Identité, mobilité et citoyenneté chez les Dî de l'Adamaoua (Nord-Cameroun)

Jean-Claude Muller

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesaficaines/15244>
DOI : 10.4000/etudesaficaines.15244
ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 28 juin 2006
Pagination : 347-361
ISBN : 978-2-7132-2090-6
ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Jean-Claude Muller, « Identité, mobilité et citoyenneté chez les Dî de l'Adamaoua (Nord-Cameroun) », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 182 | 2006, mis en ligne le 01 janvier 2008, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesaficaines/15244> ; DOI : 10.4000/etudesaficaines.15244

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=CEA&ID_NUMPUBLIE=CEA_182&ID_ARTICLE=CEA_182_0347

Identité, mobilité et citoyenneté chez les Dî de l'Adamaoua (Nord-Cameroun)

par Jean-Claude MULLER

| Editions de l'EHESS | *Cahiers d'études africaines*

2006/2 - 182

ISSN 0008-0055 | ISBN 2713220904 | pages 347 à 361

Pour citer cet article :

—Muller J.-C., Identité, mobilité et citoyenneté chez les Dî de l'Adamaoua (Nord-Cameroun), *Cahiers d'études africaines* 2006/ 2, 182, p. 347-361.

Distribution électronique Cairn pour Editions de l'EHESS .

© Editions de l'EHESS . Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Jean-Claude Muller

Identité, mobilité et citoyenneté chez les Dìi de l'Adamaoua (Nord-Cameroun)*

Lorsque l'on parle de résidence en anthropologie, la référence première est toujours donnée en termes de parenté. Il suffit de consulter les entrées « Résidence » des ouvrages et dictionnaires les plus connus, comme celui de George Peter Murdock, *Social Structure* (1949 : 385 pour un index complet) ou l'article de la regrettée Élisabeth Copet-Rougier dans le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* de Pierre Bonte et Michel Izard (1991 : 627-629), pour s'en convaincre. On naît matrilocalement ou patrilocalement, et la résidence peut rester la même ou changer selon le sexe, notamment lors du mariage, pour devenir uxorilocale ou virilocale, avunculocale ou viri-uxorilocale selon qu'il s'agit d'un homme ou d'une femme, ou encore natolocale si frères et sœurs restent ensemble comme chez les célèbres Nayar du Kerala ou, mieux encore, chez les Na de Chine (Cai 1997). Quelques systèmes oscillent entre deux types de résidence, soit chez l'époux, soit chez l'épouse, ou, parfois, le couple passe une ou deux années chez les parents de l'épouse avant de pouvoir, éventuellement, rester chez ces derniers ou rentrer chez le mari. Une solution plus souple, dite optative, permet aux membres de certains systèmes de choisir leur résidence soit chez des parents du côté de l'épouse, soit, inversement, chez des parents du côté de l'époux. Dans tous ces cas, l'établissement de la résidence d'une personne dépend de son groupe de parenté ou de celui de son conjoint ou de sa conjointe. De plus, les groupes de parenté impliqués sont tous possesseurs d'un territoire ou jouissent de droits dits claniques dans un lieu donné. Un seul cas de résidence, toutefois, échappe à cette règle : celui du couple qui s'en va ailleurs que chez le mari ou la femme en résidence dite néolocale.

* Le travail de terrain dont est tiré cet article s'est déroulé sur vingt-cinq mois, entre 1990 et 2003. Il a été financé par le Comité d'attribution des fonds internes de recherche (CAFIR) de l'Université de Montréal, le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSHC), ainsi que le fonds de la Formation de chercheurs et l'aide à la recherche (FCAR) du gouvernement du Québec. Je remercie ici mes deux assistants, MM. Adamou Galdima et Oussoumanou Babbawa, sans qui je n'aurais pas pu mener à bien cette recherche.

C'est un mode caractéristique de nos sociétés modernes, qui d'ailleurs ne sont pas nécessairement les seules à le pratiquer. En effet, dans les sociétés « traditionnelles », on peut facilement le rencontrer lorsque cette résidence néolocale se fait dans un territoire vierge jouxtant la zone déjà habitée. Ce territoire devient, dès lors, le noyau d'un segment territorial nouveau de cette société.

Cependant, ce mode n'est que rarement étudié dans les sociétés « traditionnelles » dans lesquelles des individus ou des groupes de parenté peuvent partir s'établir dans des territoires censés déjà dépendre de, ou appartenir à d'autres unités parentales ou sociopolitiques. Paradoxalement, un des meilleurs exemples des multiples possibilités d'établissement en territoire étranger est celui décrit par Edward E. Evans-Pritchard (1940 : 205-215 *sq.*) dans sa monographie *The Nuer*, à savoir un prototype de société unilinéaire où les segments sont en opposition territoriale ordonnée les uns par rapport aux autres. Toutefois, cela ne rend pas compte du fait que de nombreux Nuer ne vivent pas dans le territoire de leur clan ou lignage originel, ce qu'Evans-Pritchard avait bien pris soin de souligner et de commenter longuement.

Nous nous proposons d'examiner, dans la société dii, le statut de ces habitants théoriquement marginaux qui vivent en dehors de leur territoire d'origine, et qui, dans certains cas, peuvent être plus nombreux dans un village que les autochtones eux-mêmes. Il s'agit ici d'une société constituée de chefferies au sujet desquelles les ethnologues ont toujours privilégié l'étude de ceux considérés comme les descendants des fondateurs au détriment des allées et venues entre chefferies. Or, c'est sur cet aspect-là que nous voudrions désormais mettre l'accent.

