



مِنْسَطَبَةُ الْعَالَمِ الْإِسْلَامِيِّ لِلتَّوْبِيغِ وَالْعِلْمِ وَالْفَنِّ وَالْحَضَرَةِ
ISLAMIC WORLD EDUCATIONAL, SCIENTIFIC AND CULTURAL ORGANIZATION
ORGANISATION DU MONDE ISLAMIQUE POUR L'ÉDUCATION, LES SCIENCES ET LA CULTURE

COLLOQUE INTERNATIONAL DE L'ICESCO SUR LE PATRIMOINE CULTUREL

(28 au 30 septembre 2021)

Conservation, protection et valorisation du patrimoine culturel en contexte d'insécurité dans le bassin du lac Tchad

ICESCO INTERNATIONAL CONFERENCE ON CULTURAL HERITAGE

(September 28-30, 2021)

Preservation, Protection and Promotion of Cultural Heritage in the context of Insecurity in the Chad Basin region


Volume 1

PREFACE OF THE DIRECTOR-GENERAL



«The promotion and protection of the Islamic world's heritage is one of ICESCO's top priorities under its new vision and strategic orientations. The Organization is particularly interested in providing training and capacity building for heritage professionals and cooperating with Member States in this field» (Dr. Salim M. AlMalik, 04.7.2022)

For the past two decades, the Islamic World Educational, Scientific and Cultural Organization (ICESCO) has been giving great importance to the Islamic world's cultural and civilizational heritage. Since 2012, the Organization has been listing cultural property and elements which, through their specificities and originality, reflect the beauty, diversity and historical roots of the Islamic world. ICESCO's will has been manifested through the establishment of the Islamic World Heritage Committee and the creation of the Islamic World Heritage Center (IWHC), in January 2020. On July 4-5, 2022, IWHC organized the Tenth Meeting of the Islamic World Heritage Committee during which one hundred and forty-one




(141) cultural elements were inscribed on the tentative and final lists. To date, the list of the heritage of the Islamic world includes four hundred and seventy-three (473) sites and elements spread over 34 countries. A capacity building programme is envisaged in several Member States to intensify this activity. Similarly, this strategic vision benefits from a scientific anchoring to better identify the artistic and cultural productions of various communities, understand long-term changes and propose strategies to ensure the sustainability of these cultural achievements, age-old knowledge and know-how that have deeply marked the history of the Islamic world. In this perspective, ICESCO organized its first International Conference on Cultural Heritage, from 28 to 30 September 2021, which focused on the «Conservation, Protection and Promotion of Cultural Heritage in the Context of Insecurity in the Lake Chad Basin». Thus, we gave the opportunity to seventy-four (74) senior researchers and PhD students to deliver their research findings on beliefs and rites, know-how and heritage games, the diversity of animal, cereal and fishery resources, the production of cultural goods and their conservation, archaeological remains and their contributions to the understanding of historical facts, architecture, museums and tourism. This conference allowed us to better understand the cultural and artistic diversity, the current stakes in the conservation and preservation of the cultural and natural heritage, and the major challenges to be addressed by international organizations to accompany Lake Chad riparian countries (Cameroon, Niger, Nigeria and Chad) in the development of these resources. Thus, we plan to intensify these initiatives to encourage researchers and professionals from Member States to better identify, map out and accompany the communities holding this knowledge in the conservation, preservation, restoration and promotion of cultural goods and elements. Finally, I would like to express my deep gratitude to the speakers, who facilitated the sixteen (16) workshops of this conference. Our thanks also go to the ministries of culture and the universities of Lake Chad riparian countries, and the institutional partners who have accompanied ICESCO in this initiative.

PRÉFACE DU DIRECTEUR GÉNÉRAL

« La valorisation et la protection du patrimoine du monde islamique se place en tête des priorités de la nouvelle vision et orientations stratégiques de l'ICESCO. L'Organisation porte un intérêt particulier à la formation et au renforcement des capacités des professionnels du patrimoine, ainsi qu'à la coopération avec les États membres dans ce domaine » (Dr Salim M. AlMalik, 04,7 :2022)

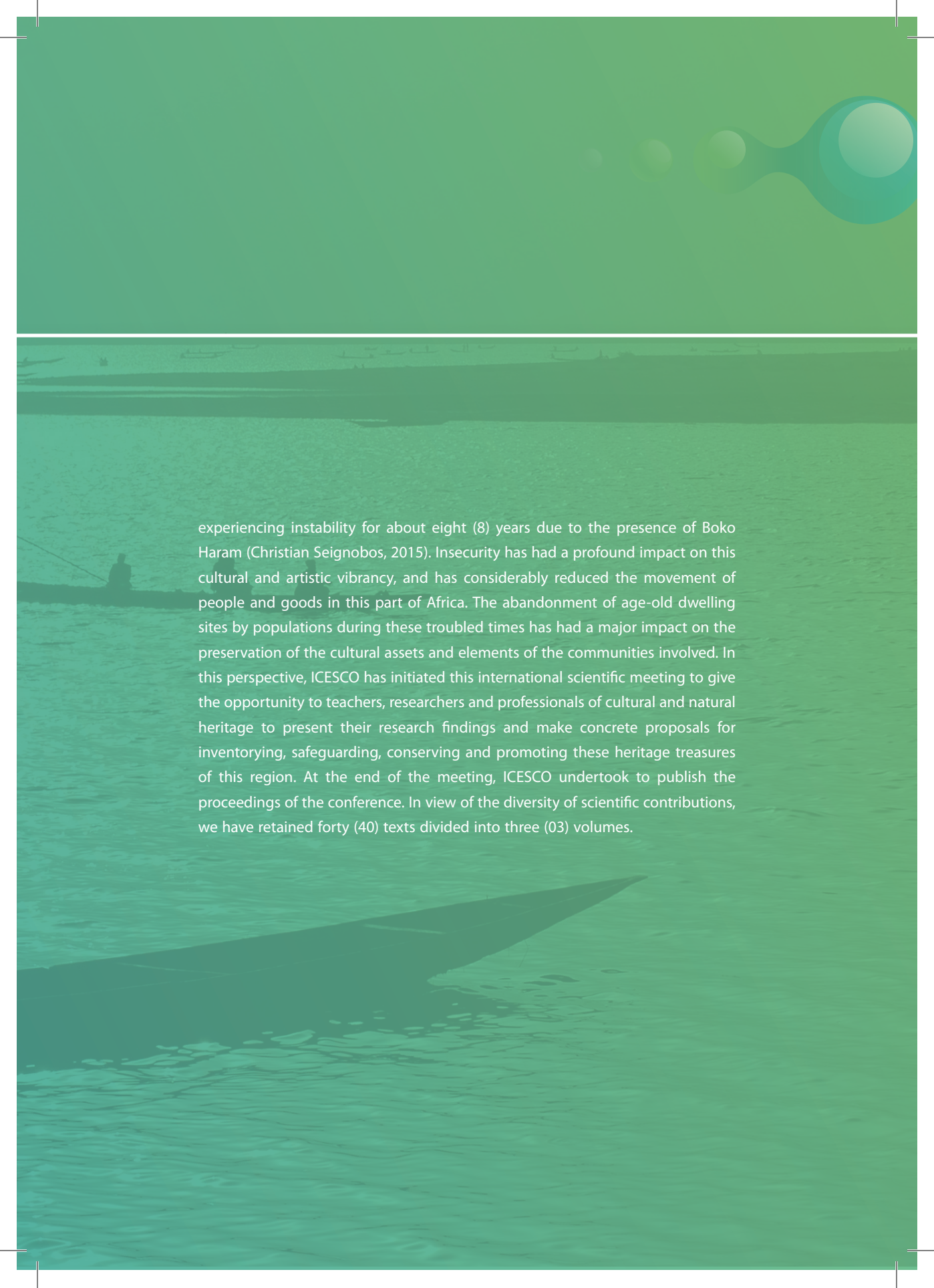

Depuis deux décennies, l'Organisation du Monde Islamique pour l'Éducation, les Sciences et la Culture-ICESCO- accorde une importance capitale au patrimoine culturel et civilisationnel du Monde Islamique. Elle procède, depuis 2012, à l'inscription des biens et éléments culturels qui, à travers leurs spécificités et originalités, traduisent la beauté, la diversité et la profondeur historique du monde islamique. Cette volonté s'est manifestée avec la mise en place du comité du patrimoine du monde islamique et de la création du Centre du Patrimoine du Monde Islamique (CPMI) en janvier 2020. Cette structure a organisé, les 4 et 5 juillet 2022, la dixième réunion du comité du patrimoine du monde islamique au cours de laquelle cent quarante et un (141) biens et éléments culturels ont été inscrits sur les listes indicative et finale. A ce jour, la liste du patrimoine du monde islamique affiche quatre cent soixante-treize (473) sites et éléments répartis dans trente-quatre (34) pays. Un programme de renforcement des capacités des professionnels du patrimoine est envisagé dans plusieurs pays membres pour densifier cette activité. De même, cette vision stratégique bénéficie d'un ancrage scientifique pour mieux identifier les productions artistiques et culturelles des communautés, de mieux saisir les mutations opérées sur la longue durée et de proposer des stratégies pour assurer la pérennité de ces acquis culturels, ces savoirs et savoir-faire séculaires qui ont marqué profondément l'histoire du monde islamique. C'est dans cette perspective que l'ICESCO a organisé son premier colloque international sur le patrimoine culturel du 28 au 30 septembre 2021 qui a porté sur la « Conservation, protection et valorisation du patrimoine



culturel en contexte d'insécurité dans le bassin du Lac Tchad ». C'est ainsi que nous avons donné l'opportunité à soixante-quatorze (74) chercheurs seniors et doctorants pour nous livrer leurs résultats de recherche qui portent sur les croyances et les rites, les savoir-faire et les jeux patrimoniaux, la diversité des ressources animales, céréalières et halieutiques, la production des biens culturels et leurs conservation, les vestiges archéologiques et leurs contributions à la compréhension des faits historiques, l'architecture, les musées et le tourisme. Cette rencontre scientifique internationale nous a permis de mieux appréhender la diversité culturelle et artistique, des enjeux actuels dans la conservation et la sauvegarde du patrimoine culturel et naturel, et les défis majeurs à relever par les organisations internationales pour accompagner les pays riverains du lac Tchad (Cameroun, Niger, Nigeria et le Tchad) dans la mise valeur de ces ressources. Ainsi, nous envisageons de densifier ces initiatives pour encourager les chercheurs et les professionnels des Etats membres de notre organisation afin de mieux inventorier, cartographier et accompagner les communautés détentrices de ces savoirs aussi bien dans la conservation, la sauvegarde, la restauration et la promotion des biens et éléments culturels. Pour finir, je voudrais témoigner notre profonde gratitude aux intervenants qui ont animé les seize (16) ateliers de cette conférence. Notre reconnaissance va également à l'endroit des ministères de la culture et les universités de pays riverains du lac Tchad, et les partenaires institutionnels qui ont accompagné l'ICESCO dans cette initiative.

GENERAL INTRODUCTION


In observance of the Islamic World Heritage Day, ICESCO organized its International Conference on «Conservation, protection and promotion of cultural heritage in the context of insecurity in the Lake Chad Basin». Lake Chad is the fourth largest lake in Africa. Its topographic basin is recognized as the largest basin worldwide with an estimated area of 2.5 million km² covering eight (8) countries: Nigeria, Niger, Algeria, Libya, Chad, Sudan, Central African Republic and Cameroon. With the ecological crises of 1973 and 1986, Chad basin's waters have decreased considerably. The surface area of this flooded space is estimated at 17,000 km² according to the data indicated in the application file of «Lake Chad Cultural Landscape» submitted for inscription on the World Heritage List by the four (4) countries bordering this Lake, namely Chad, Niger, Nigeria and Cameroon. Located at the gateway to Sahara Desert, Lake Chad Basin is a geographical area characterized by its diverse natural resources that have attracted, for several centuries, human groups who have settled around the Lake and on islands. They have, thus, transformed this space into a great crossroads of exchange between the North and the South of Africa through the trans-Saharan routes. These major cultural centers developed a rich and diverse tangible and intangible cultural heritage, which attracted the attention of several Arab travelers (Rémi Dewièrè, 2013) and Western explorers such as Barth (Françoise Demoulin, 1953). These communities produced knowledge and know-how to adapt to this coveted setting. They have developed cultural productions that characterize their territory, translate their emotions and especially their socio-cultural and political organization. However, this geographical space has been



experiencing instability for about eight (8) years due to the presence of Boko Haram (Christian Seignobos, 2015). Insecurity has had a profound impact on this cultural and artistic vibrancy, and has considerably reduced the movement of people and goods in this part of Africa. The abandonment of age-old dwelling sites by populations during these troubled times has had a major impact on the preservation of the cultural assets and elements of the communities involved. In this perspective, ICESCO has initiated this international scientific meeting to give the opportunity to teachers, researchers and professionals of cultural and natural heritage to present their research findings and make concrete proposals for inventorying, safeguarding, conserving and promoting these heritage treasures of this region. At the end of the meeting, ICESCO undertook to publish the proceedings of the conference. In view of the diversity of scientific contributions, we have retained forty (40) texts divided into three (03) volumes.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

A l'occasion de la commémoration de la journée du patrimoine du monde islamique, l'Organisation du Monde Islamique pour l'Éducation, les Sciences et la Culture-ICESCO- a organisé un colloque international qui porte sur la « Conservation, protection et valorisation du patrimoine culturel en contexte d'insécurité dans le bassin du lac Tchad ». En effet, le Lac Tchad est le quatrième plus grand lac du continent africain et son bassin topographique est reconnu comme le plus vaste au monde avec une superficie estimée à 2,5 millions de km² qui couvre huit (8) pays : le Nigéria, le Niger, l'Algérie, la Libye, le Tchad, le Soudan, la République Centrafricaine et le Cameroun. Avec les crises écologiques de 1973 et 1986, les eaux de la cuvette tchadienne ont connu une baisse considérable. La superficie de cet espace inondé est estimée à 17000 km² selon les données indiquées dans le dossier de candidature du « Paysage culturel du Lac Tchad » soumis à l'inscription sur la liste du patrimoine mondial par les quatre (4) pays riverains de ce Lac, notamment le Tchad, le Niger, le Nigeria et le Cameroun. Situé à la porte du désert du Sahara, le bassin du Lac Tchad est un espace géographique caractérisé par une diversité de ressources naturelles qui attirent, depuis plusieurs siècles, des groupes humains qui se sont installés autour du Lac et sur les îles. Ils ont ainsi transformé cet espace en un grand carrefour d'échange entre le Nord et le Sud de l'Afrique à travers les routes transsahariennes. Ces grands foyers culturels ont développé un patrimoine culturel, matériel et immatériel, riche et diversifié, qui a retenu l'attention de plusieurs voyageurs arabes (Rémi Dewière, 2013) et des explorateurs occidentaux à l'instar de Barth (Françoise Demoulin,



1953). Ces communautés ont produit des savoirs et savoir-faire pour s'adapter à cet environnement convoité. Elles ont développé des productions culturelles qui caractérisent leur territoire, traduisent leurs émotions et surtout leur organisation socio-culturelle et politique. Cependant, cet espace géographique connaît depuis huit (8) ans environ, une instabilité due à la présence de la secte Boko Haram (Christian Seignobos, 2015). L'insécurité a impacté profondément cette vitalité culturelle et artistique, et réduit considérablement les mouvements des personnes et des biens dans cette partie de l'Afrique. L'abandon des sites d'habitation séculaires par les populations au cours de ces périodes troubles a eu une incidence majeure sur la préservation des biens et des éléments culturels des communautés en présence. C'est dans cette perspective que l'Organisation du Monde Islamique pour l'Education, les Sciences et la Culture -ICESCO- a initié cette rencontre scientifique internationale pour donner l'opportunité aux enseignants, chercheurs et professionnels du patrimoine culturel et naturel, de présenter leurs résultats de recherche et de faire de propositions concrètes pour inventorier, sauvegarder, conserver et promouvoir ces richesses patrimoniales de cette région. A l'issue rencontre, l'ICESCO s'est engagée à publier les actes du colloque. Au regard de la diversité des contributions scientifiques, nous avons retenu quarante (40) textes repartis dans trois (03) volumes.



Première partie : mythes, rites et croyances

Pr. Assana Brahim

La préservation littéraire du fait historique dans le patrimoine culturel du bassin du lac Tchad : le cas des récits sur les grandes figures historiques et les peuples mythico-mythologiques

Dr FIDESSOU Sylvestre

Désacralisation des lieux de purification dans la vallée du Logone : entre crises environnementales et mutations socio-culturelles

Dr Alexis Armélien GASISOU

Stratégies endogènes de prévention et de gestion des conflits chez les Massa et Moussey de la Vallée du Logone : de la diplomatie matrimoniale aux croyances ancestrales

Dr Patrick Romuald JIÉ JIÉ

Religion traditionnelle africaine et résiliences : Cas de l'ésotérisme traditionnel chez les basaa

M. Moussa Djibrilla

Les confréries islamiques dans les sultanats kotoko du Logone et Chari (Nord-Cameroun) : typologies et incidences sur le patrimoine culturel

Mme Goïdjé BERAMBAÏ

Art divinatoire au Tchad : inventaire et analyse d'un phénomène socioculturel en voie de disparition

M. DJERANE NDORMADJI Sylvain

Rites d'intronisation chez les sar-madjingaye au sud du Tchad : le cas du mbandj de bedaya

Deuxième partie : sauvegarde et promotion des savoir-faire patrimoniaux

Dr Damola ADEYEFA

Translation as an Index for Safeguarding African Cultural Heritage

Dr Oluwanike Oguntokun

The Dilemma of Nigeria's Legal Framework Protecting Cultural Property in the Face of Insecurity

Dr KWANYE KWADA Florence

Entre le dit, le non-dit et l'indicible de l'esthétique corporelle dans les Monts Mandara Cameroun :
Archétype et conception de la beauté féminine en pays kapsiki

Mlle NOOSILI LAOUDJI Natahlie

La séduction chez les Dii dans la région de l'Adamaoua (Nord-Cameroun) : état des lieux, mutations
et perspectives

Mlle GBAE ABBE Florence

Les jeux patrimoniaux des Nyem-Nyem (Adamaoua-Cameroun) : inventaire, apports à la société
et stratégies de valorisation

Mme Haoua Adjii Oumaret M. Baba Tinting Emmanuel

(Extrême nord -Cameroun)

Les couleurs des céramiques du département du Logone et chari

M. Abdoul Aziz Abba

Activités des potières de la cité de Gaoui face à l'extension de la ville de Ndjaména : état de lieux
et perspectives





Première partie : Mythes, Rites et Croyances



1 La préservation littéraire du fait historique dans le patrimoine culturel du bassin du lac Tchad : le cas des récits sur les grandes figures historiques et les peuples mythico-mythologiques

Par **Pr. Assana BRAHIM**¹ (Université de Ngaoundéré/Cameroun)

✉ assanabrahim2@yahoo.fr

Résumé

La littérature orale ou écrite est le socle de la préservation de la mémoire collective d'un peuple. Les grandes figures historiques et les peuples mythiques et mythologiques ont une grande place dans le patrimoine culturel, en particulier dans le bassin du lac Tchad. À travers l'illustration par la périphérie des textes épiques (préfaces, épigraphes, deuxièmes et premières de couverture) publiés par nous-même, nous avons analysé des productions littéraires dont on peut citer deux romans historiques : *Les Blancs arrivent !*, un récit griotique, en 2018, aux Éditions Proximité ; *Hanibal* (une œuvre inédite). À cela s'ajoutent deux récits épiques : *Les Sao*, la chute de la civilisation de la terre cuite, publié en 2020, aux Éditions Proximité ; *Toumai*, publié en 2021, aux Éditions Ifrikiya. L'objet de l'article consiste à voir dans quelle mesure, le récit des figures historiques peut aider à la sauvegarde de leur mémoire. En recourant à l'analyse du discours, notamment au volet de la production discursive, il a été question de voir la textualisation et la littérisation du patrimoine artistique du bassin du lac Tchad.

Mots clés : *culture, épopée, histoire, mythe, paratexte, roman.*

¹ Pr Assana Brahim est Maître de Conférence à l'Université de Ngaoundéré où il enseigne les Sciences du langage et les Arts du Spectacle au Département de Français. Il est auteur de plusieurs articles scientifiques dont les principaux axes de recherche mettent un accent sur l'ancrage socioculturel des discours sociaux étudiés. Ses axes de recherche tournent autour de l'Analyse du discours, plus spécifiquement des problèmes de réception des messages liés à la communication sociale et publicitaire. Dans ce sillage, il a écrit deux ouvrages en analyse du discours : *Les Présidents Ahmadou Ahidjo et Paul Biya face au défi linguistique de l'unité nationale*, 2020, Éditions Ifrikiya. Il est aussi auteur de plusieurs œuvres littéraires (poésie, roman, théâtre, épopée) ancrées dans le patrimoine culturel du bassin du lac Tchad. On peut citer à titre d'exemple « *l'Arabe du Cameroun, entre l'histoire des mots et les mots de l'Histoire, et Panorama de la poésie orale et écrite du Nord-Cameroun*, publiés 2019 aux Éditions Ifrikiya.

Abstract

Oral or written literature is the basis for the preservation of the collective memory of a people. Great historical figures and mythical and mythological peoples have a great place in cultural heritage, especially in the Lake Chad Basin. Through the illustration by the periphery of the epic texts (prefaces, epigraphs, second and first covers) published by ourselves, we have analyzed literary productions of which we can cite two historical novels: *The Whites are coming!* a griot story, in 2018, by Éditions Proximité; *Hanibal* (an unpublished work). Added to this are two epic stories: *The Sao*, the fall of the terracotta civilization, published in 2020, by Éditions Proximité; *Toumaï*, published in 2021, by Éditions Ifrikiya. The purpose of the article is to see to what extent the story of historical figures can help safeguard their memory. By resorting to the analysis of the discourse, in particular to the component of the discursive production, it was a question of seeing the textualization and the literarization of the artistic heritage of the Lake Chad basin.

Keywords: *culture, epic, history, myth, paratext, novel.*



Introduction

La grande région du lac Tchad possède un vaste patrimoine culturel au sein duquel la littérature orale ou écrite trouve une place de choix. L'orature reflète la mémoire de grands événements sociohistoriques qui restent de véritables vestiges dans les épopées, les légendes, les fables, les mythes ou les contes de cette région. L'objet de notre article vise la mise en mémoire, et par voie de conséquence la préservation d'une génération à l'autre, à travers des récits, notamment l'épopée et le roman historique, des traces des figures historiques comme Rabah et Hanibal, d'un peuple mythique comme les Sao ou encore d'un personnage archéologique comme Toumaï. Ainsi, le travail va consister à voir dans quelle mesure les genres littéraires oraux et écrits sont dépositaires de la mémoire culturelle des peuples vivant autour du bassin du lac Tchad. Une telle entreprise consiste à recueillir des textes produits par et/ou sur ces peuples en vue d'évaluer comment la littérature peut être un véhicule efficace de la sauvegarde du patrimoine culturel des civilisations qualifiées (hier) de « sans écriture ». La méthode adoptée pour analyser un tel phénomène s'inspire des théories de l'oralité, en particulier de l'analyse des discours (oraux). Toutefois, l'archéo-littérature, qui se veut une approche d'investigations linguistiques et littéraires dans la genèse du fait littéraire, doit être convoquée pour nous permettre d'une part de faire ressortir le pacte scripturaire escompté par ces discours paratextuels et d'autre part, d'évaluer le motif de fierté identitaire qu'ils recèlent.

1. Étayage conceptuel

L'analyse du discours a pour objet d'étude le discours (dans cet article, il est question d'étudier le paratexte et les illustrations des œuvres littéraires). D. Maingueneau (2008 : 7) précise l'importance du texte littéraire dans l'analyse du discours :

L'introduction de corpus littéraires en analyse du discours oblige cette dernière à se préoccuper beaucoup plus qu'auparavant de la question du texte. Quand on travaille sur la littérature écrite, le texte n'est pas seulement la trace d'une activité énonciative, mais le produit d'une histoire

souvent très riche, un énoncé qui a le plus souvent traversé de multiples contextes, subi des constantes modifications, fait l'objet de multiples recadrages... Cette circulation implique que l'on accorde un rôle privilégié à la mémoire, à la diversité des supports matériels, aux modes

de diffusion, à la diversité des usages des textes. C'est là une situation peu familière à l'analyse du discours ; en général, elle se pose plutôt des problèmes de transcription quand il s'agit d'oral, et, quand il s'agit d'écrit, appréhende les énoncés dans leur seul contexte originel ou comme manifestations d'une situation de communication routinière. Diverses problématiques sont associées à ce déplacement de l'intérêt vers la «textualité

Le tableau ci-après, conçu par rapport à votre corpus, donne une idée théorique de la construction littéraire des figures historiques (Rabah et Hanibal), mythiques (Sao) et mythologique (Toumaï) par les littératures orale et écrite :

Sous-genres	Types	Exemples
Littérature préhistorique	Paléo-littérature (ou littérature paléontologique)	Toumaï
	Archéo-littérature	Sao
Littérature historique	Littérature mytho-historique	Hanibal
	Littérature romantico-historique	Rabah

Il s'agit de l'appropriation des genres codifiés comme le roman historique (Rabah), l'épopée (Toumaï et Sao) ou le récit (Hanibal), bref, tout ce qui permet la littérisation du patrimoine culturel, à côté des autres arts de promotion et de vulgarisation (film, BD, dessin animé, peinture, théâtre, sculpture).



2. Le recours à l'illustration

Un texte littéraire peut reposer sur l'hypotypose qui donne une représentation imagée à partir d'une description vivante. En outre, au même titre que l'écrivain, l'illustrateur des récits a une grande place dans leur préservation. Ces images peuvent provenir des archives historiques. Bien souvent, ce sont des photographies reproduites sous forme de dessin. C'est le cas de cette illustration de la tête de Rabah et de son meurtrier, laquelle illustration est le dessin de Jules Lavée (1901).



© Jules Lavée

© Wikipédia 2022

Avec la technologie moderne, pour des raisons de montage, il est possible de modifier la photographie en vue de lui donner une allure plus ancienne. Par exemple, cette illustration est une image tirée de l'article de Wikipédia «Abraham Hannibal», présentant le buste d'Abraham Hanibal à Petrovskoïe (en Russie) et légèrement modifiée au niveau du format, de la couleur et du fond de l'image.

En plus des photographies, les écrivains peuvent avoir recours aux dessinateurs professionnels ou amateurs pour illustrer soit la première de couverture, soit l'ancrage du texte littéraire. En voici un exemple :



© Gazissou Kagalang

Avec l'aide de l'auteur qui peut commander les illustrations en les concevant, le dessinateur peut produire des dessins qui donnent vie à l'histoire racontée.



3. De la littérature orale à l'histoire : le récit griotique

Cette partie reprend des passages du roman *Les Blancs arrivent !*. En pensant à l'épopée de Rabah, l'écrivain n'est plus celui qui écrit, il est surtout celui qui s'écrit. C'est le griot d'hier et le livre parlant de demain, le mélange de l'authentique et du technologique, peut-être. Il est sans doute temps de cesser de lire, pour un certain temps, les œuvres et les ouvrages pour prendre un goût pour écouter les histoires et les épopées du village, en participant à toutes les veillées organisées par les villageois durant presque toutes les nuits. La quête de la compagnie du griot est la conquête de notre solitude. Dans la préface du récit, nous avons une idée de soirées littéraires dans les villages africains :

C'est une grande et noble entreprise que de recréer les veillées littéraires de nos villages nats africains. Car tout écrivain vit dans une véritable comédie poétique. C'est un conteur qui s'imagine toujours sur scène en train de pleurer en acteur et son public rêve de rire du côté spectateur, même si sa rage pourrait être aussi orageuse que la joie qui fait de ses écrits le doux écho des applaudissements de son public. Le rêve du poète comble le vide de l'univers par ses mots et capte la dictée de la perfection du cosmos. (Assana Brahim)

L'histoire est la mémoire d'un peuple, laquelle devrait lui rappeler les grandes leçons du passé dont la sagesse est comme un rêve : plus il est vieux, plus il est grand. Elle s'épaule sur notre devoir d'être nous-mêmes en héritier du passé. Mais, l'identité du Noir face à l'histoire n'est pas une dette, c'est un remboursement de ce qu'il a perdu par moments dans le bouleversement du temps. Cela est le pouvoir qui lui donne le droit qu'on le reconnaisse dans l'aventure humaine. La littérature peut permettre de figer cette aventure humaine dans l'espace et le temps. Car, le son du langage est le sang d'une société sage : il circule en soufflant pour meubler les voies par les voix, les rôles par les paroles, les chances par les chansons. Il résonne dans les cœurs des hommes qui battent leurs sentiments comme les ailes des hirondelles ; il transforme les objets en instruments ; il charme par les mots les féroces animaux.

C'est étonnamment vrai qu'avec le récit, le monde devient la représentation de ce que l'être est avant que l'on ne lui donne une idée de ce qu'il est. Au fait, qui peut mieux voir la magnifique planète que le poète épique ? Il prête au lecteur sa vue, sa vision, sa vie. Car, l'art narratif, c'est l'œil de l'esprit, et la perception de tout phénomène est poétique, puisque l'esprit est en permanence une rêverie.



