Muller, Jean-Claude. – *Les chefferies dii de l'Adamaoua (Nord-Cameroun)*

Paris, CNRS/Maison des Sciences de l'Homme (« Chemins de l'ethnologie »), 2006, 210 p., annexe, bibl.

Christian Seignobos

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/7555>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.7555

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 mai 2007

Pagination : 428-432

ISBN : 978-2-7132-2139-2

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Christian Seignobos, « Muller, Jean-Claude. – *Les chefferies dii de l'Adamaoua (Nord-Cameroun)* », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 186 | 2007, mis en ligne le 08 juin 2007, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/7555> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.7555>

Ce document a été généré automatiquement le 24 septembre 2020.

© Cahiers d'Études africaines

Muller, Jean-Claude. – *Les chefferies dîi de l'Adamaoua (Nord-Cameroun)*

Paris, CNRS/Maison des Sciences de l'Homme (« Chemins de l'ethnologie »), 2006, 210 p., annexe, bibl.

Christian Seignobos

- 1 La dédicace à la mémoire d'Eldridge Mohammadou, historien camerounais (1934-2004), rend hommage à celui qui reçut J.-C. Muller venu au Cameroun prospecter pour un terrain d'étude. En 1990, il passa par la station de Garoua de l'Institut des Sciences humaines qu'Eldridge dirigeait de main de maître. Son choix des Duru n'est sans doute pas étranger à ses échanges avec Eldridge, dont le savoir encyclopédique sur le nord du Cameroun et la passion à exposer l'histoire sont connus de tous. La société des Duru représentait une béance, « un trou ethnographique » dans l'étude des différents groupes de la région. Les Mundang étaient étudiés par A. Adler, les Dowayo par N. Barley, les Chamba par R. Fardon, les Duupa par E. de Garine... Les Duru auront leur ethnographe avec J.-C. Muller, professeur à l'Université de Montréal, dont les travaux imposeront l'appellation « Dîi » sur l'ancienne désignation coloniale de « Duru ».
- 2 *Les chefferies dîi de l'Adamaoua (Nord Cameroun)*, loin d'être une manière de monographie, est plus qu'un essai d'anthropologie politique africaine. L'histoire des Dîi, à travers une poussière de chefferies « instables » selon les administrateurs coloniaux – ce que confirment leurs chroniques rassemblées en annexe – fournit le matériau. Ces chefferies sont nées de scissions, de recompositions et d'hybridations. Certaines « entrent » dans une chefferie plus importante, s'y enkystent, en ressortent. Ces dilatations/régressions s'accompagnent de mouvements browniens des plaines aux reliefs, des plateaux aux plaines tout en se jouant des aires dialectales.
- 3 La chefferie répartit les rôles à un agrégat de population à travers une charte de cohabitation : le lignage « cheffal », ceux des circonciseurs, des maîtres de la terre et des forgerons. J.-C. Muller présente ces canevas institutionnels et en décrit les subtils équilibres.
- 4 À travers l'analyse des mythes de fondation, Muller fait une proposition surprenante en s'appuyant sur un classique de l'anthropologie : l'essai sur le don de Marcel Mauss. La

figure de mythe adoptée par un grand nombre de chefferies dii pour « expliquer » leurs genèses relève de l'archétype, celui du chasseur qui par ses dons de venaisons, se verra offrir le pouvoir par une population hôte. D'autres genèses existent, mais l'invariant reste bien la prodigalité, le don. Muller met alors l'accent sur l'aspect transactionnel de la création de chefferie. Il place le don ostentatoire de viande du chasseur comme fondement mythique du pouvoir. Celui qui initie ce don est supérieur *de facto* et interrompt l'échange. C'est toute la différence avec les successions sans fin de dons et contre-dons à travers la *kula* et autre potlatch de l'analyse maussienne. Le chef vient d'un ailleurs géographique lui permettant d'instaurer une hiérarchie stabilisatrice de la société qui ne peut être remise en question sans la détruire. Sont en vigueur des manifestations de générosité entre le chef et la communauté, avec les formes classiques de redistributions venant du premier, mais cela relève du contrat social.