Les Diï sont un peuple patrilineaire et virilocal, regroupant environ 50 000 personnes qui occupent une vaste zone de part et d'autre de la falaise de Ngaoundéré. La plupart d'entre eux habitent la plaine diï, depuis le lieu-dit Carrefour Poli à la falaise de Ngaoundéré, le long de la route transcamerounaise Garoua-Ngaoundéré qui longe le massif de Poli. Vers l'est, les autres Diï se sont de même regroupés le long des routes, celles de Guidjiba à Tcholliré, de Tcholliré à Mbé dans la plaine diï et de Ngaoundéré-Ganha sur le plateau au sud de la falaise (voir carte p. 349). Les Diï parlent plusieurs dialectes, tous mutuellement intelligibles : le mam be' et le mam nà'a, les deux principaux, ainsi que le guum, le saan, le paan et le hūn. La densité de peuplement est très faible, 8 habitants au kilomètre carré pour l'arrondissement de Mbé, le plus peuplé, et 2 habitants au kilomètre carré seulement pour les régions occidentales de l'arrondissement de Rey-Bouba (Roupsard 1983 : 48-49).

Le peuple diï est divisé en plus d'une centaine de chefferies, certaines de moindre importance mais constituant chacune un village. Ces chefferies ont été graduellement conquises entre 1830 et 1890 par les émirats peuls voisins de Yola, de Rey-Bouba et de Ngaoundéré, ou sont simplement devenues leurs vassales. Cette dépendance nominale n'altéra en rien leur organisation sociopolitique interne, les Peuls se bornant à exiger des tributs en

denrées et en travaux collectifs (Muller 1997a). Les recensements administratifs de 1926 relatifs à vingt et une d'entre elles donnent une moyenne de 122 personnes par chefferie (Baudelaire 1938). Douze ans plus tard, un autre recensement effectué dans quarante et une d'entre elles se monte à 73 habitants par chefferie (*ibid.*). En 1950, trois nouveaux pointages sont effectués : le premier, représentant cinq chefferies du sud du plateau de Ngoundéré, donne 159 habitants en moyenne ; les deuxième et troisième, au centre et à l'est du même plateau, recensent 97 habitants (Lacroix 1950). Ces petites chefferies diffèrent quelque peu de celles de l'arrondissement de Mbé, plus peuplé. Entre 1965 et 1968, un comptage de treize chefferies donne 333 personnes par chefferie (Podlewski 1971 : 35), et le dernier recensement administratif disponible pour l'arrondissement de Mbé, datant de 1981, indique une moyenne voisine, 364 personnes par chefferie, avec un minimum de 33 et un maximum de 2 025 pour Mbé, qui était déjà à l'époque une sous-préfecture avec un poste de police. S'y trouvaient aussi une mission protestante assez grande, un hôpital gouvernemental, un dispensaire protestant et des écoles primaires et secondaires, tant gouvernementales que dépendantes des missions, tous ces organismes employant bon nombre d'étrangers à l'ethnie dii. Des trente-quatre chefferies recensées,

dix comptaient moins de 100 personnes, cinq entre 100 et 200, neuf entre 200 et 400, les neuf dernières, Mbé excepté, entre 400 et 900.

Cependant, ces chiffres sont assez trompeurs car ils sont basés sur les agglomérations. En effet, les chefferies se présentent comme des villages groupés — j'utiliserai dorénavant indifféremment les termes « chefferie » et « village » — avec un nom distinct. Or, une chefferie peut très bien en abriter une ou plusieurs autres, de moindre importance, qui sont « entrées », « *dò* », dans une plus grande parce qu'elles connaissent un fort déclin démographique. Leur espoir, le plus souvent déçu, est de pouvoir un jour en « sortir », « *vud* », et se réinstaller ailleurs de manière autonome, une fois que leur population se sera suffisamment accrue. Les chiffres des recensements officiels donnent le nombre total d'habitants, et le nom de l'agglomération est celui de la chefferie principale, les autres gardant, surtout pour des questions rituelles, leur autonymie. Si ces chefferies « entrées » dans une plus grande sont sous la dépendance politique et administrative du chef de la chefferie la plus importante, elles gardent, en revanche, leurs prérogatives rituelles, dont la principale est d'organiser à leur guise leur propre circoncision, à savoir le rite principal des chefferies *dii* qui expliquent communément leur organisation sociale selon ce paramètre (Muller 2002). En effet, on dit souvent que les lignages constituant la chefferie sont organisés en fonction de la circoncision. Il faut un lignage de chef, *zig gbannàà*, pour coordonner l'opération, un ou plusieurs lignages dits « autochtones », « *zig waa hág* » (littéralement « lignage des enfants du territoire »), pour préparer et balayer la place de circoncision, un lignage de circonciseur, *zig dōŋ nàà*, qui fait aussi partie des « autochtones », pour pratiquer l'opération, et enfin un lignage forgeron, *zig nanŋ*, pour fabriquer les couteaux de circoncision. Les *Dii* de dialecte guum n'ont pas de circonciseur, c'est le forgeron qui en assume la tâche.

Tous ces lignages sont exogames mais, en plus, les forgerons en tant que caste sont endogames, les lignages forgerons se mariant entre eux selon les mêmes règles que les autres (Muller 2001). Il est dit, par ailleurs, que les lignages autochtones et forgerons étaient autrefois des gens sans chef qui accueillirent un prince étranger (le plus souvent, il s'agit d'un Mboum d'une des chefferies mboum voisines), qui les couvrit de tant de bienfaits qu'ils l'élirent chef pour continuer à bénéficier de ses largesses. Ainsi, tous ces lignages se seraient regroupés en chefferies après l'élection de princes étrangers. D'autres lignages voisins, sans chef aussi, les copièrent et créèrent également des chefferies en élisant l'homme le plus généreux d'entre eux pour qu'il devienne leur chef et fasse profiter ses administrés de ses largesses (Muller 1999).

