



Esclavages & Post-esclavages

Slaveries & Post-Slaveries

1 | 2019

Citoyenneté & contre-citoyenneté

Esclavage, émancipation et citoyenneté dans les lamidats de l'Adamaoua (Nord-Cameroun)

Le poids du passé sur les comportements actuels

Slavery, liberation and citizenship in the lamidats of Adamawa (North Cameroon). How the burden of the past impacts current behaviour

Esclavitud, emancipación y ciudadanía en los lamidats de Adamawa (norte de Camerún). El peso del pasado sobre los comportamientos actuales

Escravidão, emancipação e cidadania nos lamidats de Adamaoua (Norte do Cameroun). O peso do passado nos comportamentos actuais

Ahmadou Séhou



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/slaveries/580>

ISSN : 2540-6647

Éditeur

CIRESC

Référence électronique

Ahmadou Séhou, « Esclavage, émancipation et citoyenneté dans les lamidats de l'Adamaoua (Nord-Cameroun) », *Esclavages & Post-esclavages* [En ligne], 1 | 2019, mis en ligne le 20 novembre 2019, consulté le 23 janvier 2020. URL : <http://journals.openedition.org/slaveries/580>

Ce document a été généré automatiquement le 23 janvier 2020.



Les contenus de la revue *Esclavages & Post-esclavages / Slaveries & Post-Slaveries* sont mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Esclavage, émancipation et citoyenneté dans les lamidats de l'Adamaoua (Nord-Cameroun)

Le poids du passé sur les comportements actuels

Slavery, liberation and citizenship in the lamidats of Adamawa (North Cameroon). How the burden of the past impacts current behaviour

Esclavitud, emancipación y ciudadanía en los lamidats de Adamawa (norte de Camerún). El peso del pasado sobre los comportamientos actuales

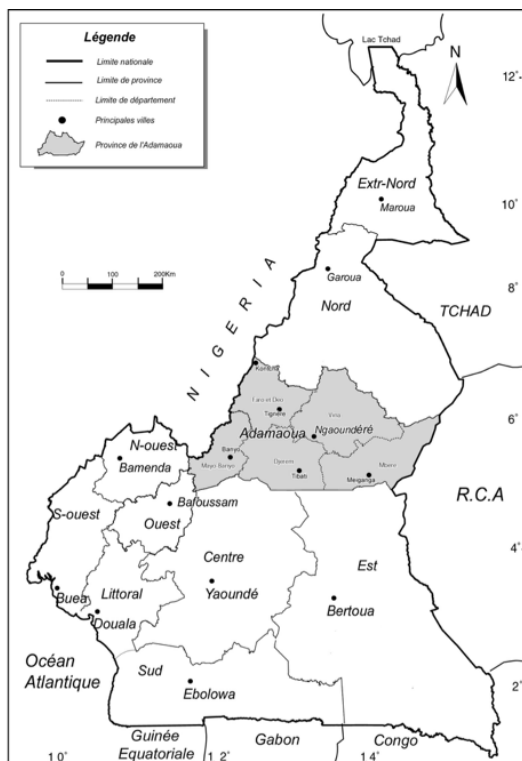
Escravidão, emancipação e cidadania nos lamidats de Adamaoua (Norte do Cameroun). O peso do passado nos comportamentos actuais

Ahmadou Séhou

- 1 L'accès à la pleine citoyenneté est un enjeu majeur dans les sociétés post-esclavagistes. Au Cameroun septentrional, l'arrivée des conquérants peuls dans la mouvance du *jihad* d'Ousman dan Fodio au début du XIX^e siècle, a conduit à la mise en place des chefferies ou lamidats musulmans et au prolongement des réseaux esclavagistes transsahariens vers le sud, jusqu'au plateau de l'Adamaoua. Les effets, l'influence ou les conséquences induites par l'esclavage à travers l'Adamaoua intègrent toutes les stratégies de domination et d'exploitation appliquées aux populations assujetties militairement et politiquement par les conquérants peuls venus des berges de la Bénoué et du Faro au début du XIX^e siècle. Qu'il s'agisse de la destruction et de la restructuration de certaines structures préétablies, de la ponction démographique, de la diplomatie, de la mise en place de nouvelles hiérarchies, des transformations économiques du mode de production, du brassage des civilisations ou du conditionnement psychologique, les exemples qui traduisent la grande portée des bouleversements vécus du XIX^e au XX^e siècle sur ce vaste plateau sont légion. Ayant duré environ deux siècles, l'esclavage a laissé des séquelles tendant à le rendre encore perceptible dans l'Adamaoua. L'émancipation coloniale et postcoloniale n'ayant pas donné lieu à une abolition véritable, le poids du passé continue à limiter l'accès à la pleine citoyenneté pour les

esclaves et leurs descendants. Même l'affranchissement dont bénéficièrent certains esclaves (*matchoube*, « hommes » ; *horbe*, « femmes » ou *soulabe*, « concubines ») n'a pas effacé le stigmate servile puisque le vocabulaire réserve encore des dénominations précises pour eux (*dimdinaabe*, « affranchis ») et leurs descendants (*riimaybe*, « descendants d'affranchis »). Cette étude retrace le parcours des esclaves dans les sociétés du Cameroun septentrional, des origines à la période actuelle : de la capture à l'affranchissement éventuel, des étapes juridiquement marquées, malgré la variété des conditions, limitent leur accès au plein exercice des droits et débouchent sur des incapacités peu compatibles avec une vie en république. Pour la présente analyse, nous mobilisons des sources variées, en particulier les traditions orales, qui traduisent leur ancrage et leur prégnance même en contexte post-esclavagiste.

La région de l'Adamaoua au Cameroun actuel.



Source : MINAT (ministère de l'Administration territoriale). DAO : A. Sehou.

Survivances de l'altérité malgré la fusion des identités

- 2 Les fondateurs des lamidats ont subi le sort que connurent la plupart des conquérants : ils se sont fait absorber par les femmes des vaincus du fait des unions matrimoniales. La richesse des femmes rencontrées fut déterminante dans le choix du site de Tibati et quant à l'orientation donnée aux conquêtes durant les menées guerrières de Yerima Bello dans les confins sud-est de Ngaoundéré. Partout dans l'Adamaoua, l'accès aux femmes esclaves à travers l'institution des servantes concubines des maîtres a donné lieu à un métissage régulier. Dans l'immense majorité des familles peules, les générations plus jeunes sont le produit de brassages multiples où sont intervenus tous les groupes ethniques.