Rabah, le héros de la résistance africaine

Sur le plan esthétique, le récit griotique, qui relate les événements survenus avant et après Rabah dans la région de l'Extrême-Nord, est un récital plurigénérique où l'on retrouve : épopée, poèmes, poèmes en prose, prose poétique, chants, chansonnettes, proverbes, contes, fables. Le poème « Appel du Sahel » (L'Éclipse du Désespoir, 2012, Éditions Ifrikiya) est une illustration :

Ô Fort-Foureau
nom d'un cri de combat
écoute ton fils te chantant
fils de braves guerriers de Rabah
héros aux os de Sao

Écoute ton nom au Sahel
souffler dans l'harmattan

Il gratte du violon
le son qui creuse les blessures
des bavures des colons
il gratte les abcès du passé
de ceux qui sont nés de la poussière
de ceux qui sont nés dans la poussière

Il te chante les airs des nomades
te reprend le refrain du paysan
il mêle les sons des filles au ton des vieillards

Ô toi pluie verte
qui tombes dans la savane
je suis la rage de ton galop
ces bruits du ciel qui bleussent tes flots
et nous rassemble dans la douceur de la nuit
autour du feu de la veillée

Toi enfant lointain du peuple de la sécheresse
reviens écouter les récitals des oiseaux de notre soleil
qui ont tressé nos cases natales



En reprenant un passage de la préface, nous avons d'autres aspects relatifs à l'épopée de Rabah. Commentant les poèmes de cette œuvre ci-citée, Henry Tourneux (2014), Directeur de recherche émérite (LLACAN, Inalco, CNRS, PRES Sorbonne-Paris Cité), dans une note de lecture : « Assana Brahim : L'Éclipse du Désespoir », in La littérature sahélienne du bassin du Lac Tchad : voix, langages et poétiques, Revue Mosaïque No. 3, Éditions des archives contemporaines, pp. 81-84, a souligné à juste titre :


Assana Brahim arrive à évoquer de façon satisfaisante l'épopée du conquérant Rabah, venu du Soudan, dont le cours fut stoppé net à Kousseri lors de la fameuse bataille du 22 avril 1900, où le commandant Lamy perdit aussi la vie. À la fin des combats, la tête de Rabah fut exhibée au bout d'une pique [...]

Le poète n'a pas pour objectif de donner une leçon d'histoire. Il se sert de la figure désormais mythique de Rabah pour la liberté et la dignité. Prenant prétexte de Rabah, il dénonce de façon globale les méfaits de la colonisation et appelle l'Afrique à retrouver sa fierté. Le personnage du récit Girène avait fait toutes les guerres. Durant l'époque précoloniale française, il eut combattu auprès de Rabah comme soldat contre les Français avant de combattre à leurs côtés contre Fahd-Allah. Il participa à la Guerre mondiale et les gens disaient qu'il s'enthousiasmait pour la troisième.

Abraham Petrovitch Hanibal, le prince du Logone

Ce livre sur Hanibal est un roman historique ou mieux, un roman d'aventure, qui prend beaucoup de liberté vis-à-vis des faits réels qui sont, somme toute, encore restés tout à fait hypothétiques sur le personnage d'Abraham Hanibal. En effet, les deux personnages Abraham Hanibal et Alexandre Pouchkine sont deux monuments de l'histoire russe et au-delà de l'histoire mondiale. Ces génies universels sont surtout deux grandes valeurs qui donnent une grande fierté au Cameroun et à tout le lac Tchad. Face à plusieurs hypothèses qui évoquent les origines d'Abraham Hannibal, le livre retient celle qui se rapporte à l'histoire camerounaise. Toutefois, nous revoyons en déformant et enrichissons en meublant les traits de cette hypothèse. Littérature sur la littérature, ce récit qui ne se veut pas être un livre d'histoire est avant tout une œuvre destinée au divertissement. Dans la préface, le rôle de l'écrivain est décrit :

En pensant à Hanibal, on comprend que les premiers hommes ont posé des pas sur la terre comme s'ils posaient des questions sur des traces de leur existence dans ce monde. Comme des phénix qui brûlent et se réduisent en cendres (en laissant à l'écrivain leurs plumes), ils renaissent dans notre époque, quand la littérature commence à chercher des réponses. La littérature permet de meubler



les faits qui se sont déroulés il y a longtemps et parfois la fiction permet de mieux comprendre l'histoire que les témoignages réels. L'écrivain donne au passé un nouveau souffle comme s'il faisait partie du quotidien. L'art verbal fait rêver et donne un sens à nos différents fantasmes qui sont les seuls capables de donner de l'enthousiasme au cœur de celui qui aime découvrir ce qu'ont vécu les hommes. (Assana Brahim)

À côté d'Hanibal, il y a une figure mythologique : Toumaï. Il s'agit d'un personnage que l'archéologie a permis de mettre sur la scène littéraire.

4. Historiographie littéraire : la paléo-littérature et l'archéo-littérature

La préface du livre Toumaï, le premier monde est précieux pour illustrer cette partie. On peut y lire :

Le mythe de Toumaï permet de revisiter l'art du roman qui, comme tout récit, est un art (du latin ars qui veut dire « création ») qui s'évertue à faire voyager le lecteur dans son monde ou dans un autre monde qu'il n'aura jamais la chance de connaître. C'est pour cela qu'il s'offre comme tout ce qui manque au grand tableau qu'est le monde qu'un peintre de l'univers semble avoir commencer de façonner. Ce grand architecte de toute chose a utilisé le verbe pour tout mettre en œuvre. L'œuvre littéraire procède de la même manière. Le paléo-roman doit se dévorer comme une carotte tirée des entrailles des millions d'années. (Assana Brahim)

D'autres éléments du paratexte renseignent davantage. Il s'agit d'une paléo-littérature qui vise à ressusciter par des mots un monde englouti dans le temps et dans l'espace. Elle est le fruit d'une imagination qui repose sur des données archéologiques pour faire revivre des êtres qui auraient vécu avant l'écriture, ferment de l'intelligence qui traduit des générations en générations, peut-être des mondes en mondes, un passé aux épisodes flous d'où l'homme moderne vient.

Cette littérature paléontologique est qui est une sorte de science-fiction à revers est une réponse à ce vide de la mémoire de l'humanité toujours en quête de son histoire et de sa destinée finale. Elle n'est qu'un regard sur l'histoire, mais également un clin d'œil à la préhistoire. L'homme moderne en butte à sa condition humaine marquée par la misère existentielle trouve là une destination pour son esprit dérivatif happé par les mystères des ténèbres qui enveloppent sa curiosité de l'alpha et de l'oméga.



De l'objet scientifique qu'il est, il devient le sujet d'un roman d'aventures qui retracent l'odyssée du souffle humain sur terre. La science des restes matériels de la préhistoire sert de dessert pour découvrir le « premier homme », la littérature, qui enflamme l'imagination, s'en saisit et doit préparer le plat de résistance pour que la curiosité se rassasie.


L'art littéraire recrée les histoires qui n'ont pas toujours existé, mais qui ont un temps reconstitué sans décalage, sans oublier le souci de sa cohérence et l'effort de cohésion qui accordent les événements à l'ordre d'un monde possible. La littérature, qui place la création de l'homme dans le temps cosmique et son évolution dans l'espace tectonique dont l'existence est sujette à des supputations, développe une pré-histoire et réduit tout en une simple ligne dans l'univers. Elle prend un peu de liberté avec la chronologie et réinvente la structure causale de ce globe.

Les Sao, les ancêtres des habitants d'une partie de l'Afrique subsaharienne

La reprise des éléments paratextuels permet d'avoir une idée de la civilisation Sao. André Malraux (1901-1976), au Tchad, disait : « Les Sao sont vos Gaulois. » Les Sao ont laissé en guise d'originalité une civilisation qui réside dans le fait qu'elle a été en bonne partie celle de la terre cuite. Ce peuple a laissé également plusieurs légendes qui ont pris avec le temps beaucoup de libertés avec l'histoire du bassin du lac Tchad. L'épopée Les Sao. La chute de la civilisation de la terre cuite tente de ressusciter le vécu de ces Titans qui sont engloutis dans l'espace et dans le temps, il y a de cela plusieurs siècles.

Illustré par plusieurs dessins inédits, ce récit, qui s'apparente à une série d'événements dits par un griot durant une veillée littéraire, est une épopée du Sahel relatant les mésaventures d'un personnage sao appelé Shok. Ce Sao est le souffre-douleur des moments ultimes de l'existence des Sao en butte à la menace d'anéantissement menée par leurs peuples voisins, notamment à celle des Sao blancs venus d'Arabie. .

Dans la page de l'épigraphie du livre, il est écrit : « On dit de l'originalité de la civilisation sao qu'elle repose sur le fait qu'elle fut principalement une civilisation de la terre cuite. Disposait-elle d'une écriture ? Néanmoins, elle possède désormais une littérature ! » Connu d'abord par le terme arabe « Sô » pour désigner depuis le XIV^e siècle, dans la littérature scientifique et les encyclopédies comme Wikipédia (dans son article « Civilisation sao »), « hommes anciens », le nom « Sao » a connu plusieurs graphies : Saô, Saou, Sow, So. Les Sao formaient un ancien peuple dont la population, éparpillée dans des cités puissantes, occupait l'Afrique centrale (notamment le Cameroun, le Tchad et le Nigéria) et vivait dans les vallées du Logone, du Chari et de la Yoobé. La préface donne un constat :



Au fait, l'histoire du peuple camerounais connaît deux pôles extrêmes du point de vue anthropologique et ontologique. Si les pygmées sont considérés comme les premiers habitants du Cameroun, ils auraient existé depuis la période néolithique. Ils restent encore de nos jours dans un univers réduit à la forêt et constituent une minorité en danger de disparition. S'ils sont un peuple de petite taille vivant au sud du pays, existe aux antipodes un autre peuple (des géants) au Nord-Cameroun (et à en croire à son existence) le pays des Sao qui ont disparu aujourd'hui. (Assana Brahim)

L'épopée des Sao est une autre illustration importante de la littérature « phénix ». En effet, face à l'histoire, le rôle de la littérature est de romancer les événements pour les rendre plus distrayants, voire de recréer des mondes perdus ou ceux qu'il fallait créer. Évoquer une civilisation engloutie revient bien souvent à déterrer des légendes. On pourrait presque parler de « littérature archéologique ».

Toumaï, le père de l'humanité

Nous pouvons lire, à partir de la périphérie textuelle de l'épopée sur Toumaï, des informations susceptibles de voir l'importance de la littérarisation de ce mythe humain. L'archéologie permet aujourd'hui à l'écrivain africain de retourner à ses sources humanitaires pour avoir des ressources littéraires, comme l'antiquité gréco-latine a permis à la littérature européenne de connaître sa Renaissance. Dans l'abord du livre, on peut lire :

Il s'agit d'un livre qui est un écho de la vie du premier homme sur terre Toumaï dont l'existence traduite en romance sahélienne donne la parole à la toute première famille humaine qui a connu les tribulations d'un monde débutant. C'est une histoire sentimentalement tragique, une « chantefable » mélangeant une prose qui peint une vie rustique à Djourab et des chansons à la tonalité tendre et affectueuse, fruit de premiers acquis du langage. (Assana Brahim)

Raconter la vie de Toumaï, même sous des traits imaginaires, peut nous permettre de le connaître sur le plan de l'émotion. Seulement avec la raison, il n'est qu'un phénomène. La littérature lui donne une âme et une vie pour qu'il soit cet être vivant dans le temps et dans l'espace qui ont bercé les premiers pas de l'humanité.



Conclusion

La littérature orale du bassin du lac Tchad possède plusieurs récits (épiques ou historiques) qui peuvent être un socle pour la préservation littéraire du fait historique. Dans le patrimoine culturel de cette partie de l'Afrique, beaucoup de figures dignes d'intérêt doivent prendre une place dans le panthéon littéraire des villages où des griots et autres diseurs de légendes animent des veillées nocturnes d'arts vivants. En étudiant le cas des épopées et des mythes sur les grandes figures historiques et les peuples mythiques et mythologiques, l'article a repris, en vue d'illustrer l'intention de l'auteur, des passages du paratexte (préfaces, épigraphes, deuxième et première de couverture) de trois œuvres publiés : *Les Blancs arrivent !* (2018), *Les Sao, la chute de la civilisation de la terre cuite* (2020) et *Toumaï* (2021). À ces trois récits s'est ajouté un texte en voie de publication Hanibal. Ce travail, qui est une sorte de compte rendu de l'apport personnel d'un auteur dans la production discursive de la préservation du trésor littéraire du bassin du lac Tchad, est inscrit dans la perspective de l'analyse du discours (avec un accent mis sur la production discursive et sémiotique en vue d'étudier l'impact idéologique) pour la conservation de l'histoire à travers la littérature qui peut être le support de futures œuvres cinématographiques, théâtrales ou picturales.

Références bibliographiques

Corpus

- Assana Brahim, Toumaï. Le premier monde, épopée, 2021, Éditions Ifrikiya.
- Assana Brahim, Les Sao, la chute de la civilisation de la terre cuite, épopée, 2020, Éditions Proximité.
- Assana Brahim, L'Éclipse du Désespoir, poèmes-chants, 2012, Éditions Ifrikiya.
- Assana Brahim, Les Blancs arrivent !, roman, 2018, Éditions Proximité.
- Assana Brahim, Hanibal (inédit)

Ouvrages

- Amossy, R. (2006), L'Argumentation dans le discours, Paris, Armand Colin ;
- Aquien, M. (1993), Dictionnaire de poétique, Paris, Librairie Générale Française ;
- Aron, P., S.-J., D. et Viala, A. (dir.), (2012), Le Dictionnaire du littéraire, Paris, PUF ;
- Assana Brahim (2019), L'Arabe du Cameroun, entre l'histoire des mots et les mots de l'Histoire, Éditions Ifrikiya, Yaoundé ;
- Balle, F. (dir.), (2006), Lexique d'information communication, Paris, Éditions Dalloz ;
- Bimes-Arbus S. et al. (2006), Sciences humaines et sociales, Masson ;
- Breton, P. (2003), L'Argumentation dans la communication, Paris, La Découverte ;
- Canu, A. (1992), Rhétorique et communication, Paris, Les Éditions d'Organisation ;
- Declercq, G. (1992), L'Art d'argumenter. Structures rhétoriques et littéraires, Bruxelles, Éditions universitaires ;
- Debray-Ritzen, P. (1977), Psychologie de la littérature et de la création littéraire, Retz-C.E.P.L., Paris, 250 pages ;
- Dubois, J. et al. (2001), Dictionnaire de linguistique, Paris, Larousse-Bordas ;
- Groupe μ (1970), Rhétorique générale, Paris, Seuil ;
- Kerbrat-Orecchioni, C. (1980), L'Énonciation. De la subjectivité dans le langage, Paris, Armand Colin ;
- Kerbrat-Orecchioni, C. (1986), L'Implicite, Paris, Armand Colin ;



- Kerbrat-Orecchioni, C. (2005), *Le Discours en interaction*, Paris, Armand Colin ;
- Maingueneau, D. (1990), *Pragmatique pour le discours littéraire*, Paris, Bordas;
- Maingueneau, D. (1991), *L'Analyse du discours*, Paris, Hachette ;
- Maingueneau, Dominique, *Le contexte de l'œuvre littéraire Enonciation, écrivain, société*, Paris, Dunod, 1993 ;
- Maingueneau, D. (2001), *Éléments de linguistique pour le texte littéraire*, Paris, Nathan;
- Maingueneau, D. et Charaudeau, P. (2002), *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Seuil ;
- Molinié, G. et Viala, A. (1993), *Approches de la réception*, Paris, PUF ;
- Moreau, M.-L. (1997), *Sociolinguistique, les concepts de base*, Paris, Mardaga ;
- Neveu, F. (2009), *Lexique des notions linguistiques*, Paris, Armand Colin ;
- Perelman, C. (1997), *L'Empire rhétorique*, Paris, Vrin ;
- Perelman, C., et Olbrechts-Tyteca, L. (1970), *Traité de l'argumentation, la nouvelle rhétorique*, Éditions de l'université de Bruxelles ;
- Reboul, O. (1994), *Introduction à la rhétorique*, Paris, PUF ;
- Récanati, F. (1981), *Les Énoncés performatifs*, Paris, Minuit ;
- Robrieux, J.-J. (1993), *Éléments de rhétorique et d'argumentation*, Paris, Dunod ;
- Semprini, A. (dir.), (2007), *Analyser la communication 2. Comment analyser la communication dans son contexte socioculturel*, Paris, L'Harmattan ;
- Stawiarski, M. (2015), « L'intermédialité musico-littéraire et la notion d'excentricité », in Guiyoba François (éd.), *Littérature médiagénique. Écriture, musique et arts visuels*, L'Harmattan, Paris, 248 pages, pp. 15-50.
- Tourneux H. (2014), « Assana Brahim : L'Éclipse du Désespoir », in *La littérature sahélienne du bassin du Lac Tchad : voix, langages et poétiques*, Revue Mosaïque No. 3
- Wikipédia « Abraham Hannibal », consulté le 4 mars 2022.
- Wikipédia « Civilisation sao », consulté le 8 avril 2022.



2 La désacralisation des lieux de purification dans la vallée du Logone : entre crises environnementales et mutations socio-culturelles

Par **Dr Fidessou SYLVESTRE**² (Université de Bamenda-Cameroun)

✉ fidessyl@yahoo.fr

Résumé

Les crises environnementales dont les plus remarquables sont la sécheresse, les inondations, le déboisement et les feux de brousse sévissent depuis des décennies de façon récurrente dans la vallée du Logone du Nord-Cameroun. Ces contraintes environnementales ont de façon significative affecté les espaces sacrés en l'occurrence les réserves ligneuses sacrées et les cours d'eau qui servent de lieux de culte, sacrifice et purification aux peuples de la vallée du Logone. Plusieurs espaces sacrés qui tiennent lieu de patrimoine culturel ont été désacralisés et/ou ont disparu du fait des crises environnementales. Ainsi, la littérature orale autant que celle écrite et les sources alternatives, ont corroboré les effets incontestables de ces crises environnementales sur les lieux de purification chez les peuples de la vallée du Logone en général et chez les Massa, Mousgoum et Moussey en particulier. L'étude révèle que, ces crises sont principalement de deux ordres à savoir naturelles ou anthropiques et toutes ont un lien avec la profanation et la disparition de certains de ces lieux sacrés. Elle démontre également que, les effets de ces crises environnementales ont été combinés dans une certaine mesure à ceux de la modernité à travers la conversion et la croyance de plus en plus croissante de ces peuples de la vallée du Logone aux religions monothéistes (Islam et Christianisme) étant donné que certains de leurs adeptes sont contre la conservation de ces lieux de purification dont ils se refusent de reconnaître le caractère sacré.

Mots clés : *Espaces sacrés, crises environnementales, désacralisation, vallée du Logone, Nord-Cameroun.*

² Dr Fidessou Sylvestre est Chargé de Cours au Département d'Histoire de l'École Normale Supérieure de l'Université de Bamenda et Chef Service de la Scolarité, des Statistiques et du Suivi des Étudiants à la Faculté des Arts de la même institution universitaire. Il a un Doctorat Ph.D en Histoire économique et sociale. Son domaine de recherche porte sur l'Histoire environnementale et des mutations sociales. Il est auteur et co-auteur d'une quinzaine d'articles scientifiques.

Abstract


Environmental crises are amongst the most remarkable occurrence in the Logone Valley of the Northern Cameroon for decades. These include drought, floods, deforestation and bush fires. These environmental constraints have significantly affected the sacred areas such as the sacred wood reserves and the water zones that serve as places of worship, sacrifice and purification for the peoples of the Logone Valley. For instance, a number of areas that served as people's cultural heritage have been desacralized and/or have disappeared due to environmental crises. Thus, both oral and written literatures and alternative sources have corroborated the undeniable effects of these environmental crises on the places of purification among the peoples of the Logone valley in general and among the Massa, Mousgoum and Moussey in particular. The study reveals that these crises are mainly of two types, namely natural or anthropogenic, and all have a link with the desecration and disappearance of some of these sacred areas. It also demonstrates that the effects of these environmental crises have been combined to some extent with those of modernity. Through the conversion and growing belief of these peoples, some have accepted the monotheistic religions (Islam and Christianity) while walking against the conservation of these places of purification which they refuse to recognize as sacred.

Keywords: *Sacred spaces, environmental crises, desacralization, Logone Valley, North Cameroon.*



Introduction

Il est de tout temps reconnu que la survie autant que les systèmes de croyance des peuples dépendent du milieu naturel dans lequel ils vivent. De ce fait, G.Wackermann(2005, p. 31) affirme que durant des millénaires et encore aujourd'hui, dans de nombreux pays en développement, les groupes sociaux faisaient tellement corps avec la nature, que leur culture se fondait en elle. L'une et l'autre étaient sacralisées, non pas séparément, mais communément. Les genres de vie, les conceptions de vie étaient tributaires de la nature. Aussi les sociétés traditionnelles respectaient-elles le cadre naturel, ses articulations et équilibres. Elles visaient avant tout l'existence d'une harmonie entre les « offres », c'est-à-dire les potentialités de la nature, et la façon dont elles étaient à même de répondre à cette invitation, adaptant autant que possible leur esprit d'innovation à ce besoin de stabilité. La catastrophe naturelle était considérée comme un signe, elle avait un sens, religieux ou autre. Ainsi, les hommes ont communiqué avec leur environnement ; voilà pourquoi, en fonction du milieu de vie ou de leur environnement, les rites et rituels d'adoration et de culte varient d'un milieu à l'autre. De ce fait, l'environnement reste et demeure un objet d'étude de première importance quand on fait référence à la culture et à la tradition (S. Fidessou, 2018, p. 95). Les peuples de la vallée du Logone comme tous les autres peuples à travers le monde et l'Afrique en particulier ont établi un lien étroit avec leur milieu de vie. Voilà pourquoi, comme base socioculturelle, les Massa, Mousgoum et Moussey ont pour activités traditionnelles l'agriculture, l'élevage et la pêche. Elles ont été adoptées et développées du fait de la proximité au fleuve Logone qui alimente et nourrit la vallée qu'occupent ces peuples.



L'étude vise à comprendre grosso modo le lien entre l'environnement et les hommes en pays massa, mousgoum et moussey de la vallée du Logone du Nord-Cameroun. Toutefois, ressortir le rapport entre l'écologie, l'humanité et Dieu au regard du mode de vie de ces peuples pourrait trouver ses sources dans des données assez explicites et pleines de sens comme celles développées par T.Obenga (1980, p. 33) selon qui :

Le mot «environnement» doit désormais rayonner sur les «sciences humaines» comme une totalité vraie, resplendissant de sa beauté efficiente. L'«environnement» est effectivement une totalité ; il est biotique, abiotique, social, culturel, actif et pluriel: c'est une hauteur qui appelle toute pensée scientifique à son propre achèvement.

De façon particulière, cette analyse est une lumière sur les effets des crises environnementales et des religions monothéistes en l'occurrence l'Islam et le Christianisme sur la décadence, voire la disparition de certains espaces sacrés qui servaient de lieux de culte, de sacrifice et de purification à ces trois peuples de la vallée du Logone du Nord-Cameroun. Tour à tour, elle fera un focus sur le milieu naturel de la vallée du Logone, les réalités socio-anthropologiques et religieuses chez les Massa, Mousgoum et Moussey, les lieux sacrés communautaires et les effets des crises environnementales et des religions abrahamiques sur les lieux sacrés chez ces trois peuples de la vallée du Logone.



1. Le milieu naturel de la vallée du Logone

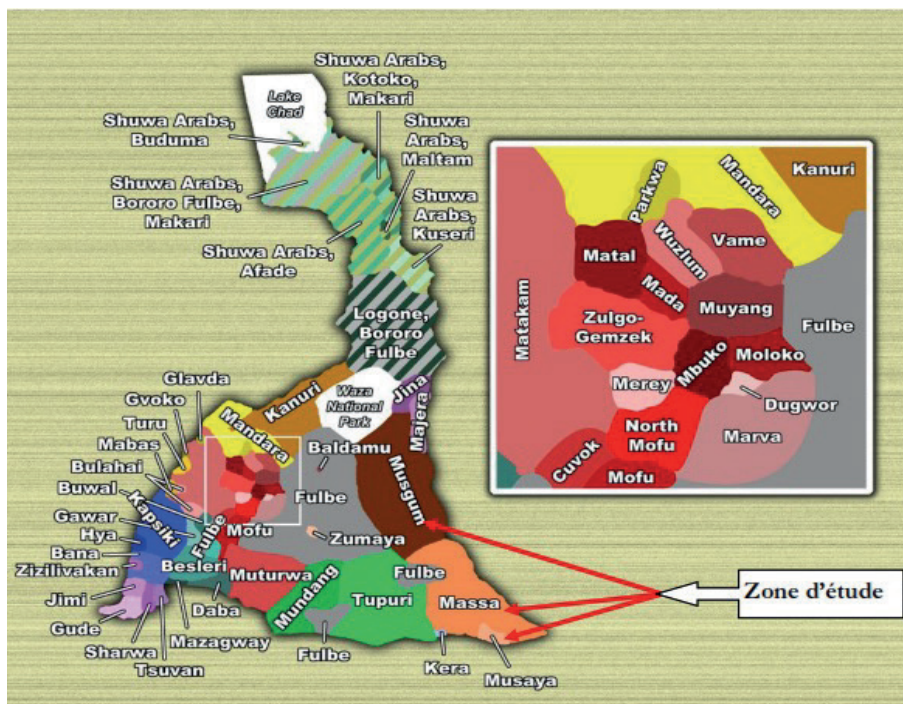
La vallée du Logone est un sous-ensemble de la vaste étendue du Nord-Cameroun qui, comme toute région a ses particularités et ses atouts. Les conditions naturelles du Nord du Cameroun s'articulent à la fois sur cette dégradation zonale des conditions pluviométriques du sud vers le nord et sur l'opposition fondamentale et azonale entre des reliefs souvent vigoureux et de vastes étendues plus ou moins planes. Cette opposition explique les forts contrastes qui, sur de faibles distances, marquent les précipitations, les températures, la végétation, en privilégiant toujours les reliefs (A. Beauvilain, 1989, p. 27).

Comme le souligne ci-haut A.Beauvilain, le milieu naturel nord-camerounais est fait de contrastes et de complexités. Pour une meilleure appréhension de sa composition géomorphologique, il serait préférable de se pencher vers des études spécifiques réalisées soit par des géographes, soit par des environnementalistes. Néanmoins, nous nous attardons sur quelques présentations afin de permettre non seulement de donner de la lisibilité à notre analyse, mais surtout d'en comprendre le but. Au sujet du Nord du Cameroun et du milieu naturel, J. Domo (2010, p. 26) rapporte que :

S'il existe une région au Cameroun où le problème de l'eau se pose avec acuité, c'est bien le Nord, soumis aux rigueurs climatiques, marqué par une longue période de sécheresse d'au moins 9 mois. La face de cette contrée est franchement meurtrie. La végétation se dégrade de l'Adamaoua vers le lac Tchad, région plus aride. [...] Les cours d'eau (Logone et Bénoué) ne drainent plus suffisamment d'eau. Les précipitations sont irrégulières ne permettant même plus une agriculture appropriée. La sécheresse s'est installée et des ravages comme ceux de 1985 ont vu déguerpir un nombre important d'individus à la recherche de zones plus clémentes.

Les pays massa, mousgoum et mousseyde la vallée du Logone de l'Extrême-Nord du Cameroun qui constituent la zone d'étude (voir carte N° 1 ci-dessous) sont formés essentiellement d'une plaine alluviale où les terrains sont plats avec quelques petites dépressions qui ne sont que des surfaces ondulées d'alluvions.

Carte N° 1 : Carte de localisation de la zone d'étude



Source : fond de carte https://fr.wikipedia.org/wiki/Groupes_ethniques_du_Cameroun, Consulté le 29/03/2022, adaptée et modifiée par Fidessou Sylvestre

Le bassin du lac Tchad dans lequel les pays massa, mousgoum et moussey sont situés est une zone à climat rude et irrégulier qui fragilise la stabilité des systèmes économiques et sociaux de ses peuples. Les risques d'érosions hydriques sont à cet effet réduit du fait de l'inexistence de fortes pentes. Les plaines s'inondent en saison de pluies et en période de crues (hautes eaux) par endroits et les bas-fonds demeurent longtemps engorgés d'eau. Il se situe à environ 300 km des rives méridionales du lac Tchad, lesquelles se situent à 282 mètres d'altitude. Ici, nous notons une grande présence des vertisols qui se retrouvent très souvent dans les zones inondables. Ils se caractérisent par leur richesse en matières organiques avec pleine de difficultés à être mis en valeur en saison des pluies. Ces types de sols servent plutôt à la culture du sorgho de saison sèche et au maraîchage.



La faune quant à elle a un bilan mitigé à nos jours. Parmi les nombreuses espèces animales qu'on trouve dans cette zone soudano-sahélienne du moyen Logone, certaines sont en voie de disparition ou ont même déjà disparu. À cause de la dégradation de l'environnement due à l'action de l'homme, nous dénombrons dans cette rubrique le lion, l'hyène, le buffle, l'éléphant, le crocodile, la tortue, etc. De plus, les espèces qui prédominent actuellement sont les oiseaux (pigeons, perdrix, hérons, travailleurs au bec rouge, les rapaces, ...) ; les mammifères (lièvres, antilopes, rats, hippopotames, ...) ; les invertébrés (iules, lombrics, escargots, insectes, ...).

La flore naturelle permanente dans cette zone se limite à quelques espèces à savoir: le palmier rônier (*Barassusaethiopicum*), le palmier doum (*Hyphaenaethiopicum*), le caïlcédrat ou acajou du Sénégal (*Khayasénégalensis*), le jujubier (*Ziziphus jujuba*), le baobab (*Andasoniadigitata*), le neem (*Azadirachta indica*) qui est l'une des espèces les plus répandues, le tamarinier (*Tamarindusindica*), l'Acacia senegalet l'Acacia albida. Il faut dire que la végétation ici est pour la plupart exondée et est de type savane boisée. La végétation inondée est dominée par les *Vetigerianigritana*, *Hyparrheniarufa*, *Panicum anabaptismum* et en bordure de l'eau, le "borgou" (*Echinochloastagnica*) (G. Chauvet, 1982, p. 157).