- 5 Le statut du chef dii passe par une étude méthodique qui ne refuse pas les « débats casuistiques » entretenus par les Diï eux-mêmes sur la nature du chef en rapport avec les masques. Ce chassé-croisé des principes mâles et femelles opposés et transcendés est encore enrichi et complexifié par des exemples que Muller choisit dans la société mundang. Le chef doublement circoncis, car circoncis à nouveau à sa nomination – la circoncision est une véritable focalisation de ces sociétés¹ – devient un homme sans équivalent, au-dessus du Diï ordinaire. Il n'est pas pour autant investi de valeur sacrée, même si à sa mort, son crâne est prélevé et conservé dans un reliquaire. Présenté comme le gardien impavide de l'ordre du village, il ne se déplace pas ou peu, ne travaille pas, ne participe au combat qu'à l'écart, et son statut n'est pas sans présenter quelque apparemment avec celui du forgeron.
- 6 Les forgerons, groupe endogame, jouent à travers leur aîné un rôle complémentaire de celui du chef. Muller reprend un thème que l'on croit toujours dépassé, mais qui revient de façon récurrente dans les polémiques africanistes : celui du statut du forgeron. Il se discute encore chez les archéologues à propos des forgerons des monts Mandara². Muller brosse un tableau comparatiste de ce statut dans les groupes voisins des Diï, amplifié par la préface de L. de Heuch à partir de ses terrains du Congo.
- 7 Les forgerons constituent une caractéristique de la société dii par leur nombre et la reconnaissance de leur art (réduction du fer et forge) auprès de tous leurs voisins. Comme dans beaucoup d'autres sociétés (mofu sud, kapsiki, bana, jimi...), ils ne participaient pas à la guerre, ne cultivaient pas ou peu, n'ayant pas accès à la terre. Ils devaient vivre de leur art, troquant mil contre objets de fer. Dans les monts Mandara centraux, ils étaient fossoyeurs, ce qui induisait une « impureté » les obligeant à boire et manger à part. Pour les forgerons dii, qui ne sont pas fossoyeurs, Muller réintroduit ici encore la notion de don. Cette mise à l'écart des forgerons chez les Diï tient du fait que dans la mesure où on leur avait fait des dons de mil, on ne pouvait reprendre d'une main ce qu'on leur donnait de l'autre et Muller de conclure : « C'est l'échange de deux types d'objets incommensurables, mais complémentaires, qui dicte la prohibition et non une question d'impureté » (p. 37).
- 8 Après l'analyse de l'organisation sociopolitique et sa justification auprès des intéressés, Muller aborde la période coloniale et celle actuelle où se manifestent les aspirations des Diï. L. de Heuch relève que cette démarche s'impose depuis peu aux anthropologues : comprendre les ethnies qui veulent exister, non seulement dans le concert des voisins, mais au sein de l'État nation. L'aspiration des Diï est de disposer d'une circonscription à eux – rêve de toute ethnie du nord du Cameroun – avec Mbé comme capitale. Face à la

mondialisation qui s'invite chez eux par la trans-camerounaise traversant leur pays, les Diï partagent le même besoin d'exister et de s'exhiber. Leurs fêtes sont enregistrées avec les techniques audiovisuelles actuelles et l'ethnie tout entière se donne à voir et communiquer sur elle-même.