- 3 Sur le plan sociopolitique, les femmes furent utilisées pour pacifier les relations entre vainqueurs et vaincus. Ces alliances matrimoniales et ces brassages multiples conduisirent souvent aux charges les plus élevées des lamidats¹. À titre d'exemple, M. Maitre, chef de subdivision, nous révèle que le lamido Mohammadou Abbo (1929-1939 et 1948-1957) était une synthèse physique des diverses « races » du lamidat de Ngaoundéré. Son père était un métis de Peul et de Mboum, sa mère était gbaya ; mais il précise tout de même que « si son nez est baya et ses lèvres mboum, son cœur est exclusivement peul² ». Le successeur de Mohammadou Abbo, mort en janvier 1957, Babba Djeilan, était quant à lui de mère mboum – celle-ci était une proche parente du Belaka. Sa désignation apporta un début de solution au différend qui opposait Ngaoundéré à Ngan-Ha. Autre exemple, le lamido de Banyo, Hamagabdo Yaya, reconnaît lui-même être la synthèse vivante de toutes les ethnies de son lamidat³. Ce métissage est devenu un atout important lors de la désignation des nouveaux lamibé (« chefs supérieurs ») par la Faada (« Conseil des notables »), une sorte de disposition non écrite du droit successoral.
- 4 Les lamibé sont ainsi devenus des « traits d'union » entre les différentes populations de l'Adamaoua. Les jeunes gens envoyés comme serviteurs dans les Cours gagnèrent souvent la confiance de leurs maîtres, s'élevant par là dans la hiérarchie des esclaves et des dignitaires, et multipliant aussi les relations avec leurs groupes d'origine. Le recours de plus en plus fréquent aux dignitaires issus des groupes vaincus dans le commandement et dans les armées transforma un système de domination directe en domination indirecte.
- 5 Cette transformation s'accrut lorsque les chefs soumis devinrent les représentants directs de leurs peuples au sein de l'appareil d'État. C'est ainsi que Mboula, chef mboum de Kalan Gon, devenu *kaïgama* (« notable, ministre de l'Intérieur ») du lamido de Ngaoundéré, fut chargé de l'administration des territoires gbaya de l'Est, avec pour lieu de résidence Meiganga. Les Mboum devinrent des auxiliaires irremplaçables, tandis que les éléments gbaya, opérant surtout dans l'infanterie, jouèrent un rôle important dans les expéditions militaires contre les Laka. Certains, par leur héroïsme au combat, gravirent les échelons de la hiérarchie militaire : ce fut le cas de Zarami, de l'ethnie mboum, qui devint lieutenant de Ardo Issa et qui assura la conquête de Koundé en 1877, important centre des Gbaya Laï⁴. Les chefs gbaya de l'Est furent tout autant intégrés à la logistique des razzias en direction du Sud-Est camerounais et de l'Ouest centrafricain. Dans les autres lamidats, la dynamique fut la même à quelques exceptions près : les Péré, les Nyem-nyem et les Vouté, par des stratégies diverses, intégrèrent assez rapidement l'administration et les armées de conquête, permettant aux lamibé de se tailler des fiefs de plus en plus étendus.
- 6 De cette nouvelle organisation résulta pour les sociétés périphériques, à l'instar des Gbaya ou des Vouté, une centralisation progressive des structures politiques destinée avant tout à satisfaire la demande croissante en esclaves de la part de l'aristocratie dominante. La société se trouva pourvue d'une nouvelle hiérarchie sociale superposant Foulbé, hommes libres musulmans (Arabes, Haoussa, Mandara, Bornouns...), hommes libres assujettis ou vassaux (en fait, tous les autres groupes ethniques) et, au plus bas, esclaves (produits des captures et des tributs) dont le renouvellement continu était assuré par les extorsions opérées à la périphérie. En devenant poly-ethniques, les razzias et les raids permirent d'acquérir de nouvelles technologies enrichies des savoirs et de la logistique militaire des peuples soumis ; ils purent ainsi drainer un lot

incommensurable de captifs employés localement ou dans des zones plus lointaines. À travers les tributs en jeunes enfants, qui prirent le relais des grandes campagnes de capture, ces ponctions entraînaient la destruction des familles, leur prenant ce qu'elles avaient de plus cher et les privant de ceux qui pouvaient garantir leur survie. La portée démographique de ces ponctions étalées sur deux siècles est à n'en point douter considérable.

- 7 Le sous-peuplement actuel de l'Adamaoua et de la partie sud-est du Cameroun pourrait bien y trouver des éléments explicatifs. Les projections entreprises par Jean Hurault dans le lamidat de Banyo semblent le montrer (Hurault 1993). D'après lui, les terres hautes de l'Adamaoua occidentale ont eu, avant la conquête peule du XIX^e siècle, une population dense de cultivateurs sédentaires. Les investigations menées dans les terres hautes de Banyo, c'est-à-dire dans les surfaces d'altitude supérieure à 1 000 m à l'ouest du Mbam, mettent en évidence des densités uniformes comprises entre 90 et 120 habitants au km² ; pour Tibati, des densités très variables selon la nature du relief. Des densités élevées sont à noter sur les *tchabbé* (« plateaux ») au-dessus de 1 500 m, de 180 à 200 habitants au km². Les hauts plateaux, au-dessus de 1 500-1 600 m d'altitude, présentant une salubrité remarquable (absence de paludisme) et des sols beaucoup plus fertiles, conduisent à des densités allant de 180 habitants au km² de surface utile (Tchabbal Kélélé) à 200-250 habitants sur le plateau Mambila du Nigeria⁵. À titre de comparaison, la densité moyenne de la région de l'Adamaoua était de 5,6 habitants au km² en 1976 et de 8 habitants au km² en 1987, contre 25 habitants au km² pour la moyenne nationale selon le recensement démographique de l'année 1987. La population totale de l'Adamaoua était estimée à 495 185 habitants sur une superficie d'environ 63 691 km² en 1987, pour ne s'en tenir qu'à ce recensement.
- 8 Cette forte disparité s'expliquerait, d'après Hurault, par les conquêtes foubé du début du XIX^e siècle, qui provoquèrent un régime d'asservissement, des épidémies massives, l'esclavage et surtout l'introduction de maladies vénériennes rendant les femmes stériles⁶. Des études démographiques plus poussées permettraient d'établir avec certitude le dynamisme des populations de l'Adamaoua pendant la période considérée et de tirer des conclusions plus globales. Il n'en demeure pas moins évident que l'esclavage pratiqué dans la région a détruit et déporté vers d'autres contrées un nombre important de personnes. Le chiffre d'un million de victimes au moins avancé ne traduit qu'une variable aléatoire si l'on prend en considération toutes les dimensions de la question.
- 9 Tous les peuples de l'Adamaoua ont donc été amenés d'une manière ou d'une autre à se positionner spatialement, militairement, politiquement, culturellement et idéologiquement par rapport aux Foubé (Bah 1993). Ravalé au rang d'alibi reposant sur la différence et autorisant la réduction à l'esclavage, l'islam ne connut guère d'expansion en proportion du nombre d'esclaves prélevés. Il ne fut qu'un pieux prétexte justifiant toutes les ambitions. En ne cherchant qu'à se tailler des fiefs par la cruauté et la violence, obligeant parfois les royautés locales à coiffer le turban et à fournir des contingents d'esclaves, ces conquérants ont donné des éléments de critique de la religion. Ils la firent haïr amèrement par beaucoup de populations qui ne semblèrent renoncer à cette hostilité qu'à la faveur de l'évolution et des ratés de la colonisation.
- 10 La phase coloniale fut paradoxalement la plus déterminante pour ce qui concerne l'islamisation de l'Adamaoua, à travers les facilités de transport, l'imprimerie, le

développement des activités commerciales, le rétablissement de la paix, le brassage des peuples et surtout le soutien apporté aux lamibé par la puissance coloniale. Il devint de plus en plus communément admis que l'islam était la religion des puissants et que ses valeurs étaient de loin supérieures à celles des divinités ancestrales. Son caractère accommodant et syncrétique, sa faculté d'intégration sociale, son prestige culturel et ses marabouts laïcs parfois commerçants, rassurants et familiers, firent le reste⁷. L'islam devint ainsi pour certaines populations assujetties un facteur de libération du complexe d'infériorité, qu'elles avaient intériorisé, un élément de socialisation à travers les liens que la religion permettait et un vecteur de quiétude⁸. Les populations en retenaient l'adoption des tenues d'apparat selon la mode arabo-islamique et des fastes des cours lamidales, avec parasols et gardes décoiffés en tenue rouge.