Il ressort que la vallée du Logone est une région vaste et densément peuplée qui est riche sur le plan faunique et floristique. Le sol et l'hydrologie restent propices à la pratique des activités socio-économiques et culturelles des peuples qui l'occupent depuis plusieurs siècles.

2. Réalités socio-anthropologiques et religieuses chez les Massa, Mousgoum et Moussey de la vallée du Logone

Comme dans toute société, les peuples Massa, Mousgoum et Moussey de la vallée du Logone ont des systèmes de croyances traditionnelles quasi semblables. Toute pratique et expression de la religiosité s'adresse à l'Être Suprême, Créateur de l'Univers appelé Lawna, Alawet Loona respectivement en Massa, Mousgoum et Moussey. Ce Dieu pour eux est omniprésent, inusable, increvable et éternel. En plus de la représentation de Dieu par ces noms, d'autres divinités y existaient également et se manifestaient par des êtres divinisés comme l'eau et la terre. Au demeurant, ces trois peuples partagent moult similitudes sur le plan culturel étant donné qu'ils partagent le même milieu naturel qui regorge les mêmes espèces végétales et animales. Toutefois, l'identité culturelle d'un peuple se trouve soumise à de multiples pressions qui, tout au long de son histoire, en altèrent peu à peu les traits. La culture est un ensemble de comportements et de caractéristiques qui donne à la société sa configuration spécifique, et toute modification de l'une de ses composantes de base (telle que l'économie, le système politique, les rapports entre classes sociales) amène graduellement des changements profonds dans les autres domaines. Cela est particulièrement vrai lorsque ce sont les institutions économiques qui sont modifiées (UNESCO, 1976, p. 12). Toutefois, le système de croyance chez les Massa, Mousgoum et Moussey est régie par les rapports entre l'écologie, l'humanité et Dieu. L'ensemble de ce qui constitue les croyances dans presque toutes les sociétés en Afrique noire ne saurait mettre à l'écart l'interconnexion avec le milieu naturel. Dans son étude où il met l'accent sur le fait que chez les Africains, une totale réalisation de soi est impossible sans co-existence paisible avec les minéraux, les plantes et les animaux, B. Bénézet (2009, p. 281) nous rappelle cette communion avec l'environnement lorsqu'il évoque que:

Africans are traditionally characterised by a holistic type of thinking and feeling. For them, there is no dichotomy between the sacred and the secular; they regard themselves in close relationship with the entire cosmos. Total realisation of the self is impossible without peaceful co-existence with minerals, plants and animals.

Comme chez tous les peuples africains, les croyances chez les Massa, Mousgoum et Moussey reposent sur la communion avec les esprits des ancêtres bien que dans la pratique, elles connaissent quelques marges de différence d'une société à l'autre. Dans ces communautés Massa, Mousgoum et Moussey, les rituels de croyance intra-communauté varient en fonction de l'objet ou du sujet du culte. Ceci étant, il faut relever que, chez ces peuples, la divination, les sacrifices et les totems interviennent



dans le domaine de la croyance. Ils croyaient en l'existence des génies qu'ils ont hérité de leurs parents ou auxquels ils se sont soumis. Toutefois, cette variation et diversification des modes de communication avec l'Être Suprême dans ces sociétés traduisent les mêmes connaissances que l'on rencontre dans presque toutes voire toutes les sociétés en Afrique noire. Parlant des interférences entre la religion et la magie ainsi que du totémisme dans l'ensemble de la structure socio-religieuse qu'est l'Afrique, L.-V. Thomas et R. Luneau (1975, p. 19) soulignent que :

Toutefois le niveau d'abstraction qu'elles [les interférences] requièrent et le jeu subtil et formel auquel elles se prêteraient trop facilement exigent du chercheur qu'à aucun moment de sa démarche il ne perde de vue l'existence concrète de l'homme qui, en proie aux contradictions de sa vie quotidienne et à travers les ressources que lui offre ou ne lui offre pas son milieu, a recours au savoir de son devin et demeure fidèle à l'interdit totémique.

À cet effet, il ressort sans nul doute que le religieux se pratique non seulement chez les Massa, Mousgoum et Moussey mais aussi partout en Afrique dans une corrélation étroite avec l'environnement. C'est ce qui ressort de l'analyse de Thomas et Luneau lorsqu'ils évoquent les ressources que le milieu offre ou non à l'homme. Pour mieux présenter et représenter la religiosité des Africains et leurs systèmes de croyance, ces deux auteurs ajoutent qu'il n'est pas défendu de tenter une typologie de la prière (action de grâce, demande, supplication, imprécation, etc.), mais il faudra obligatoirement revenir de temps à autre à « cet homme qui prie » et qui, par la parole qu'il adresse à Dieu ou à toute autre puissance tutélaire, par les rituels qu'il célèbre, cherche peut-être à être délivré d'une inquiétude ou d'une souffrance très concrète dont lui seul connaît le poids (L.-V. Thomas et R. Luneau, 1975, p. 19).

Tout compte fait, il faut rappeler que le religieux chez les Massa, Mousgoum et Moussey se confond à la croyance et la ligne de démarcation entre les deux ne saurait être perceptible comme c'est le cas dans certaines langues comme le français. C'est ce qui amène L.-V. Thomas et R. Luneau (1975, pp. 13-14) à rappeler que :

La recherche des structures socio-religieuses réserve évidemment le même genre de difficultés. Qu'on n'aille pas sans plus d'explication s'enquérir de l'emplacement des temples et des autels, de l'identité des prêtres qui desservent les cultes... Qu'on ne s'étonne pas de ne pas trouver dans la langue l'exact correspondant d'une terminologie qui nous paraît aller de soi, à l'exemple de ce missionnaire s'indignant qu'il n'y ait dans la langue bambara « aucun mot pour désigner le péché, la culpabilité, le regret, la pitié, la malédiction, le ciel et l'enfer » et pas de mot non plus « pour désigner cette voix intérieure qu'est la conscience.

Par exemple, par son pouvoir occulte, le devin appelé Samaturgraynaou Samagrayna en Massa, Edifziwoutien Mousgoum et Sa garida en Moussey est de tout temps l'un des personnages les plus respectés dans les sociétés massa, mousgoum et moussey étant donné qu'il communique directement avec les dieux à qui toute la communauté se voue et dévoue. Cette position sociale lui est value grâce aux multiples et nombreuses défaillances, faiblesses et vulnérabilités des membres du groupe qui œuvrent au jour le jour pour assouvir leurs ambitions et apaiser leurs douleurs. La pratique de son activité appelle respect, considération et adhésion de l'ensemble des membres de la communauté comme on l'aperçoit sur la planche 1 ci-dessous.

Planche No1: Le devin (Samagrayna, Edifziwouti, Sa garida)



©Igor de Garine, Film Vidéo 2013, Titre : "Chefs de terre", sous l'égide du Comité du Film Ethnographique, présenté par le Ministère de la Coopération, (séquence 0 : 19 : 49).



©:Melvis Tonino, Film Vidéo 2009, Titre : 'DagooniZakzaka', l'Initiation masa de 2009, 1ère partie.mwv, une production du Centre Vidéo Photo GizeyJugumta 2009, (séquence 0 : 19 : 49).



En bonne place dans ces difficultés figurent les crises environnementales : voilà pourquoi les périodes de famine, de sécheresse, d'inondations, de précipitations insuffisantes ou irrégulières ont toujours fait l'objet de culte traditionnel chez les Massa, Mousgoum et Moussey. Lorsqu'on voulait par exemple procéder aux semailles ou inviter la pluie en cas de rareté de pluies en début de saison agricole, on offrait des victuailles et/ou de sacrifices d'animaux domestiques (chèvres ou moutons) que l'on déposait au pied d'un arbre ou aux abords d'un cours d'eau en lieux sacrés pour appeler la faveur des ancêtres. Il en était de même pour envisager le succès de tout autre projet important au sein de ces communautés ou pour implorer la protection des dieux contre des esprits maléfiques sur le village ou le clan. Cette situation est également présente dans plusieurs autres communautés africaines comme à l'exemple des Ndembu auxquels L.-V. Thomas et R. Luneau (1975, pp. 167-168) font allusion :

Si les Ndembu pratiquent fréquemment la divination, c'est parce qu'il s'agit d'une société « extrêmement vulnérable aux catastrophes naturelles comme la maladie, la mortalité infantile et la pénurie alimentaire ». Il ne s'agit pas seulement de prévoir l'à-venir, de connaître le passé, mais aussi et surtout d'assurer la paix et de trouver la sécurité affective.

Après analyse de ce qui vient d'être évoqué, nous comprenons que chez les Massa, Mousgoum et Moussey du Nord-Cameroun, toute situation de crise quelle qu'elle soit : environnementale, alimentaire, sanitaire, sociale ou culturelle trouve son explication dans la relation soit avec le sacré, soit avec le divin. Ces trois peuples de la vallée du Logone ont de tout temps réservé dans leur milieu naturel des espaces et lieux sacrés leur permettant de procéder aux sacrifices, aux expiations et aux purifications.

3. Les lieux sacrés communautaires chez les Massa, Mousgoum et Moussey

Comme chez tous les peuples africains, les systèmes de croyance chez les Massa, Mousgoum et Moussey renvoient à tout un mode de vie avec une diversité d'éléments qui constituent leur richesse et leur complexité. Par ailleurs, il existe chez ces trois peuples de la vallée du Logone des espaces consacrés et destinés aux cultes et sacrifices divers. Ces espaces méritent respect de tous et portent malheur à tous les contrevenants, tous ceux qui iraient à l'encontre de la norme sociale. Il y a par exemple de ce fait des cours d'eau sacrés dans lesquels, il est formellement interdit aux membres de la communauté de prélever la faune et la flore qui y existent. Ils servent de lieux de cultes, de sacrifices ou d'expiation. Tout de même, il y a des réserves ligneuses sacrées (voir photo N° 1 ci-dessous) au sein desquelles la chasse et l'abattage sont strictement interdits par les normes sociétales. Tout ceci relève des liens qu'entretiennent les Massa, Mousgoum et Moussey avec la nature en général et le milieu naturel qui les entourent.

Photo N° 1 : Réserve ligneuse sacrée bordée par les champs de mil en pays massa



©Fidessou Sylvestre, décembre 2011.



Ces lieux sacrés ont de tout temps bénéficié de la protection des gardiens de la tradition. Leur préservation et entretien ont été observés de génération en génération. Mais, il faut le rappeler, les systèmes coutumiers de conservation de la biodiversité n'ont pu être réellement efficaces que dans un espace réduit et à l'échelle d'une communauté autochtone facilement contrôlable. À la nouvelle configuration sociale des localités africaines tendant à l'hétérogénéisation des populations, il faut trouver le moyen d'actualiser des pratiques endogènes de protection de l'environnement et de les adapter en tenant compte des nouvelles réalités démographiques et économiques comme l'a souligné A. Aka (2007, p. 409). Au-delà de ces multiples soucis de préservation et de protection de ces lieux sacrés, moult autres facteurs ont pu mettre à mal leur existence. Au rang de ces derniers, se trouvent en bonne place les crises environnementales et les religions abrahamiques corollaires de la modernité.

4. Les effets des crises environnementales et de la modernité sur lieux sacrés chez les Massa, Mousgoum et Moussey

Les catastrophes naturelles aussi bien que plusieurs actions anthropiques ont laissé leurs marques, surtout néfastes sur la pérennisation voire l'existence tout court des lieux sacrés chez les peuples de la vallée du Logone. Comme évoqué plus haut par A. Aka, l'évolution du monde marqué par les rencontres des Civilisations et les déplacements accrus des populations d'un coin du monde à l'autre, ont tout autant que les crises environnementales affecté les lieux sacrés chez plusieurs peuples africains en général et chez les Massa, Mousgoum et Moussey en particulier.

4. 1. Les effets des crises environnementales

Les crises environnementales ici sont de plusieurs ordres. Il y en a qui sont d'ordre naturel et d'autres qui sont d'ordre anthropique. Des siècles durant, elles ont eu cours dans la vallée du Logone mais ont été accentuées ces dernières décennies. Elles ont affecté plusieurs aspects et domaines de la vie des peuples de cette partie du bassin du lac Tchad. Ainsi, les inondations, la sécheresse, le déboisement et les feux de brousse ont affecté chacun d'une façon ou d'une autre les espaces sacrés qui entraînent dans le patrimoine culturel matériel des peuples massa, mousgoum et moussey de la vallée du Logone.

Par ailleurs, nombreux sont les cours d'eau sacrés qui ont été asséchés dans ces contrées du fait de la sécheresse qui, à répétition, a sévi dans le bassin du lac Tchad et dont dans la vallée du Logone. Tout autant, nombreuses sont les réserves ligneuses qui ont été détruites partiellement ou presque totalement par les inondations, le déboisement, la sécheresse et les feux de brousse (voir planche N° 2 ci-dessous).

**Planche No2: Feux de brousse (à gauche feu actif et à droite cendres de feu)
en pays moussey**



©Igor de Garine, Film Vidéo 2013, Titre : "Chefs de terre", sous l'égide du Comité du Film Ethnographique, présenté par le Ministère de la Coopération, (séquences 0 : 25 : 54 à gauche et 0 : 27 : 10 à droite).

Plusieurs de ces lieux de sacrifice et de purification ont été quasiment détruits par les effets de ces crises environnementales. Les Massa, Mousgoum et Mousseï des deux rives du Logone, c'est-à-dire du Cameroun et du Tchad ont vu une partie de leur patrimoine culturel mise à rude épreuve. Les crises environnementales ayant ainsi affecté ces lieux sacrés ne sont pas les seuls facteurs qui ont eu un impact visible sur la sauvegarde de ces espaces sacrés. Dans ce registre, il faut y ajouter la modernité avec les religions révélées qui, au même titre ont affecté ce patrimoine culturel et naturel.




4. 2. Les effets de la modernité et des religions monothéistes

Riche et pleine de curiosité, la culture chez les Massa, Mousgoum et Moussey de la vallée du Logone de par son lien avec l'environnement n'a pu être un îlot sans subir des extraversion diverses. Bien de bouleversements ont eu lieu dans la société entraînant ainsi une détérioration de la culture. Tout part de la rencontre entre les Civilisations à savoir la pénétration de l'Islam et du Christianisme en pays massa, mousgoum et moussey. Une bonne partie de la populations'est convertie à l'Islam et au Christianisme, ce qui a porté un coup dur à la culture. Au fil du temps, les mutations qui ont eu cours dans le monde entier n'ont pu épargner les sociétés de la vallée du Logone qui, du jour au lendemain, ont dû faire face à un tourbillon de ruptures et de changements sociaux sur tous les plans. Au sujet de la crise de culture, K. Prem (1976, pp. 86-87) affirme que :

la crise de la culture, telle qu'elle se présente dans les pays en développement, relève de la crise plus générale que traverse la civilisation contemporaine. Il me semble que, dans la situation mondiale actuelle, cette crise présente trois caractéristiques principales. La première, c'est que nous sommes, en tant qu'individus, dépassés, voire annihilés par un processus de fragmentation, dominés et obsédés par le besoin de recourir à l'analyse, à la mécanisation et à une spécialisation à outrance. Il se produit en permanence, sous nos yeux, une parcellisation de la vie, de l'être humain et de la connaissance qui sape l'unité de l'existence, l'identité et la cohérence de l'individu et l'intégralité du Vrai, dont le contenu ne saurait être épuisé par un simple ramassis de données positives et quelques connaissances fragmentaires. [...] La seconde caractéristique de la crise qui marque notre époque, c'est que tout y devient terriblement irréel, qu'un abîme de plus en plus profond –plus profond encore que le fossé qui sépare les riches des pauvres– se creuse entre la pensée et l'action. [...] La crise de plus en plus grave que nous traversons présente un troisième aspect : c'est que, dans les efforts en faveur de la paix et du développement, l'on ne s'attache pas suffisamment aux valeurs morales, aux implications éthiques des objectifs poursuivis.

Il est clair que les civilisations étrangères ont eu une influence majeure sur les cultures traditionnelles en Afrique plus particulièrement. Si l'on a négligé la culture dans les sociétés en développement, c'est surtout parce que la classe dirigeante, dans ces sociétés, est en quelque sorte déracinée. Elle s'est coupée de ses origines et s'est laissée dominer par les valeurs, les attitudes et les goûts imposés par les maîtres étrangers, ce qui l'a coupée aussi des masses populaires. On parle abondamment d'intégration nationale, mais les barrières dressées entre les castes, les confessions et les classes sociales continuent de confiner les différents groupes de gens dans leurs ornières et



derrière leurs horizons étroits. Il est urgent d'attribuer à la culture un ordre de priorité approprié dans les plans nationaux de développement (K. Prem, 1976, p. 92). Il est ainsi indéniable que tout fait culturel, historique, anthropologique ou sociologique ne saurait être placé hors d'un milieu de vie communautaire ou environnemental. De ce fait, établir un lien entre les systèmes de croyance des peuples Massa, Mousgoum et Moussey de la vallée du Logone devient une rhétorique. La culture n'est pas un fait suspendu dans la nature. Elle se situe et se localise dans un contexte bien précis. Voilà pourquoi il faut dire à la suite d'Ola Balogun et al. cités par KangeEwane que la culture prend en compte les éléments de l'environnement et du milieu naturel. La culture se conçoit à travers l'homme qui met à profit sa nature humaine pour améliorer l'environnement physique ; c'est ce qu'ils retracent dans ce fragment de texte.

The adaptation of a human group, using the whole of its human nature (intelligence, will, sensitivity, physical activities) to tame and improve the physical environment in which it lives (climates and seasons, minerals, hydrography, flora and fauna), in order to safeguard itself from internal breakdown, to defend itself against similar groups who attempt to absorb it and finally to transmit to its descendants the whole of the experience which it has received from its antecedents (E. Kange, 1985, pp. 72-73).

Il s'agit tout simplement question de rappeler que la culture est ce qui définit un homme et ceci en fonction des éléments de la nature qui l'entourent puisque sa nature le prédispose à exploiter son environnement soit pour sa survie, soit pour son accommodation et son confort. C'est ce qui justifie la parcellisation des cultures, à l'exemple de la culture montagnarde, la culture sahélienne, etc. Tout ceci pour tout simplement signifier que l'homme ne s'adapte et ne représente que les clichés de son milieu naturel (S. Fidessou, 2018, pp. 98-99).

Malgré la détérioration et/ou la destruction de ces lieux sacrés par les crises environnementales et la modernité, il faut noter qu'une certaine résilience est notée ça et là dans nombre de ces communautés. Toutefois, certains de ces espaces bien qu'existant encore, ne bénéficient pas de l'attention d'une grande partie des membres de ces communautés étant donné que la majorité de ces populations a été convertie à l'Islam et au Christianisme.



Conclusion

Somme toute, il faut retenir de cette analyse qui s'est voulue de dégager les effets des crises environnementales et de la modernité et ses corollaires (religions abrahamiques) sur les lieux sacrés chez les Massa, Mousgoum et Moussey de la vallée du Logone qu'il est indéniable de nos jours de constater que ces crises environnementales ont conduit à la déliquescence de ces espaces. À cet effet, les populations ont assisté d'une part sans trop avoir de solutions à la destruction de certains de ces lieux sous les effets des crises environnementales telles que la sécheresse, les inondations, le déboisement et les feux de brousse. Ces mêmes populations ont été d'autre part complice de cette destruction en ce qu'elles ont dans leur quasi majorité embrassé sous le fait de la modernité les religions révélées qui ont œuvré contre la préservation de lieux sacrés qui, selon elles sont incompatibles aux prescriptions de ces religions monothéistes. Nonobstant toutes ces crises qui ont affecté ces lieux sacrés chez les Massa, Mousgoum et Moussey de la vallée du Logone, il faut souligner que, bien que plusieurs de ces aires patrimoniales aient été détruites, il y en ait qui ont été préservées çà et là dans ces contrées. Tout compte fait, nombreux sont des villages qui ne regorgent presque aucun de ces lieux sacrés de nos jours étant donné que plusieurs de ces derniers ont subi les affres des crises environnementales et de la modernité.

Références bibliographiques

- AKA Aline, 2007, « Foncier et environnement en Afrique Subsaharienne : les conditions d'émergence d'un droit négocié », in Cahiers d'Anthropologie du Droit, pp. 397-414 ;
- BEAUVILAIN Alain, 1989, « Nord-Cameroun, crises et peuplement », Thèse de Doctorat ès Lettres et Sciences Humaines, Université de Rouen ;
- BÉNÉZET Bujo, 2009, « Ecology and Ethical Responsibility from an African Perspective », in Munyaradwi Felix Murove (ed.), African Ethics. An anthology of comparative and applied ethics, Scottsville, University of Kwazulu-Natal Press ;
- CHAUVET Guy, 1982, « Projet de lutte antianophélie dans la zone d'aménagement rizicole de la SEMRY II (Maga) (R.U.C. Province du Nord-Département du Mayo-Danäï), pp. 157-160, in OCEAC (Organisation de Coordination pour la lutte contre les Endémies en Afrique Centrale), XIVe Conférence Technique, Yaoundé 20-23 avril 1982,
- DOMO Joseph, 2010, Le Nord du Cameroun, mythe ou réalité, Paris, L'Harmattan ;
- FIDESSOU Sylvestre, 2018, « Crises environnementales et mutations du mode de vie des Massa de la vallée du Logone de l'Extrême-Nord Cameroun (1916-2013). Approche socio-historique », Thèse de Doctorat Ph.D d'Histoire, Université de Ngaoundéré 2018 ;
- KANGE Ewane, 1985, « The dynamics of culture identity in Cameroon. A historian's viewpoint », in The cultural identity of Cameroon, Papers presented at the Colloquium of the second national cultural week, Yaounde 13 to 20 May ;
- OBENGA Théophile, Pour une Nouvelle Histoire, Paris, Présence africaine 1980 ;
- PREM Kirpal, 1976, « La crise de la culture et du développement », La culture, la société et l'économie dans un monde nouveau, Les Presses de l'Unesco et la Baconnière ;
- THOMAS Louis-Vincent et LUNEAU René, 1975, La terre africaine et ses religions : traditions et changements, Paris, Librairie Larousse ;
- UNESCO, 1976, « Le nouvel ordre et la société », in La culture, la société et l'économie dans un monde nouveau, Les Presses de l'Unesco et la Baconnière ;
- WACKERMANN Gabriel (Sous la dir. de), 2005, La géographie des risques dans le monde, Paris, cedex 15, Ellipses Édition Marketing S. A.



3 Stratégies endogènes de prévention et de gestion des conflits chez les Massa et Moussey de la Vallée du Logone: de la diplomatie matrimoniale aux croyances ancestrales

Par **Dr Alexis Armélien GASISOU**³ (Université de Yaoundé I-Cameroun)

✉ alexisgasisou@gmail.com

Résumé

Cette étude traite de l'ordalie, de la diplomatie matrimoniale et du recours aux devins comme stratégies endogènes de prévention et gestion des conflits dans la Vallée du Logone. Les sociétés massa et moussey de cet espace géographique étaient régies avant le moment colonial par un ensemble de lois qui permettaient de rendre justice d'après la coutume. Ces modes de justice vernaculaires ont cohabité avec la justice coloniale, rendant possible un va-et-vient constant entre le passé et le présent. En s'appuyant sur des données empiriques recueillies à travers des enquêtes orales et l'exploitation des archives, cette réflexion démontre comment ces pratiques judiciaires du passé ont permis pendant le moment colonial de prévenir et de gérer les conflits entre populations de la vallée du Logone. Cette situation sous-tend une imbrication entre le passé et le présent qui permet de conclure à une hybridité du système judiciaire pendant la colonisation et de nos jours.

Mots clés : *Ordalie- diplomatie matrimoniale-prévention- gestion-Vallée du Logone.*

³ Dr Gasisou Alexis Armélien est Chargé de Cours au département d'Histoire de l'ENS de L'université de Yaoundé 1 -Cameroun. Il est spécialisé en Histoire politique et culturelle et s'intéresse aux questions liées à l'intégration africaine. Ses travaux ont porté sur : les pratiques culturelles et la question de l'intégration africaine dans la vallée du Logone (XIXe-XX e siècles);La célébration des fêtes nationales et la coopération Tchad-Cameroun ;Ethnicité et Commerce dans la Vallée du Logone ;Festivals culturels en Afrique centrale : Entre reconstruction d'une identité et développement local ;Il est membre de la Société Camerounaise d'histoire (SCH) , du Cercle des dynamiques migratoires (CERDYM), du Groupe de Recherche Interdisciplinaire Hommes Territoires et Culture (GRI- HTC).

Abstract

This study is based on ordalia, matrimonial diplomacy and the use of diviners as strategies for conflict prevention and management in the Logone Valley. The Massa and Mousse society of this geographical area were governed before the colonial period by a set of laws that allowed for justice to be administered according to custom. These vernacular modes of justice coexisted with colonial justice, making it possible to constantly move back and forth between the past and the present. Based on empirical data collected through oral surveys and the exploitation of archives, this paper demonstrates how these judicial practices of the past made it possible during the colonial period to prevent and manage conflicts between populations in the Logone Valley. This situation underpins an interweaving of the past and the present, which leads to the conclusion that the judicial system was hybrid during colonization and today.

Keywords: *Ordalia - marital diplomacy - prevention - management - Logone valley.*



Introduction

Les contestations et les conflits de toute nature (politiques et idéologiques, socio-économiques, culturels et religieux) sont inhérents à toute société (Thierno Moctar Bah, 1994.) Ces derniers entachent la cohésion sociale et mettent à mal les rapports entretenus entre les différentes composantes de la société. Les conséquences qui découlent de ces conflits s'évaluent en termes de pertes en vies humaines et dommages causés au patrimoine culturel sous toutes ses formes. Bien que beaucoup d'interventions soient faites globalement au niveau national et international pour trouver des solutions à ces maux, il n'en demeure pas moins que la véritable solution se trouve chez ceux-là même qui orchestrent et sont concernés par ces conflits. Ceci dit, il existe en Afrique en général et dans la vallée du Logone en particulier, des mécanismes traditionnels de prévention et de gestion de conflits. Ces systèmes endogènes comportent des méthodes exploitables pour leur contribution à la culture de la paix et la cohésion sociale. Cette étude propose d'analyser dans une dimension historique, les stratégies de prévention et de gestion des conflits chez les Massa et les Moussey de la Vallée du Logone. En s'appuyant sur les données empiriques recueillies à travers des enquêtes orales et l'exploitation d'une littérature déjà existante, cette réflexion démontre comment ces pratiques judiciaires traditionnelles ont, avant, pendant et après le moment colonial, géré les situations conflictuelles et qui, par la même occasion sous-tendent une imbrication entre le passé et le présent, ce qui permet de conclure que ces mécanismes ont une importance et méritent une reconnaissance officielle de sorte à les intégrer dans les mécanismes modernes de résolution des conflits et dans les systèmes de dialogue interculturel. La démarche de cette étude consistera dans un premier temps à présenter la typologie des conflits chez ces peuples, ensuite montrer les stratégies de préventions de ces conflits et enfin présenter les mécanismes de résolution de conflits chez les Massa et Moussey.

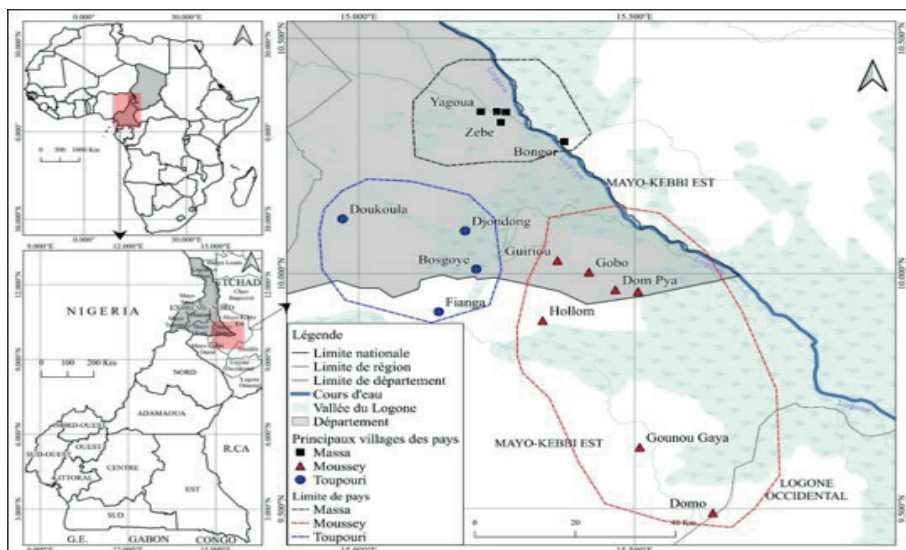
1. Les conflits chez les Massa et Moussey

Les raisons qui expliquent les conflits chez les Massa et les Moussey de la vallée du Logone peuvent être de plusieurs ordres. Si les causes se résument parfois aux : dispute de pâturage, vol de bétail, rapt de femmes, meurtres, sorcellerie, litiges fonciers, les fondements quant à eux trouvent leur essence dans les enjeux politique, socioéconomique et socioculturel.

1.1. Présentation de la zone d'étude

La Vallée du Logone comprend les départements du Mayo-Danay au Cameroun et la région du Mayo-kebbi Est (département du Mayo-Boneye, mayo Lemie, Mont ILLI et la Kabbia) au Tchad. Le fleuve Logone qui traverse du Nord au sud ce territoire, représente la frontière entre deux entités que sont le Cameroun et le Tchad⁴. Dans cet espace, les peuples qui y vivent s'apparentent culturellement, bien que faisant face à plusieurs types de conflits. On peut ainsi évoquer la présence des Massa, Moussey, Toupouri, Guisey, Mousgoum La carte ci-dessous présente un aperçu de ladite Vallée tout en présentant quelques villages séparés par la frontière, mais qui, du point de vue des aspects linguistiques et us et coutumes ignorent cette dernière.