Le schéma originel d'établissement d'une chefferie, tel qu'il est raconté par l'histoire de sa création, est donc parfois très différent de ce que l'on trouve aujourd'hui, puisque, désormais, une chefferie peut s'en adjoindre d'autres qui sont affaiblies. D'autre part, les lignages *in corpore* et les individus sont très mobiles et n'hésitent pas, si, pour une raison ou une autre

ils sont mécontents, à changer de chefferie et à s'établir ailleurs, dans un autre village qui leur paraît plus propice (Muller 1996). Mais ces migrations ne se font pas de manière désordonnée, elles sont orientées et le système de mariage en est largement responsable (Muller 1998). Celui-ci est de type semi-complexe : on ne peut se marier dans son propre lignage, ni dans celui de sa mère, dans ceux de la mère de la mère, de la mère du père et des lignages de la génération des arrière-grands-parents (MMM, MFM, FMM, FFM), pour autant, bien sûr, qu'on s'en souvienne vu que la mémoire généalogique est assez fragile. Les Dì favorisent les mariages géographiquement les plus rapprochés, l'idéal étant de se marier dans son propre village. Si le redoublement de mariages entre lignages avec des germains de même sexe est encouragé, celui avec des partenaires de sexe différent est, quant à lui, interdit. Les mariages se font donc généralement au sein d'une aire matrimoniale restreinte, se bornant aux villages environnants et souvent très proches. Le système terminologique présente la règle d'obliquité crow, caractéristique des peuples à descendance matrilineaire ou à double descendance unilinéaire, bien que les Dì soient patrilinéaires et patrilocaux (Muller 1997b).

Une des caractéristiques du système terminologique est la congruence de certains termes, en particulier celui servant de référence et d'adresse pour « oncle maternel »/« neveu utérin », « *pqa* », qui est réciproque, le neveu utérin étant perçu comme une sorte de double ou de frère cadet de l'oncle (Muller 2003). Oncle et neveu/niece se considèrent comme *pqa*, et il en est de même pour tous les membres du lignage de l'oncle. Cependant, cette relation en crée une autre au niveau de la chefferie de l'oncle selon plusieurs modalités. Si le neveu ou la niece ont pour oncle maternel un membre du lignage du chef, il et elle seront qualifiés dans la chefferie tout entière comme *ag kaa* ou *gbaŋ ag*, « alliés ou affins de la chefferie », le mot *ag* employé seul désignant le « beau-frère » ou la « belle-sœur », sans que soit spécifié qui est le donneur ou le receveur de l'épouse. « *Ag* » signifie donc « allié », dans le sens général de receveur ou donneur de femme, alors que les termes *ag kaa* ou *gbaŋ ag* spécifient plus précisément que le donneur d'épouse fait partie du clan du chef et que cette relation de parenté matrilatérale s'étend de manière formelle et métaphorique, mais avec moins d'intensité, à toute la chefferie (*kaa* signifiant à la fois « village » ou « chefferie »). Le neveu et la niece sont donc parents matrilatéraux non seulement du lignage du chef, mais aussi de la chefferie tout entière où ils seront bien accueillis puisqu'ils en font déjà un peu partie. Comme il n'y a pas pénurie de terres arables, c'est un des « maîtres de la terre » qui indiquera au nouveau venu les champs vacants où il pourra s'implanter.

Toutefois, cette relation de parenté métaphorique n'empêche pas un individu, homme ou femme, de se marier avec un membre d'un autre lignage du village avec lequel il n'est pas apparenté généalogiquement, selon le modèle du système semi-complexe évoqué plus haut. Un neveu utérin n'est pourtant jamais assimilé ni affilié au lignage de son oncle. Il reste membre de son lignage d'origine dont il transmet l'appartenance à ses enfants. En

principe, les membres des deux segments distincts de ce lignage ne peuvent se marier entre eux tant que l'on se souvient qu'ils partagent une même origine. Ainsi, si le neveu a des descendants mâles, ceux-ci créeront un nouveau lignage dans leur village de résidence. La résidence dans le village de l'oncle n'est donc en rien une adoption parentale comme cela l'était auparavant, lorsque les Dii ont participé aux chasses aux esclaves organisées par les Peuls et gardaient une partie du butin. Les femmes esclaves étaient mariées à des hommes du lignage du propriétaire et les enfants nés de ces unions faisaient partie intégrante de ce lignage, sauf dans les lignages « cheffaux » dans lesquels ils ne pouvaient briguer la chefferie, puisqu'il fallait être de père et de mère dii pour pouvoir y prétendre. Quelques hommes esclaves ont aussi été mariés dans leur lignage propriétaire. Les enfants issus de ces unions faisaient partie du lignage de leur mère mais ne pouvaient accéder aux postes rituels qui lui étaient conférés.