- 11 On a souvent prétendu que la forêt constitua un obstacle à l'expansion de l'islam au Cameroun à cause de ses caractéristiques physiques et climatiques et de la prolifération des glossines qui provoquaient la mort des chevaux. Cette assertion est battue en brèche par le chef de la station allemande de Yaoundé. De retour d'une tournée dans les environs de la Sanaga en 1903, il relève clairement que :

« L'état de santé des chevaux de la Station amenés pour expérience est en gros bon. Malgré le mauvais pays et le déplorable état des routes, toutes les bêtes ont été ramenées saines et sauvées, à l'exception d'une jument après un mois et demi de voyage en forêt [sic] et au milieu de la pluie. Je n'ai repéré nulle part la présence de la mouche tsé-tsé malgré de continuelles recherches. Les symptômes d'autres maladies données par d'autres agents propagateurs, furent examinés, faute de "Sura", sur les animaux. On ne doit pas oublier le fait que cette période est exactement la plus nuisible, comme on le sait, à l'homme et aux animaux et il se propage des épidémies de toutes sortes⁹. »

- 12 Ces informations tendent à montrer qu'à cette époque au moins, les glossines ne représentaient pas une menace particulière pour les chevaux. Sans omettre le fait que la situation ait pu changer par la suite, il apparaît précisément que les conquêtes coloniales furent l'obstacle majeur à l'expansion peule vers le sud du territoire, expansion à dissocier radicalement de tout prosélytisme. On a également peu relevé le fait qu'une grande partie des peuples de la savane et de la steppe septentrionale a résisté à l'islamisation. Pour Froelich, ce ne sont pas les cavaliers mais les marchands qui ont diffusé l'islam et il existe des îlots musulmans, fondés depuis longtemps par les commerçants musulmans, au cœur même de la grande forêt (Froelich 1962 : 77). Plus que la barrière végétale, c'est donc la méthode employée qui constitua un obstacle à la propagation de l'islam. La « guerre sainte », à moins d'être suivie d'un prosélytisme vigilant, s'avéra partout incapable de créer des communautés musulmanes solides et durables. Du reste, le prosélytisme était largement éloigné des préoccupations des *ardo'en* (« chefs de clans peuls ») et des lamibé de l'Adamaoua¹⁰.

Mirages de la liberté et poids des incapacités

- 13 Inconnu dans la région avant les conquêtes peules, du moins dans sa forme institutionnalisée, l'esclavage fut édifié et érigé au rang de pilier central de l'organisation sociale. À l'instar d'une plaie, même cicatrisée, la trace demeure : « une fois esclave, toujours esclave ». Au niveau local, un esclave affranchi est appelé *dimdinado*, c'est-à-dire « libéré » ou « à qui l'on a donné la liberté », et non *dimo* qui signifie « libre ». Cette distinction établit le fossé qui continue à exister entre l'homme

libre de naissance et l'homme libéré. L'esclavage a laissé dans les esprits des traces profondes, des préjugés tenaces et des séquelles à peine surmontées qui témoignent de son enracinement et de son rôle dans les lamidats de l'Adamaoua.

- 14 Les pesanteurs sociales et le poids des incapacités de toute sorte font de l'affranchissement une nébuleuse. Pour paraphraser Cordell, on dirait une sorte de mirage, compte tenu de l'inaccessibilité de la pleine liberté, de l'absence d'égalité et du peu de fraternité qui existent entre certains hommes libres musulmans et les affranchis (Cordell 1998). Aujourd'hui, dans l'Adamaoua, les mariages entre *rimbe* (« libres ») et descendants d'esclaves ou d'anciens esclaves se heurtent à d'amères résistances. Selon l'expression d'un informateur, « quelle femme s'y rabaisserait-elle, quand bien même pour le Peul il faut être de bonne famille pour se trouver une épouse¹¹ ? ». Les vieux mots subsistent et les descendants de *matchoube* se reconnaissent encore facilement. Il suffit de remonter un peu dans leur arbre généalogique pour retrouver leurs racines serviles. Tout tend à montrer que si la condition de l'esclave s'est radicalement transformée, son état est demeuré héréditaire. Il est fort évident, comme le rappelait Meïlassoux, que le seul fait que soit connue l'origine servile d'un individu, est une preuve qu'il n'est pas intégré aux libres. Seul le silence sur cette origine prouverait son affranchissement au sens complet du terme. La servitude prolongée, la détribalisation et l'intériorisation d'un certain sentiment d'infériorité sociale contribuent ensemble à l'élaboration et à la perpétuation de cette macule qui est paradoxalement reprochée aux victimes par ceux qui l'ont construite (Meïlassoux 1986).
- 15 Toutefois, on note des signes de progrès allant dans le sens du rapprochement des uns et des autres à travers l'Adamaoua, malgré des résistances parfois vives. De l'avis partagé d'un grand nombre d'informateurs, les Haoussa, par exemple, n'ont jamais pratiqué de ségrégation à l'égard de leurs esclaves. Ils leur donnaient facilement leurs filles en mariage, surtout s'ils faisaient l'école coranique ou s'ils s'investissaient à leurs côtés dans le commerce¹². C'est pourquoi pour les Peuls, il était difficile de différencier les Haoussa de leurs esclaves, et la majorité des Haoussa était considérée comme étant d'origine servile. La langue haoussa joua un rôle considérable dans le processus de leur intégration, car toute personne qui parlait haoussa était considérée comme tout naturellement haoussa¹³. Le lamido actuel de Kontcha donna sa fille en mariage à un Péré en 2004, malgré les réticences exprimées par la population peule et haoussa de son lamidat, qui interpréta cet acte comme une marque de défiance à son égard et comme une volonté de la dévaloriser à l'égard de leurs esclaves¹⁴. Aujourd'hui, les enjeux financiers et matériels sont beaucoup plus pris en compte, au détriment d'une certaine « pureté ethnique », ce qui fait tomber les barrières et les susceptibilités. Mais l'égalité au sens plein du terme est difficilement réalisable. La scène vécue en 1987 et qui nous a déterminé à entreprendre ce travail se trouve dans cette histoire : un riche homme d'affaires gbaya islamisé de Meiganga, qui avait fait le pèlerinage à La Mecque à plusieurs reprises, qui avait épousé quatre femmes – dont des Foulbé – et qui avait construit une grande mosquée, se vantait d'être devenu l'égal des Foulbé. À la sortie d'une prière commune exécutée dans sa belle mosquée, il posa la question suivante à la foule de courtisans amassés autour de lui :
- « Vous aimez toujours vous vanter, vous les Foulbé ; aujourd'hui je ne sais pas en quoi vous me dépassez ; j'ai épousé quatre femmes, j'ai été à La Mecque, j'ai construit cette mosquée. »
- 16 Et quelqu'un dans l'assistance de lui répondre :
- « Tu as oublié une chose : j'ai acheté ta grand-mère... »