Carte 1: carte de localisation de la zone d'étude



©INS, Bucrep (2018), réalisé par GASISOU et CHOUTO.

⁴ <https://www.valeedulogone.com>, consulté le 22/08/22



1.2. La nature des conflits

Evoquer la nature des conflits renvoie à identifier les différents modèles, mieux les prototypes de conflits chez les Massa et Moussey de la vallée du Logone. Nous notons qu'ils sont soit d'ordres interpersonnels, sociaux ou intercommunautaires. Mais avant, il serait important de montrer la caractéristique de ces peuples pour comprendre les difficultés qu'ils peuvent rencontrer au quotidien et qui expliquerait les différents conflits qui peuvent y naître. Bien connus pour l'originalité de leurs techniques pastorales, les Massa⁵ ne sont pas simplement des éleveurs mais également des agriculteurs et des pêcheurs. Les Moussey quant à eux mènent une vie socioéconomique proche des autres ethnies voisines les plus immédiates (Massa) et possèdent une culture qui contient à la fois des éléments de similitude et des éléments spécifiques. La rareté des ressources et les conditions climatiques parfois très rudes sont quelques situations qui mettent en concurrence les composantes de la société d'où la naissance des conflits.

1.2.1 Les conflits interpersonnels


Il s'agit ici de conflits entre personnes. C'est généralement le cas entre deux individus pour des raisons variées. Il peut s'agir aussi bien de la revendication d'un bien dont la jouissance aurait été perturbée ou encore de l'atteinte à l'honneur et à la respectabilité d'un individu qui se sent offensé. Dans le cadre de ces conflits de types impersonnels, nous en distinguons quelques-uns : le vol, le rapt des femmes.

1.2.1.1. Le vol

Voler c'est prendre un bien qui ne nous appartient pas et sans autorisation. Il peut se percevoir à petite tout comme à grande échelle. Le vol de bétail apparaît comme l'activité la plus vivante des rapports conflictuels entre les populations voisines d'une part et les peuples traits-d'union d'autre part, car il faut le noter, les Massa et les Moussey vivent de part et d'autre de la rive du fleuve Logone, car séparés par cette frontière. Selon Hawangou Augustin, pendant la période coloniale et bien après, les Moussey du Tchad pour les citer, procédaient à des actes de brigandage en soutirant nuitamment les bêtes de leurs frères tchadiens pour venir les garder chez leurs frères camerounais et ceux de leurs voisins Peuls et vice versa⁶. Parfois, ils les vendent à des prix très bas. La réalité est que, dès qu'ils repartent chez eux, ils retournent avec des

5 Estimés à 800 000 individus, les Massa vivent de part et d'autre du fleuve Logone sur les territoires du Cameroun et du Tchad, au nord du 10^{ème} parallèle.

6 Hawangou Augustin, entretien du 14 aout 2019 à Gobo.



animaux (chèvres, bœufs). Le voleur tchadien se fait accompagner par son complice du village (camerounais)⁷. Au Cameroun, en pays Moussey, les villages de Gobo, Dom Pya, Polgué, Guiriou sont souvent victimes de ce genre de vol. Du côté du Tchad, Hollom, Gamé, Gounou-Gaya et Mogui, Bogo le sont également. Ains, lorsque le voleur et ses complices traversent la frontière, les bêtes emportées sont anonymées. D'après Wiya Fiya : « quelle que soit la couleur de la bête, il suffit que le voleur chauffe de l'huile d'arachide à 100°C et fait tremper un rameau dans cette huile et en asperge le corps de l'animal légèrement. Une semaine après, la bête change de robe. Si l'animal était tout noir, il prend la couleur d'une pintade. Ainsi l'animal est anonymé »⁸. Les victimes poursuivant les assaillants, remontent généralement les pistes empruntées par ces derniers et parviennent souvent à identifier la destination exacte des animaux. Lorsque l'agresseur est identifié (village, famille, concession), la communauté dans laquelle il est issu doit obligatoirement réparer le dommage. Lorsque les animaux sont retrouvés avant la traversée de la frontière, assaillants et propriétaires engagent une bataille.

1-2-1-2-Le rapt des femmes

Le mariage forcé ou rapt de la femme est un fait d'actualité chez les Massa et les Moussey. Il advient au moment où l'on s'attend le moins. Généralement, la jeune fille est volée lorsqu'elle se rend au marché ou dans une activité qui se déroule loin de la maison familiale. Venus d'un village voisin, les auteurs de ce rapt se rassurent qu'ils n'aient en face d'eux aucune résistance. Car il s'ensuit souvent une longue bagarre. Une fois que la fille est chez son mari, il faut noter que la dote n'est plus la même. L'honneur des parents de la fille est bafoué. Il revient à la belle famille d'égorger un bœuf pour laver l'humiliation subie par les parents de la fille.

1.3. Les conflits sociaux

Les conflits sociaux vont au-delà du cadre des conflits qu'on décèle entre deux individus. Ils se déroulent généralement au sein d'une société et prennent parfois une grande ampleur. Ce type de conflit oppose parfois les membres d'une même famille ou des familles différentes. Parmi ces conflits nous avons : l'adultère, l'inceste, la sorcellerie, les litiges fonciers, le vol de bétail.

⁷ Dangladi Alioum, entretien du 16 août 2019 à Gobo.

⁸ Daouda Famargue, entretien du 20 août 2019 à Yamihokka.



1.3.1. L'adultère

Considéré comme le non-respect du serment de fidélité conjugale, les cas d'adultères signalés à l'attention du chef ou de la communauté ne manquent pas. Ce cas de figure est très répandu dans les sociétés aussi traditionnelles que modernes. En effet, partant des simples soupçons, à la possession de preuves accablantes, ce type de conflits qui se règle souvent sous cape est parfois porté à l'attention du chef. Dans la localité d'Elig-Mfomo, (F. M. Okala Segue, 2022 : 75) souligne que : Lorsque ce sont les femmes qui identifient celles avec qui elles partagent leur mari, le problème se règle par un avertissement sous forme de querelles virulentes qui débouche très souvent au pugilat au marigot ou au travers des guets-apens dans les bosquets ou les plantations. Les hommes victimes d'adultères sont moins prolixes que les femmes à ce sujet car cela reviendrait à présenter au grand jour leur déshonneur. Et cela ouvrirait des brèches, questionnant même la virilité de l'homme en question. Ce type de conflit délicat de par sa pudeur est donc au-delà du cadre interpersonnel parce qu'il peut opposer des familles entières.

1.3.2. L'inceste


L'inceste désigne un acte immoral qui consiste à entretenir des rapports sexuels entre apparentés frappés d'interdits. Etymologiquement, l'inceste vient du latin "Incestum" qui signifie souillure⁹. Ce sacrilège qui entache la famille toute entière et même la communauté des plus grands malheurs et du plus grand opprobre, nécessite des rites spécifiques pour conjurer le sort. La prohibition de l'inceste existe dans les sociétés connues. Cette norme sociale est pour l'anthropologie un sujet majeur au point que, selon Claude Lévi-Strauss, c'est même ce qui fonde la culture et la structure des sociétés (C. Lévi-Strauss, 1948 : 60). Sa théorie de l'alliance stipule le principe selon lequel, au sein d'une société donnée, un parent ou une catégorie de parents est pour un individu interdit au mariage. C'est pourquoi dans les sociétés Massa et Moussey, l'exogamie est d'ordre.

1.3.3. La sorcellerie

La sorcellerie se définit selon le Larousse comme une pratique magique en vue d'exercer une action, généralement néfaste, sur un être humain (sort, envoûtement, possession), sur des animaux ou des plantes (maladies du bétail, mauvaises récoltes...)¹⁰. Elle est par ailleurs une croyance qui prévaut dans certaines sociétés ou groupes sociaux,

⁹ Encyclopédie Logos, p.1605.

¹⁰ Dictionnaire de français Larousse



selon laquelle certaines catégories de malheurs peuvent être attribuées à l'action malveillante et invisible d'individus. En effet, l'esprit et la puissance malfaisante qui est ici décriée se traduit clairement en termes d'attribut, de capacité, de pouvoir et de puissance. Et ceux à qui sont concédés ces attributs à tort ou à raison, sont accusés d'en faire un usage destructeur. Ces accusations dont la causalité et la preuve est très souvent difficile à établir pour les non-initiés ou expérimentés, met les autorités administratives et traditionnelles dans l'embarras et les atermoiements (F. M. Okala Segue, 2022 :40). Ce qui pousse les plaignants à vouloir se rendre justice.

1.4. Les conflits intercommunautaires

Les conflits intercommunautaires auxquels nous faisons allusion dans cette partie, concernent les différends entre les chefferies. Ces derniers tirent généralement leur origine des litiges fonciers ou des problèmes opposant les membres des différentes communautés. L'un des problèmes frontaliers hérité de la colonisation dans la vallée du Logone est le problème de terre¹¹. La colonisation ayant divisé ces peuples apparentés, il en résulte une inégale répartition des conditions naturelles, ponctuée par des problèmes fonciers qui sont de deux ordres. La revendication des limites territoriales, les conflits agriculteurs - éleveurs. Les revendications des limites territoriales opposent généralement deux Etats : un Etat revendique une parcelle plus grande dans la répartition avec un autre Etat. Les raisons sont historiques (poursuite de la revendication de l'ancienne souveraineté), géographique (on estime que les limites doivent s'identifier aux obstacles naturels), ethnique et culturelle (un peuple se retrouve divisé par la frontière), économique, militaire ou stratégique.

En effet, la compréhension et l'appréhension d'un fait aussi complexe que les conflits fonciers ne peuvent être effectués et véritablement instruits que dans une situation de rapports, d'interrelations et d'interactions entre les acteurs sociaux qu'ils soient collectifs ou individuels. L'historicité joue un rôle de premier plan dans cette analyse car : « les sociétés ne se définissent pas par leur fonctionnement mais par leur capacité à se transformer » (A. Touraine, 1974 :30). L'on constate que les paysans préfèrent aujourd'hui résoudre leurs problèmes fonciers de gré à gré. Les pouvoirs traditionnels cherchent à profiter de la situation en reportant les jugements ou en les mettant tout simplement en veilleuses. Pour un litige concernant une parcelle par exemple, le chef

¹¹ Irassou, entretien du 28 décembre à Yagoua



traditionnel pour s'approprier la parcelle, fait trainer l'affaire. Après quoi, il ne reste plus pour lui qu'à annoncer pour calmer le jeu, que la parcelle en question deviendra une propriété de la chefferie. Dans les logiques locales en général, la préférence va à des situations inachevées plutôt qu'à des décisions bien tranchées. A ce sujet, B. Winamou (2007 :40) souligne que :

La résolution des conflits dans le Nord-Cameroun en général aboutit le plus souvent à un équilibre qui peut être ultérieurement remis en cause par les plaignants. Les sociétés villageoises, dans des conditions des peuplements plus ou moins homogènes, admettent difficilement qu'il y ait un gagnant, un perdant ou du moins un perdant sans représailles. Ces arrangements désamorcent certes la violence du conflit, mais le transforment en contentieux rémanent.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, les fondements des conflits chez les Massa et les Moussey sont d'ordres : politique, socioéconomique et socioculturel.

2. Les stratégies de prévention des conflits chez les Massa et les Moussey

La paix est présentée comme une alternative incontournable qui brise l'impasse face à face entre les parties en conflits (J. Diye, 2015 :113). Allant dans le même ordre d'idées, l'acte constitutif de l'Unesco souligne que : « les guerres prennent naissance dans l'esprit des hommes, c'est dans l'esprit des hommes que doivent être élevées les défenses de la paix »¹².

2.1. La diplomatie matrimoniale comme mode de prévention et de résolution des conflits

Le mariage se présente ici comme une institution sociale qui permet de voyager en terre étrangère. Son rôle peut être comparé à celui que jouent aujourd'hui les ambassades dans les États modernes, en ce sens que les informations ou les premiers contacts se prennent dans la belle-famille Pour Jean Pahai : « par le mariage, on adopte une nouvelle famille qui vous protège des autres membres de son clan lors de vos voyages. Un homme

¹² L'Acte Constitutif de l'Unesco fut signé à Londres le 16 novembre 1945 par 37 pays et entre en vigueur le 04 novembre 1946 et ratifié par 20 Etats. L'objectif défini par cet acte était de contribuer au maintien de la paix et de la sécurité en resserrant, par l'éducation, la science et la culture, la collaboration entre nations, afin d'assurer le respect universel de la justice, de la loi, des droits de l'homme et des libertés fondamentales pour tous, sans distinction de race, de sexe, de langue ou de religion, que la Charte des Nations Unies reconnaît à tous les peuples.

qui s'aventure hors de son groupe devrait se mettre sous la protection de ses beaux-frères » (J. Pahai, 1983 : 59). Igor de Garine va dans le même sens en écrivant que : « Les avantages que retire un homme de la possession d'une épouse ne sont pas seulement économiques, au sens plus étroit, mais sociaux. En tant que mari (jufa), un individu possède une gamme de relations sociales qui dépassent le cadre de son djaf (clan) et de son nagata (village). Il est allié au djaf de son épouse dont les membres ne sont plus pour lui des étrangers (sa gawda), mais des alliés pour les femmes (sa sugolla) à l'égard desquelles les comportements déterminés doivent être observés. Il ne pourra faire couler le sang dans la famille patriarcale de sa femme » (G. Igor de, 1964 :163.). Cela revient à dire que pour sceller le pacte de non-agression, l'on procède à des relations matrimoniales qui apparaissent comme une forme de diplomatie traditionnelle¹³. Les alliances matrimoniales sont l'un des faits diplomatiques que beaucoup de chefs traditionnels placés le long des frontières utilisent pour éviter les conflits et vivre en harmonie avec leurs voisins¹⁴. D'après Biassou « plusieurs mariages de ce type ont été scellés en pays Massa. Dans les années 1880, Kouloufta, une fille de Vélé-Magaye avait été attribuée au farana de Minetougaye chez les Mouzouk de Gabaraye » (A. Biassou, 1998 :79).

Le même constat a été fait par (Oumarou Amadou, 2003 :53). Pour lui, les alliances matrimoniales sont l'un des faits diplomatiques que beaucoup des chefs traditionnels utilisent pour régler des conflits. C'est ainsi qu'il cite les cas de Temwa Golopo, chef de canton de Doukoula, qui épouse deux filles (Maï Hara et Maï Warlam) du canton de Fianga au Tchad afin de consolider ses rapports avec le Wang Goldong de Fianga. Cet acte a permis de maintenir les liens de solidarité et d'éviter tout affrontement majeur entre les Toupouri de Fianga et ceux de Doukoula. La femme qui a été au centre de plusieurs conflits en constitue également un élément essentiel dans la prévention des différends (F-D. Champion, 1983 :111). Ainsi, les alliances matrimoniales ont permis de mettre fin aux multiples conflits entre les Moussey et les Massa de Bougoudoum et ont favorisé une cohabitation pacifique entre les deux peuples¹⁵. Banga, le fondateur du village de Bangana a épousé deux filles Moussey et Loura Vougay, premier chef de canton de Savoussou a épousé trois filles Moussey des villages de Dom, Gimri et Polgué¹⁶. Ce stratagème lui a permis de vivre en paix dans son village et en parfaite harmonie avec ses voisins Moussey qui razziaient leurs troupeaux et attaquaient les hommes à tout moment (Ndjidda Ali, 2005 : 38).

13 Libassou, entretien du 27 décembre à Vélé

14 Foulla, entretien du 31 juillet 2019 à Toukou

15 Matta, entretien du 02 septembre 2019 à Dom

16 Fida, entretien du 05 septembre 2019 à Polgué




Par ailleurs, les mariages intercommunautaires des différents souverains dans leurs entourages constituent un acte diplomatique qui consiste à prévenir les conflits et à maintenir la paix. Pour renforcer ses liens avec la communauté de Yagoua, le chef de canton de Savoussou, Kampete, a épousé une fille de Tikoro du nom Dorona, une fille de Djogoïdi, Soulouka et deux filles Mousseï qui sont Namaï du village de Guiriou et Nemba de Dompia¹⁷. Ces mariages sont avant tout un phénomène social. Toutefois, ils deviennent des actes diplomatiques intégrateurs en ce sens que les différents groupes vont chercher des femmes dans d'autres communautés dans le souci de maintenir la paix et de vivre en bons termes avec ces communautés. Ces relations matrimoniales dans le règlement des conflits sont essentielles car avant, pendant et même après la période coloniale, un problème entre deux individus pouvait facilement affecter toute la communauté. D'après Vounsoumna Elias, « Lorsqu'un problème se déclenche entre deux villages, entre deux pays, on fait d'abord recours aux relations ou alliances créées par le mariage, les amitiés créées par le prêt du bétail, golla »¹⁸. Ainsi les cousins, les cousines, les oncles, les tantes, marâtres, belles-mères et beaux-pères sont cités comme la matérialisation sanguine de ces relations. Le fait pour un village de donner une fille en mariage aux villages voisins, dans des clans différents, constitue en quelque sorte la signature d'un pacte de non-agression. Etant entendu qu'il est formellement interdit aux beaux-pères, beau-fils de bagarrer, de livrer une guerre, les villages vont vite s'entendre. En effet, les femmes, les neveux, les cousins et cousines issus de ces mariages deviennent des intermédiaires pour régler les éventuels différends entre deux villages ou encore entre deux clans. A cela s'ajoutent la danse et la lutte traditionnelles. Les deux entités peuvent dans une certaine mesure jouer un rôle très important dans la résolution des conflits et la promotion de la paix intra ethnique mais aussi et surtout inter étatique. Le gouna par exemple regroupe beaucoup de villages situés le long des frontières Tchad-Cameroun. Les danseurs de différents villages se lient d'amitié à travers plusieurs cérémonies culturelles.

2.1.2 Le recours aux devins dans la prévention des conflits

Chaque société dispose des moyens pour prédire et éviter des malheurs qu'encourent ses membres. Il est pratiqué lorsqu'il y a un malheur dans le village (cas de deuil, sorcellerie, malheur ou de maladie épidémique) ou encore pour prédire un évènement. Le graina est une révélation. L'art divinatoire ou graina dans la société massa obéit à

¹⁷ Dodi, entretien du 14 août 2019 à Gobo

¹⁸ Vounsoumna Elias, entretien du 13 août 2019 à Gobo.



cette logique. On distingue ainsi deux types de graïna. Le graïna villa ou graïna fulla qui est un don acquis à la suite de révélation spontanée et le graïna déhélanga qui est une science logique acquise en grande partie par l'apprentissage. Le matériel de travail est très varié. Ce sont entre autres, les morceaux de canaris (déhélanga), les tiges de paille (ousna), des traits par terre (graina tchekedekna), ou l'œuf (zena); Cette pratique semble plus mystique que logique. Ses spécialistes sont pour la plupart des gens qui se sont noyés et après un séjour dans l'eau, reviennent nantis de ce don ; ou alors des gens qui sont possédés par les esprits fulliana¹⁹. Dans tous les cas, ils sont en étroite collaboration avec les forces mystiques.

• Les étapes

Pour commencer, le divin fait des incantations. Son langage est hors du commun. Cela le conduit à entrer en communication avec ses esprits. A ce stade, il peut lire soit à travers un œuf, soit dans de l'eau remplie dans unealebasse, les problèmes à lui posés²⁰.

• La spécificité

Ce type de graïna est plus spécialisé dans les affaires récentes, dans les déterrements des âmes (Patna) dans les réparations des actes de sorcellerie...

Le graïna déhélanga

Il est très souvent « héréditaire ». La sagesse paternelle est transmise à l'enfant le plus rapproché du père divin. Mais toute autre personne attentive qui assiste permanemment le devin peut acquérir cette sagesse.

• Les combinaisons ou Slana

On dessine des espèces des signes et des modules de cailloux (cases), disposées en spirales avec au centre un espace aménagé à combiner sur un tas d'autres cailloux. Les cases et les autres signes dessinés au sol représentent chacun un élément dans l'univers (soleil, lune, terre, nord, sud, est, ouest, les créatures terrestres...) et les divinités Massa ou fulla. L'étendue de la spirale est fonction de l'environnement décrit et de l'objet recherché et des personnes concernées. Il existe plusieurs types de fulla. Les plus récurrents sont : bakawna, malna et mounounda. Ils sont les représentations

19 Amadou, entretien du 12 septembre 2019 à Guiriou

20 Langollo, entretien du 02 aout 2019 à Voualoum



des forces du mal et responsables de tous les maux. Le principe de combinaison consiste à prendre une poignée des cailloux devant soi et les dénombrer deux par deux. Le résultat obtenu est impair ou pair. Ces résultats (un ou deux cailloux) sont placés progressivement devant chaque case en signe de la spirale sus-décrite jusqu'à la fin de la spirale.

L'illustration qui suit est une séance divinatoire en pays Massa.

Photo 1 : séance d'art divinatoire chez les Massa




©Bulletin Tokna Massana, 2003

• La lecture

Elle n'est pas donnée à n'importe qui. Il faut avoir grimpé d'importantes étapes notamment connaître tracer les cases et signer la spirale. Le langage de la lecture est différent du nôtre car il a ses termes propres. Ils sont désignés par le graina pour faire le sacrifice. Il s'agit généralement du père de la famille, la première femme ou le fils aîné selon les indications du graina. Par contre, le sacrifice du village est fait par le chef du clan ou du terroir, le boum nagata. Les génies sont aussi des divinités secondaires. Chez le Massa, le matna est le chef de ces divinités. Il est méchant et tue²¹. C'est dans ce souci

²¹ Moksia, entretien de 10 juillet 2020 à Yagoua.



que l'homme Massa cherche à se protéger en faisant des sacrifices de purification. Les devins jouent le rôle des augures. Ils apparaissent ici comme des personnages clés au service de la communauté. Loin d'être des mystificateurs, ce sont des spécialistes dont la mission est de tenter de résoudre les difficultés rencontrées par ses semblables. Ils agissent ainsi dans la prévention des conflits en annonçant les auspices lorsqu'elles sont mauvaises. Et lorsque le conflit est déjà là, ils prescrivent la conduite à tenir.

3. Les mécanismes de gestion des conflits chez les Massa et Moussey

Les sociétés africaines traditionnelles n'ont pas cherché à s'enfermer dans une logique absolue de confrontation. Pour sortir de l'impasse et éviter le chaos, des espaces étaient toujours prévus permettant aux parties en conflit d'initier des procédures de normalisation et de pacification.

3.1 La pratique de l'ordalie dans la gestion des conflits

L'on ne saurait faire une analyse sur la gestion des conflits sans faire mention des ordalies qui font partie intégrante des croyances des peuples de la Vallée du Logone. Il est admis aujourd'hui que les ordalies ont souvent été utilisées et qu'elles ont joué un rôle de régulateur dans le fonctionnement normal de la société. Chez les Massa, elles avaient pour fonction soit de détecter un coupable et de lui faire avouer son forfait ou alors, de le contrecarrer et nuire aux vampires²². Par ailleurs, il était question de trouver les différentes sanctions à infliger aux coupables lors de cette pratique. Ce sont entre autres les ordalies du guireita (pratique divinatoire à base de particules de pots cassés), du barana (fourmilière ou termitière), zouda (mortier) ou du china vi nina (boire de l'eau). Les Ordalies ont aidé dans l'établissement de la vérité dans les pratiques du tribunal de la vérité dans les pratiques du tribunal coutumier²³.

En effet, l'ordalie est considérée comme la confrontation directe avec les acteurs à savoir l'auteur de l'acte et le plaignant. Il s'ensuit une altercation au cours de laquelle, en niant, l'accusé est soumis à l'ordalie, c'est-à-dire au jugement de dieu. Dans la société Moussey, elle s'appliquait aux délits comme la sorcellerie (dawra). Le justicier habite le Tchad. Lorsqu'un plaignant demande ses services, il passe par le chef de terre qui lui ordonne de rendre justice. L'exercice de cette justice se déroulait de la manière

²² Loumnalla, entretien du 15 août 2019 à Wina

²³ Bagoidi, entretien du 29 décembre 2021 à Fianga



suivante : le justicier découpe une herbe dans unealebasse remplie d'eau et invoque dieu en ces termes : « dieu, si cette personne est réellement innocente, elle vomira de cette eau. Et si elle boit le contenu de laalebasse et que rien n'en ressorte, alors elle est déclarée coupable et tu fais d'elle ce que tu veux ». À la fin du procès, le coupable paie l'amende au chef qui peut remettre au plaignant tout ce qu'il a dépensé²⁴.

En outre, cette pratique permet non seulement de prévenir et gérer les conflits, mais permet aussi de mettre en garde aux éventuels déstabilisateurs de la société car nombreux sont ceux qui assistent à ce rituel et observent sa pratique. Il faut cependant noter que la colonisation a été un moment de rupture dans la pratique de l'ordalie. L'on estimait que la mise à mort pouvait s'arrimer à un règlement de compte. Dès lors, sa pratique fut interdite et remplacée par l'évangile du christianisme qui se fondait sur le pardon. En dépit de cette interdiction, elle se faisait en cachette dans des zones plus reculées. Chez les Moussey, la divination vient de la divinité Garira. Elle se fait à base des roseaux (cerewna) et parfois par des tessons lorsqu'il s'agit des funérailles. Lorsqu'il s'agissait d'un vol, d'un viol ou d'un mensonge, on appliquait le serment verbal ou clanique. Pour le cas d'un adultère par exemple on dit « an unukkaddirayak kak ngii lonaa, an unukkzddira yak kak ngii dagara »²⁵. La traduction littérale en est la suivante : « si c'est une fausse accusation que dieu te punisse, si c'est une accusation valable, c'est la terre qui va me juger ». Lorsque le présumé coupable ne parvient pas à se blanchir, il appelle « ful bogodi », « dangui hollom ». Devant les chefs spirituels, le plaignant, en insistant, invoque dieu afin de punir l'accusé. L'accusé répète le même rituel en disant que si ce n'est pas lui, que le malheur retombe sur l'accusateur et toute sa famille. Après ces serments proférés, la réaction ne tarde pas pour départager les deux camps²⁶. Ainsi, que ce soit l'accusé ou le plaignant qui ait tort, il s'ensuit un deuil ou un grand malheur dans sa famille. On dira que dieu a rendu justice à travers les pratiques des chefs de terre²⁷. D'après ces formes judiciaires appliquées encore aujourd'hui dans certaines parties du pays Moussey, l'on pense que la justice traditionnelle peut résoudre certains problèmes tels que l'adultère, le viol, le vol, la sorcellerie, les meurtres²⁸. Pour certains, la justice moderne est fondée sur des orientations pécuniaires et par conséquent peu fiables. La photo ci-après présente une scène divinatoire en pays Moussey.

24 Tokna massana, 2003, périodique d'information culturel Massa.

25 Soudan, entretien du 07 septembre à Gounou-gaya

26 Doumgué, entretien du 04 septembre à Hollom

27 Boumsina, entretien du 13 septembre 2019 à Pya

28 Lambi, entretien du 10 septembre 2019 à Gobo

Photo 2 : Divination en pays Moussey



©Jean Louatron, 1970

Par ailleurs, il convient de préciser que l'ordalie n'est pas l'apanage des Massa ou des Moussey de manière exclusive. Il faut noter qu'elle est répandue dans plusieurs sociétés traditionnelles africaines. Ainsi, dans la région de l'Extrême-Nord Cameroun, nous pouvons retrouver la pratique de l'ordalie chez les Toupouri, les Mousgoum, les Peuls, les Mafa, les Kapsiki, les Podoko, les Mada, les Bana. Mokam David à ce sujet montre la place irremplaçable de l'ordalie chez les Moundang. L'exercice de la justice traditionnelle qui connaissait la pratique de l'ordalie, était dirigée par une seule femme dans tout le pays Moundang. De 1908 à 1958, matédeuré, en dirigeant l'ordalie, maintient la liaison entre le Tchad et le Cameroun (D. Mokam, 2001 :138). C'est ce que pense également Kaldapa Kojekoed selon qui : « les ordalies, les sacrifices d'animaux dans la gestion des violences et la résolution des conflits interethniques » (Kaldapa Kojekoed, 2004 :53) sont très importants dans les sociétés africaines.



Conclusion

En définitive, il convient de rappeler que cette étude a porté sur les stratégies endogènes de prévention et de gestion des conflits chez les Massa et les Moussey de la Vallée du Logone. La réflexion était axée sur la diplomatie matrimoniale et le recours aux croyances ancestrales pour gérer les différends qui pouvaient survenir dans la société ou entre les individus. L'on est parti du postulat selon lequel avant le moment colonial, les Massa et les Moussey avaient les moyens de rendre justice d'après la coutume. En rendant cette justice, ils prévenaient certains conflits et en géraient d'autres. Les différents mécanismes revêtaient plusieurs formes : la palabre, la pratique de l'ordalie, les mariages interethniques, l'art divinatoire. Du point de vue de la diplomatie matrimoniale, le fondement est la parenté. Les alliances font office de médiation dans les conflits. Le médiateur par exemple est le neveu qui est le fruit de l'union entre deux clans ou familles jadis en conflits. Ce dernier jouit d'une immunité d'attaque et peut porter les offres et concessions d'un camp à l'autre dans les négociations²⁹. D'un autre point de vue, la résolution s'opère par un processus de dissuasion et de mise en garde comme cela a été le cas avec la pratique de l'ordalie et l'art divinatoire. Ces modes de justice et de résolution de conflits ont existé depuis des siècles reculés. De nos jours, à travers les mécanismes de résilience, ces pratiques cohabitent avec la justice coloniale mais de façon non officielle. Dans un contexte de décentralisation où chaque peuple vit ses problèmes de manière spécifiques, ces mécanismes endogènes pourraient être pris en compte de manière officielle par les collectivités territoriales décentralisées, aux fins de faciliter la cohabitation des peuples et la promotion de la paix et une coopération forte entre les Etats du Cameroun et du Tchad.