Cette relation entre neveu/nièce utérin et le village de l'oncle se prolonge encore à la génération suivante ; les enfants, garçons et filles, de ces neveux et nièces sont des « petits-enfants » pour les membres des lignages de leurs parents qui les considèrent et les qualifient comme tels. Mais les autres lignages de la chefferie les appellent *gbaŋ qn* ou *qn kaa*, « les cendres de la chefferie ». Cette appartenance leur confère également un statut au sein de la chefferie d'origine de leur grand-tante ou grand-oncle paternel ; ils en font aussi partie en tant que membres par alliance, mais restent un peu moins proches que les *gbaŋ ag* (voir diagramme p. 353). Cependant, en pratique, un *gbaŋ qn*, issu d'un *gbaŋ ag* verra son statut de *gbaŋ qn* rehaussé d'une génération et évolué en celui de *gbaŋ ag* car, aussitôt qu'un *gbaŋ ag* décède, ses enfants hériteront de son statut et le conserveront tant qu'on se souviendra de leur origine. Les enfants de ces descendants deviendront alors des *gbaŋ qn*, et ainsi de suite. Cela concerne surtout ceux qui résident dans le village maternel, cette succession faisant d'eux des sortes d'alliés perpétuels. Quant aux autres, s'ils vivent ailleurs, ils perdent ces statuts car on ne les active pas, dans ce cas, au-delà de deux générations. C'est donc ici une façon originale d'intégrer les matrilatéraux venant d'un autre village sur deux générations. Les enfants nés d'une princesse qui s'est mariée dans son village sont aussi des *gbaŋ ag*, même si seul le statut conféré par le lignage de leur père prime. Être l'enfant d'une princesse n'ajoute qu'un peu d'orgueil personnel à son porteur, rien de plus¹.

-
1. Richard FARDON (1988 : 153-179) a montré, le premier à notre connaissance, des phénomènes de nature similaire. Chez les Chamba à double descendance unilinéaire et voisins des Dii, les enfants (garçons ou filles) des hommes d'un matrilineage sont un peu membres du matrilineage de leur père et les enfants de ces enfants le sont de même, mais de façon moindre. C'est ce qui se passe aussi chez les Dii, mais, à l'inverse, du côté paternel. En outre, chez les Chamba, les enfants des femmes d'un patrilineage sont un peu membres du patrilineage de leur mère, contrairement aux enfants de ces enfants.

▲ ● Membre du patrilignage

L'idéologie implicite des chefferies dî est, à la fois, d'attirer des gens dans la chefferie et de retenir tous ceux qui y résident déjà. Pour ce faire, on enterre des symboles, très explicites ceux-là et censés être efficaces, sous la pierre de fondation du village située en principe devant la maison du chef, sur la place de danse. Pour attirer davantage d'habitants, les chefs cherchent quelquefois à retenir les maris de leurs filles ou de leurs sœurs venant d'un autre village, qui seront alors en résidence uxorilocale, contrairement à la règle de patrivirilocalité. Les enfants issus de ces mariages seront des *gbaŋ ag* dès leur naissance, mais ce statut est additionnel puisque c'est le lieu de naissance qui, encore une fois, est privilégié et cité en premier.

Il est significatif que certaines versions relatives à la création d'une chefferie, toutes théoriques ou presque, la décrivent comme le résultat de la scission d'un prince qui émigre pour fonder sa propre chefferie ailleurs avec l'aide de ses gendres et beaux-frères, chefferie qui se poursuivra avec ses petits-fils. Au cours de mon travail de terrain a été soutenue l'opinion selon laquelle ces matrilatéraux pourraient jouer un rôle néfaste dans l'élection d'un chef de village : normalement, ce sont les aînés du ou des lignages des « maîtres du territoire », incluant les aînés du lignage du circonciseur, qui ont le dernier mot après consultation des autres aînés. Pourtant, il arriverait que, parmi ces aînés, les neveux utérins d'un prince soient nombreux et fassent, du coup, passer une candidature avant une autre qui n'emporterait pas leur soutien. Après investigation, il semble que ce cas de figure ne soit que pur fantasme, mais il montre bien que les matrilatéraux sont considérés comme faisant partie de la chefferie.

Ce statut de *ag kaa*, de *gbaŋ ag* ou *aŋ kaa* et *gbaŋ aŋ* s'applique aussi à tous les membres du lignage patrilinéaire issu d'un homme qui a migré dans une chefferie en tant que neveu utérin dans le village de son oncle.

Les descendants de la première génération de ce lignage seront plus précisément des *gbaŋ an*, mais, nous l'avons vu, on les désignera plutôt, ainsi que ceux des générations suivantes, comme des *gbaŋ ag*, c'est-à-dire des sortes d'affins perpétuels, tant que ce lignage restera dans son village d'adoption.

Il en va un peu différemment, mais selon le même principe, pour les neveux utérins de n'importe quel lignage de la chefferie. Un résident d'un autre village et neveu/nièce, utérin d'un membre d'un des lignages d'une chefferie sera automatiquement l'allié de tout son lignage et se définira ou sera défini comme *ag dōŋ nàà*, « allié du (lignage du) circonciseur », ou *ag waa hág*, « allié du (lignage des) maîtres de la terre », ou encore *ag* suivi du nom du lignage des « maîtres de la terre » s'il y en a plusieurs, ce qui est le plus souvent le cas, ou de n'importe quel lignage du village dénué de toute fonction à remplir. Les enfants de ces neveux ou nièces seront des *an*, des « cendres », de ces lignages, comme *an waa hág*, « cendres des maîtres du territoire », par exemple, ce qui leur confère aussi un statut quasi parental au sein de l'ensemble du village.