- 17 Le silence qui suivit était à la mesure de la gêne provoquée par cette réponse. Il signifiait qu'il y a des choses que ni l'argent, ni la position sociale acquise ne peuvent effacer ou faire oublier. Il traduit aussi une certaine disposition d'esprit peu encline à combler le fossé creusé par les vicissitudes du passé.
- 18 Le problème le plus poignant aujourd'hui est celui des incapacités juridiques et sociales qui frappent les descendants d'esclaves non affranchis par leurs maîtres. Dans cette société fortement teintée d'islam, le simple fait que le maître supposé ne fasse pas valoir ses droits séculaires ne lève pas certaines incapacités. Les esclaves ou leurs descendants ne peuvent accomplir certains rites religieux tant qu'ils ne sont pas affranchis. Quel que soit leur degré de piété ou leur capacité financière, ils ne peuvent diriger la prière collective ni effectuer un pèlerinage valable à La Mecque ; ils ne peuvent non plus immoler une bête à l'occasion de la fête rituelle de la Tabaski. Leurs biens continuent à appartenir à leurs maîtres tant qu'ils ne sont pas affranchis. C'est pourquoi certains descendants d'esclaves continuent à entretenir des relations suivies avec leurs maîtres en leur livrant une part de leurs récoltes, en leur apportant du bois de chauffage ou en effectuant des travaux dans les maisons des maîtres.
- 19 D'autres, en revanche, cherchent à se conformer aux prescriptions religieuses en négociant le rachat de leur liberté et celle de leur progéniture. Signe des temps, ces négociations se passent de plus en plus dans l'intimité des maisons afin qu'elles ne soient pas connues du grand public. Des situations similaires sont observées par Roger Botte en Guinée. Il souligne que malgré la citoyenneté acquise en 1946 et la transformation radicale de la condition juridique des esclaves, en donnant à chacun « sa tête et sa liberté », le stigmate originel de l'ancêtre asservi, que l'affranchissement était censé faire disparaître, demeurait alors même que « ceux qui achetaient et ceux qui étaient achetés étaient morts ». Tout se passe comme si se maintenaient dans le champ des représentations et des idées dominantes, entre droit public et droit traditionnel, des comportements d'exclusion impossibles à conjurer ou à exorciser (Botte 1994). Une question, déjà analysée ailleurs, se pose ici sur la validité juridique de l'affranchissement prononcé par une autorité étatique dans une société musulmane. En tout état de cause, pour les musulmans, la loi coranique est la seule à pouvoir être appliquée en la matière. L'actualité de la question de l'esclavage en Mauritanie, malgré la mise en place successive de législations répressives, en est une autre illustration.
- 20 Les palais des lamibé demeurent encore le creuset de l'esclavage et de la nouvelle servitude. La disposition spatiale de l'habitat autour du palais continue à refléter les différents statuts. Dans l'Adamaoua, il est de notoriété publique que l'est du saré (« palais royal ») des lamibé est habité par ses esclaves. À travers l'observation participative, nous avons pu le relever dans toutes les zones parcourues. Certains interlocuteurs désignent les esclaves par l'expression « ceux qui habitent à l'est du palais ». Les transformations dans l'urbanisation observées ces dernières années n'ont pas effacé ces vestiges du passé¹⁵. Ces secteurs demeurent des propriétés du lamidat et les lamibé sont encore les seuls à attribuer les maisons qui s'y trouvent à leurs proches ou à leurs dignitaires.
- 21 Si l'islamisation n'était que de façade pendant la période précoloniale, les serviteurs des palais des lamibé se disent tous musulmans aujourd'hui, marquant une plus forte adhésion à la religion¹⁶. Cette apparente islamisation fait qu'ils reconnaissent les lamibé dans leurs attributs de guides spirituels et de juges supérieurs. On peut l'expliquer par la crainte que suscitent les tribunaux ordinaires de l'État, avec leurs procédures

complexes pour les non-initiés, les soupçons de corruption et les possibilités d'emprisonnement. Ces éléments redonnent à la justice coutumière une nouvelle vitalité.

- 22 La servitude se maintient aujourd'hui pour des raisons sociales, culturelles et parfois psychologiques. La force des habitudes et le poids des traditions jouent là un rôle essentiel. Pour certains Mboum serviteurs du lamidat de Ngaoundéré, la soumission au lamido est une obligation historique. Leurs ancêtres auraient prédit l'arrivée d'un peuple plus puissant auquel ils ne devraient pas résister mais plutôt avec lequel il faudrait collaborer sous peine de provoquer le courroux des dieux. D'après cette tradition, les Mboum devaient retrouver leur cité après la chute de la troisième roche qui se trouve au sommet du Ngaoundéré (littéralement, « la montagne au nombril »), lequel donna son nom à la ville. Au sommet de cette montagne étaient disposés trois blocs de rochers ; le premier serait tombé au moment de la conquête peule, le second au moment de la conquête allemande ; seul le troisième est encore visible aujourd'hui¹⁷. Certains témoignages font aussi état des malédictions dont seraient victimes les esclaves qui renieraient leurs maîtres. La diminution progressive de leur nombre et la faiblesse de leur descendance seraient à mettre à l'actif de leur supposée désobéissance à leurs maîtres. Un esclave ou son descendant voulant prospérer, c'est-à-dire disposer de la *baraka*, devrait toujours prévenir et satisfaire les désirs de son maître. Haldou, serviteur à la cour du lamido de Ngaoundéré, demeure convaincu que si sa sœur Ndendem a été victime de la lèpre six mois après sa fuite et son exil à la Mission norvégienne, c'est à cause de cette malédiction ancestrale¹⁸.
- 23 Une certaine conscience de dépendance se développe également autour des palais. Il serait difficile de concevoir un lamido sans serviteur. Les lamibé doivent désormais persuader ces derniers de rester avec eux comme gage de leur prestige et de l'admiration qu'ils sont en droit d'attendre des populations. Selon le Kaïgama *matchoube*, dignitaire esclave de Ngaoundéré, « un lamido sans serviteur est simplement un *arnado*¹⁹ », c'est-à-dire simplement un chef de clan. C'est là toute la distance qui existe entre le statut des chefs de clans d'éleveurs qui était celui des fondateurs à leur arrivée sur le plateau, et celui des chefs d'États qu'ils devinrent par la suite, en intégrant de manière plus ou moins violente les différents groupes ethniques trouvés sur place dans leurs sphères respectives de commandement. Le prestige et la puissance des lamibé se mesurent donc à l'aune du nombre de leurs sujets, mais aussi et surtout de celui de leurs esclaves ou serviteurs. C'est pourquoi lors des grandes cérémonies ou des visites de hautes personnalités, les lamibé essaient de rassembler autour d'eux le plus grand nombre de serviteurs possible. L'estime et la considération qu'ils inspirent dépendent en grande partie de la longueur de leurs cortèges en termes de cavalerie ou du nombre de serviteurs pieds nus et décoiffés qui constituent leur suite.
- 24 Au regard de cette évolution, la question de la perpétuation de la servitude dans les lamidats de l'Adamaoua se pose désormais avec beaucoup plus d'acuité. Les serviteurs se raréfient chaque jour un peu plus ; la plupart d'entre eux sont vieux et il y a de moins en moins de jeunes pour les remplacer. Cette extinction progressive annonce l'obsolescence ou la transformation des usages, des étiquettes, des titulatures, des statuts et du fonctionnement global des lamidats de l'Adamaoua. Certes, cette évolution est plus marquée à Ngaoundéré que dans les autres lamidats mais la tendance se confirme et exige avec une certaine urgence la redéfinition de la place, de la forme, de

l'organigramme et des missions dévolues à ces structures héritées du passé. Les concubines encore offertes par certains groupes aux lamibé dénotent davantage d'un nouveau clientélisme et ne semblent pas pouvoir pérenniser l'institution sur le long terme²⁰. Coupés des impôts traditionnels prélevés autoritairement sur leurs sujets, vivant davantage de dons privés, les lamibé ont des difficultés à faire fonctionner normalement leurs palais. Une nouvelle tendance, qui pourrait apporter un début de solution, s'observe dans la partie ouest du pays, à travers la construction de musées particuliers, l'inscription des chefferies dans le patrimoine national, l'ouverture au tourisme pour pallier les difficultés financières que celles-ci rencontrent.