²⁹ Maktouandi, entretien du 15 avril 2022 à Yaoundé

Références bibliographiques

- Biassou A., 1998, « La résolution des conflits et la promotion de la paix chez les Massa du Nord-Cameroun aux XIXe et XXe Siècles : approche historique », Mémoire de DIPES II, ENS Université de Yaoundé I ;
- Diye j., 2015, « Les relations « Inter-kirdi » dans l'Extrême-Nord du Cameroun, Thèse de Doctorat en Histoire, Université de Ngaoundéré ;
- Dumas F-C., 1983, Les Massa du Tchad, bétail et société, Cambridge University Press, Cambridge ;
- Famargue Kaitamba, 2002, «L'évolution de la chefferie traditionnelle chez les Moussey du Tchad», Mémoire de Maîtrise en Histoire, Université de Ndjama ;
- Garine Igor de, 1964, les Massa du Cameroun, vie économique et sociale, Paris, P.U.F. ;
- Kaldapa Kojekoed, 2004, « Conflits et résolutions des conflits dans les Monts Mandara: cas des Mafa et des Boulahay des Mokolo (XIXe-XXe siècles) », Mémoire de Maîtrise en Histoire, Université de Ngaoundéré ;
- Lembezat B., 1961, Les populations païennes du Nord Cameroun et de L'Adamaoua, Paris, P.U.F. ;
- Lévi-Strauss C., 1948, Les structures élémentaires de la Parenté, paris, Mouton ;
- Mokam, D., 2001, «Les peuples traits d'union et l'intégration régionale en Afrique Centrale : le cas des Gbayas et des Moundang», in D. Abwa et al, Dynamique d'intégration régionale en Afrique centrale, Yaoundé, P.U.Y ;
- Ndjidda Ali, 2005, «Diplomatie traditionnelle, diplomatie locale et résolution des conflits à la frontière Tchado-Camerounaise (XIXe-XXe siècle)» Mémoire de Maîtrise en Histoire, Université de Ngaoundéré ;
- Okala Segue F. M, 2022, «Les mécanismes de résolution des conflits dans la communauté Eton : cas de la localité d'Elig-Mfomo, XIXe –XXIe siècles», mémoire de DIPES II en Histoire-ENS, Université de Yaoundé I. ;
- Oumarou Amadou, 2003, «Diplomatie locale et résolution des conflits dans la vallée du Moyen-Logone (1916-1979)», Mémoire de Maîtrise d'Histoire, Université de Ngaoundéré ;



- Pahai, J., 1983, « Les paysans Massa du Nord-Cameroun. Société et économie rurale », thèse de Doctorat 3e cycle de Géographie, Université de Yaoundé ;
- Thierno Moctar Bah, 1994, «les mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits en Afrique noire» in symposium sur «Fondements endogènes d'une culture de la paix en Afrique. Mécanisme traditionnels de prévention et de résolution des conflits» <https://www.unesco.org/cpp/publications/mécanismes/edinto.htm>, consulté le 10 juillet 2022 ;
- Tokna massana, 2003, périodique d'information culturel Massa ;
- Touraine A., 1974, Pour la sociologie, Paris, Seuil ;
- Vaidamma Goutima, R, 1975 « Document pour servir à la connaissance de Kabbia » Mémoire en Histoire-géographie. ENS de Ndjamena ;
- Winamou B., 2007, « La problématique des conflits fonciers dans le territoire de Mowo à l'Extrême- Nord du Cameroun », mémoire de Maîtrise en Sociologie, Université de Ngaoundéré.



4 Religion traditionnelle africaine et résiliences : Cas de l'ésotérisme traditionnel chez les Basaa (cameroun)

Par **Dr Patrick Romuald JIÉ JIÉ³⁰** (Université de Bertoua/Cameroun)

✉ jiejiepatrickromuald@yahoo.fr

Résumé

Une fois débarrassées de l'accusation ou de la suspicion de n'être que sataniques et vouées au mal sous toutes ses formes, les vies religieuses de l'Afrique traditionnelle, comme toute autre vie religieuse géographiquement et historiquement située, deviennent un vaste champ de recherche sur Dieu et la divinité en tant que tels. En prenant le contexte traditionnel bassa au Cameroun, on se rend très vite compte que cette religion traditionnelle, malgré les nombreuses mutations liées à la colonisation avec son corollaire qu'est le christianisme, ne sont pas venus à bout de cette religiosité africaine. De nombreuses résiliences existent, qui justifient la vitalité de cette religion. Il est donc intéressant de s'interroger sur les formes de résiliences ésotériques encore en vigueur chez les bassa du Cameroun. A travers une démarche méthodologique qui s'appuie sur des données écrites et orales collectées dans des bibliothèques, centres d'archives et particuliers ; il ressort de cet article que les bassa ont une conception particulière de la spiritualité. Celle-ci est faite d'observances, de rituels mais aussi de croyances en des forces qui règlent le quotidien des hommes. Malgré la forte évangélisation des campagnes, ainsi que la scolarisation en progrès, le monde rural bassa a su préserver son originalité culturelle à travers différentes résiliences socio-culturelles comme l'observance des présages, les pratiques divinatoires ou bien plus encore les rites.

Mots clés : religion, africaine, résiliences, ésotérisme, basaa.

³⁰ Dr Jie Jie Patrick Romuald est titulaire d'un doctorat Ph.D en histoire culturelle et religieuse obtenu à l'université de Ngaoundéré en mars 2018. Il exerce actuellement, comme enseignant-chercheur à l'Université de Bertoua (département d'histoire de l'Ecole Normale Supérieure). Il est très intéressé par l'histoire culturelle notamment les religions et civilisations camerounaise spécifiquement, et plus globalement celles africaines. Il a mené plusieurs études sur ces questions et sur bien d'autres. Il est auteur/co-auteur de plus de dix articles scientifiques qui épousent ces problématiques.

Abstract

Once freed from the accusation or suspicion of being nothing but satanic and doomed to evil in all its forms, the religious lives of traditional Africa, like any other religious life geographically and historically situated, become a vast field of research on God and divinity as such. Taking the traditional Bassa context in Cameroon, we quickly realize that this traditional religion, despite the many changes linked to colonization with its corollary of Christianity, did not overcome this African religiosity. Many resilience exist, which justify the vitality of this religion. It is therefore interesting to wonder about the forms of esoteric resilience still in force among the bassa of Cameroon. Through a methodological approach that is based on written and oral data collected in libraries, archive centers and individuals; it emerges from this article that the bassa have a particular conception of spirituality. This is made up of observances, rituals but also beliefs in the forces which regulate the daily life of men. Despite the strong evangelization of the countryside, as well as the progress of schooling, the rural Bassa world has managed to preserve its cultural originality through various socio-cultural resilience such as the observance of omens, divinatory practices or even more rites.

Keywords: *religion, African, resilience, esotericism, basaa.*



Introduction

Comme dans bon nombre de pays en Afrique, l'ésotérisme traditionnel et les croyances ont subi de nombreuses mutations dues à la forte christianisation mais aussi au développement de l'éducation. De nombreuses croyances et autres rites naguères vulgarisés disparaissent progressivement du fait du développement. Il faut toutefois relever que malgré ce déracinement culturel, des résiliences sont observées dans la grande partie du monde rural camerounais. L'aire culturelle basaa Babimbi que nous avons choisi comme référentiel d'étude nous permet de constater cette résistance des pratiques ésotériques telles : le Ngambi-si, le Ngwei, le hu, les ordalies, ou bien plus encore, l'observation scrupuleuse des présages. Cette résilience a donné naissance à une forme de syncrétisme religieux qui semble arranger tout le monde. De fait, une question problématique centrale, sous-tend cette contribution à savoir : quelles formes de résiliences ésotériques trouve-t-on de nos jours chez les bassa du Cameroun ? Cette contribution ressort cette dynamique religieuse du monde rural camerounais avec une démarche méthodologique reposant, fondamentalement, sur la collecte d'informations nécessaires à la connaissance historique, sociologique et anthropologique du paysage rural camerounais. Nous avons également eu recours à des données écrites collectées dans des bibliothèques et centres d'archives et tout particulièrement à nos travaux de thèse de doctorat sur la question.

1. Comprendre la pensée religieuse africaine et l'ésotérisme traditionnel

1.1. L'endocentrisme africain

Pour objectivement définir les croyances traditionnelles africaines présentes dans le monde rural, il est nécessaire de s'écarter de la compréhension pagano-occidentale qui rattache la religion à des crédos doctrinaux et des pratiques liturgiques similaires aux leurs et qui établirait une sorte de démarcation entre l'homme et la divinité. Nous voyons les croyances africaines avec Dominique Zahan (1970, p.8), comme une confusion de : « L'homme, dans une certaine mesure, avec le monde, l'univers et Dieu, pour voir dans la religion, plutôt une série de préoccupations d'harmonie et d'ajustement de l'être humain dans l'ensemble du monde visible et invisible ». De l'examen de ces croyances africaines émergeront, des réalités que Vincent Mulago définit comme un ensemble culturel fondé sur la croyance en deux mondes distincts, l'un visible et l'autre invisible (V. Mulago, 1979,p.43-44). De cette définition, nous pouvons extraire une direction complémentaire dans lesquelles s'étire le faisceau des croyances religieuses africaines que nous appellerons endocentrisme africain. L'endocentrisme est donc la vision théologico-cosmique africaine de l'univers. Il est un système religieux cohérent, qui possède pour principales fonctions d'abord d'explicitier la perception à priori du cosmos par l'homme, ensuite, d'analyser la raison fondamentale de toute cette fonctionnalité, résumée en un être suprême, initiateur et ordonnateur de tout le cycle bio-vital, et enfin, découlant de cette fonctionnalité, d'entrevoir, de subir et de se conformer au dessein créateur, dans ses rapports avec les différents ordres et les différentes parties de l'univers (E. Bokagne Betobo, 2001,p.88). En définitive, l'endocentrisme apparaît comme la définition du monde en deux univers : visibles et invisibles. De manière pratique, vivre l'endocentrisme africain, c'est reconnaître dans la nature (monde minéral et végétal) un partenaire spirituel vivant, doté d'énergies qu'elle reçoit de sa propre osmose avec tout l'univers.

1.2. La conception de la divinité

Pour l'Africain attaché résolument à ses traditions en général, tout comme celui de la zone rurale, le monde d'ailleurs est régi par un Dieu suprême créateur et maître du cosmos. L'importance de son rôle dans les affaires du monde, écrit H. Deschamps (1970, p.15), est très diversement appréciée. Le plus souvent il est considéré comme trop lointain pour être facilement accessible. Des études plus récentes semblent bien nous révéler cependant une autre face de cette figure de l'Être Suprême : celui-ci est



aussi pensé par l'Africain comme un Dieu attentif aux humains, proche de l'homme. La véritable figure de Dieu serait donc appréhendée dans le paradoxe même du lointain proche, de l'absent-présent. Comme le disent L.V. Thomas et R. Luneau (cités par P. Poupard, 1984, p.15) : « Il faut donc que Dieu ne soit pas compromis (donc absent) sans pourtant cesser d'être le dernier recours (donc présent) qui garantit à l'homme le sens de sa vie ». Ainsi, Dieu se pose à la fois au-delà de toutes relations avec les puissances spirituelles et les hommes, et au cœur même de ces relations. Il apparaît hors du système socioreligieux. Il est « garant » de l'ordre du monde, de l'harmonie des êtres, des choses et du sens de l'existence. Chez les basaa, Dieu (Nyambè) est un être incompréhensible, absolument invisible à tout regard humain, un souverain d'un accès très difficile, le Créateur et le Maître absolu de toutes choses, la cause en dernière analyse de tous les événements, jusqu'aux plus petites choses. Il trône dans les cieux, où une multitude d'esprits, « les serviteurs du Très Hauts », remplissent minutieusement ses ordres et lui rendent des honneurs indicibles (S. Mpèkè, 1934, p.7). Par ces esprits, il exerce son emprise sur les hommes par l'intermédiaire des mânes. Son action directe sur les hommes est rare. Mais du haut du ciel, il voit absolument tout, et rien, ne fût-ce qu'un vol d'oiseau, ne peut s'effectuer sans sa permission. Les ordres émanant de lui arrivent aux hommes par des intermédiaires, mais instantanément.

1.3. L'importance des ancêtres

Dans le monde rural, l'existence de Dieu est étroitement liée à celle des ancêtres. Les ancêtres occupent une place centrale et privilégiée dans la quotidienneté du vécu. C'est dire que la relation la plus immédiate avec les forces de l'invisible se situe au plan des rapports entre les morts et les vivants, plus précisément entre les ancêtres et leurs descendants. La structure familiale, qu'elle soit de type clanique ou lignagère, se fonde en effet sur une communauté qui lie entre eux les ancêtres et leurs descendants (P. Poupard 1984, p.15). Les ancêtres apparaissent donc à la fois comme les puissances tutélaires de la famille, assurant vie, fécondité et prospérité à ses membres, et comme les gardiens des traditions familiales, en tant que défenseurs de son orthodoxie et en tant que juges des actes individuels et collectifs, posés en observance ou en infraction à ces mêmes lois. L'ancêtre chez les basaa Babimbi est représenté sur terre par le Mbombog, qui est le patriarche de la communauté.

2. Une société marquée par de profondes mutations socioreligieuses

2.1. Les effets de la forte christianisation

Le contexte géographique et sociologique bassa a connu de profondes mutations, dues à la forte christianisation. En effet, pendant la période coloniale, le souci de « civiliser » les indigènes pour mieux les intégrer à leur propre système socio-politique et surtout socio-économique a amené les colonisateurs (français notamment) à faire appel aux missionnaires religieux, spécialistes de la conversion. Ces derniers se sont employés, dans la tâche, par l'évangélisation, la scolarisation et les soins aux malades. La nouvelle religion a gravement influencé les institutions politico-religieuses, économiques et sociales de ces peuples. C'est dans ce sens que Louis-Paul Ngongo (1977, p. 37) affirmait que :

Toute religion vise un objectif : transformer les mentalités et par là même orienter la société selon les principes doctrinaux. La religion chrétienne est-il besoin de le souligner ici, a pleinement joué ce rôle d'agent transformateur des mentalités. Il s'est ainsi produit de profondes mutations aussi bien sur le plan politique qu'économique et social.

La volonté de convertir les populations en général reposait sur l'a priori que seule la croyance des occidentaux avait droit de cité. Par conséquent, tout ce qui était croyance des autres, devait disparaître. Cela signifiait que tous les ressorts mystico-religieux devaient disparaître pour être remplacés par ceux des occidentaux. C'est la raison pour laquelle les missionnaires n'ont toléré aucun rite non identique aux leurs. Raymond Mauny (1970, p.5) l'a compris, quand il écrit : « Lorsqu'une civilisation en juge une autre, elle le fait, sauf rarissimes exceptions, d'après ses propres critères pour s'estimer elle-même évidemment très supérieure ». En effet, en regardant de près la communauté Basaa Babimbi après la colonisation française, l'on reconnaîtra volontiers aujourd'hui par exemple que le Mbombog n'est plus le meneur d'hommes qu'il fut, auréolé de vénération et de respect. Certes, le titre reste toujours en usage ainsi que ses attributs extérieurs, mais qui pourra nous assurer que leur profondeur, dans l'imaginaire du Basaa, comme de lui-même d'ailleurs, reste encore de la même densité.

La période française, va entraîner une perturbation extrême au sein de l'organisation socioreligieuse traditionnelle basaa. Sur le plan spirituel, le missionnaire a déclassé l'ancêtre protecteur et par ricochet son représentant traditionnel le Mbombog au profit de Jésus-Christ et du prêtre ou pasteur des religions occidentales. Même les anciennes institutions politico-religieuses (sociétés secrètes) telles que le Ngué et



l'Um, lorsqu'elles n'ont pas totalement disparu dans certains villages basaa, ont perdu de leur originalité et de leur authenticité. Devenus catéchistes, plusieurs détenteurs de la tradition basaa ont été contraints d'abandonner leurs pratiques rituelles pour se plier aux exigences de la doctrine chrétienne. Aujourd'hui, certains Babimbi pour emprunter les termes de Frantz Fanon (cité par P. Fokam 2000, p.124), sont des « hommes sans identité culturelle, ni personnalité ». Cet impact s'est naturellement étendu sur les autres domaines de la vie des Babimbi notamment, sur les domaines économiques et sociaux. Dans le domaine agricole par exemple, les rites jadis pratiqués au début des semailles, à l'idée de protéger les travailleurs contre les morsures de serpent et tout autre accident de travail ont été pour la plupart abandonnés (E. Ngo Minyem, 2002, p.78). Même le rite de fécondité, autrefois pratiqué par les adeptes de la société féminine Koo, n'a pas échappé à cette agression. De manière globale, le christianisme a eu un impact majeur dans les campagnes.

2.2. Les mutations liées à la forte scolarisation

L'école est aussi à l'origine de nombreuses mutations chez les bassa. En effet, l'école constitue une nouvelle valeur hiérarchique qui occupe la jeunesse. La durée de l'école occidentale dans les villages a servi à rendre impossible les longs séjours dans les bois sacrés pour l'initiation au Ngué, au Ngambi, au Jingo, ou au Njég³¹. On ne s'attache plus au savoir traditionnel, mais au savoir occidental. Ce qui va apporter un changement dans la hiérarchie des valeurs. Consciente du fait que l'école occidentale vient apprendre à vaincre sans avoir raison, la grande royale de Cheik Hamidou Kane (1964, p. 47) déclare : « L'école étrangère est la forme nouvelle de la guerre que nous font ceux qui sont venus ». La religion chrétienne et l'école occidentale ont donc dominé les contacts entre la culture traditionnelle africaine et la culture européenne. Ainsi, venus pour civiliser les indigènes, les missionnaires ne pouvaient manquer de remanier les mentalités de leurs ouailles pour les occidentaliser, les adapter aux leurs. L'école devint alors leur plus grande préoccupation. De fait, la scolarisation fut au Cameroun, un instrument redoutable de déculturation.

31 Entretien avec Mbey Etienne, 78 ans environ, planteur à Ndémé II, 07-04-2011.

3. Quelques aspects des résiliences de l'ésotérisme traditionnel chez les bassa

3.1. Les croyances populaires

Malgré la forte scolarisation et l'évangélisation, de nombreuses résiliences sont encore observées chez les bassa. De nombreuses croyances traditionnelles populaires y sont perceptibles. Il s'agit d'un amalgame de pratiques, de coutumes, reçues des ancêtres, et enveloppant toutes les actions de la journée de l'indigène. L'ignorance de ces pratiques a des conséquences terribles : mort prématurée, maladies incurables, stérilité, etc. Par ces coutumes, les populations disposent de toute une série d'interdictions, de pratiques se rapportant à toutes les circonstances de la vie, prévoyant par exemple, les mots qu'il faut ou qu'il ne faut pas dire, les mets qu'il ne faut pas manger, la façon dont on doit regarder le juge, l'assemblée, ou bien un tel en particulier, avant de commencer un discours, etc. Quelques exemples entre mille feront connaître ces pratiques et coutumes. Par exemple, Avant le repas, le Basaa, n'oubliera pas d'offrir quelque chose aux esprits dont il se croit toujours entouré. À cet effet, il répandra quelques gouttes de sa sauce sur le sol. Les libations ne sont jamais omises, même si on n'avait que de l'eau. Mais quand il s'agit d'un banquet sacré, d'autres cérémonies s'ajoutent aux précédentes. Pour ce qui est des interdictions, la religion populaire des Basaa contient une foule d'interdictions, les unes traditionnelles, les autres exigées par les circonstances. Il est défendu aux femmes par exemple de manger la chair des carnassiers et de tous les reptiles, ainsi que la chair du verat, de tous les animaux nocturnes et d'un grand nombre de poissons. Dans certains cas, il est défendu aux femmes de manger tout ce qui vit dans l'eau. En cas de maladie ou de circonstances graves, l'usage du vin de palme ou de certains aliments est enlevé aux personnes concernées. Le Basaa dans les campagnes connaît un certain nombre de présages dont voici quelques-uns³².

- Si chez vous, vous entendez passer l'oiseau appelé Ega (défrichez), sachez que le temps du défrichement des champs est désormais arrivé.
- Si lors d'une promenade à travers un champ ou dans la forêt, vous entendez le chant d'un coucou, (Hilô en basaa), sachez que c'est un heureux présage si l'oiseau chante à votre gauche. Dans le cas contraire, sachez que c'est un mauvais présage, c'est le malheur qui vous guette.

³² Toutes ces maximes sont tirées de (Mpouma, 1936:16-19).



- Tout individu peut devenir impuissant après la piqûre d'un certain insecte connu seulement des vieux. De même, si un garçon expose ses organes génitaux nus devant un lézard appelé Sobongo (genre de saurien qui reste à proximité des cases et aime se réchauffer au soleil), il risque de devenir impuissant.
- Le Song-kum ou halo, sorte de cercle lumineux qui entoure parfois le soleil ou la lune, annonce la mort imminente d'un grand personnage de la collectivité.
- Il est interdit de se promener la nuit et surtout aux environs de minuit dans un cimetière de peur d'y rencontrer des fantômes ou quelques esprits malfaisants réunis en conseil nocturne.
- Il faut éviter de donner une taloche au sommet de la tête d'un enfant, cela risque de ralentir sa croissance. De même, il est d'usage de verser sur la tête d'un enfant du lait de coco afin qu'il grandisse.
- Si une panthère fréquente les abords de votre maison, gardez-vous de prononcer le nom de la panthère de peur qu'elle ne demeure longtemps près de votre maison et qu'elle ne finisse par vous attaquer.
- Si le hibou se pose la nuit sur le toit de votre maison en poussant des cris: «hou, hougou, hou, hougou houou! Chassez-le, car c'est un mauvais esprit envoyé par un de vos ennemis pour vous importuner. Si en plus il s'agit d'un concert de hiboux, sachez qu'un jeu nocturne, (Liemb en bassa), se prépare ou est en train de se dérouler dans votre village.
- Si vous entendez le cri du corbeau nocturne appelé Mbege mi (le transporteur de cadavres en basaa), et si l'oiseau vient jusqu'à passer au-dessus de votre case, levez-vous, faites réveiller tous ceux qui dorment dans votre maison, car le Mbege mi annonce l'arrivée d'un esprit qui prend le double des vivants. Une fois ce réveil forcé opéré, sortez et adjurez l'oiseau de malheur en ces termes: Tagbe, Tagbe, yag we u ga wo (éloigne toi, éloigne toi d'ici, tu mourras toi aussi).
- Il faut éviter de froter le balai sur quelqu'un cela porte malheur.
- Surprendre à l'aube une femme en train d'uriner est de mauvais augures. Il en est de même pour une femme qui rencontre un homme dans les mêmes conditions. Le Basaa dira dans ce cas : I kelini ibe me bisimba (ce jour m'est néfaste).
- Rencontrer un mille-pattes de couleur marron sur la route est un signe de joie. Mais lorsqu'il s'agit d'un mille-pattes noir appelé Langa gonô, c'est un signe de malheur.

- Le fait de se cogner le pied en sortant de sa case est mauvais signe. Le Basaa Babimbi, dans ce cas dit sans hésiter : Hibagi ség me njel (le Hibagi m'a barré la route). Après une telle déclaration, le Basaa renonce à son voyage, du moins pour ce jour-là.

À côté de ces croyances populaires, il existe aussi des pratiques réservées aux initiés.

3.2. La religion traditionnelle des initiés

Tandis que les croyances populaires sont à la portée de tout le monde, la religion traditionnelle des initiés est le privilège exclusif d'une catégorie restreinte et relativement savante. Elle consiste essentiellement dans la connaissance de nombreux éléments ésotériques que le public ignore. Les communications avec les esprits, les formules et les pratiques rituelles, en sont l'ornement qui donne à toutes les actions de l'indigène un caractère religieux. Un homme initié, à votre insu, vous empoisonne et vous guérit. À côté de ces initiés, empoisonneurs redoutés de tous, il y a des sorciers ou devins proprement dits. Les indigènes les consultent avec confiance, lorsqu'ils sont dans l'embarras au sujet de situations existentielles. Voici les principes fondamentaux de toutes ces consultations : toutes relations des hommes avec le Très Haut se font pratiquement par la médiation des créatures supérieures ou inférieures. Mais on ne peut pas se servir d'une créature quelconque, ni employer des gestes et des formules arbitraires. Il y a des créatures spéciales, sacrées, dont on doit faire usage avec des rites compliqués et rigoureusement établis. Un geste ou une parole omis ou oubliés, sont capables de compromettre les affaires les plus importantes (S. Mpèkè, 1934, p.7).

Le cérémonial chez les Bassa étant très minutieux, il s'en suit que la connaissance pratique de tous ces détails ne peut être que du ressort de quelques individus. Qu'on appelle devin-guérisseurs. L'indigène qui se trouve dans une position critique s'adresse à eux comme à des savants qui, maniant les objets sacrés de la façon voulue, apaise le courroux du Très Haut, par l'intermédiaire des mânes. En conséquence, les oracles des devins sont des oracles divins, transmis par les mânes (S. Mpèkè, 1934, p.7). Cela dit, parcourons assez brièvement quelques formes de consultations.

- Le Ngambi-Si (divination à la mygale)

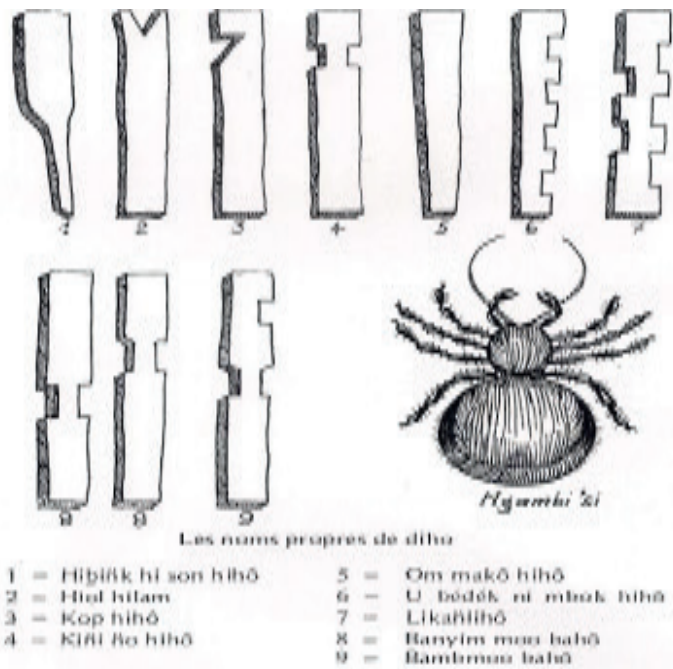
Ce procédé, de loin le plus important, tire son nom de la mygale, cette araignée souterraine difficilement visible pendant la journée. Certains Basaa dans les zones rurales consultent encore la mygale au sujet du passé et de l'avenir. Seuls les vieux ou les adultes avaient le droit de procéder à cette consultation. C'était aux dires de quelques Basaa, une source de richesse. En effet, celui qui trouvait la mygale dans



un coin devenait automatiquement le propriétaire de la bête. Avant de procéder à la consultation, l'intéressé offre de la kola, du tabac, une machette etc. l'ensemble de ce don liminaire s'appelle Lipag Ngambi autrement dit don pour relever la mygale afin qu'elle puisse parler (A. Bayiga Bayiga, 1966, p.11). On pouvait réaliser l'opération divinatoire soit avec des feuilles comme le dit L.M. Pouka (1938, p.5), soit avec des baguettes comme le signale S. Mpouma (1936, p.16). Le mut-Ngambi dispose de neuf baguettes en bois de padouk de 20 cm environ de longueur sur 2 cm de largeur et 2 mm d'épaisseur. Les baguettes sont colorées en rouge sur une des faces et en noir sur l'autre ; elles portent chacune le nom d'un fait précis. L'appellation technique de cette baguette est Dihô di-Ngambi. La consultation se fait le soir au crépuscule. Le devin dresse, à l'entrée du gîte de la mygale, les différentes baguettes dans un ordre qu'il ne nous a pas été possible d'élucider. À genoux, le devin frappe le sol près des trous en interpellant le Ngambi. Le devin s'étant approché du trou annonce les paroles suivantes : «réveille toi mon petit bonhomme». Je te présente ici comme à l'accoutumée une baguette (Hiho Ngambi) dont voici la face noire au-dessus et t'ordonne de m'indiquer demain matin, en me donnant bien entendu la même baguette, la face rouge au-dessus, si l'année prochaine me sera favorable (S. Mpouma, 1936, p.16). Le devin accompagne la pose de chaque baguette par une parole appropriée. Le lendemain matin à l'aube, le devin se rend à la forêt pour prendre acte du message transmis par la mygale lors de sa sortie nocturne. En effet, en sortant, la mygale bouscule les baguettes qui bouchaient l'orifice de sa demeure et les dispose d'une certaine façon. Suivant la position de chaque baguette ainsi que celles des couleurs, le devin n'a plus qu'à interpréter les signes (S. Mpouma, 1936, p.19). Le client du devin une fois qu'il a été informé prend toutes les précautions nécessaires pour échapper au malheur qui le menace. Nous avons une représentation de la divination à partir du Ngambi-si. Dans celle-ci, on peut visualiser la mygale avec les baguettes de divination.