- 9 C'est sans doute la partie la plus passionnante de l'ouvrage. On suit les Diï à travers leur lente émancipation vis-à-vis des lamidats peuls auxquels ils furent inféodés pendant près de deux siècles et leur rencontre avec les religions révélées. Comment vivre aujourd'hui en musulman ou en chrétien face à la « tradition » qui reste leur ciment et les fait exister comme Diï. Les Diï n'en continuent pas moins leurs cérémonies, mais ne se contentent-ils pas de mimer ce à quoi ils ne croient plus ? Ils expriment une volonté de garder les masques et la circoncision déconnectés de leur charge religieuse passée, mais investis par celle de porter l'identité diï.
- 10 Muller met l'accent sur la réussite diï : le religieux est une affaire privée. Certains, comme les Mundang, l'ont aussi expérimenté, prolongeant ici encore cette affinité entre les deux groupes, alors que d'autres se voient déchirés entre deux pôles, revivalisme protestant et intégrisme musulman. Les Diï élaborent une sorte de « projet de société » qu'ils entendent poursuivre. Ce livre l'exprime fort bien et en cela renforce à son « utilité » pour les lecteurs du Nord Cameroun et au-delà.
- 11 On peut néanmoins engager une discussion sur deux points. Le premier touche à la culture de l'igname pour laquelle les Diï sont connus dans la région. Muller, qui pratique l'art du contre-pied, met en doute cette relation dans cet ouvrage et plus encore dans un article (2005) « Quelques vérités sur les Diï, prétendus "peuple de l'igname" »³. Il cherche à y démontrer la prééminence des sorghos sur les autres cultures et fait des Diï des gens du mil.
- 12 À l'aune de l'évolution de l'agrosystème diï, qui se lit à travers les rituels où se recyclent d'anciennes cultures de base comme *Eleusine coracana* (*sat*), mil pénicillaire (*tut sem*), certaines ignames *ha'al*, *ndem* (dont Muller souligne l'importance dans les rites de bénédiction, pour les ancêtres et sur les couteaux de circoncision, objets les plus chargés de sacré) ou encore dans nombre de cultigènes, *Polygala butyracea* (*nga'a*), *Hyptis* sp., *Plectranthus esculentus* (*vbi'bote*), *Solenostemon rotundifolius* (*soo*), le haricot – igname, *Sphenostylis stenocarpa* (*vbang*) qui font de certains villages diï de véritables conservatoires de cultures « archaïques », et l'on constate que les sorghos ne sont arrivés en nombre que récemment. Cette prééminence revendiquée serait-elle à mettre en rapport avec l'instauration des présentes chefferies diï ?
- 13 Pourtant la gamme exceptionnelle de *Dioscorea*, constamment enrichie, la sophistication des techniques et pratiques culturelles (billons cloisonnés, « chapeau duru » (*ndop gone*) pour protéger les tigelles et sélectionner un seul brin, la houe à billonnage très particulière (*tong fan*)... alimenteraient un argumentaire en faveur de « gens de l'igname ». Plus encore les informateurs diï, qui ont une bonne connaissance des infléchissements de leur panel de cultures en fonction des différents milieux, de plaine, de piémont et des sites défensifs de montagne, se montrent très diserts sur l'histoire de leurs ignames. Sur les sols peu épais de montagne, on cultivait les ignames en fosse et celles réclamant peu de terre comme *Dioscorea dumetorum* (*ha'al*)⁴. Les Diï ou paleo-Diï l'ont régulièrement domestiquée selon un processus parfaitement éprouvé, ce qui laisse à penser que cette région aurait pu être une zone de domestication de *D. dumetorum*. On note également la domestication de *D. abyssinica* qui passe de la forme sauvage (*haab*) à son acclimatation (*haab lik*, igname de la concession), avant de devenir

ngang lors de sa mise en billons. *Ngang* est la troisième igname la plus cultivée chez les Diï. En 2006, tous les chefs de famille continuent à produire assidûment entre quatre et neuf variétés d'ignames. Les sorghos ne sont cultivés que par quelques vieillards dans les villages. Alors, les Diï, gens du mil ou de l'igname ? Qu'importe. Dans les deux décennies à venir il y a fort à parier que les Diï deviennent, sous l'influence des Gbaya voisins, un peuple du maïs et du manioc.