Ouverture démocratique et surenchère identitaire

- 25 La décrispation de la vie sociopolitique nationale à travers la libéralisation des activités associatives au début des années 1990, a porté également un coup rude aux rapports entre groupes sociaux et au fonctionnement des lamidats. Plusieurs associations défendant des intérêts identitaires ont fait de la fierté ethnique leur cheval de bataille, dispersant davantage les rangs des serviteurs des lamibé – présentés comme étant exclusivement peuls et féodaux – et ravivant certains antagonismes. Ces replis identitaires ont affecté durement les notables à la cour des lamibé de l'Adamaoua. Selon Awal, le lamido de Ngaoundéré perdit beaucoup de ses serviteurs mboum et dourou qui désertèrent la cour royale sous l'effet de ces associations – Saoumboum (association des Mboum), Tag Daga (association des Dourou), Moïnam (association des Gbaya) pour n'en citer que quelques-unes. Pour ces dernières, le lamidat et son chef sont une « affaire des Foulbé » qui continuent encore à imposer leur hégémonie sur les Kirdi²¹. L'action de ces associations fut portée à l'échelle nationale par des campagnes savamment orchestrées et menées le plus souvent par l'élite politique ou administrative, issue soit de ces différents groupes, soit de groupes partageant la même lecture dans d'autres parties du pays. En réveillant certaines plaies mal cicatrisées, elles conduisirent parfois à des tensions extrêmes ou à des affrontements meurtriers.
- 26 La création au début des années 1990 d'une association dénommée « Dynamique culturelle Kirdi » (DCK) fut significative en ce sens. Dans un mémorandum intitulé « Mémorandum de la majorité opprimée du "Grand" Nord-Cameroun », vraisemblablement rédigé à Douala et dont les auteurs ne sont pas formellement identifiés, les intentions de l'association sont annoncées dès le préambule :
- « Au moment où une certaine minorité cherche à se constituer en majorité démocratique dans la partie septentrionale du Pays, nous, la majorité incontournable des plaines, des plateaux et des montagnes de cette région, décidons de prendre nos responsabilités face à l'histoire [...]. Un concept chargé de mépris et de violence, *Kirdi* ou *Kado*, désigne cette majorité que sont les Massa, Mousgoum, Toupouri, Moundang, Guiziga, Mafa, Moufou, Mada, Guidar, Fali, Doayo, Dourou, Mboum, Baya, Tikar, etc. *Kirdi* est un mot arabe choa qui signifie non-islamisé, avec connotation méprisante et péjorative... En langue Peulh²², l'équivalent du mot *Kirdi* est *Kado*. De même, son sens est le mépris de tout ce qui n'est pas islam.
- Ce concept a conduit à l'exclusion pure et simple des non-islamisés de la gestion des affaires de notre pays au niveau régional et national. Plus grave encore, de même que par l'esclavage les fils d'Afrique furent acculturés [sic], certains Kirdis, par le biais du prétexte islam, ont été totalement assimilés à d'autres ethnies plus

honorables à leurs yeux, reniant ainsi honteusement tout ce qu'ils savaient d'ancestral [sic]. » (Anonyme [s.d.]

- 27 Les destinataires sont clairement spécifiés : il s'agit de la majorité opprimée (constituée de tous les groupes cités) qui doit prendre en mains ses responsabilités face à l'histoire et relever la tête face à la minorité peule qui l'a toujours méprisée ou acculturée²³. La suite du mémorandum est une succession de griefs portés à l'encontre des Peuls, des musulmans en général et d'Ahidjo²⁴. Ce dernier, premier président du Cameroun indépendant (1960-1982), est accusé d'avoir voulu présenter un Nord-Cameroun uni sur tous les plans face à un Sud essentiellement chrétien :

« Cette politique d' "unité" du Nord-Cameroun avait pour pilier central l'islamisation par tous les moyens de tous les Kirdis des plaines, des plateaux et des montagnes.

Mais dans la réalité de la pratique quotidienne de l'islam, il s'agissait de soumettre les Kirdis, non pas à un Dieu musulman, mais à un groupe ethnique. La condition sine qua none [sic] de cette soumission était le rejet et le reniement systématique de ses racines et de ses propres valeurs culturelles (langue maternelle, communauté d'origine, mode de vie, etc.). D'où la naissance de la honte de soi²⁵. »

- 28 La réalité des pratiques quotidiennes, le vécu des populations et leurs ressentiments personnels se situent parfois au-delà des vérités historiques. En attendant que soit établie, par les historiens, la politique d'islamisation menée par le premier président du Cameroun au nord du pays, il reste quand même assez difficile d'identifier dans l'ensemble du territoire ne serait-ce qu'une mosquée construite par celui-ci. Nous nous trouvons là véritablement dans le domaine des émotions avec tout ce qu'elles comportent de subjectivité. S'agissant des Foulbé et de leurs acolytes, il est indéniable que leur arrivée dans la région fut porteuse de transformations dans tous les domaines de la vie sociale. On peut même supposer que le fait qu'Ahidjo soit issu de cette communauté fut un facteur qui rehaussa son aura au niveau national ; mais il est difficile de montrer son implication personnelle dans un quelconque prosélytisme. Il demeure néanmoins vrai que le poids économique de la communauté peule est proportionnellement bien supérieur à son poids démographique dans le nord du pays : les auteurs du mémorandum dénombrent 70 % de Kirdi et 30 % de Peuls et de musulmans²⁶, sans toutefois relever que les activités menées par les uns et les autres et les vicissitudes de l'histoire y sont pour beaucoup, au-delà d'une simple volonté politique de marginalisation²⁷.
- 29 La traduction de ce combat sur le terrain politique fut la création du Mouvement pour la défense de la République (MDR), dirigé par Dakolé Daïssala, un haut commis de l'État, ayant occupé de hautes responsabilités sous Ahidjo et qui fut emprisonné en 1984, après le départ d'Ahidjo du pouvoir en 1982. Considéré comme porte-flambeau de la majorité opprimée, il se positionna face à l'Union nationale pour la démocratie et le progrès (UNDP), dirigée par un prince peul de Baschéo (dans les environs de Garoua), Bello Bouba Maïgari. Celui-ci fut taxé d'être un nostalgique du passé et le porte-drapeau du groupe islamo-peul au Nord-Cameroun. Après analyse, l'antagonisme et les inimitiés entre ces deux formations au niveau régional furent plus virulents que leur supposée opposition par rapport au parti au pouvoir, le Rassemblement démocratique du peuple camerounais (RDPC)²⁸.
- 30 Cette instrumentalisation de l'ethnie, du ressentiment et de la fierté personnelle des populations anciennement assujetties ou réduites en esclavage a conduit à des fractures douloureuses – chaque groupe reprenant à son compte et appliquant à son propre cas

ces différentes considérations. Dans l'Adamaoua, le cas des Gbaya en est une très bonne illustration. En 1991, cette situation aboutit à des affrontements sanglants à Meiganga, opposant les communautés gbaya et foubé, faisant plusieurs dizaines de morts et des pertes matérielles considérables. Pour la ville elle-même, ce fut l'amorce d'un grand déclin dont elle n'est pas encore remise :