Figure 1 : La mygale et les 9 baguettes de divination



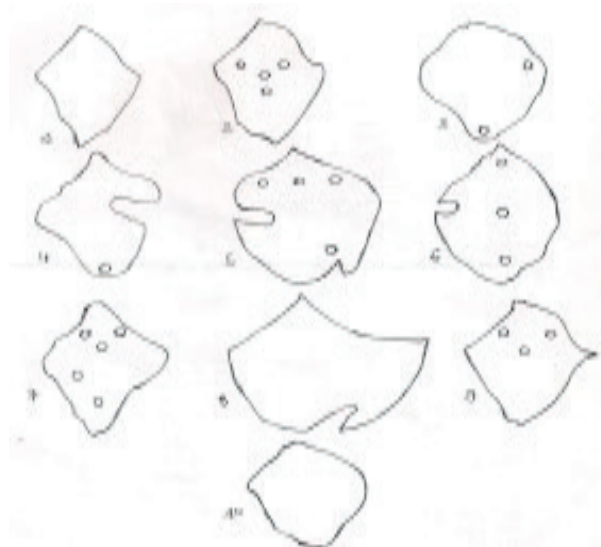
- Le Ngambi Dise (divination aux écailles de pangolin)

Cette divination tire son nom de l'élément matériel employé par le devin en l'occurrence les écailles du pangolin (S. Mpouma, 1936, p.18). Ces écailles sont enfermées dans une boîte cylindrique en écorce qui contient également une carapace de la mygale, des morceaux de pierre dure, probablement du quartz, des ossements d'une grenouille et d'un rat, des griffes d'un oiseau de proie et d'une panthère. Pour réaliser sa consultation, le devin pose des questions à son panier à écailles et secoue violemment le panier. Il recommence l'opération autant de fois que cela est nécessaire. Tout en remuant son panier, le devin crache de temps en temps à l'intérieur en prononçant des paroles rituelles inaudibles pour celui qui est venu le voir. Par des gestes rituels, le devin passe le panier entre ses genoux, puis sur la tête pour le poser finalement par terre. Après un temps de réflexion, le devin pose d'abord des questions pour lui-même, ensuite pour sa famille directe et enfin pour les clients appartenant à son entourage. À force de secouer son panier, les écailles tombent les unes après les autres. Le travail du



devin dans cette phase de la consultation consiste à interpréter les signes portés par les diverses écailles colorés et recouvertes d'une pâte préparée à partir d'une herbe appelée Nsolag (révélateur) (Ibid). On peut voir ici les différentes formes des écailles et leur disposition en vue de la divination.

Figure 2 : Les dix écailles du Ngambi-Dise



©Bayiga Bayiga, 1966 :14³³.

3.3. La sorcellerie, une réalité dans le monde rural

Le monde rural baigne pleinement dans l'imaginaire de la sorcellerie. La sorcellerie est une activité qui nécessite l'existence d'une force surnaturelle que les Basaa Babimbi appellent Ngwei ou hu. Le Ngwei et le hu sont des effectivités dans les campagnes Babimbi, et même chez tous les peuples de la forêt camerounaise.

- Le Ngwei

Chez les basaa des campagnes, le Ngwei désigne le principe même de sorcellerie. À propos de quelqu'un qui est jaloux de vous et qui arrive à vous faire du mal, à votre insu, le Babimbi parlera volontiers d'une lutte avec du Ngwei. Même lorsque vous avez

33 Adaptation dessin : Djamèn T. Rodrigues).

pu comprendre l'action de l'autre, il n'en demeure pas moins vrai que son Ngwei a dépassé le vôtre. Le Ngwei n'est donc pas tant une affirmation d'ignorance que celle de l'existence des degrés de connaissances parmi les êtres humains. Le Basaa Babimbi ne dit presque jamais d'un objet matériel qu'il a du Ngwei., un objet peut par contre être un objet de Ngwei. Ainsi, un chasseur arrive-t-il à manquer son gibier, un animal pris dans un piège arrive-t-il à s'en échapper, que le Basaa Babimbi ne dira pas: «la flèche n'avait pas assez de Ngwei ou que le piège n'avait pas assez de Ngwei». Dans de telles situations, le Basaa a plutôt l'habitude de dire: Ngwei yem i ka hoi (mon Ngwei s'affaiblit). Ou encore ba jos me Ngwei munu handi hini (on m'a fait du Ngwei sur ce piège). Le Ngwei n'est en relation qu'avec l'homme. Il ne peut provenir que de l'homme, n'est donné qu'à l'homme et ne peut être utilisé que par l'homme, ceci contre ou pour l'homme. Seul l'homme peut neutraliser l'action du Ngwei³⁴. Nous pouvons parler du Ngwei comme de la connaissance agissante, créatrice du nouveau et destructrice de ce qui est ou du présent. Le Bassa craint énormément le Ngwei. Tous nos informateurs sont unanimes pour dire que le Ngwei est dangereux. En effet, c'est la seule façon de détruire la vie d'un autre, d'une façon invisible mais réelle. L'homme par son Ngwei, peut nuire efficacement à l'existence d'autrui. L'intérêt du Ngwei, réside en ceci que la vie humaine n'est plus un mystère pour l'homme au Ngwei éprouvé. Ce dernier est censé connaître le truc qui permet de mettre fin à la vie ou d'utiliser celle-ci pour des fins personnelles. Le bon Ngwei peut positivement promouvoir le progrès de la famille.

- Le Hu

L'approche scientifique du hu est encore plus déroutante que celle du Ngwei. Si le Ngwei nous a paru être un concept explicatif des relations humaines, ce qui les caractérise, le hu passe pour être l'élément qui agit par excellence. Nul ne peut guérir, consulter le Ngambi (devin-guérisseur), administrer le Njeg³⁵, participer aux jeux nocturnes, être un Mbombog, s'il n'a pas le hu, vous dira le Basaa Babimbi. Le hu est en quelque sorte le principe moteur de l'activité du sorcier. Outre cette complexité du hu, son étude se complique aussi par le fait qu'on ne sait à quel terroir tribal il faudrait rattacher la croyance au hu³⁶. La croyance au hu est à la base du phénomène de lycanthropie, des jeux nocturnes et de celui de bilocation. On peut avoir le hu

34 La pensée basaa est anthropocentrique. La place de choix réservée à l'ancêtre tient du fait qu'il est un homme comme les autres, mieux placé dans la hiérarchie certainement, mais il n'est pas un esprit, encore moins une divinité purement transcendante.

35 Le Njeg est une forme de fétiche chez les Basaa qui se rapproche assez de l'ordalie.

36 En effet, les Basaa étudiés par Yves Nicol, donc ceux d'au-delà la Sanaga, ignorent le Hu dans leurs communautés.



d'une façon héréditaire; dans ce cas, on dira d'un enfant qu'il a le hu de son père. Pour faire une telle déclaration, il faut que l'enfant en question ressemble à son père physiquement et caractériellement. C'est grâce au hu que le Basaa Babimbi peut dire tel père tel fils. Celui qui réussit dans ses affaires est considéré comme ayant un hu terrible. La notion de hu est utilisée ici pour distinguer les hommes dans la société. Les êtres humains sont classés suivant la nature de leur hu. Pour le Basaa Babimbi traditionnel, il n'existe pas de gens sans hu. Ce qu'il faudrait noter, c'est que le degré d'évolution du hu et l'orientation de son action diffèrent suivant les individus. Le mode d'acquisition du hu diffère également suivant les personnes. À travers ces quelques exemples, on comprend très bien que la sorcellerie est une réalité dans le monde rural.


4. Les réalités de l'hybridation culturelle dans le monde rural camerounais

En dépit des efforts visant à nier la validité de la religion traditionnelle, cette dernière continue à être pratiquée dans les campagnes malgré les conversions en masse au christianisme on assiste alors ici à une véritable hybridation culturelle. Pour l'Abbé Abega (1985, p.273-277), la religion du colonisateur, le christianisme canonisé comme religion avec « R » a été imposée aux Africains, les leurs étant qualifiées de sataniques, de diaboliques. Alors, on a commencé un combat qui perdure jusqu'à maintenant entre le prêtre guérisseur de la religion traditionnelle et le prêtre-pasteur-chrétien. Le premier, relégué dans le maquis et la clandestinité continue cependant d'influencer profondément le milieu africain ; le second, installé triomphalement sur le plan public, dicte sa loi à tous.

Cette juxtaposition montre que l'Africain a été vaincu et non convaincu. C'est pourquoi, n'ayant pas confiance en la nouvelle formule religieuse, il a gardé celle qu'il connaissait mieux. Ce qui laisse penser que l'Africain en général et le Bassa en particulier ne se sentait pas dans sa peau en pratiquant le christianisme. Il est demeuré étranger car, comme nous disent Thomas et Luneau (cités par P. Poupard, 1984, p.327) :

Qu'on le veuille ou non, le christianisme fut en Afrique la religion des Blancs et il n'est pas sûr qu'il ait cessé de l'être et jamais il ne fut donné aux chrétiens africains la possibilité d'y vivre comme dans une maison qui fût véritablement la leur et qui puisse être constamment renouvelée par l'apport de leur génie propre.

Tant que le christianisme est apparu comme la religion des Blancs, l'Africain s'est trouvé très souvent en contradiction avec ses besoins immédiats. Il complétait donc ce vide par ses pratiques traditionnelles. Avec la présence continue des malheurs et des morts,



les populations des campagnes reconnaissent la puissance de la sorcellerie. En cas de mort suspecte, on ne manque pas d'aller consulter le guérisseur pour trouver l'auteur du malheur. Malgré le baptême, on a conservé des objets de protection auxquels on a recours en cachette. On plante des oignons de protection et on enterre des bouteilles dans la concession en même temps qu'on invite un prêtre pour bénir la même maison. Le but dans l'un ou l'autre cas est de chasser les mauvais esprits, d'assurer la protection et le bonheur des hommes. Toutefois, l'observation des comportements religieux laisse encore repérer dans les communautés chrétiennes la permanence de la croyance au « monde de la nuit ». Des pratiques qui relèvent de la mentalité païenne sont accomplies, comme si cela allait de soi, par des chrétiens : port de porte-bonheur ou de contre-danger sous diverses formes (gris-gris, médailles, bagues, chaînes, écorces d'arbre, etc.); recours aux procédés divinatoires avant toute prise de décision importante ; surtout décodage de tout évènement malencontreux selon le registre du « monde de la nuit » tout ceci n'est qu'une expression de l'hybridation culturelle perceptible dans le monde rural.



Conclusion

Il était question dans cette contribution, de relever les différentes résiliences de l'ésotérisme et des croyances traditionnelles chez les bassa du Cameroun, face à la montée en force du modernisme et surtout de la religion chrétienne. De cette étude il apparaît que les bassa ont une conception particulière de la spiritualité. Celle-ci est faite d'observances, de rituels mais aussi de croyances en des forces qui règlementent le quotidien des hommes. Malgré la forte évangélisation des campagnes, ainsi que la scolarisation en progrès, le monde rural bassa a su préserver son originalité culturelle à travers différentes résiliences socio-culturelles. Nous avons tout au long de notre étude relevé l'existence bien que marginale du patrimoine immatériel des campagnes avec la divination, les présages, les sociétés secrètes etc. Cette résilience est la preuve que l'Africain reste attaché à sa culture qui est le socle de sa civilisation. L'hybridation culturelle que nous avons présentée traduit de la plus belle des manières cette volonté de l'africain d'associer tradition et modernité.

Références bibliographiques

- ABEGA, Pierre, 1985, «Peut-on parler d'une culturelle camerounaise au niveau spirituel? », L'identité culturelle camerounaise, Paris, ABC, pp.273-277 ;
- BAYIGA BAYIGA, Alfred, 1966, «L'homme qui voit la nuit et l'existence du Bassa un essai sur un aspect de l'existentialisme Africain», thèse de Doctorat en théologie, Strasbourg ;
- BOKAGNE BETOBO, Édouard, 2001, « Démystification du christianisme à la lumière de l'histoire et des croyances africaines », mémoire de Maîtrise en histoire, UYI ;
- DURKHEIM, Émile, 1991), Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, Le livre de poche ;
- KAMMOGNE FOKAM, Paul., 2000, Et si l'Afrique se réveillait ? Paris, Jaguar ;
- DIRY Jean., (2004), Les espaces ruraux, Paris, Armand Colin ;
- JIÉ JIÉ Patrick Romuald, 2018, «L'administration coloniale française face au phénomène de sorcellerie en pays Babimbi (Cameroun): essai d'analyse historique (1935-1960) », thèse de Doctorat/Ph.D en histoire ;
- KANE, Cheick. Hamidou, 1964, L'aventure ambiguë, Paris, Payot ;
- LABURTHE-TOLRA, Pierre, 1985, Initiation et sociétés secrètes au Cameroun, Paris, Karthala ;
- MAYI-MATIP, Théodore, 1983, L'univers de la parole, Yaoundé, Clé ;
- MAUNY, Raymond, 1970, Les siècles obscurs de l'Afrique noire, Paris, Fayard ;
- MPÈKÈ, Simon, 1934, La Religion des Bakòkò, Genève, ed. Muséum;
- MPOUMA, Samuel, 1936, Les Basaa, texte dactylographié inédit, IRCAM ;
- MULAGO, Vincent, 1979, «Éléments fondamentaux de la religion africaine» in Religion africaine et christianisme, Actes du colloque international de Kinshasa (9-04-1978), Centre d'Étude des Religions Africaines (CERA), pp. 43-44 ;
- NGONGO, Louis. Paul, 1977, «Pouvoir politique occidental dans les structures de l'église en Afrique», Civilisation noire et église catholique, colloque d'Abidjan, 12-17 septembre ;



- NGO, MINYEM, Ernestine, 2002, «La religion, source de développement ou du sous-développement des africains ? Le cas des Basaa du sud-Cameroun», mémoire de Maîtrise en histoire, UYI ;
- NICOL, Yves, 1929, La tribu des Bakôkô, Librairie coloniale et orientale Larose ;
- POCK MESACK, 1990, «L'impact socioculturel du Ngué face à l'éthique chrétienne», mémoire de maîtrise en théologie FTP, Yaoundé ;
- POUKA, Louis. Marcel, 1938, Un Clan de la tribu bassa ou le Ndôg-Njé, Texte dactylographié inédit, IRCAM ;
- POUPARD, Paul, 1984, Dictionnaire des religions, Paris, PUF ;
- ZAHAN, Dominique, 1970, Spiritualité, religion et pensée africaine, Paris, Payot.



5 Les confréries islamiques dans les Sultanats Kotoko du Logone et Chari (Nord-Cameroun) : typologies et incidences sur le patrimoine culturel

Par **Moussa DJIBRILLA**³⁷ (Université de Ngaoundéré/Cameroun)

✉ moussadjibrilla054@yahoo.fr

Résumé

Traiter un sujet sur le patrimoine dans les cités Kotoko des abords du Lac Tchad, c'est avoir l'occasion d'évoquer la forte prégnance des pratiques islamiques dans le vécu quotidien des populations Kotoko. Bien que les cités Kotoko ne soient pas une terre des confréries, l'islam dans ces cités est dominé par les principales confréries. Il s'agit : du Tidjaniyya, de la Quadriyya ; de la Wahabiyya et de l'Ansar al Sunnah. Ces confréries ont eu chacune une influence plus ou moins grande, au point où cette islam ne peut se dissocier de la culture Kotoko. Alors, il se pose la préoccupation principale qui guide ce travail est celle de présenter ces mouvements, confrériques et leurs incidences sur le patrimoine culturel Kotoko. Pour atteindre le résultat escompté, nous allons présenter dans une première partie, les définitions des concepts ; ensuite dans une seconde partie, les types des confréries et en fin, montrer l'impact de l'islam confrérique sur le patrimoine culturel Kotoko.

Mots clés : *confrérie, patrimoine culturel, islam et Kotoko.*

³⁷ Moussa Djibrilla, est un jeune historien camerounais, enseignant-vacataire au collège saint André de Ngong près de Garoua dont il est animateur Pédagogique. Etudiant post-Master à l'université de Ngaoundéré. Son domaine de spécialisation est l'islam et son implication sur le patrimoine culturel. Il prépare une thèse de doctorat PhD, en Histoire des civilisations à l'université de Maroua (encours d'admission), sur le thème : islam dans les abords du lac Tchad entre les XVIIE-XXIE siècles : implantations des confréries, acteurs et impacts politique, social et culturel.

Abstract

To handle a topic from Kotoko's fraternity through the Chad approach is to raise the Islamic community on which we talk on Kotoko principle. Although that Chad lake is not a guildland, the Islamic community from that area is divided into three main groups, such as: Toudjania; Wahabiya and Quahadria. Each of them had an influence to the practice of that religion from that land. As presented, or work will focus on first to the practice of Islamic from Kotoko's group and the last paragraph, we are going to put out some impact of that religion practice from Kotoko's heritage. Such is an approach that we are going to do for that topic.

Keywords: *Islamic fraternity, cultural heritage, Islamic, Kotoko's.*



Introduction

Le pays kotoko est situé dans les abords sud du Lac Tchad. Il couvre une superficie d'environ 130000 km² qui s'étend du 10°5' au 14° de latitude Nord, et du 13° au 17°5' environ de longitude Est. Ce territoire est constitué d'un ensemble de cités qui sont aujourd'hui partagées entre des Etats souverains notamment le Cameroun, le Tchad et le Nigeria à la suite de la colonisation occidentale. Et subdivisé en trois grands sous-ensembles fondés sur une base linguistique, la proximité géographique et les éléments architecturaux spécifiques (Mahamat. Abba. Ousman., 2013 : 3). Dès le XVI^e siècle, affirment les chroniqueurs arabes cités par Barth et Dierk Lange (1987,1972) que Goulfey est en effet en contact avec le monde arabo-musulman à travers les multiples échanges transsahariens avec les régions de la méditerranée occidentale et celles de la péninsule arabique. L'emplacement de cette localité située en bordure du Lac Tchad, sur la rive occidentale du fleuve Chari, à mi-chemin entre Bornou à l'Ouest et Kanem à l'Est, lui permet de bénéficier de la visite des pèlerins en partance pour l'Arabie et de celle des marchands arabes se rendant au Bornou (Hamadou Adama, 2003 3). Ces contacts ont permis l'islamisation progressive des populations Kotoko. Vers le début et en milieu du XIX^e siècle, le nord Cameroun avait connu le développement des confréries soufies. La plus importante des confréries dans la partie du pays est la Tidjaniyya qui s'est répandu et fortement présente dans les cités Kotoko. C'est l'occasion d'évoquer la forte prégnance de l'Islam sur la culture Kotoko. Les Kotoko, de manière générale, ont progressivement adopté l'Islam comme la religion officielle, au détriment des croyances traditionnelles fondées par les ancêtres dans des circonstances liées à la fondation des cités. Des lors, quelles sont les différentes confréries présentes en pays Kotoko ? Et quels sont les impacts de l'islam confrérique sur le patrimoine culturel local. Dans cet article, il est question de présenter, dans une première partie les définitions conceptuelles des termes ; ensuite, faire un inventaire des confréries. Et fin d'analyser les impacts de l'islam confrérique sur le patrimoine culturel local.

1. Présentation de zone d'étude et éclairage conceptuel

Dans cette partie, nous allons dans un premier temps situer dans l'espace la zone d'étude et dans un second temps nous allons donner un éclairage des termes et concepts qui constituent le cœur de notre étude.

1.1. Présentation de la zone d'étude

L'espace géographique autre fois jadis sous le nom des principautés Kotoko, s'inscrit aujourd'hui dans le département du Logone et Chari. Situé dans la région de l'extrême-nord Cameroun, ce département compte 10 unités administratives. Il s'agit des arrondissements de : Kousseri ; Goulfey ; Logone-Birni ; Makary ; Blangoua ; Waza ; Fotokol ; Hilé-Alifa ; Darak et Zina. Le département du Logone et Chari constitue en même temps la frontière du Cameroun avec le Tchad d'une part et celle du Nigeria d'autre part. Ce département couvre une superficie de 12.133km². (Mahamat Saleh Alhadji Toudjani, 2018 : 4)





1.2. Approche conceptuelle et théorique


La présente étude qui entre dans l'histoire des civilisations et du patrimoine culturel est centrée autour des concepts suivants : confrérie, patrimoine culturel, kotoko. Ces notions permettent de mieux comprendre le cadre conceptuel et théorique. En effet, en consultant des lexiques, nous pouvons retenir les suggestions de définitions suivantes: Le mot confrérie signifie voie, chemin, spirituel et mystique qui permet au fidèle de parvenir à la connaissance et à la vérité (Haqiqa). Selon Taguem Fah, les confréries sont des associations pieuses, des voies qui se partagent le Champ du mysticisme soufi (Taguem Fah, 1991 : 39). Dans le Dictionnaire des religions, Guy Mannot fait ce commentaire sur les confréries, en arabe *turuq*³⁸.

Chaque confrérie est une association hiérarchique promouvant le soufisme dans la lignée déterminée par le fondateur. Le premier fondateur d'ordre propre dit fut Abdel-al Qâdir al-Jîlanî (m. en 1166). La plupart des grandes confréries datent des XIIe et XIIIe siècles. Les confréries n'ont pas cessé d'atteindre toutes les couches sociales de la population. Mais leur impact principal est exercé sur les milieux populaires. Elles ont joué un très grand rôle dans l'expansion de l'islam en Afrique noire et en Asie (Dictionnaire des religions, 1984 : 311)

Une confrérie, en Islam, est un réseau de fidèles réunis autour d'une figure sainte, ancienne ou récente, autour de son lignage et de ses disciples. Cette figure charismatique, dont le tombeau devient lieu de pèlerinage, est réputée détenir et transmettre la *baraka*, une « bénédiction » d'origine divine qui confère à son détenteur, et à ses successeurs, des pouvoirs particuliers de protection, de clairvoyance, de guérison.

Par ailleurs, le patrimoine culturel est, dans son ensemble le plus large, à la fois un produit et un processus qui fournit aux sociétés un ensemble des ressources héritées du passé. Créées dans la pressante et mises à dispositions pour le bénéfice des générations futures. Il comprend non seulement le patrimoine matériel, mais aussi le patrimoine immatériel. Aujourd'hui le patrimoine culturel est intrinsèquement lié aux défis les plus pressants auquel l'humanité est confrontée dans son ensemble (UNESCO 2004 :1). Ainsi, Dominique Poulot estime que : « Le patrimoine est un état légitime des objets ou monuments conservés, restaurés ou au contraire de restaurés, ouverts à un public qui répondent à leur valeur esthétique et documentaire le plus souvent,

³⁸ Pluriel de *tarîqa*.



ou illustratif, voire de reconnaissance sentimentale ». (D. Paulot, 1975 :78). De ce fait, le patrimoine culturel Kotoko peut être défini comme l'ensemble des aspects sociaux et culturels des Kotoko. Ce patrimoine culturel riche et diversifié et constitué à la fois des aspects matériels et immatériels et voire même religieux.

2. Les types des confréries présentent en pays Kotoko

C'est à partir de la fin du XIXe siècle, mais plus nettement au cours du XXe siècle, que les confréries musulmanes font leur apparition dans les sultanats Kotoko des abords sud du Lac Tchad. Depuis, et jusqu'à nos jours, elles n'ont cessé de marquer intensément la vie religieuse du pays. A leur tête, pour donner l'impulsion, l'ampleur et l'influence nécessaires, il y eut des figures charismatiques prestigieuses, porteuses de la baraka³⁹ qui est la marque des soufis, lesquels sont des érudits, adeptes de la méditation, ainsi que des doctrines et des pratiques ésotériques et mystiques⁴⁰.

2.1. Le soufisme et sa confrérie dominante : La Tidjaniyya

La Tariqa⁴¹ Tidjaniyya dans les cités kotoko s'est implantée peu de temps après l'islamisation des habitants cette contrée. Les conquérants du Bornou qui avaient lancé la conquête d'islamisation (Jihad Bornou) des peuples Kotoko et Mandara en ce temps faisaient partie de la confrérie soufie Sanoussiyya. L'islam diffusé au début était beaucoup plus soufiste. Au départ, les habitants de cette localité étaient sous l'emprise des peuples kotoko. D'après l'histoire(en l'occurrence les mythes etc.), les kotoko seraient des descendances des Sao, des hommes de grande taille. Alors, la confrérie venait de part et d'autres par des frontières des pays voisins, s'est finalement implantée (Mahamat Saleh Alhadji Toudjani, 2018 :36). La date à laquelle le département voit l'arrivée de la Tariqa fut l'année 1900, date d'implantation de la Tidjaniyya dans le Logone et Chari. Son entrée s'est rendue possible grâce au mouvement des personnes, du pays voisins qui communiquent avec l'Etat de Bornou et du Kanem à travers des échanges commerciaux etc. Cependant, nous revenons sur les premières cités à avoir reçus la visite du premier Cheikh Tidjanites(Mahamat Saleh Alhadji Toudjani, 2018: 43) Pendant des années après son arrivée, la Tariqa Tidjaniyya présente dans ces sultanats (Logone et Chari), a fini par

39 Bénédiction divine en arabe.

40 Tassawufen arabe.

41 Confrérie



gagner du terrain. A ce titre, nous allons présenter le contexte d'implantation et de premiers acteurs ayant apporté la confrérie de la Tidjaniyya dans cette sous partie. En effet, nous procéderons au préalable à présenter sa propagation dans l'étendue dans cette partie Camerounaise. Le deuxième chapitre portera sur la dynamique et l'évolution de la Tariqa Tidjaniyya. Il est évident de voir la dynamique des acteurs et leurs travaux qu'ils ont effectués afin que la Tariqa soit effective dans le Logone et Chari.

En effet, La Tidjaniyya est introduite à Goulfey sous le règne du sultan Ali Djagara (1927-1936) par un marabout d'origine sénégalaise du nom de Djafar. Ce dernier n'a pas pu convertir de nombreux adeptes à la confrérie. Il jette néanmoins à Goulfey les bases de la Tidjaniyya, que ses successeurs Oumar Chérif, cheikh Youssouf, ou encore Aboul Fathi s'évertueront à consolider et à étendre, d'abord au sein de l'aristocratie les enseignements Tidjanites. Selon Mahamat Abba Ousman, l'introduction de la Tidjaniyya en pays Kotoko se situe autour des années 1920, elle est l'œuvre des voyageurs ouest africains en partance pour la Mecque (Mahamat Abba Ousman, 2012 : 327). C'est ainsi que la Tidjaniyya est introduite dans la cité de Logone-Birni par cheikh Ibn Oumar arrière-petit-fils du fondateur de la Tidjaniyya⁴². Cette tariqa s'est implanté dans la cité Kotoko en 1951, sous le règne du sultan Marouf⁴³. Durant son séjour, ce Cheikh a eu l'occasion de convertir quelques vieillards à la Tariqa. Dès lors, il jette les bases de cette confrérie dans lequel ses successeurs viennent l'étendre pour se propager dans les contrées sous le commandement de Logone Birni. Il s'agit de Cheikh Abdoulaye Marouf vers 1972, originaire du village à côté de Holom ou encore de l'enfant de la maison comme on le dit vulgairement, et qui s'agit d'Aboubakar Atikou 1988.

Par ailleurs, la Tidjaniyya gagne progressivement les faveurs de l'aristocratie de Goulfey, de l'élite marchande et des traducteurs, véritables chevilles ouvrières de l'administration française. En ce temps, la hiérarchie religieuse de la Tidjaniyya est assez réduite à Goulfey, car la confrérie y épouse l'organisation pyramidale de l'aristocratie traditionnelle (Hamadou Adama,; 2005 .344). L'absence de chef spirituel (Moqaddem)⁴⁴ est compensée par la présence du sultan auquel reviennent les prérogatives liées à l'autorité spirituelle. En l'absence du sultan, les fidèles se regroupent dans la mosquée centrale ou domicile de l'imam de Goulfey, représentant du Cheikh⁴⁵ de la confrérie, pour procéder au wurd et wazifa⁴⁶. C'est dans cette logique que Mahamat Saleh cite :


42 Entretien avec Abakar Abakar Oumar, à Logone-Birni, le 16 juillet 2019

43 Entretien avec Mahamat Liman Cherif, a Logone-Birni, le 17 juillet 2019.

44 Personne autorisée à conférer les initiations de base dans la Tidjaniyya

45 Maître spirituel d'une confrérie

46 Invocation, séance de prière.



C'est avec l'avènement de Cherif Oumar que beaucoup des écoles coraniques se sont vues créées dans le village, parmi lesquelles le plus célèbre fut celle de l'imam Abakar. Cet imam est un érudit et adepte de la Tidjaniyya. Il avait hérité ce poste d'imamier de son père imam Alhadji. Tous, étaient des imams dans la cour du Sultan jusqu'à l'heure actuel de l'imam Mahamat. Abakar enseigne et forme des nombreux érudits du coran et convertis.

2.2. Les courants réformistes

Jusqu'aux années 1980, on ne parlait guère au Cameroun du renouveau ou des confréries réformistes. La population se partageait entre musulmans, majoritairement adeptes de l'islam Tidjanite et des réformistes sunnites. Un tel pluralisme confrérique à l'échelle locale masque en réalité une répartition très fragmentée de l'islam, résultant des logiques distinctes. L'islam traditionnel confrérique (Tidjaniyya) au Cameroun et dans le bassin du Lac Tchad notamment en pays kotoko est concurrencé par le wahhabisme depuis les années 1980. Celui-ci était au départ un courant politico-religieux centré sur le fondamentalisme puritain. Il se veut réformiste, en vue de la restauration du culte monothéiste⁴⁷. Dans les grandes villes du Sud, les wahhabites construisent leur mosquée à côté de la mosquée centrale (souvent Tidjanites).

2.2.1. La wahhabiyya

D'autre part, la trajectoire de l'implantation de la wahhabiyya dans les sultanats, remonte vers les années 1970⁴⁸. Mais, selon nos enquêtes les premiers acteurs wahhabites seraient venus de l'Afrique de l'ouest, des pêcheurs maliens dans la cité de Logone-Birni. A Goulfey, la wahhabiyya est arrivée dans les années 1980, mais devient ancrée par l'installation en 1990, avec l'installation dans cette cité kotoko d'un Cheikh venu du Tchad avec la crise sociopolitique et l'ouverture du monde. Cette période se démarque par les pratiques wahhabites dans les secrets et dans la « clandestinité ». En effet, il devient cependant difficile les acteurs de cette chronologie historique. Ceci se justifie par le non disponibilité des sources écrites relatives à la racine historique de la wahhabiyya dans les sultanats kotoko du Logone et Chari. Par conséquent nous avons réalisé par le fort usage des sources orales. Des facteurs historiques particuliers, ont influencé la diffusion des idéologies de Mohammad Ibn Wahhab dans le nord Cameroun.

