman · 168
 ziver · 43
 Ziver · 12, 42, 175, 184
 Zokom · 298
 zom · 236
 Zovang · 46, 47, 108, 118, 231, 378
 Zovod · 234, 242, 243

TABLE DES MATIERES

SOMMAIRE	i
DEDICACE.....	ii
REMERCIEMENTS	iii
LISTES DES SIGLES ET ACRONYMES.....	iv
LISTE DES ILLUSTRATIONS	vi
GLOSSAIRE.....	viii
RESUME.....	xiii
ABSTRACT	xiv
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
CHAPITRE I : PRÉSENTATION DU PEUPLE MAFA.....	39
A. L'ANCIENNETÉ DE L'OCCUPATION DES MAFA DANS LES MONTS	
MANDARA.....	39
I. ORIGINE DES MAFA	39
a. Origine idéologique.....	39
b. Origine légendaire.....	41
II. MISE EN PLACE DES MAFA	42
a. Constitution des grands groupes mafa.	42
b. Les différentes fusions	43
B- ORGANISATIONS ÉCONOMIQUES ET SOCIO-POLITIQUES DES MAFA	45
I. ORGANISATION SOCIALE ET ECONOMIQUE	45
a. Organisation sociale	45
a.1. La famille	45
a.2. Le clan	48
b. Organisation économique	65
b.1. La cueillette.....	65
b.2. La chasse	66
b.3. L'agriculture	68
II. ORGANISATION POLITIQUE	70
a. Le statut du chef chez les Mafa.....	70
a.1. Le chef avant la colonisation.....	70
a.2. Le chef pendant la colonisation.....	73
a.3. Le chef après la colonisation.....	76
b. Résolution des conflits et promotions de la paix	80
b.1. Les sources de conflits chez les Mafa.....	81
b.2. Juridiction traditionnelle mafa : gestion des conflits et la promotion de la paix	97
CHAPITRE II : ÉTAT DES LIEUX DE LA CULTURE MAFA AU LENDEMAIN DES	
INDÉPENDANCES	124
A. LA PÉRIODE PEULE : UNE ATTAQUE VIOLENCE	124
I. LES INVASIONS PEULES CHEZ LES MAFA	124
a. Le djihad.....	124
b. Relation clientéliste ou la pratique de l'esclavage en pays mafa.....	128
II. L'ISLAMISATION DES MAFA	140
a. La descente des montagnes : un amplificateur dans le processus de conversion	140
a.1. Migration interne	140

a 2. Immigration mafa hors de leur terroir	146
b. Les conséquences de l'islamisation des Mafa.....	158
b.1. Le changement de religion.....	158
b. 2. Vêtements et parures.....	161
B. LA PÉRIODE COLONIALE : UNE ATTAQUE SÉDUISANTE.....	166
I. LA PRÉSENCE FRANÇAISE ET ALLEMANDE EN "PAYS" MAFA.	167
a. Contexte d'occupation et justification	167
a.1. Les Allemands.....	167
a.2. Les Français	171
b. L'influence sur christianisme sur la culture mafa : acculturation, inculturation, perte ou acquisition des valeurs identitaires	186
II. L'IMPACT DE L'ÉCOLE OCCIDENTALE SUR LA CULTURE MAFA.....	189
a. La langue française comme forme d'aliénation	190
b. La résistance des Mafa à l'école	192
CHAPITRE III : LA PERCEPTION DU MAL IDENTITAIRE CHEZ LE PEUPLE	
MAFA A TRAVERS LES DIFFERENTS ASPECTS SA CULTURE	197
A. PATRIMOINE IMMATERIEL.....	197
I. CROYANCES, US ET COUTUMES.....	197
a. Les <i>DEUS mafaum</i>	197
b. Les pratiques rituelles mafa	203
II. L'ETHNOMUSICOLOGIE MAFA	221
a. Les chants.....	222
a.1. Les chants de divertissement.....	222
a.2. Les chants des activités domestiques	230
a.3. Les chants pour faire la cour	231
b. Les danses ou cérémonies festives.....	233
b.1. Le <i>Maray</i> ou la danse rituelle	234
b.2. Les fêtes agraires.....	241
b.3. Le <i>Hudock</i>	246
B. PATRIMOINE MATÉRIEL OU ARCHITECTURE.	251
I- ETUDE DES DIFFERENTS ELEMENTS CONSTITUTIFS DE L'ARCHITECTURE	
MAFA.....	252
a. La case mafa.....	252
b. Le grenier mafa	255
c. La concession mafa	257
II. DYNAMISME AUTOUR DE L'ARCHITECTURE MAFA	259
a. Les facteurs explicatifs de ce dynamisme	259
b. Mutation architecturale mafa	261
CHAPITRE IV : LA CULTURE MAFA SOUS LES PRÉSIDENTS D'AMADOU	
AHIDJO ET DE PAUL BIYA.....	268
A. LE RÉGIME DU PRESIDENT AHIDJO	268
I. LA POLITIQUE "CULTURICIDE " D'AHIDJO	268
a. Le prétexte de l'unité nationale	268
b. La foubéisation	272
II. LES OUTILS DE CONVERSION A L'ISLAM.	280

a. Le recrutement.....	280
b. Système de parrainage	283
B. LE REGIME BIYA OU LA PÉRIODE DE RENAISSANCE CULTURELLE.....	284
I. OUVERTURE DÉMOCRATIQUE ET RÉSURGENCES IDENTITAIRES.....	284
a- La Dynamique Culturelle Kirdi (DCK) : contexte de création et justification.....	285
b- La DCK, un instrument de promotion culturelle ou instrument politique.....	291
II. L'ÉMERGENCE DES ASSOCIATIONS MONO-ETHNIQUES ET MÉCANISME DE CONSOLIDATION DE LA CULTURE MAFA	295
a. La floraison des associations culturelles mafa.....	296
b. Le rôle des chefferies dans la promotion de la culture	302
CHAPITRE V: BILAN ET PERSPECTIVES	308
A. BILAN	308
I. SUR LE PLAN ÉCONOMIQUE.....	309
II. SUR LE PLAN CULTUREL.....	311
III. SUR LE PLAN SOCIAL.....	320
B. LES PERSPECTIVES	324
I. SUR LE PLAN POLITIQUE.....	324
II. SUR LE PLAN CULTUREL.....	325
III. SUR LE PLAN SOCIAL.....	342
CONCLUSION GENERALE	343
ANNEXES	346
SOURCES ET ORIENTATIONS BIBLIOGRAPHIQUES	373
INDEX	401
TABLE DES MATIERES	412