« Le résultat le plus tragique de la transformation des rapports ethniques a été observé à Meiganga où les affrontements entre Foubé et Gbaya ont entraîné [sic] plusieurs centaines de morts en 1991 et 1992. La première explosion de violence eut lieu en juillet 1991 lorsqu'une grève générale appelée villes-mortes fut lancée sur l'ensemble du pays. Cependant les femmes gbaya de Meiganga n'ont pas respecté le mot d'ordre et vendaient leurs produits vivriers comme d'habitude. Ce qui irrita les jeunes foubé qui les attaquèrent. Les hommes gbaya qui étaient au marché tentèrent de défendre les femmes, et ce fut le début d'une guerre générale entre les deux groupes ethniques, avec des pertes estimées à une centaine de morts. En mars 1992, une plus grande violence a suivi [...]. Le nombre de personnes tuées pendant cet épisode restera inconnu puisque plusieurs corps ont été enterrés en brousse, mais les témoins affirment qu'il y a eu plus de morts que dans les affrontements de l'année précédente²⁹. »

- 31 L'activisme des Gbaya se prolongea via l'association dénommée MOINAM (Mouvement d'investissement et d'assistance mutuelle). Celle-ci se signala à plusieurs reprises à travers l'Adamaoua par la rédaction de pétitions adressées aux autorités politiques pour dénoncer « les frustrations perpétrées pendant plus d'un quart de siècle » à leur rencontre par des « esprits chagrins, ces forces d'arriération et d'aliénation, qui n'ont pu démobiliser [leur] inflexible soutien au Renouveau³⁰ », ou encore pour demander le regroupement de tous les Gbaya dans une unité administrative autonome, détachée de l'Adamaoua et rattachée à l'Est pour constituer « la Région du Grand Est³¹ ».
- 32 À Ngaoundéré, la tension atteignit son paroxysme en 1994 ; les Mboum mobilisés par l'association Saoumboum menacèrent de récupérer « leur chefferie » et d'expulser le lamido Issa Maïgari Yaya, accusé d'être le représentant des anciens exploiters foubé. Au nom du retour au passé, l'autorité mboum était ouvertement revendiquée sur le site de leur ancien village de Ndelbé. Tirailé par toutes les contradictions qu'il représentait, le lamido fut obligé de réagir publiquement, faisant savoir qu'il se reconnaissait plus mboum que peul et que ces tiraillements n'avaient pas lieu d'être :
- « Les Mboum de l'Ouest (à 95 % musulmans) ont contacté les Mboum plus à l'est (chrétiens pour la majorité) et ont créé une association culturelle. Le changement le plus révolutionnaire apparut plus tard lorsque le Lamido de Ngaoundéré déclara en 1994 qu'il se considérait comme mboum et peul. Les Foubé avaient toujours considéré le lamidat de Ngaoundéré comme étant le leur, et plus tard ils accusèrent le Lamido de n'être pas un vrai Peul et ils voulurent le remplacer. Le Lamido qui, comme on l'a dit, a une mère mboum, ce qui est pour les Mboum plus important que de savoir qui est le père, reçut le soutien des Mboum à la cour, et il déclara qu'il était Mboum. » (Sundnes Dronen 1998 : 63-64)
- 33 Le rôle de trait d'union reconnu au lamido de Ngaoundéré est plus que jamais d'importance dans ce contexte tourmenté. Malgré sa proclamation concernant sa famille maternelle, son appartenance reconnue à toutes les communautés de son lamidat est un facteur d'apaisement.
- 34 Dans l'Adamaoua actuel, on assiste ainsi à une surenchère d'affirmations identitaires. Les irrédentismes ethniques et les aspirations à davantage de liberté caractérisent les différentes communautés. Les groupes qui ont été vaincus et asservis par le passé tentent de prendre leur revanche. Les rappels douloureux et réducteurs à travers une

certaine stigmatisation, les rancœurs tenaces, le conditionnement psychologique et l'instrumentalisation politique à des fins de positionnement dans l'appareil d'État risquent ainsi, s'ils ne sont pas maîtrisés et positivement canalisés, de déboucher sur des conflits hégémoniques préjudiciables à toute la région de l'Adamaoua. Il n'est pas exclu qu'un jour, la question des réparations soit posée, amenant avec elle son lot de querelles passionnées quant à l'identification des payeurs, des bénéficiaires et quant à la nature ou à la forme de la compensation. Mais ces menaces peuvent être facilement jugulées si les élites politiques et associatives sont mises à contribution pour valoriser ce qui unit les populations, au détriment de ce qui les divise.

- 35 Un autre phénomène fortement belligène, dont il va falloir surveiller étroitement l'évolution dans les années à venir, est celui du développement de l'islam radical, comme observé dans la partie septentrionale du Nigeria voisin. Ses tendances à l'expansion (cristallisant l'antagonisme entre traditionalistes et fondamentalistes au sein même de la société musulmane), couplées à l'implantation massive d'églises du réveil tout aussi radicales, leur attrait exercé sur les uns et sur les autres, suivant des barrières héritées d'un substrat historique opposant exploitants et exploités, dominants et dominés, sont autant de ferments d'une explosion à moyen ou à long terme. Il est donc urgent d'entreprendre des actions appropriées pour maîtriser et canaliser tous ces développements qui semblent mobiliser de grands moyens et s'exercer de façon systématique. La surrection de Boko Haram au Nord-Nigeria s'inscrit dans cette dynamique, affectant les régions frontalières camerounaises et impulsant des lectures qui renvoient au passé esclavagiste et au déni de l'égalité (Coulon 1993 ; Otayek 1993).
- 36 En définitive, le parcours des esclaves a été long et semé d'embûches dans les chefferies peules de l'Adamaoua, au Cameroun septentrional. Les différentes étapes qui l'ont marqué, de la captivité à une certaine émancipation, n'ont pu encore combler l'écart qui subsiste avec l'accès à la citoyenneté pleine et entière. Plusieurs facteurs ont provoqué le déclin de l'esclavage dans l'Adamaoua. Indépendamment du contexte particulier de chaque lamidat, l'action coloniale, l'engagement des missionnaires, l'ouverture des routes, le développement des villes, la politisation à la veille de l'indépendance et la détermination des autorités nationales ont conduit le système esclavagiste mis en place depuis presque deux siècles à son déclin progressif, à sa lente agonie.
- 37 La délimitation des frontières et l'édification de l'armature administrative coloniale ont perturbé les circuits de traite et tari leurs sources d'approvisionnement. La complaisance des autorités coloniales allemandes et françaises a prolongé l'existence de l'esclavage jusqu'à la fin de la période coloniale, malgré la prise de mesures périphériques visant à transformer l'autorité traditionnelle sans ébranler les équilibres anciens. L'action de missionnaires mettant à profit le contexte international a secoué cette léthargie au niveau du lamidat de Ngaoundéré, ce qui a donné lieu à quelques libérations d'esclaves et au rappel permanent de la nécessité de faire évoluer leur condition. Ces différentes actions n'ont pas totalement fait disparaître l'esclavage dans les lamidats de l'Adamaoua et dans plusieurs autres chefferies du Cameroun.
- 38 Les esclaves et leurs descendants sont toujours au service de leurs maîtres, les affranchis sont toujours proches de leurs anciens maîtres et ceux qui sont partis sans se faire affranchir gardent en eux le poids psychologique et religieux des chaînes qui les brident. Les pesanteurs historiques et le poids des habitudes sont assez lents à s'effacer

et semblent emprunter les chemins d'une nouvelle servitude. Les palais des lamibé demeurent aujourd'hui les plus visibles creusets de cet esclavage qui se prolonge dans le temps, malgré les manifestations récentes de velléités identitaires et des replis ethniques orchestrés par l'élite politico-administrative issue des groupes anciennement asservis.