Il arrive quelquefois que de nouveaux venus s'établissent dans un village sans qu'ils aient de liens de parenté avec l'un des lignages de la chefferie. Ils sont alors appelés des « venants », « *í yqqlí* », s'ils sont diì, ou des « étrangers », « *yúkaa* », s'ils ne le sont pas. Des personnes ou des lignages parents arrivés récemment, et dont on ignore s'ils vont rester ou non, peuvent aussi être considérés comme « venants », dans le sens de « nouveaux venus », pendant un certain temps. Si ces termes, dans la bouche des membres des lignages fondateurs de la chefferie, sont un peu méprisants et discriminatoires, les « nouveaux venus » sont pourtant accueillis ostensiblement avec gratitude puisqu'ils permettent au village de croître ; on dit d'eux qu'ils « nous aident à habiter », « *mání vó kaa wàlǎí* » (littéralement « ils aident nous village à habiter »), ou « *mání kaa na'é* », (« ils aident village grandir »). Cela peut même aller assez loin dans l'affirmation de l'appartenance complète à la chefferie. Quelques chefs de village ont d'abord refusé de m'indiquer l'origine des lignages constituant leur chefferie, affirmant que tous étaient simplement et au même titre des habitants de la chefferie, *nán kaa*, et que dévoiler leur provenance ou leur origine risquerait de « diviser » le village. Dans quelques villages, on trouve soit un Dowayo, soit un Duupa, ou encore un Mboum qui s'y est établi mais c'est moins courant. L'adoption de ces étrangers se fait très facilement s'ils prennent femme dans le village et que des enfants naissent de ces unions. Lors d'un discours public traditionnel tenu à la fin d'une circoncision, j'ai entendu des louanges très appuyées adressées au père d'un circoncis, un Moundang qui avait épousé une femme du village et qui, depuis, y résidait. Ces louanges le remerciaient d'avoir donné un garçon au village et de l'avoir circoncis comme le veut la coutume diì.

Dans un certain sens, cette remarque est très juste car, vis-à-vis de leur chef, tous les habitants sont des *í bèñ*. Ce terme signifie, dans le contexte de la sphère domestique, un homme non encore marié ou que sa femme a

quitté, ou encore un veuf. Dans la sphère du politique, il désigne un simple résident de la chefferie et tous les membres du village peuvent être désignés comme tels par opposition au chef. Toutefois, on trouve une gradation dans les lignages. Il est reconnu partout que celui du chef est le plus important. Suivant la terminologie nord-camerounaise empruntée au français, les membres de ces lignages se dénomment et sont désignés comme « princes » et « princesses » ; le deuxième lignage en importance et prestige est celui du circonciseur. Les membres de ce dernier sont salués souvent par le terme « Monsieur le circonciseur », ce que l'on ne retrouve pas dans les autres lignages susceptibles, selon les contextes rituels, d'être placés plus haut ou plus bas sur l'échelle sociale ; il est impossible d'établir une hiérarchie fixe puisqu'elle varie selon les occasions, les forgerons étant quant à eux, en raison de leur endogamie, placés « en dehors », bien qu'ils soient aussi intégrés, selon les rituels, dans cette hiérarchie fluctuante.

Les chefs des lignages autochtones ont des prérogatives rituelles bien définies, mais, comme les lignages peuvent migrer *in corpore*, ils peuvent les perdre lorsqu'ils migrent dans un village qui a, lui aussi par définition, un lignage remplissant cette fonction. Cependant, ici encore, la situation est souple et varie selon les villages. Il se peut, en effet, que le village receveur n'ait plus le lignage requis pour la fonction que le nouveau venu occupait dans son village d'origine. Le lignage nouveau venu peut alors être investi de cette fonction, si le lignage émigré s'est établi assez loin. Mais cela ne signifie pas qu'il la perde dans son village d'origine car, s'il n'est pas remplacé, il continue d'y remplir ses fonctions pour autant que la distance entre son village d'origine et son nouveau lieu de résidence ne soit pas trop importante. Le chef de lignage est averti des cérémonies et le responsable retourne les accomplir dans son village d'origine. Un exemple extrême est celui d'une chefferie où tous les lignages, excepté celui du chef, ont quitté le village. Ce village survit aujourd'hui grâce à la présence de non-Dìì et de malades tchadiens venus avec leurs parents recevoir des soins dans la léproserie voisine. Les représentants des lignages originels viennent effectuer les rituels lorsqu'ils y sont appelés, sauf un dont le lignage s'est éteint et qui est remplacé par son homologue d'un village voisin.

Un lignage immigré possédant une certaine fonction peut aussi se voir confier ce travail lorsque le village receveur n'a qu'un petit lignage de cette même fonction dont les membres sont trop jeunes pour l'accomplir. C'est une forme d'intérim suivi d'une sorte de coopération et d'une partielle inclusion. Lorsque le lignage est capable à nouveau de remplir sa tâche, un membre du lignage intérimaire reste en place pour l'assister. Par exemple, à Mbé, il y a deux lignages forgerons, tout deux étrangers au village, qui remplissent cette fonction, les lignages originels s'étant établis trop loin pour qu'il soit facile de les faire venir lors des occasions cérémonielles. Le chef du lignage forgeron le plus important avait épousé une ressortissante d'un des lignages originels ; il prit la place de ce lignage tandis que le second forgeron arriva plus tard et fut inclus comme assistant. Le chef forgeron de Mbé

(décédé en 1998) remplissait, en plus, ses fonctions de forgeron dans son village d'origine qui n'en avait plus.

Cependant, pour acquérir une fonction, il faut avoir résidé quelque temps dans le village. Si ce dernier n'a plus de lignage adéquat, soit parce qu'il s'est éteint, soit parce qu'il est parti s'installer trop loin, on fait alors appel au lignage idoine du village le plus proche pour officier, avant de confier la fonction au nouveau venu. Une évolution relativement récente dans quelques villages de dialecte guum concerne l'introduction de la fonction de circonci-seur qui était, et est encore, cumulée chez eux par le forgeron. Cette fonction peut revenir à un lignage nouveau venu qui ira apprendre le travail avec un forgeron. Les forgerons de ces villages voient cette intrusion d'un lignage de circonci-seur comme une réduction de leurs tâches et privilèges, réduction indûment calquée sur les villages de dialecte mam be' et mam nà'a.