⁴⁷ <https://fr.wikipedia.org/wiki/wahhabisme>, consulté le 1er octobre 2019.

⁴⁸ Entretien avec Mahamat Liman Cherif, a Logone-Birni, le 17/07/19.




2.2.2. Ansar al sunna : Une nouvelle confrérie à la conquête du pays Kotoko et le reste de l'extrême-Nord.

C'est la dernière des confréries à s'implanté en pays kotoko, en début des années 1990, cette dernière est marquée par les libertés d'associations avec le vent de démocratisation des pays d'Afrique subsahariens. Le mouvement Ansar al sunna est un mouvant juvénile selon Mahamat Abba Ousman. Ce courant recrute ses adeptes dans la jeune génération. Ce mouvement religieux est conduit en pays kotoko par Cheikh Saleh, avec pour lieu de résidence Kousseri au quartier Hilé haoussa (Mahamat Abba Ousman, 2012, 329). Cette confrérie dispose d'une mosquée où les prêches sont développées dans les grandes lignes éditoriales chaque vendredi. Leur politique de conquête des fidèles est axée sur les déplacements dans l'hinterland du pays kotoko à la rencontre des populations de les sensibiliser à travers des prêches en rapport avec la tradition prophétique (Hamadou Adama, 2003 :1). C'est à base de leur politique et les messages véhiculés par ce courant les Tidjanites, considère cette confrérie de réformiste. Il faut malgré les stigmatisations à l'encontre de ses adeptes, ce courant a conquis les cœurs de fidèles musulmans au point où il commence à s'installer dans la ville de Maroua ou le grand « émir » cheikh Saleh réside beaucoup plus dans cette ville le grand « marcaz »⁴⁹ se trouve dans la même ville (Mahamat Abba Ousman, 2012, 328).

En outre, selon la tarîqa, les filles ne doivent pas porter d'articles vestimentaires masculins, tels les pantalons et culotte ou des vêtements à coupes extravagantes exposant les parties du corps que le Livre recommande de cacher. De même il est interdit de fumer. L'accent est surtout mis sur les mises négligées des jeunes, à la limite de la pudeur (Hamadou Adama, 2003 :1). Ces sunnites sont surtout stricts dans le cœur de la ville de Kousseri et particulièrement aux environs de la grande mosquée. Les populations se soumettent gracieusement à ces recommandations même s'il y a parfois des entorses vite rectifiées. D'autres actes sociaux, destinés à ancrer les populations dans des pratiques à forte portée islamique, sont passés en revue par le précurseur dans ses célèbres sermons. Ces propos consignés par écrits par les lettrés de son époque, les disciples se font un devoir de les mémoriser et d'en respecter scrupuleusement la lettre et l'esprit. Nous ne jugeons pas opportun d'en mentionner d'autres, notre intention étant seulement de donner une idée générale des enseignements de la sunna⁵⁰. Passé ces quelques aspects des enseignements du Cheickh Saleh, nous nous rappelons sa revendication d'incarnation du sunnisme. La communauté très réceptive à ses sermons, attache une attention particulière à cette proclamation.

49 Siege d'une confrérie

50 Entretien avec Brahim Djimé, à Kousseri, le 06/07/2019.



Par ailleurs, la thèse des disciples d'Ansar al sunna s'appuie sur le Livre et s'articule autour des hadiths⁵¹ judicieusement choisis. Leur argumentaire rend apparemment plausible sinon incontestable, que le prophète Muhammad est bien l'élu de Dieu, le sunnite, qui revêtera, vers la fin de ce monde, le Manteau du Rédempteur pour réunifier la nation islamique divisée et «rétablir la paix et la justice». (Mahamat Abba Ousman, 2012, 329. Il convient de relever cependant que la grande partie des kotoko de confession musulmane se replie dans un anonymat bien commode et se garde de prendre position. Sans l'énoncer ouvertement, tous ne retiennent pas toujours les tentatives d'assimilation. Notre curiosité sur la réaction des disciples des autres confréries, n'a enregistré aucune critique remettant en cause la foi des adeptes sunnites sur la proclamation de leur Cheikh. « C'est leur droit, Dieu Seul » est la synthèse des répliques des quelques rares populations interpellées sur cette question⁵².

3. Les incidences de l'islam confrérique sur le patrimoine culturel local

La rencontre l'islam et les sociétés africaines noires ne se fait pas sans impact sur la culture des peuples notamment chez les Kotoko. Son influence est remarquable sur le patrimoine immatériel tant que matériel.

3.1. Les ruptures et les mutations

Dès le XXème siècle, à travers le discours des mouvements confrériques qui prônent un discours nouveaux «**islam noir**»⁵³, certaines de ses valeurs sont passées dans les us et les coutumes des populations notamment celles des kotoko. Cette société a intégré des valeurs islamiques, tant spirituelles et sociales (organisation de la communauté islamique, 1984 : 53).

En effet, spirituellement, la transformation se fonde dans la profession de foi « il n'y a d'autre divinité que Dieu, Mohammed est son messager ». L'intégration de ce principe de l'islam par la société traditionnelle kotoko, avait comme corollaire, la rupture avec le polythéisme. C'est la une révolution spirituelle que l'islam à travers ses différents courants opère au sein de cette société qui l'a adopté. En intégrant la profession de foi islamique, tenants des religions traditionnelles se font graduellement orientés vers

51 Paroles du prophète Mohamet recueillies par la tradition

52 Entretien avec Mahamat Ahmat, à Kousseri, le 08/08/19.

53 L'islam teinté des réalités africaines.



la pratique de ses autres piliers et valeurs. Quant à l'intégration sociale des valeurs culturelles islamiques par les sociétés traditionnelles, elle est remarquable dans le domaine du patrimoine culturel immatériel. L'intégration de certains éléments de l'art et de l'architecture musulmane est perceptible dans le style de construction soudano-sahélien, avec les maisons avec terrasses, ses vestibules, ses portes. Chez les Kotoko, le style architectural des cités kotoko a beaucoup influencé par le monde musulman. Selon Lignerole O. et Mahamat Saleh Yacoup, cité par Mahamat Abba Ousman (2006) estiment que : « depuis l'islamisation du pays, les maisons rondes au toit de chaume ont fait place à d'autres quadrangulaires avec des toits en terrasse » (Lignerolles O. et Mahamat Saleh, 1990 : 12.)

Photo No 1 et 2 : Gouffey vue de la tour Goto



Annie Masson D. Lebeuf 1969



Mahamat Abba Ousman 2005



De même, la majorité des cultes ancestraux sont en disparition du fait des confréries. Il est aujourd'hui admis que la forte implication des autorités religieuses dans la gestion des cités kotoko a eu pour conséquence la séparation des rites traditionnels kotoko. Ainsi, certaines pratiques liées à l'activité de la pêche ne sont plus d'actualité⁵⁴. Des rituels et fêtes ont disparu dans les grandes cités kotoko à l'instar de Goulfey et de Kousseri. Ces manifestations sont perçues comme des pratiques antéislamiques par les responsables religieux alors qu'elles se déroulent dans le sultanat de Logone-Birni, ici selon Mahamat Liman Cherif, ces pratiques sont l'identité de cette cité, et le sultan est le garant de leur protection et de sauvegarde pour garantir une cohésion avec les ancêtres⁵⁵. Ainsi, la rencontre l'islam et les sociétés africaines noires ne se fait pas sans impact sur le patrimoine culturel des peuples notamment chez les Kotoko. Son influence est remarquable sur les liens entre l'autorité traditionnelle et les confréries, mais aussi au sein des instances judiciaires traditionnelles.

Enfin, la cohabitation des valeurs culturelles hétérogènes qui se présentent sous des aspects bien tranchés. Elle correspond, pour ainsi dire, à la présence de sédiments distincts au sein d'une même société. En effet, les sociétés secrètes africaines existent et d'un autre côté des écoles coraniques fonctionnelles. Ces deux formes d'éductions coexistent (organisation de la communauté islamique, 1984 : 52). L'intégration sociale des valeurs culturelles islamiques par les sociétés traditionnelles converties à la religion musulmane, est remarquable dans les domaines de l'onomastique, du régime alimentaire de l'art, etc. En ce qui concerne l'onomastique, c'est-à-dire l'étude des noms propres, les différents noms de personnes et des villes dans la société Kotoko nous paraissent significatifs. Désormais, des noms à consonance islamique s'étendent partout dans l'ensemble des entités politiques Kotoko avec de nombreuses variations. Comme Mahamat Abba Ousman l'a souligné « il est très difficile d'engager une étude sur le patrimoine culturel dans cette partie du bassin du Lac Tchad en mettant de côté l'islam » (Mahamat Abba Ousman, 2013, p.328) Progressivement, la conversion à l'islam des populations adeptes des religions traditionnelles a eu pour corollaire l'abandon graduel des patronymes négro-africains préislamiques au profit d'une tendance nouvelle (Hamadou Adama, 2002 :20). Le renouveau islamique est une expression générique de tous les mouvements religieux jugés hétérodoxes est une conception nouvelle des ulémas à travers les prêches.

54 Entretien avec Abakar Abamé à Goulfey le 24/07/2019.

55 Entretien avec Mahamat Liman Cherif à Logone-Birni, le 17/07/2019.



3.2. Les continuités et le renouveau culturel

Pour, la société kotoko, la réinterprétation des valeurs culturelles islamique consiste à travers le schéma de pensée des leaders religieux. Ils s'accommodent, s'adaptent à ces valeurs culturelles locales de ce milieu marqué par un patrimoine culturel riche et multiple (organisation de la communauté islamique, 1984 : 54).

En effet, malgré le discours des mouvements confrériques, on observe une islamisation des pratiques coutumières, tout en considérant les valeurs culturelles traditionnelles originelles, les leaders essayent de les accommoder à la réalité islamique, de les faire passer à travers les normes. Pareille conduite a souvent donné naissance à un comportement syncrétique qu'on arrive à le situer par rapport aux valeurs culturelles. A cet égard, on peut donner des amulettes qui sont fabriqués par des marabouts et sont utilisés par la population notamment le corps de garde dans les palais des sultanats. Bien avant l'arrivée de l'islam, le recours aux amulettes existait dans la société traditionnelle Kotoko. A cette époque, elles étaient conçues à base des parties animales et végétales. Mais désormais avec l'avènement de l'islam, il y a eu une islamisation des amulettes. Désormais elles sont conçues à partir des versets coraniques encadrés par des noms des prophètes⁵⁶. A travers certaines données de la religion musulmane, on réinterprète la pratique traditionnelle. Le culte des saints et des marabouts qu'on remarque dans l'islam chez les Kotoko notamment chez les Tidjanites et en Afrique de manière générale, est une transposition du culte des ancêtres existant dans la pensée traditionnelle. Ainsi le culte des saints et des marabouts est parvenu à atteindre les masses populaires⁵⁷.

Par ailleurs, la religion islamique est désormais prise en considération dans l'organisation politique et sociale du pays Kotoko. Cette intégration des valeurs islamiques dans les mœurs Kotoko est perceptible au niveau des instances supérieures, notamment à travers l'introduction des responsables religieux dans la cour du Mey et de leur participation effective à la gestion de la cité (Mahamat Abba Ousman, 2012 :3.) Dans l'ordre protocolaire de la cour du sultan, l'imam et ses proches collaborateurs s'assoient à gauche du sultan, un acte hautement symbolique. Ainsi, ces leaders religieux appartiennent pour la plus part des cas à la confrérie Tdjanite. L'influence de l'islam confrérique est aussi perceptible dans l'intronisation des notables dans la cour du sultan. Les autorités traditionnelles kotoko ont adapté le processus d'intronisation des notables (Mahamat Abba Ousman, 2012 :7)

56 Entretien avec Mahamat Liman Cherif à Logone-Birni, le 17/07/2019.

57 Entretien avec Mahamat Abamé à Goulfey le 24/07/2019.

Photo no3 : garde du sultan de Goulfey parée d'amulettes



© Mahamat abba ousman, 2018

Photo no4 : intronisation de Madam Alifa Saleh à la cour du sultan de Goulfey



© Mahamat abba ousman, 2011



Conclusion

Au terme de cette analyse portant sur l'incidence de l'islam sur le patrimoine culturel Kotoko. Il apparaît que l'islam constitue un élément à part entier des coutumes kotoko. Il s'agit d'une part que l'islam fait partie du patrimoine exogène, que les sociétés africaines convertis à cette religion doivent pas négliger. Cette vision permet aux africains de connaître les coutumes du terroir qui n'ont pas connus l'impact de l'islam. En vérité, l'islam fait partie intégrante du patrimoine culturel des sociétés islamisées. D'autre part, ce travail permet de faire un répertoire des coutumes préislamiques sans incidences de l'islam. Le pays kotoko, regorge d'importants courants confrériques, ceci à cause de sa diversité ethnique mais surtout sa proximité du tchad et du Nigeria. C'est une démarche qui consiste à faire la promotion et la conservation du patrimoine culturel dans un contexte de mondialisation marqué par des perpétuelles mutations. Il convient de relever que les chefs traditionnels Kotoko ont intégré dans leur système politique ces confréries pour la gestion harmonieuse de leur cité. L'on remarque également que certains rites ancestraux ont disparu au profit de l'unicité de Dieu. Les prescriptions prônées par ces confréries deviennent le mode vie de ces peuples, lorsqu'elles ne sont pas l'encontre de la religion islamique. Nous avons remarqué des changements dans les formes architecturales, les activités économiques. Par ailleurs certaines pratiques sont mises à l'écart tels que les rites de pêche, les rites thérapeutique (Badri)... ces rites sont considérés comme la Bida 'a c'est-à-dire l'association, étant donné que toutes ces confréries ont pour fondement l'islam pure. Ainsi, l'implantation de ces confréries a été faite au gré des souverains kotoko, dans la mesure où ils ont accordé une place de choix à ces leaders religieux au sein du pouvoir politique dans leurs citées respectives.

Références bibliographiques

- Charnay J.P., 1996, Normes et valeurs dans l'islam contemporain, Payot, Paris ;
- Hamadou Adama 2005, « Islam et christianisme dans le bassin du lac Tchad : Dialogue des cultures ou dialogue des religieux ? » ;
- Hamadou Adama, 2004, « L'Islam au Cameroun Entre tradition et modernité », Harmattan, Paris ;
- Hamadou Adama, 2005, « Cheick Mahamat Nour (1913-2002) et la tentative de renovation de l'islam a Goulfey », Catherine Baron, Gisela Seidenticker-kyuaritajani man and the lake, procee mega chad conference, Maiduguri ;
- Laborde. C., 1997, La confrérie layenne et labous du Sénégal. Islam et cultures traditionnelle en Afrique, Karthala, Paris ;
- Lignerolles Olivier et Mahamat Saleh Y. « Gawi, un musée pas comme les autres. » in Tchad et Culture, N°119, oct.1990, pp.12/13 ;
- Mahamat Abba Ousman, 2013, « Patrimoine culturel kotoko au XXe siècle : source de l'histoire, produit économique et instrument idéologique », thèse de doctorat Ph/D, en Histoire université de Ngaoundéré ;
- Mahamat Abba Ousman, 2012, « Islam et politique au sultanat de Goulfey (Nord-Cameroun) entre traditionnelle et réformisme », Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle, p.321-334 ;
- Mahamat Saleh Alhadji Toudjani, 2018, « La Tidjaniyya dans le Logone et Chari 1900 à 2015 », mémoire de master en histoire, Université de Ngaoundéré ;
- Moussa Djibrilla, 2019, « Les confréries islamiques dans les sultanats Kotoko du Logone et Chari au nord-Cameroun du XIXe-XXe siècles : typologies, réalisations et incidences sur le patrimoine culturel local », Mémoire de master en histoire, Université de Ngaoundéré ;
- Taguem Fah G.L., 1991, « Les élites musulmanes et la politique au Cameroun sous-administration Française 1945-1960 », Mémoire de maîtrise, Université de Yaoundé ;
- Taguem Fah. G.L. 2004, « Dynamique plurielle, regain de spiritualité et recomposition de l'espace islamique dans le bassin du lac tchad », transaharanstudies Association newsletter, vol XII ;



6 Art divinatoire au Tchad : inventaire et analyse d'un phénomène socioculturel en voie de disparition

Par **Mme Goidjé BERAMBAÏ**⁵⁸ (Université de Maroua Cameroun)

✉ margueriteberambai@gmail.com

Résumé

L'art divinatoire existe depuis de millénaires. Perçu par les sociétés modernes comme de pratiques occultes, métaphysiques et irrationnelles, il est plutôt considéré par des sociétés traditionnelles comme un procédé qui permet de prévenir, de découvrir et d'appréhender le passé, le présent et l'avenir. En effet, dans les sociétés humaines, les prodiges, les phénomènes naturels rares et effrayants ne sont pas fortuits. Ils sont soit associés à la colère des dieux soit aux pouvoirs maléfiques des humains. Pour trouver des réponses à ces préoccupations, la divination occupe une place prédominante dans la sphère privée et publique. L'objectif de ce travail est d'identifier les pratiques de divinations qui existent dans les différentes parties du Tchad d'une part et de montrer leur importance dans la vie socioéconomique et socioculturelle des populations d'autre part. À la faveur de la recherche documentaire menée dans les bibliothèques et sur internet, il est démontré que l'art divinatoire est pratiqué chez le grand groupe Sara, les Mousey, les Massa, les Moundang, les Arabe, les Hadjarei, les Zakhawa, les Toubou, les Gorane et les Dado et autres. Il est au centre de la vie socioéconomique et culturelle des populations car, il permet de donner des réponses aux plaintes, aux interrogations et hésitations des patients. Mais, au regard de l'évolution des sociétés et la modernité où le genre humain se tourne plus vers les religions révélées, l'art divinatoire peut-il continuer à convaincre un grand nombre d'adeptes ?.

Mots clés : *art divinatoire, développement socioculturel, pratiques occultes, patrimoine culturel immatériel, Tchad.*

⁵⁸ Mme Goidjé BERAMBAÏ, est doctorante depuis 2017 à l'Université de Maroua/Cameroun. Professionnellement, Conseillère Technique à la Culture, au Tourisme et à l'Artisanat à la Présidence de la République. Après sa Licence en Histoire, elle a suivi une formation professionnelle en Gestion du Patrimoine Culturel à l'Université Senghor d'Alexandrie (Egypte). Elle a pris part à plusieurs ateliers, séminaires et conférences dans ledit domaine. Elle a à son actif quelques écrits (2 publiés et 3 inédits). Elle est membre du Conseil d'administration de l'Université Senghor (Représentante des alumni) et membre individuel de l'ICOMOS. Son sujet de doctorat porte sur : « Le patrimoine culture de la basse vallée du Logone/Chari 1900-2010 : inventaire, apport à l'histoire et stratégies de valorisation ».

Abstract

The art of divination has existed for millennia. Perceived by modern societies as occult, metaphysical and irrational practices, it is rather considered by traditional societies as a process which makes it possible to prevent, discover and apprehend the past, the present and the future. Indeed, in human societies, wonders, rare and frightening natural phenomena are not fortuitous. They are either associated with the wrath of the gods or with the evil powers of humans. To find answers to these concerns, divination occupies a prominent place in the private and public sphere. The objective of this work is to identify the divination practices that exist in the different parts of Chad and to show their importance in the socio-economic and socio-cultural life of the populations. Thanks to documentary research carried out in libraries and on the Internet, it has been shown that the art of divination is practiced among the large Sara group, the Mousey, the Massa, the Moundang, the Arab, the Hadjarei, the Zakhawa, the Toubou, the Gorane and the Dadjo and others. It is at the center of the socio-economic and cultural life of populations because it provides answers to complaints, questions and hesitations of patients. But, in view of the evolution of societies and modernity where the human race is turning more towards revealed religions, can the art of divination continue to convince a large number of followers?.

Keywords: *divinatory art, socio-cultural development, occult practices, intangible cultural heritage, Chad.*



Introduction

L'élaboration de ce travail s'inscrit dans la dynamique de l'Organisation du Monde Islamique pour l'Éducation, les Sciences et la Culture (ISESCO) d'œuvrer dans la sauvegarde, la conservation et la transmission du patrimoine culturel. C'est pour montrer l'importance de l'art divinatoire dans la résolution des problèmes de santé que ce travail se réalise. Il œuvre dans la promotion des savoirs et savoir-faire des sociétés traditionnelles. Ainsi, chaque communauté a besoin de son identité culturelle pour assurer la continuité. Cela lui permet de se référer à son passé. Ce passé est constitué d'éléments qui relèvent de sa culture. Lesquels se traduisent par les manières de penser, de vivre, de faire, d'être et d'inventer des formes culturelles originales (Yarabatioula, 2011 : 32). Elles sont des valeurs sociétales et ancestrales enseignées par des coutumes et des traditions ; parmi lesquelles l'art divinatoire. Fort du rôle qu'il joue dans une société donnée, l'art divinatoire est une marque authentique des civilisations humaines et un élément important de l'identité culturelle. Car, malgré la présence des religions monothéistes et leur prosélytisme, cette pratique culturelle est originale et garde sa valeur thérapeutique. Avec le phénomène de l'escroquerie et d'arnaque de certains praticiens véreux, cet art perd sa valeur d'une part et se trouve dénaturé d'autre part. Partant du constat selon lequel les sociétés non conservatrices de certaines pratiques rituelles et culturelles, l'art divinatoire, possède-t-il toujours sa lettre de noblesse ? Par conséquent, demeure-il une science porteuse de valeur ? Aussi, à l'heure où toutes les voies se lèvent pour la sauvegarde, transmission et valorisation des biens et éléments patrimoniaux, les Etats africains s'y engagent-ils ? Se faisant, ce thème : « L'art divinatoire des peuples au Sud du Tchad : inventaire et analyse d'un phénomène socioculturel en voie de disparition », se justifie. Du fait que le patrimoine culturel immatériel en général et l'art divinatoire en particulier offrent des opportunités en tant que ressources locales génératrices de revenus, porteuses de valeurs et symbole de l'identité. Ainsi, le présent article a pour tâche d'explorer les modes de divination des peuples ou groupes ethniques du Tchad. Au terme de l'inventaire, nous expliquerons la méthodologie ayant abouti à la réalisation de ce travail.

1. L'art divinatoire dans la partie méridionale du Tchad

Les représentations que les tchadiens se font des pratiques divinatoires sont similaires de celles des autres peuples africains. En exemple, il y a de consultations qui ont pour but d'éclairer les familles sur ce qui s'est passé ou se passera dans son environnement immédiat ou lointain, pour trouver de solutions à une maladie, pour faire éloigner les mauvais esprits ou pour répondre aux sollicitations des parents défunts.

1.1. Les pratiques divinatoires chez les Sara

Les études menées par les ethnologues et les linguistes au sud du Tchad, les Sara sont un ensemble cosmopolite de populations vivant dans cinq (5) régions du sud du Tchad. Le terme Sara désigne un ensemble de peuple qui habite dans les deux Logone (Occidental et Oriental), la Tandjilé et le Moyen-Chari. Dans cet ensemble on retrouve des dialectes tels que le Mbaye, le Mouroum, le Laka, le Nar, le Sar-Kaba, le Ngambye, le Gor, le Goulaye, le Mongo, le Sar-Madjigaye et les Ngam (Fortier, 1982). Ces peuples ont aussi en partage de pratiques culturelles communes notamment l'initiation, les rites funéraires et l'art divinatoire. Dans l'ensemble du groupe Sara, les pratiques divinatoires sont présentes dans la vie quotidienne et se pratiquent de la même manière mais leurs noms diffèrent selon la tribu. On y trouve entre autres la divination par le "gara", les "cailloux", les "cauris", "les bâtonnets", le "van" (renversé), la "calebasse remplie d'eau". Parlant des noms, la divination est appelée «Kos-gara», «Kaou-saa-ke» ou «Kounda-her» (Goulei), «Ndon gara» chez les Ngam ou «Ndon koss», chez les Ngambaye et les Mouroum c'est «Ndeïe- ehr» ou «Née-koo», chez les Mbaye c'est le «Ndon té», chez les Sar de Bedaya et de sa mouvance il s'agit de «Ndon wor». Peu importe les dénominations il faut noter que le fonds de la divination reste le même mais sa pratique n'est pas simple. D'où cette description de Chapelle (1986) :

Les procédés de divination sont complexes. Ceux des Moundang, des Massa, des Sara sont notablement différents les uns des autres et mettent véritablement en jeu un théâtre de signes étalés en cercle ou en spirale autour du devin. Toutes les données préalables sont figurées par des petits objets symboliques, cailloux, balai, noyaux, bâtonnets, cauris... puis les données aléatoires sont à leur tour distribuées. Cette première confrontation est suivie de vérifications multiples au cours desquelles les symboles sont très remaniés. Ce n'est qu'au terme d'une longue réflexion que le diagnostic est formulé.

En faisant partie des sciences mystique et occultisme voire de la superstition, Chapelle (1986) affirme que « outre la maîtrise de la technique employée, le devin doit avoir la finesse psychologique, la sagesse, le sens de l'humain qui rendront capable ses

prononcés crédibles acceptables et efficaces. » Ainsi, les Sara consultent le devin pour divers motifs. En fait, tout évènement joyeux ou douloureux n'est pas gratuit. Les devins sont consultés pour éclairer sur ce qui s'est passé ou se passera dans son environnement immédiat ou lointain (cf. photo 1). Pour les sociétés à fort ancrage traditionnel, le devin est aux populations ce que le médecin ou l'infirmier est aux malades. Sa science occulte lui permet d'établir un diagnostic en rapport avec le motif de la consultation et de prescrire des remèdes appropriés (Dingammadji, 2005 : 9).

Photo no 1. Devin et tradipratitiennne Ngambaye en phase de consultation



©Djelassem Fridolin. 31/8/2022

Autrefois, les frais de consultations étaient généralement un cadeau en nature mais de nos jours en numéraire. Après la lecture de l'oracle, les prix diffèrent selon le cas et la gravité du problème ou mal. Les remèdes sont le plus souvent, des rites purificateurs avec des produits tels que les "gui" les "oignons sauvages", des offrandes d'œufs, du sang (coq dont la couleur est indiquée par l'oracle égorgé sur le champ), le cola, une pièce de monnaie symbolique, la bière de mil ou l'épi de céréales, mais aussi les sacrifices de chèvres pour demander pardon aux personnes physiques (tante, maître ou maîtresse d'initiation), esprits (ancêtres défunts) et aux divinités. La divination telle que pratiquée autrefois était une science au service du bien-être de la communauté. Elle servait à travers ses pratiques rituelles et culturelles à redonner du sourire.

1.2. Consultation des devins chez les Daye et les Goulei

Il existe au sein de ce groupe ethnique deux types de devin. Il ya les bons devins qui sont les "Mbagueé oro" et les devins possédés qu'on appelle les "Mbagueé kodon". Ces derniers devins ont une renommée légendaire et dont la divination par la calebasse remplie d'eau est liée à la croyance en la réincarnation et à la vie dans les pays des morts (Dingammadji, 2005 : 10). En fait chez ces peuples lorsqu'un enfant naît, on consulte une devineresse. Cette pratique divinatoire a pour but de savoir le parent décédé que le nouveau-né incarne afin de lui donner le nom de ladite personne et lui témoigner de tout le respect dont jouissait le défunt de son vivant. Ou alors lorsqu'on veut entendre la voix d'un ancêtre, la cause exacte de sa mort on consulte le "Mbagueé oro". A cet effet, c'est toujours la calebasse remplie d'eau qui est manipulée sur un coussinet circulaire favorisant le glissement par la devineresse pour faire apparaître le regretté du séjour des morts. Il faut noter que ce regretté n'apparaîtra pas physiquement mais sa voix se fera entendre du dessus d'un van renversé ou de la pénombre de l'intérieur d'une case. Le consultant, étant familier du regretté reconnaît du coup sa voix. Il doit s'empêcher de pleurer à l'écoute de cette voix en vue de pouvoir toujours entendre cette voix. Sinon, le regretté se fâchera et ne pourra plus réapparaître un autre jour.

Par ailleurs, les Goulei de Donomanga font recours à l'ordalie-preuve, communément appelés en langue "Naje" est une forme de jurement. La justice dans les sociétés traditionnelles procédait des règles coutumières non écrites, fondées sur la soumission au chef, aux sages qui l'entourent sur la preuve morale (Djimlem, 2013 : 111). A cet effet, pour prêter serment que l'on n'est pas coupable d'un vol ou d'autres fautes graves (adultère, sorcellerie, empoisonnement, meurtre...) on recourt à un devin. Faut-il signaler que cette justice exclut la peine de mort. Pour Djimlem (2013) l'aveu, les dépositions des témoins et les pièces écrites sont les premiers moyens de conviction utilisés par les juges. Ainsi, lors d'un conflit de toutes natures entre deux personnes ; elles sont convoquées le matin devant l'assemblée composée des dignitaires de la société et des parents proches. Et on procède au serment "Nadje" publiquement pour prouver son innocence en cas d'accusation. Ces serments sont très variés et divers. On peut jurer au nom de la pluie, d'un arbre, sur un trou creusé dans lequel on introduit la main de l'accusé, sur le lion ou sur le sorgho rouge. Il existe une formule pour ces différents types de serments.

- Moi tel..., si je suis coupable de ce dont on m'accuse.
- Que je refuse délibérément de reconnaître les faits qui me sont reprochés.
- Que mes jambes se fracassent dès que je tomberai de cet arbre ;



- Que le tonnerre me foudroie dès les premières pluies ;
- Que le lion me dévore dès que je me rendrai en brousse ;
- Que je n'arrive pas à ressortir ma main de ce trou.

La seconde pratique est liée à l'utilisation d'

Pour le sorgho, « en mangeant à cette boule, que je n'atteigne pas la saison de pluie prochaine. » Si réellement la personne est coupable, les faits se réalisent tels que décrit par le serment.