- 14 Le second point tient à l'histoire des Diï et au parti pris de l'auteur de s'en tenir à une histoire « restreinte ». Muller se méfie, à juste titre, « des spéculations ». Il veut se limiter aux traditions orales qu'il a recueillies, et rester dans l'espace qui encadre sensiblement l'aire de peuplement actuel des Diï. On aboutirait ainsi au même constat que J.-F. Vincent⁵ sur les Mofus, plus au nord, d'une « histoire fermée sans communication avec l'extérieur ». Muller a parfaitement conscience que les morceaux d'histoire exposés par les Diï, incapables « de faire une périodisation linéaire », ne seraient que la justification des chartes de cohabitation. Il faut chercher l'histoire ailleurs. Muller semble hésiter devant une reconstitution historique plus large, qui n'entre plus tout à fait dans son propos. Il esquive la perche tendue par R. Boyd, linguiste spécialiste des langues adamawa, d'amender sa thèse d'une diffusion des Diï d'ouest en est. Boyd signale que le mouvement pourrait bien naître « d'une pression venue de l'est, soit des Gbaya, soit des Sara » (p. 195).
- 15 Avec les groupes diï, originaires des abords de la Bénoué au contact des Lamé et des Mundang, Muller a en main nombre de matériaux qui le feraient sortir de l'aire diï *stricto sensu*. Les masques comme les mythes de fondation rattachent fortement le monde diï aux Mundang. Les Diï désignent les Peuls comme Zomay et les Mundang les dénomment Zmay du nom des Zumaya qui, antérieurement aux Peuls, les harassèrent pour leur compte ou celui du Wandala. Par ailleurs, il existe de gros gisements de traditions orales concernant la dispersion des peuples mango de la Bénoué vers les massifs de Poli...
- 16 Pour rendre compte de façon caricaturale des ethnogénèses, deux *a priori* s'affrontent, l'un migrationniste, l'autre fixiste. Dans le premier, les cartes se couvrent de flèches qui se succèdent, éclatent ou convergent. Eldridge pourrait apparaître, de ce point de vue, comme un hyper migrationniste, n'hésitant pas à conduire les flux de peuplement du Bornou à la Bénoué et, avec les « invasions baare Camba », de la Bénoué jusqu'aux Grassfields (1997). À l'opposé, les hypothèses développées par J.-P. Warnier sur les populations des Grassfields induisent qu'il s'agirait des mêmes stocks de populations mais qui, culturellement, ne cessent de se renouveler sous diverses influences. Dans les migrations, on ne sait qui migre, des hommes, des objets, des langues, des semences, des rituels, des institutions et bien peu d'indices aident à les quantifier. Les différentes disciplines manifestent ainsi plus ou moins d'empathie avec l'une ou l'autre démarche. Toutefois la posture fixiste l'emporterait actuellement en anthropologie, voire en archéologie ; c'est celle que semble avoir adoptée Muller.
- 17 Cette confrontation de conceptions disciplinaires, voire de simples points de vue, reste de pure forme et n'oblitére en rien l'intérêt de l'œuvre de Muller. La somme des sujets abordés, l'aisance des propos et la clarté de la langue font d'ores et déjà de l'ouvrage *Les chefferies dii de l'Adamaoua*, un classique de la littérature africaniste.

NOTES

1. Voir les travaux de N. Barley sur les Dowayos. N. BARLEY, *Symbolic Structures of the Culture of the Dowayos*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
2. Voir dernièrement : O. LANGLOIS, « L'âge du fer ancien au Diamaré : une phase profondément marquée par l'installation de populations péri-tchadienne ? », XIII^e colloque Méga-Tchad, 31 oct.-3 nov. 2005. *Migrations et mobilités spatiales dans le bassin du lac Tchad*.
3. J.-C. MULLER, « Quelques vérités sur les Díí, prétendu “peuple de l'igname” (Nord Cameroun) », dans *Ressources vivrières et choix alimentaires dans le bassin du lac Tchad, XI^e Colloque international Méga-Tchad, 20-22 novembre 2002*, Ch. RAIMOND, E. GARINE, O. LANGLOIS (dir.), Paris, IRD éd.-Prodig éd., 2005, pp. 169-192.
4. Christian SEIGNOBOS, « Évolution d'un agro système à ignames, l'exemple des Dourou du Nord Cameroun », in J. BERTHAUD *et al.*, *Igname, plante séculaire et culture d'avenir*, Montpellier, CIRAD-INRA-ORSTAM-CORAF, 1998, pp. 51-57.
5. J.-F. VINCENT, « Éléments d'histoire des Mofus, montagnards du Nord Cameroun », in C. TARDITS (dir.), *Contribution à la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, Paris, CNRS, pp. 273-295.