BIBLIOGRAPHIE

Archives

Archives nationales de Yaoundé, ANY 1AC1744/2, « Rapport annuel sur les Foulbé de Ngaoundéré et leurs esclaves », 1923, p. 17-18.

Archives nationales de Yaoundé, ANY 2AC8584, « Aspects sociaux et politiques du Lamidat de Ngaoundéré par M. Maitre, Chef de Subdivision de Ngaoundéré, Ngaoundéré le 15 février 1955 ».

Archives nationales de Yaoundé, ANY TA 105, « Tournée du Capitaine Thiery à Gsum-Sanaga », traduction du *Deutscheskolonialblatt*, 1903, p. 521.

Documents divers

ANONYME. « Mémoire de la majorité opprimée du "Grand" Nord-Cameroun » [s. l. n. d.].

ANONYME, [s.d.]. « Mémoire de la majorité opprimée du "Grand" Nord-Cameroun », [DCK, Douala], reproduit dans Zacharie Ngniman, *Cameroun. La Démocratie emballée*, Yaoundé, éditions CLE, 1993, p. 278-292.

DJABOULE, Pierre, 1997. « Mémoire de la Communauté Gbaya de l'Adamaoua adressé au Président de la République du Cameroun », 6 octobre, Ngaoundéré, document personnel, consulté avec l'aimable autorisation de son auteur.

DJABOULE, Pierre, 1998. « Mémoire de la Communauté Gbaya de l'Adamaoua représenté à Ngaoundéré par la Coordination provinciale de MOINAM à Ngaoundéré, adressé à Son Excellence Paul Biya, Président de la République du Cameroun », 5 janvier, Ngaoundéré, document personnel, consulté avec l'aimable autorisation de son auteur.

DOGO BADOMO BELOKO, 1997. « L'Homme Gbaya, Son Histoire, Sa Culture (extraits) », Ngaoundéré, 19 p., document personnel, consulté avec l'aimable autorisation de son auteur.

NDIBO ZAORO, Gabriel, Koulagna Kutu DENIS & Ndinga JACQUES, 1993. « Contribution des élites gbaya de l'Est et de l'Adamaoua au Large débat national », 8 juin, Yaoundé, document personnel, consulté avec l'aimable autorisation de ses auteurs.

Références

- ADAMA Hamadou, 1997. « Les nouveaux prénoms des Peuls du Nord-Cameroun », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n° 11, p. 67-84.
- ADAMA Hamadou, 2004. *L'islam au Cameroun, entre tradition et modernité*, Paris, L'Harmattan.
- BAH, Thierno Mouctar, 1993. « Le facteur peul et les relations inter-ethniques dans l'Adamaoua au XIX^e siècle », dans Adala, Hermenegildo (dir.), *Peuples et cultures de l'Adamaoua (Cameroun)*, Actes du colloque de Ngaoundéré du 14 au 16 janvier 1992, Paris / Ngaoundéré, ORSTOM / Ngaoundéré-Anthropos, p. 61-86.
- BOTTE, Roger, 1994. « Stigmates sociaux et discriminations religieuses : l'ancienne classe servile au Fuuta Jalloo », *Cahiers d'études africaines*, n° 133-135, p. 109-136.
- BURNHAM, Philip, 1996. *The Politics of Cultural Difference in Northern Cameroon*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- CORDELL, Dennis D., 1998. « No liberty, not much equality, and very little fraternity: The mirage of manumission in the Algerian Sahara in the second half of the nineteenth Century », *Slavery & Abolition*, vol. 19, n° 2, p. 38-56.
- COULON, Christian, 1993. « Les itinéraires politiques de l'islam au Nord-Nigeria », dans Jean-François Bayart (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire*, Paris, Karthala, p. 19-62.
- FROELICH, Jean-Claude, 1962. *Les musulmans d'Afrique noire*, Paris, éditions de l'Orante.
- GAILLARD, Philippe, 1994. *Ahmadou Ahidjo, Patriote et despote, bâtisseur de l'État camerounais*, Paris, Jeune Afrique Livres.
- GAUSSET Quentin, 1999. « Islam or Christianity? The choices of the Wawa and the Kwanja of Cameroon », *Africa*, vol. 69/2, p. 257-278.
- HURAUULT, Jean, 1993. « Les anciennes populations de cultivateurs de l'Adamaoua occidental », *Peuples et cultures de l'Adamaoua (Cameroun)*, actes du colloque de Ngaoundéré du 14 au 16 janvier 1992, Paris, ORSTOM / Ngaoundéré-Anthropos, p. 51-59.
- MAÏMOUNATOU, 2002. « Le tremplin politique de Ahmadou Ahidjo au Nord-Cameroun, 1946-1960 », mémoire de maîtrise en Histoire, université de Ngaoundéré.
- MEILLASSOUX, Claude, 1986. *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, Paris, PUF.
- MOHAMADOU AWAL, Ahmadou, 1999. « La servitude dans le lamidat de Ngaoundéré de 1960 à nos jours », rapport de Licence en Histoire, université de Ngaoundéré, p. 28-29.
- OTAYEK, Réné (éd.), 1993. *Le radicalisme islamique au sud du Sahara. Da'awa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala.
- PECLMANS Lotte & Chistine HARDUNG, 2015. « Post-esclavage et mobilisations », numéro spécial de *Politique Africaine*, n° 140.
- SUNDNES DRONEN, Tomas, 1998. « Islam and Ethnicity in Northern Cameroon », *Svensk missionstidskrift*, n° 86/1, p. 45-68.

NOTES

1. Cette problématique de souverains d'ascendance servile dans les lamidats du Nord-Cameroun mériterait une étude spécifique.
2. Archives nationales de Yaoundé, ANY 2AC8584, « Aspects sociaux et politiques du Lamidat de Ngaoundéré par M. Maitre, Chef de Subdivision de Ngaoundéré, Ngaoundéré le 15 février 1955 », p. 52.
3. Hamagabdo Yaya, entretien, Banyo, 11 août 2006.
4. Bah 1993 : 75.
5. Hurault 1993.
6. *Op. cit.*
7. Pour une vision plus globale de ces processus, voir Adama 2004.
8. Voir dans ce sens les choix opérés dans le lamidat de Banyo par les Wawa et les Kondja, entre l'islam et le christianisme au cours des années 1960 : « Le sultan voudrait que ses sujets demeurent des esclaves. Si tu étudies le Coran et [que tu] vas à l'école, continuerais-tu à accepter d'être un esclave ? C'est pourquoi le sultan l'a interdit. La soif d'éducation n'est pas nécessairement liée au désir d'obtenir un meilleur travail mais c'est un moyen d'échapper au traditionnel "état d'ignorance" et au statut d'esclave » (Gausset 1999 : 265).
9. ANY TA 105, « Tournée du Capitaine Thiery à Gsum-Sanaga », traduction du *Deutscheskolonialblatt*, 1903, p. 521.
10. Adamou Tanko, un traducteur-interprète rencontré à Banyo, nous a raconté de manière anecdotique les tribulations qu'il vécut lorsqu'il voulut traduire en français un manuscrit découvert sur l'histoire de Kontcha et de Banyo, relatant certaines expéditions militaires contre les populations locales.
11. Haman Adama Moussa, entretien, Ngaoundéré, 15 octobre 1995.
12. Baban Gode Mikailou, 115 ans, entretien, Tibati, 15 août 2006.
13. Yérima Abbo Hamadama, 81 ans, entretien, Tibati, 14 août 2006 ; El Hadj Mohamadou Yaro, 81 ans, entretien, Tibati, 14 août 2006.
14. Yérima Dewa Ibrahima, 28 ans, entretien, Ngaoundéré, 19 août 2006.
15. À Ngaoundéré par exemple, nous avons noté de nouvelles constructions dans ce secteur, faites par certaines personnes qui y ont acquis des parcelles. Celles-ci sont conscientes du statut esclave des premiers habitants de cette zone, mais accordent plus d'importance à leur confort personnel qu'à l'héritage du passé.
16. Une autre tendance de fond s'observe de plus en plus dans l'Adamaoua, dont il faudra tirer toutes les implications à l'avenir : pendant que certains éléments issus des populations asservies s'islamisent et empruntent des noms naguère réservés aux Foulbé, ces derniers à leur tour s'arabisent de plus en plus, en adoptant des noms typiquement arabes dans leurs déclinaisons et en y associant parfois l'apprentissage de la langue. Voir à ce sujet Adama 1997.
17. Mohamadou 1999 : 28.
18. *Op. cit.*
19. Mohamadou 1999 : 29.