À l'inverse, une chefferie qui est « entrée » dans une autre peut ne plus avoir de lignage exerçant une ou certaines fonctions rituelles. C'est alors le lignage du village receveur investi de cette fonction qui officiera pour elle lors de ses rituels.

Ces fonctions rituelles exercées par les lignages originaux sont accompagnées de titres appelés « titres hérités » ou « traditionnels », « *yéé dikab* », « circonci-seur », « maître de la terre », en opposition aux « titres achetés », « *yéé fə̀lɛ́* », ou « *yéé zɔ́má* », « titres foubés » copiés des émirats après la conquête peule du XIX^e siècle. Ils semblent avoir été introduits chez les Dìi à la fin du XIX^e siècle — je n'ai pas trouvé de mention antérieure — et avoir joui de fortunes diverses. Certaines chefferies en ont fait grand usage, comme Gangasao et surtout Mbé, pour récompenser et honorer des résidents méritants. D'autres ont été plus parcimonieuses, affirmant se différencier justement des Peuls par leur économie de titres... Ce sont donc des titres méritocratiques qui servent à distinguer des individus, qu'ils soient membres des lignages originels ou nouveaux venus. Pour ces derniers, c'est là une preuve supplémentaire d'intégration qui récompense leur implication appréciée dans les affaires du village. Ces titres sont conférés individuellement, mais ils peuvent aussi être hérités dans le même lignage si la contribution de l'un de ses membres est toujours jugée significative. Le chef Zoubéïrou *kún mbàà* de Mbé qui régna de c. 1916 à 1976 en décerna un grand nombre, tant à des membres du village qu'à des étrangers qu'il incita à demeurer à Mbé. Il en conféra le plus grand nombre lors de la création du canton de Mbé en 1949 dont il devint le chef.

Ces attributions au mérite ne sont cependant pas tout à fait nouvelles, puisqu'il en existait traditionnellement deux chez les Dìi, celui de chef des délibérations lors des affaires internes à la chefferie et celui de crieur public. Appelé « *gbaŋ dɛ moo* » (littéralement « le chef coupant la parole »), le premier personnage menait les débats lors des jugements à la cour du village. Cet office existe aujourd'hui encore et est décerné à l'un des meilleurs orateurs publics du village. Le second, « *nán moo palé* » (littéralement « personne annonce publique »), parcourt le village tard le soir et récite, très tôt

le matin, les convocations à la chefferie ou les annonces d'intérêt général que le chef veut communiquer à ses administrés. La conquête peule, quant à elle, n'aura fait qu'élargir le nombre de fonctions et de titres.

Après avoir vu comment un individu ou un lignage migrant peut être intégré dans sa communauté d'accueil, il s'agit de considérer ce qu'il retient de son origine passée. Toute personne, homme ou femme, peut se réclamer, et en général se réclame, de la chefferie où elle est née. Cela s'applique, par définition, à tous ceux qui font partie de l'un des lignages fondateurs de la chefferie puisqu'ils sont toujours restés dans la même chefferie. Cela s'applique encore à tout individu d'un lignage migrant, et ce quelles que soient les tribulations passées de son lignage. Cependant, dans ce cas, les personnes peuvent se targuer d'une double citoyenneté : celle de leur village natal et celle de leur chefferie d'origine où ils peuvent toujours retourner s'ils en ont envie. Un personnage administratif important, né à Mbé mais dont les parents venaient d'une autre chefferie, a été fêté lors de son accession à un poste prestigieux. Les réjouissances se déroulèrent à Mbé, avec faste, mais se terminèrent dans la chefferie d'origine de son père où il n'avait jamais vécu. Les habitants du village qui n'ont pas de titre, mais qui sont des membres des lignages fondateurs, disent aussi de ces personnes qu'elles sont certes ressortissantes du village, mais qu'elles sont en réalité originaires d'une autre chefferie, qu'ils nomment. Il y a donc reconnaissance d'une dualité d'appartenance, la première où l'on réside et la deuxième — ou troisième, etc. — où l'on pourrait exercer ses droits si on y vivait.

C'est une citoyenneté potentielle qui est inaliénable et a des conséquences assez particulières. On peut en donner un exemple ici s'agissant du sort des personnes de chefferies disparues mais dont on se souvient encore. Au cours du XIX^e siècle, les Peuls de Rey-Bouba ont déplacé quelques chefferies : certaines se sont repliées hors d'atteinte *in corpore* un peu plus loin ; d'autres se sont simplement disloquées, leurs membres respectifs rejoignant des parents ici ou là dans d'autres chefferies. Un des membres d'une de ces chefferies se réclamait à la fois de son lieu de naissance, qu'il avait quitté mais où il comptait retourner, du lieu où il résidait et de celui où son père avait émigré. S'il connaissait le nom de sa chefferie éteinte, il ignorait, en revanche, les pérégrinations de ses ancêtres avant le lieu d'établissement de son grand-père paternel, un village qu'il revendiquait comme étant son premier lieu d'origine bien qu'aucun de ses parents n'y résidât plus depuis longtemps.