20. Tous les lamibé de l'Adamaoua reçoivent encore des jeunes filles comme concubines à leur intronisation ou durant leur règne de la part de leurs dignitaires *matchoube* ou de certaines populations anciennement vassales. De ce fait, le concubinage risque d'être la dernière institution servile à disparaître.

21. Mohamadou 1999 : 28.

22. « Peul » ou « peulh » sont deux graphies attestées dans la littérature.

23. Ce lien étroit entre la question kirdi et l'esclavage est bien établi et perçu comme une revanche, comme l'a exposé Daniel Abwa à l'université de Yaoundé I (« La revanche des *maçcube* au Nord-Cameroun », communication au deuxième séminaire de la FALSH, 2002).

24. Pour une meilleure compréhension de l'action politique d'Ahidjo, voir Maïmounatou 2002 ; Gaillard 1994.

25. Anonyme [s. l. n. d.] : 2.

26. *Ibid.*

27. La pratique de l'élevage de gros bétail fut un facteur d'accumulation et de thésaurisation pour les Peuls, tandis que les populations dites kirdis ne dépendaient que des activités de subsistance, fondées essentiellement sur l'agriculture dans sa forme archaïque et sur le ramassage (chasse, pêche et autres).

28. On est fondé à croire que cette divergence de fond fut l'une des raisons du ralliement de Dakolé à Biya au détriment de Bello et Kodock au lendemain des législatives de 1992. Avec les six députés de son parti, il aurait pu faire pencher la balance du côté de l'opposition, provoquant ainsi une alternance politique au gouvernement. En choisissant de sauver le régime en place, il priva ainsi le pays de l'unique possibilité de changement de majorité politique qui se soit présentée.

29. Sundnes Dronen 1998 : 61-62, nous traduisons. Voir Burnham 1996 : 1-2.

30. Djaboule 1997 et 1998 ; Dogo Badomo Beloko 1997. Ces documents personnels ont pu être consultés avec l'aimable autorisation de leurs auteurs.

31. Ndibo Zaoro, Koulagna Kutu & Ndinga 1993.

RÉSUMÉS

Esclavage, émancipation et citoyenneté sont liés et présentent des enjeux très importants dans les sociétés esclavagistes et post-esclavagistes. Dans les lamidats ou chefferies esclavagistes de l'Adamaoua, situées dans le Cameroun septentrional, le parcours des esclaves suit une trajectoire faite de statuts et de conditions juridiquement encadrés. Instrumentalisant l'altérité dans ses dimensions ethnique et religieuse, les Peuls et leurs affidés ont fait des populations trouvées sur le plateau des captifs, puis des esclaves, pour certains des dignitaires esclaves, des concubines, des affranchis, des descendants d'affranchis. Par rapport à la citoyenneté, le stigmate servile est demeuré un facteur limitant, malgré les réformes induites par les colonisateurs et l'encadrement juridique républicain postcolonial. À l'orée des années 1990, les transformations sociopolitiques nées de l'ouverture démocratique ont réactivé ce référent identitaire, démontrant que le combat

pour l'égalité et la pleine citoyenneté est loin d'être achevé pour les personnes d'ascendance servile.

Slavery, liberation and citizenship are interlinked and are huge issues in slave and post-slave societies. In the lamidats or slave chiefdoms of Adamawa, located in northern Cameroon, the path of slaves follows a trajectory of legally managed statutes and conditions. Instrumentalising otherness in its ethnic and religious dimensions, the Fula people and their accomplices made up communities, located on the plateau, of captives, then slaves, some were slave leaders, concubines, freed slaves or descendants of freed slaves. In relation to citizenship, the stigma of slavery remained a limiting factor, despite the reforms led by the colonial masters and the postcolonial republican legal framework. At the start of the 1990s, the socio-political transformations born out of democratic openness brought this referent identity back to the foreground, showing that the flight for equality and full citizenship is far from over for those with servile ancestry.

Esclavitud, emancipación y ciudadanía tienen vínculos y presentan grandes desafíos para las sociedades esclavistas y post-esclavistas. En los "lamidats" o jefaturas tradicionales (*chefferies*) esclavistas de Adamawa, situados en Camerún septentrional, el recorrido de los esclavos implica diversos estatutos y condiciones jurídicamente encuadrados. Instrumentalizando la alteridad en sus dimensiones étnicas y religiosas, los Peuls y sus aliados hicieron de las poblaciones encontradas en las mesetas sus cautivos, luego sus esclavos, y hubo, en algunos casos, dignitarios esclavos, concubinas, esclavos emancipados, descendientes de esclavos emancipados. En relación a la ciudadanía, el estigma servil siguió siendo un factor limitante, a pesar de las reformas provocadas por los amos coloniales y el encuadramiento jurídico republicano post-colonial. Al inicio de los 90, las transformaciones sociopolíticas que se gestaron con la apertura democrática, volvieron a poner en un primer plano este referente identitario, demostrando que el combate por la igualdad y la ciudadanía plena dista mucho de estar terminado para las personas de ascendencia servil.

Esclavidão, emancipação e cidadania estão ligadas e envolvem desafios enormes para as sociedades escravistas e pós-escravistas. Nos lamidats, comunidades escravistas tradicionais de Adamaoua, situadas no Cameroun setentrional, o percurso dos escravos situa-se numa trajetória de estatutos e de condições juridicamente enquadradas. Instrumentalizando a diferença nas suas dimensões étnica e religiosa, os Peuls e seus acólitos fizeram das populações encontradas no planalto cativos e escravos, sendo alguns dignitários escravos, concubinas, forros, descendentes de forros. Em relação a cidadania, o estigma servil permaneceu um factor limitativo, apesar das reformas impostas pelas autoridades coloniais e o enquadramento jurídico republicano pós-colonial. A beira dos anos 1990, as transformações sociopolíticas resultantes da abertura democrática, tornaram a realçar esse referente identitário, demonstrando que o combate pela igualdade e a cidadania completa ainda não terminou para as pessoas com ascendência servil.

INDEX

Mots-clés : esclavage, émancipation, identité, citoyenneté, statut, Adamaoua, Nord-Cameroun

Palavras-chave : esclavidão, emancipação, identidade, cidadania, estatuto, Adamaoua, Norte do Cameroun

Palabras claves : esclavitud, emancipación, identidad, ciudadanía, estatuto, Adamawa, norte de Camerún

Keywords : slavery, liberation, identity, citizenship, statute, Adamawa, North-Cameroon

AUTEUR

AHMADOU SÉHOU

Université de Maroua (Centre d'études et de recherches pluridisciplinaires sur l'esclavage et la traite en Afrique), Cameroun