Ce système de citoyenneté potentielle explique une particularité dî concernant la chefferie. Les chefs sont élus, comme nous l'avons dit plus haut, par un aréopage d'ainés au sein d'une catégorie de princes dont le père ou le grand-père, et préféablement les deux, ont régné. Les autres princes n'ayant pas ces antécédents ne sont pas éligibles, mais conservent leur statut de princes puisqu'ils sont toujours membres du lignage « chef-fal ». Les princes éligibles mais défaits sont souvent mécontents du choix des électeurs et, pour plusieurs raisons, entre autres le dépit, partent s'établir

ailleurs avec leur famille immédiate. Ils pourront, s'ils le souhaitent, se représenter lors d'une prochaine vacance du trône ou demeurer là où ils se sont établis. Les fils de ceux dont le grand-père a régné restent toutefois éligibles, qu'ils soient nés avant ou après l'exil volontaire de leur père. Plusieurs chefs de village sont ainsi des petits-fils de chefs qui sont partis enfants ou qui ne se sont jamais rendus dans le village d'origine de leur père. Mais, dans la culture diè, ce village est aussi pleinement le leur. Les membres du conseil électoral sont très au fait de ces princes éligibles mais vivent à l'extérieur et en tiennent soigneusement compte dans leurs stratégies.

Après la mort d'un chef, le choix d'un candidat peut refléter un désir d'apaisement entre factions rivales au sein du village, le rapatriement d'une personne parfaitement étrangère aux querelles intestines étant jugé préférable à un choix qui serait perçu comme partisan. On choisit alors un tiers pour dissiper les ressentiments. Au cours de mon travail, j'ai assisté à au moins trois nominations de chefs de village visant expressément à éviter ce genre de situation. La première concerne le père d'un de ces chefs qui avait été évincé et était parti s'installer chez son oncle maternel. Toutefois, il avait pris la précaution de faire circoncire son fils dans son village d'origine pour que ce dernier n'y soit pas considéré comme un inconnu et puisse y être élu. La deuxième nomination dont je fus le témoin eut lieu en raison d'un blocage du processus d'élection dans un village où le chef avait été assassiné. Après enquête, plusieurs personnes furent emprisonnées, bien que l'affaire ait été des plus confuses. Aucun des princes résidents ne voulut se porter candidat à la chefferie de crainte d'être soupçonné d'avoir orchestré le meurtre pour prendre la place du chef assassiné. On opta alors pour un candidat dont le grand-père avait régné mais dont le père avait émigré il y a longtemps. Ce parfait étranger au village fit l'unanimité car il ne pouvait être tenu pour responsable du tragique événement.

La dernière nomination que je mentionnerai est assez semblable : le chef d'un village décéda subitement et les habitants s'accusèrent mutuellement de l'avoir fait mourir par sorcellerie. Le village se dépeupla jusqu'à devenir un presque désert. Aucun prince vivant au village ou y ayant résidé lors du décès ne pouvait décemment prétendre au trône, étant chacun associé, à tort ou à raison, à une faction ou une autre. Après quelques années d'inter-règne, les habitants restants se mirent d'accord pour entrer en relation avec un prince éligible. Fonctionnaire depuis l'adolescence, celui-ci avait passé toute sa vie à l'extérieur du village et n'avait donc pas pu participer aux histoires de sorcellerie ; proche de l'âge de la retraite, il accepta le poste, tout en demandant aux villageois de patienter le temps qu'il régularise sa situation administrative pour percevoir sa pension.

Nous rencontrons ici une conception de l'appartenance ethnique assez semblable à ce que nous entendons, dans nos sociétés modernes occidentales, par le terme de citoyenneté : tout citoyen peut exercer potentiellement ses droits où il l'entend sur l'ensemble du territoire, en général un État. Nous pourrions parler de « citoyenneté ethnique » dans la mesure où les membres peuvent s'établir dans un territoire reconnu comme étant celui habité par les membres de l'ethnie considérée. Certes, nous pourrions arguer que cela ne concerne que les membres masculins de l'ethnie, puisque les femmes mariées — et elles le sont toutes ou l'ont été chez les Dì — sont en résidence virilocale. Toutefois, ce serait oublier que nos lois stipulent aussi explicitement que les femmes mariées doivent suivre leur mari. Mais cette liberté du choix d'établissement, appelé néolocal, est ordonnée chez les Dì comme elle semble l'être aussi en Occident sans qu'on veuille vraiment s'en rendre compte. Raymond Firth, Anthony Forge et Jane Hubert (1969) ont montré que, généralement, les nouvelles familles s'établissaient davantage à proximité de celle des parents de l'épouse que de celle du mari, découvrant ainsi un opérateur matrilocal caché, du moins en ce qui concerne nos sociétés industrielles où la résidence est fonction d'un lieu de travail choisi par le nouveau ménage. Chez les Dì, l'orientation se passe différemment bien qu'elle soit elle aussi ordonnée. La plupart des hommes dì sont patrilocaux, et leurs épouses virilocales, mais un homme peut toujours émigrer ailleurs s'il n'est pas satisfait. Le premier lieu de résidence alternative est la chefferie de l'oncle maternel dans laquelle il est déjà quelque peu un membre allié de toute la chefferie ; le deuxième s'effectue dans la chefferie de la grand-tante paternelle dont les Dì sont aussi des alliés, mais moins proches. Des parents généalogiques comme des cousins à divers degrés peuvent aussi attirer des migrants, surtout les femmes divorcées qui vont souvent s'installer chez des parentes. Ces trois options sont plus courantes que celle consistant à s'établir dans une chefferie dans laquelle le migrant n'a aucun parent. Toutefois, cette dernière reste envisageable, tout comme il est possible d'aller s'établir où bon nous semble. C'est pourquoi, sur ce plan, certaines populations africaines apparaissent plus proches de nos sociétés occidentales qu'on ne pourrait l'imaginer de prime abord. Dans certaines situations, un Dì peut même garder son office si personne n'est en mesure de l'accomplir dans son nouveau village d'établissement. Il peut aussi acquérir un titre au mérite, comme n'importe quel ressortissant autochtone du village, ce qui, dès lors, en fait un citoyen comme les autres.

Mais cette citoyenneté potentielle, si elle est exercée, n'abroge pas le statut qu'un individu conserve dans sa chefferie d'origine. Où qu'il soit, son statut reste intact et il peut retourner, quand bon lui semble, dans son village, puisqu'il fait toujours partie de son lignage d'origine tant qu'on se souvient de cette origine. Finalement, la citoyenneté dì apparaît plus riche que la nôtre car, outre le droit de s'établir n'importe où, elle permet à la

personne concernée de garder le ou les statuts acquis par son lignage dans les autres lieux d'émigration dus à des pérégrinations antérieures sur plusieurs générations dans le territoire dii.

Département d'anthropologie, Université de Montréal.

BIBLIOGRAPHIE

BAUDELAIRE, M.

1938 « Rapport de tournée » (17 octobre-8 novembre), Garoua, Institut des sciences humaines, Miméo.

BONTE, P. & IZARD, M. (dir.)

1991 *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF.

CAI, H.

1997 *Une société sans père ni mari. Les Na de Chine*, Paris, PUF (« Ethnologies »).

COPET-ROUGIER, É.

1991 Article « Résidence », in P. BONTE et M. IZARD (dir.), *op. cit.* : 627-629.

EVANS-PRITCHARD, E. E.

1940 *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, Oxford University Press.

FARDON, R.

1988 *Raiders and Refugees. Trends in Chamba Political Development, 1750-1950*, Washington, Smithsonian Institution Press (« Smithsonian Series in Ethnographic Enquiries »).

FIRTH, R., FORGE, A. & HUBERT, J.

1969 *Families and their Relatives : Kinship in a Middle-class Sector of London. An Anthropological Study*, London, Routledge & Kegan Paul.

LACROIX, P.-F.

1950 « Rapport de tournée », Garoua, Institut des sciences humaines, Miméo.

MULLER, J.-C.

1996 « Ideology and Dynamics in Diï Chiefdoms. Study of Territorial Movement and Population Fluctuation (Adamawa Province, Cameroon) », in H. CLAESSEN, J. M. & J. OOSTEN (eds.), *Ideology and the Formation of Early States*, Leiden, E. J. Brill (« Studies in Human Society, 11 »).

1997a « "Merci à vous, les Blancs, de nous avoir libérés !" Le cas des Diï de l'Adamaoua (Nord-Cameroun) », *Terrain. Carnets du patrimoine ethnologique*, 28 : 59-72.

- 1997b « Un système crow patrilinéaire. Les Dìi de Mbé (Adamaoua, Nord-Cameroun). Essai de triangulation méthodologique », *Anthropologie et sociétés*, 21 (2-3) : 125-141.
- 1998 « Le mariage chez les Dìi de Mbé (Adamaoua, Cameroun). Un système semi-complexe inhabituel », *L'Homme*, XXXVIII (4), 148 : 47-78.
- 1999 « Du don et du rite comme fondateurs des chefferies. Marcel Mauss chez les Dìi de l'Adamaoua (Cameroun) », *Cahiers d'Études africaines*, XXXIX (2), 154 : 387-408.
- 2001 « Le foyer des métaphores mal soudées. Forgerons et potières chez les Dìi de l'Adamaoua », *Anthropologica*, XLIII (2) : 209-220.
- 2002 *Les rites initiatiques des Dìi de l'Adamaoua (Cameroun)*, Paris, Société d'ethnologie (« Sociétés africaines, 16 »).
- 2003 « Question d'identité. L'héritage de la veuve de l'oncle maternel chez les Dìi du Nord-Cameroun », *L'Homme*, XLIII (2), 166 : 87-106.

MURDOCK, G. P.

1949 *Social Structure*, New York, The Macmillan Company.

PODLEWSKI, A.-M.

1971 *La dynamique des principales populations du Nord-Cameroun. 2^e partie : Piémont et plateau de l'Adamaoua*, *Cahiers ORSTOM*, 8 (n^o spécial), <http://www.bondy.ird.fr/pleins_textes/pleins_textes_4/sci_hum/04092.pdf>.

ROUPSARD, M.

1983 « La culture spéculative de l'igname en pays dourou : Gamba », in A. BEAU-VILAIN *et al.* (dir.), *Atlas aérien du Cameroun. Campagnes et villes*, Yaoundé, Université de Yaoundé : 48-49.

RÉSUMÉ

Cet article montre comment les Dìi, dont les lignages *in corpore* ainsi que les individus sont très mobiles, se définissent dans leur nouveau lieu d'établissement et comment leurs hôtes les caractérisent. Nous verrons que les nouveaux venus accèdent à une double citoyenneté qui peut devenir, dans certains cas, une pluricitoyenneté.

ABSTRACT

Identity, Mobility and Citizenship among the Dìi of Adamaoua (Northern Cameroon). — This article shows how the Dìi, where the lineages *in corpore* as well as individuals are very mobile, define themselves in their new place of residence and how their hosts characterize them. We shall see that the newcomers become some sort of dual citizens. This kind of dual citizenship can become, in some cases, a pluricitizenship.

Mots-clés/keywords : Cameroun, Adamaoua, Dìi, chefferie, citoyenneté, parenté, résidence/Cameroon, Adamaoua, Dìi, chieftdom, citizenship, kinship, residence.