2. Pratiques divinatoires chez les peuples du Mayo-Kebbi Ouest

Les mêmes modes et pratiques de l'art divinatoire s'observent aussi chez les peuples du Mayo-Kebbi à savoir les Moundang, les Massa, les Toupouri et les Moussey. Contrairement au devin moundang qui fait recourt aux cailloux, aux morceaux de calebasses aux tiges et aux lamelles de plantes, les moussey et massa font surtout recourt aux tessons de poteries. Les toupouri, pour leur part, font recourt à l'ordalie.

2.1. le Kindani : une pratique occulte chez les moundang

Adler Alfred (2008) dans son livre intitulé « La mort est le masque du roi » et celui de Yangalbé Passiri (2005) « la structure sociale des mundang » ont décrit de fond en comble l'art divinatoire chez les mundang. Il existe plusieurs types de pratiques divinatoires d'après ces auteurs mais le plus pratiqué est le "Kindani". Cet art désigne dans le langage courant le bâton ou la canne par laquelle un enfant guide un aveugle. Ici, le devin est considéré comme cet aveugle. Sauf qu'il est guidé par les cailloux et non par le bâton ou la canne. Le Pâ-kindani c'est-à-dire le devin utilise soit les cailloux alignés en cercle soit le système de "Zâ-seri" qui sont les traces ou dessins faits sur le sol. En dehors de ces deux types de divination, nous avons le "Kindani Ke-siiri". Cette divination se fait à base de la tige de pailles, le "Kindani e-piri" se pratique quant à lui avec les fragments de calebasse et le "Kindani sin-zu" se fait par les lamelles des plantes "Sin zu" (cf. photo 2 et 3). Ici, le devin découpe en fines lamelles un morceau de plante qu'il laisse choir dans une calebasse remplie d'eau. Au moment de la divination, si la lamelle flotte horizontalement la réponse est favorable. Si elle s'enfonce la réponse est défavorable mais s'il y a des traits de doute la lamelle est oblique.

Photo no 2.
**Le Kuli chez les Mundan ou Ndoudja
chez les Ngambaye**

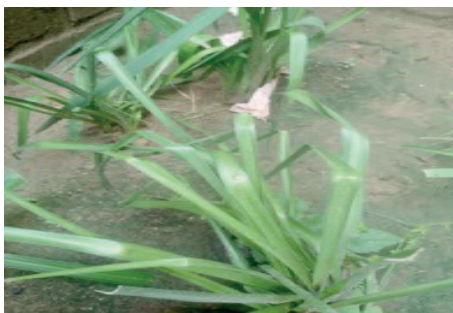


Photo no 3.
**Le Sin-zu chez les mundan ou Ndiri
mal chez les Ngambaye**



©Goïdjé, 2021

A ces devins, s'ajoute les devineresses possédées par des génies. Il s'agit de femmes qui, au départ, ne présentaient de différences particulières par rapport aux autres, ni sur le plan mental ni sur le plan comportemental. Très souvent, c'est après être guéries par suite de longues maladies ou après un égarement de plusieurs jours en forêt qu'elles deviennent voyantes. Lorsque des patients arrivent chez elles pour des consultations, ces femmes entre préalablement en contact avec les esprits avant de leurs indiquer les types de traitements ou des objets à offrir en sacrifice pour leur traitement. Ces devineresses sont connues sous le nom de "Mâ-kindani", c'est-à-dire maîtresse de divination.

2.2. les pratiques culturelles des Moussey et des Massa

Communément appelés Banana par les Sara du Sud, Sud- Ouest et Moyen Chari, les Moussey et les Massa vivent aussi dans la zone méridionale du Tchad, mais précisément dans les plaines du Mayo-kebbi Ouest et Est. Bien que parlant des langues distinctes, ces peuples ont des similitudes dans leurs modes de vie et leur habitat. Les femmes Moussey ou Massa autrefois avaient comme objets de parure les labrets. Parlant de l'art divinatoire, ces peuples utilisent comme objets usuels de divinations les tessons de poteries

En effet, Au pays Mousey dans le département de la Kabbia (Gounou-Gaya), l'art divinatoire est connu sous le nom de « Ful garira ». Comme les "Mâ-kindani" en pays moundang, le devin ou Maître de « Ful garira » communique avec les puissances occultes pour répondre aux interrogations des patients (Garine, 1981 : 175). L'objet le plus employé dans son art est une spirale appelée « Garira ». En plus de la spirale,



il existe d'autres objets de divination à l'exemple des tiges d'une plante nommée « Serewa » et de morceaux de poteries (tessons). Au terme des consultations où le mal est connu, le devin procède par des incantations de délivrances ou de retour à l'envoyeur. Tout comme chez les peuples Sara, ils utilisent comme plantes médicinales les écorces, les feuilles d'arbre sauvage ou les "gui".

Chez le peuple Massa, le devin est connu sous le nom de "Sama tun greyna", ce qui signifie l'Homme regardeur des tessons ou qui consulte via l'oracle des tessons de poteries. Dans cette divination, l'oracle consiste selon Champion (1999), à disposer les tessons de poteries en spirale dans le sens inverse des aiguilles d'une montre. Grâce à cet oracle, le "Sam tun greyna" trouve les réponses aux interrogations de ses consultants et propose les remèdes adéquats. Ces remèdes sont le plus souvent les décoctions des écorces, des feuilles d'arbre et parfois des rites purificateurs où le devin exige le sang. A cet effet, un coq dont la couleur est recommandée, un bélier voire un bœuf selon la gravité de la maladie ou du mauvais sort lancé.

2.3. Les croyances et pratiques occultes chez les toupouri

Les Toupouri ne font pas exception. Chez eux, la divination tient également une place très importante dans la vie quotidienne. La pratique divinatoire la plus en vogue chez ce groupe ethnique est l'ordalie. Pour prouver son innocence si l'on n'est pas coupable d'un délit, on prête serment. Pour parvenir à une réponse qui satisfasse tout le monde, on recourt à un devin. La divination pour un cas de vol par exemple consiste à placer par le devin une hache dans une marmite remplie d'eau bouillante, où l'accusé y plonge la main pour retirer l'objet. Pour une innocence avérée, l'accusé sort indemne c'est-à-dire sans brûlure. S'il est coupable, l'eau bouillante montera autour du bras de l'accusée et sa peau ébouillantée ira en lambeaux (Dingammadji, 2005 : 10). Cet divinatoire a des similitudes à celui des Goulei de Donomanaga où l'on procède par le serment



3. Les pratiques ancestrales du Centre et Nord du Tchad

Le Tchad à travers sa situation géographique est divisé en deux aires culturelles notamment l'aire soudanienne et sahélienne. Les différents groupes ethniques dont l'art divinatoire est mis à nu dans ce travail appartiennent à l'aire culturelle soudanienne. Ceux que nous allons étudier ci-dessus sont de l'aire culturelle sahélienne ou saharienne. Parmi ces groupes, on a les Arabes, les Hadjarei, les Zakhawa, les Toubou, les Goranes et les Dadjo ect. Ces groupes ethniques sont ceux du Centre-Est, du Centre et du Nord. Chez tous ces peuples, il existe l'art divinatoire dont le fonds reste le même que chez ceux du Sud du Tchad précisément les Sara. Etant pour la plupart de religion musulmane, ces peuples font aussi des incantations des versets qui sont dans le coran. Il existe des incantations maléfiques et de purification. Déguisé en marabout, ces devins écrivent ces versets sur des ardoises qu'on lave et donne à boire ce liquide au malade.

3.2. Les pratiques divinatoires chez les hadjaräi de Mongo

Chez les Hadjarei qui vivent dans la partie centrale du Tchad, l'art divinatoire est associé à la vie de tous les jours (Dingammadji, 2005 :10). Pour l'homme hadjarei, tout phénomène naturel qui se produit rarement est l'œuvre des esprits. Il traduit soit la colère des dieux, soit dus aux pouvoirs maléfiques des humains. L'art divinatoire le plus répandu chez ce peuple est le "Gara" qui se pratique sur le sable. Son procédé est identique à celui de géomancie. D'autres devins ont recours aux galets de quartz ou aux calebasses remplies d'eau pour entrer en contact avec les esprits où le voyant ou devin communément appelé "Milim" lit ses réponses. Ce procédé fait selon Vincent (2005) uniquement appel à la clairvoyance du devin qui peut aussi avoir la possibilité d'utiliser des pratiques plus courantes que l'on peut qualifier de « mathématiques ». Le "Mi na gara" est le tireur de "Gara" (cf. photo 4).



Photo no 5 : Un devin Daye devant son étalage



©Mbaitisseme Khamis,2022

Chez les Arabes et tous les autres peuples du Nord et du Centre, la divination est l'œuvre des marabouts (Dingammadji, 2005 : 10). Par le procédé de "khatatine", les devins font révélation aux patients au moyen de signes qu'ils tracent au sol. En plus de la khatine, ce peuple a pour pratique divinatoire la géomancie, où le devin utilise comme pratique divinatoire l'analyse de figures composées par la combinaison des 4 points simples ou doubles. Pour les rites sacrificiels, le mouton de couleur blanche est le plus recommandé. En sus de ce qui précède, un morceau calebasse gravée est aussi utilisée pour la lecture des oracles. Sa position permet de décrire la nature ou la cause d'un problème quelconque. Etant de la communauté musulmane, ce peuple utilise beaucoup plus les textes du Coran (communément appelé "hadis"), écrit, sur une ardoise traditionnelle qu'on lave et faire boire le liquide au malade. Ces hadis sont écrits selon les circonstances (protection, purification, porte bonheur, guérison).

4. Rôle de l'art divinatoire

L'art divinatoire est une composante essentielle du patrimoine immatériel selon la convention de l'Unesco (2003) qui participe fondamentalement au développement de la personnalité et de la société. Il joue un rôle thérapeutique dans la mesure où il fait de révélations sur le monde invisible et sur les causes mystiques d'un mal être, voire des éclaircissements sur des événements passés et à venir (Dingammadji, 2005 : 9). Au Tchad, la divination occupe une place importante chez beaucoup de peuples (Vincent, 2005 : 46). Bref, l'art divinatoire joue à la fois un rôle thérapeutique et culturel.

4.1. Art divinatoire comme un phénomène culturel

La culture est, selon Moudjalou (2013), «cet ensemble complexe qui comprend les connaissances, les croyances, l'art, le droit, la morale, les coutumes, et toutes les autres aptitudes et habitudes qu'acquiert l'homme en tant que membre d'une société». Pour Rocher, (1992 : 105), les faits dont décrit la culture peuvent être directement observés en un moment donné du temps». En plus d'être un fait de civilisation, la culture englobe l'ensemble des moyens collectifs dont disposent l'homme ou les sociétés pour contrôler et manipuler l'environnement physique, le monde naturel (Rocher, op. cit. 108). Sachant que la culture détermine la perception que chacun a de lui-même, de sa société et de celle des autres. L'art divinatoire loin d'être une science occulte est considéré comme un phénomène culturel, qui comprend les aspects les plus désintéressés et les plus spirituels de la vie collective, fruits de la réflexion et de la pensée pures, de la sensibilité et de l'idéalisme (Rocher, 1992 :112). Bref, c'est le procédé par le quel une société se comprend, se projette et s'analyse (Yarabatioula, 2011 : 9).

4.2. Apport des pratiques divinatoires dans une médecine traditionnelle

Au Tchad comme en Afrique, le savoir en médecine traditionnelle se transmet de père en fils et de maître à l'élève. Ainsi, après les révélations d'un devin, les patients offrent de sacrifices aux totems (arbres, animaux, cours d'eau, etc.) pour une vie paisible. Pour ce faire, de sanctuaires sont généralement établis en lieux sacrés et n'y accèdent que des initiés. Par contre, les devins s'établissent tant en ville qu'en campagne. En milieu urbain, ils sont localisables au moyen de banderoles qui décrivent les types de service qu'ils fournissent aux patients.



Malgré le progrès de la médecine conventionnelle, la médecine traditionnelle continue à attirer des patients qui proviennent souvent de couches déshéritées. Du côté de l'UNESCO, l'art divinatoire est une composante du patrimoine culturel immatériel. En effet, il permet de construire une société épanouie et consolidée. L'exemple du peuple Idatcha du Bénin où les divinités sont au centre de leur vécu et leur avenir est éloquent. Les divinités sont aussi les maîtres de la terre et détenteurs des pouvoirs politiques, et socioculturels. Par sa valeur thérapeutique, l'art divinatoire a un rapport étroit avec la culture populaire par conséquent avec l'environnement. Cette affirmation se justifie par la déclaration de Sergio selon laquelle : « S'il n'y a plus de plantes médicinales, il n'y aura pas de thérapeutes traditionnels. Aussi, grâce à l'emploi de substances végétales dans la pharmacopée traditionnelle, on assiste à la sauvegarde et conservation des plantes médicinales prônée par la convention sur la diversité biologique de Rio de 1992.




Conclusion

L'art divinatoire constitue une composante du patrimoine culturel vivant, profondément ancré dans l'histoire, la culture et les croyances des populations. Il oriente les aptitudes et les comportements face aux événements personnels, familiaux et sociaux de la vie quotidienne. Bien au-delà des seuls problèmes de santé, l'art divinatoire participe à la culture et aux traditions locales, aux connaissances collectives, aux sentiments et aux certitudes populaires. Les pratiques divinatoires ont existé en Afrique depuis la nuit des temps ceci, bien avant l'arrivée de la médecine occidentale. Elles ont résisté à la colonisation, malgré les dispositions prises en cette période pour marginaliser sa pratique. Réservoir de connaissances, de philosophie et de cosmogonie encore substantiellement inexploité, l'art divinatoire offre non seulement des possibilités de traitements efficaces et accessibles pour les pathologies prévalant dans les communautés, mais constitue aussi un héritage culturel national et un moyen de relier les populations à leur propre histoire, voire leur culture. Pour toutes ces raisons, l'UNESCO l'a inscrit comme un patrimoine culturel immatériel. Au Tchad, l'art divinatoire est facteur de quiétude pour les ménages et pour toute la société. Avec la création de la Convention Nationale des Tradipraticiens Tchadiens (CNTT) et l'Association pour la valorisation des Expériences et la Recherche en Médecine Traditionnelle (AVERMET) où certains tradipraticiens usent des pratiques divinatoires pour trouver des solutions aux problèmes de santé (sorcellerie, empoisonnement, transformation d'individus en animaux etc.) auxquels les populations font face, on peut affirmer sans se tromper que les pratiques divinatoires sont loin de disparaître.



Références bibliographiques

- Adler, Alfred., 2008 «La mort est le masque du roi»,
- Agbaka, O, B., 2009 «Valorisation de la commune de dassa-zoume à travers le patrimoine culturel : création d'un complexe muséal de la civilisation Idaactha», Université Senghor ;
- Chapelle, Jean. ; « Le peuple tchadien : ses origines et sa vie quotidienne », 1986
- Champion, Dumas, Frabçoise., «La pêche rituelle des mares en pays Massa(Tchad)» Choay, F., «L'allégorie du patrimoine», 1999. ;
- Dictionnaire, Trésor de la Langue Française Informatisée. atilf.atilf.fr/tlf :
- Dingammadji, Arnaud. 2005 , «L'art divinatoire au Tchad», Carrefour, N°31, janvier-février;
- Fontaine, M., 1995 «Santé et culture en Afrique noir, une expérience au Nord Cameroun», l'Harmattan, Paris.
- Fortier, Joseph., «Le couteau de jet sacré, Histoire des Sar et leurs rois au sud du Tchad», l' Harmattan, 1982.
- Garine Igor, 1981Les populations du Sud du Tchad, «Contribution à l'histoire du Mayo-Danaye» CNRS, N° 551, ;
- LARAIBI, Almoubareck, Ben Ahmed., «Transmission et Valorisation du Patrimoine Culturel Immatériel : le cas de la Médecine Traditionnelle à Tombouctou», Mémoire de Master, Université Senghor, 2015 ;
- Moudjalou, J-P., 2013 «Valorisation du PCI transfrontalier de l'ethnie Punu du Gabon et du Congo : l'exemple du Festival des expressions culturelles « Dinong », Mémoire de Master, Université Senghor, ;
- Ngaramadji, Djimlem, Augustin., «Histoire, pouvoir et cultures des Goulei de Donomanga», 2013 Centre Al-Mouna, N'djamena ;
- Ngatokété ;Tatola.,«Tatola Ngabou Doul : 2008 brève histoire des Mbaye de Moïssala», Centre-ALMouna,N'djamena;
- Otchom, Boy,Brahim., 2012in organisation de la médecine traditionnelle au Tchad, ;

- 
- OMS., 1976 ; «Médecine traditionnelle en Afrique», Série de Rapport technique N°1, OMS, Brazzaville,
 - Rocher, G., 1992, «Introduction à la sociologie générale : l'action sociale» Montréal. Hurtubise HMH Itée. 3e édition. ;
 - UNESCO, 2001, «Déclaration universelle de l'Unesco sur la diversité culturelle comme patrimoine commun de l'humanité», Paris ;
 - UNESCO, «Convention sur le patrimoine culturel immatériel», Paris, 2003 ;
 - UNESCO, 1982 «Déclaration de México sur les politiques culturelles», Paris,;
 - Vincent, Jeanne-Françoise, 2008 «Techniques divinatoires des Saba (montagnards du Centre)» in journal des africanistes, 2005 ;
 - Yangalbé, Passiri., «Structure des moundan», mémoire de maîtrise, Université de Brazzaville;
 - Yarabatioula J Y., 2011 «Culture et développement local : éléments d'appui à la décentralisation culturelle au Burkina Faso», Université Senghor, 118 p



7 Les Rites d'intronisation chez les Sar-Madjingaye au Sud du Tchad : Le cas du Mbang de Bedaya

Par **M. Djerane Ndormadji SYLVAIN**⁵⁹ (Université de Ngaoundéré)

✉ djendormadji@gmail.com

Résumé

Longtemps restée en marge des critiques scientifiques anthropologiques, le pouvoir politique traditionnel chez les Sar-madjingaye connaît depuis la décennie 70 un regain de visibilité, avec le foisonnement des publications universitaires qui ne cessent de se pencher sur la question. Pour autant, l'on constate que certains rites et pratiques, s'ils ne sont pas survolés, sont carrément ignorés par les critiques. Le présent article a pour ambition d'éclairer sous un angle différent les rites d'intronisation et de succession observés dans la tradition Sar-madjingaye. Ce peuple se caractérise par une identité culturelle très spécifique, à l'instar des rites d'intronisation et de succession qui intègrent une diversité de pratiques traditionnelles perceptibles notamment dans le mode de vie, les systèmes de valeur, les arts et même les mythes qui lui sont propres. Ces coutumes qui s'exercent de manière dynamique et méthodique sont considérés pratiquement comme l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs qui distinguent les habitants du village dans leur globalité. Ainsi, sur la base de l'enquête menée sur le terrain depuis 2013, et à la lumière des sources documentaires, sont élucidées dans ce travail les différentes curiosités culturelles et culturelles spécifiques qui déterminent le système du pouvoir politique chez les Sar-madjingaye. Notre analyse aboutit à la conclusion selon laquelle, de nos jours, bien que respectées selon leurs us et coutumes, les traditions du pouvoir Sar-madjingaye ne manquent pas de subir les influences de la politique moderne, à l'ère de la mondialisation.

Mots clés : *rites, vie politique, pouvoir, intronisation, modernité.*

⁵⁹ Djerane Ndormadji Sylvain est Doctorant en Histoire, inscrit en PH/D à l'unité de formation science de l'Homme et de la société à l'Université de Ngaoundéré (Cameroun). Ses travaux sont orientés vers les questions des liens entre les rites et pouvoir moderne en contexte tchadien, domaine dans lequel j'envisage me spécialiser. C'est pourquoi mes recherches en thèse portent sur les rites et pouvoir chez les Sar-madjingaye de 1925-2015.

Abstract

After remaining on the sidelines of anthropological scientific criticism, the traditional political power among the Sar-madjingaye has experienced a resurgence of visibility since the 1970s decade, with the proliferation of university publications which still address the issue. However, we note that some rites and practices, if not browsed over, are completely ignored by critics. This article goal is about shedding light from a different angle on the rites of enthronement and succession observed in the Sar-madjingaye tradition. This ethnic group is characterized by a very specific cultural identity, such as the rites of enthronement and succession which integrate a diversity of traditional practices that can be observed particularly in the way of life, the value systems, the arts and even the myths which are peculiar to him. As they are exercised in a dynamic and methodical way, these customs, are considered practically as the set of distinctive, spiritual and material, intellectual and emotional traits that distinguish the inhabitants of the village as a whole. Thus, on the basis of the investigation carried out in the field since 2013, and in the light of documentary sources, this work elucidates the various specific cultural and religious curiosities that determine the system of political power among the Sar-madjingaye. Our analysis leads to the conclusion that, nowadays, although respected according to their habits and customs, the traditions of Sar-madjingaye power do not fail to undergo the influences of modern politics, in the era of globalization.

Keywords: *rites, political life, power, enthronement, modernity.*



Introduction

Le Tchad, berceau de l'humanité est une mosaïque de groupes ethniques qui se côtoient et forment un brassage culturel dans une dynamique de cohésion sociale. Dans cette diversité culturelle, figure en bonne place le peuple sar-madjingaye, dont la majeure partie a élu domicile dans la partie sud du pays. De ce peuple est issu le tout premier Président de la République, Ngarta Tombalbaye, fondateur du Mouvement National pour la Révolution Culturelle et Sociale (MNRCS) en 1972. En effet, depuis leur installation dans cette région du Tchad, les Sar-madjingaye ont trouvé des moyens à travers les révélations, des apparitions surnaturelles pour communiquer avec la nature visible et invisible. Bien que ceci est un tilt dans l'esprit des acculturés, la croyance en des divinités demeure pourtant le fondement des communautés constituées en agglomération vivant sur ce territoire bien délimité. La civilisation sar-madjingaye contribue à poser les jalons du débat sur l'originalité de l'histoire locale à l'heure où les historiens trouvent plus qu'urgente, sur la nécessité d'élaborer un ouvrage sur l'Histoire générale du Tchad. Cette étude régionale présente des avantages notoires pour les jeunes chercheurs car il est important de revisiter la méthode occidentale de la production du savoir sur le fait culturel au Tchad en général et à Bédaya en particulier, sans balayer du revers de la main leurs paradigmes. A cet effet, l'intronisation du Mbang n'est pas un fait du hasard mais un processus héréditaire qui est observé rigoureusement depuis des siècles. Il n'est donc pas étonnant que dans ce parcours, l'on distingue schématiquement des rites individuels et ceux collectifs. Les rites individuels sont organisés notamment au moment des crises individuelles ou life-crisis, pour reprendre l'expression de Van Gennep cité par J. Cazeneuve, (1971, p. 67.) Alors que les rites collectifs concernent une famille ou un lignage. Il est signifié qu'avant l'arrivée des missionnaires chrétiens en 1925 dans cette localité, les rites ont permis à cette communauté de surmonter les différentes périodes troubles : maladies, famines, stérilités, disgrâces, calamités voire catastrophes, fléaux ou tout autre malheur. C'est ce qui atteste que le Mbang est un thaumaturge qui, de son trône a la capacité de sauver les siens. Dans cet article, nous nous appuieront essentiellement sur des matériaux recueillis depuis 2013, mais également sur des documents écrits pour nous appuyer sur les étapes les plus importantes d'intronisation et d'accumulation du pouvoir mystique du roi soleil : le Mbang.

1- Le processus d'intronisation du nouveau Mbang chez les Sar-madjingaye.

L'intronisation du nouveau roi est une cérémonie publique de démonstration de la puissance surnaturelle du village détenu par les ancêtres. Elle est l'aboutissement d'un long processus rituel favorisé par la mort du précédent Mbang. La première étape de ces rites de succession est conditionnée par le départ du prince à l'initiation au yondo.

1.1. L'initiation au yondo du prince au pouvoir

L'un des piliers endogènes de la formation du prince au pouvoir chez les Sar-madjingaye est l'initiation localement appelée yondo. Dès l'âge de sept ans, le futur prince va au yondo où il subit les rituels traditionnels et la préparation à la vie politique locale⁶⁰. Le yondo est une éducation spéciale réservée aux jeunes garçons en générale et au prétendant du trône en particulier. La réclusion pour les enseignements est une phase capitale pour l'apprentissage des danses, des chants, des contes, et les attitudes pratiques à observer dans la vie courante. Cet apprentissage local se poursuit durant toute la vie dans les sociétés comportant plusieurs niveaux d'initiation. « Le yondo est une sagesse que Dieu aurait accordée aux hommes Sar-madjingaye. Ces derniers deviennent des autorités traditionnelles et politiques capables de diriger une communauté ou un pays afin de parvenir à un développement politique, économique et socioculturel réel. Il est un creuset du savoir vivre, être et faire. On apprend aux néophytes la considération du droit d'aînesse, le respect vertical et horizontal⁶¹.

C'est ainsi qu'au moment où le prince est conduit dans la forêt sacrée en compagnie de ses camarades où ils subissent les rites, tout est mis en œuvre pour faire de lui un homme accompli. Il doit oublier les jeux d'enfants ou même les effacer de sa mémoire. Pour dire plus amplement ce qu'est cette capacité de l'enfant de renier son passé, Mbaïoulam Mbairougal, (2007, p.50), écrit :

L'initiation des garçons apparaît comme une conversion, un retournement du cœur où l'on brûle jusqu'à là ce qu'on adorait. Le jeune se détourne des habitudes de l'enfance pour se tourner positivement vers celles d'un adulte, en renonçant à ce qui dans sa vie appartient à un univers féminin, maternel pour assurer pleinement sa masculinité.

60 Entretien avec Nguénadjingar Malick (82 ans), juge traditionnel, Béssada le 11 juillet 2013.

61 Le respect vertical et horizontal dans le sens des rites ici est la soumission des jeunes dans la communauté dont ils vivent mais aussi l'obéissance aux esprits ou des divinités qui sont au-dessus de la société.




Dans le même temps, les moniteurs de l'initiation inculquent au prince la notion de la bravoure car un prince ne doit avoir peur de rien. A travers le yondo, l'on procède donc à l'incorporation officielle du prince à la communauté issue des ancêtres. Il a pour but de le faire comprendre des liens indestructibles qui doivent le tenir enchaîné à la société, liés aux lois, coutumes et traditions ancestrales⁶². Il ne lui est autorisé de rompre avec ces principes coutumiers qui sont obligatoires. L'insubordination à ces règles locales est sévèrement punie par les divinités et les sages du village. Pour T. Ngakoutou, (2005, p.52), la punition est une sorte de malédiction (maladie incurable, paralysie, mort subite) qui tombe sur celui qui a outragé les principes du yondo ainsi que sa progéniture. Les expériences que le prince a reçues durant l'initiation font de lui une personne dotée d'une nouvelle identité et morale. Du point de vue du journal *Canard déchainé* (n°0046 du 11 septembre 1973), dans les valeurs morales du yondo, ces maîtres lui apprennent à ne pas mentir, commettre un crime par empoisonnement, être paresseux ou oisif et la fréquentation des lieux non famés est strictement interdits au prince. Le yondo véhicule d'autres valeurs éthiques attachées à la citoyenneté. Il peut s'agir par exemple de la civilité qui est une attitude de respect à l'égard des autres habitants, mais aussi à l'égard du centre de formation traditionnelle et des espaces sacrés. Sous le contrôle des parrains, les néophytes à chasser, à pêcher et à pratiquer l'agriculture et aura désormais la confiance des notables⁶³. Les sages lui transmettent l'héritage culturel endogène et les cours reposent sur la vie coutumière, l'ethnie, la pharmacopée etc. A travers les récits, il lui est enseigné l'art du commandement et la sagesse.

Le yondo qui était obligatoire par le passé est de nos jours, une institution laïque et l'affaire des parents. Il appartient à ces derniers de décider de faire transmettre les valeurs de ce rite aux enfants. C'est la raison pour laquelle un parent sar-madjingaye qui prend conscience de sa valeur ne peut s'empêcher d'y envoyer son enfant et qui plus est, un prince qui aspire au trône du Mbang doit obligatoirement subir ces rites. C'est en quelque sorte une reconnaissance mutuelle et tolérante des individus entre eux au nom du respect de la dignité qui permet une plus grande harmonie dans la société. Cette valeur donne à la citoyenneté tout son sens en l'étendant aux dogmes qui visent à respecter et à faire respecter les lois coutumières. Le yondo étant une institution laïque garantie à travers cette laïcité la liberté de choix de tout paysan. Autrement dit, il est une institution de droit et démocratique.

62 Entretien avec Kraadoumgar Edmond, le 05 juillet 2013.

63 Entretien avec Nanadinan Joseph, le 11 juillet 2013.



A cet effet, en proclamant solennellement la place du yondo dans le cercle des institutions laïques, c'est lui donné ipso facto le choix non équivoque de la démocratie pluraliste (surtout dans le sens de choix d'obédience religieuse) et liberté, de l'équité, de la justice, de la protection des droits de l'Homme. Ceci permet d'apercevoir le rigoureux système de formation dans la production de l'élite locale. Si un non initié ne bénéficie en aucun cas de la confiance de ses géniteurs, ce n'est pas la communauté qui va placer en lui cette dernière. La légitimation du pouvoir du prince est conditionnée par ce rituel parce qu'il produit des hommes adultes qui ne peuvent en aucun cas se désolidariser de leur communauté. Car selon Djimtola Ngaossedane, (2010, p. 32) «le yondo vise la formation intégrale du prince sur le plan morale, intellectuel, social et professionnel». En même temps, quelques secrets sont révélés au prince par la danse, par les chants ou encore par les épreuves physiques. Dans ce camp sacré de formation à la vie politique locale, l'on apprend au prince et à tous les néophytes une nouvelle langue appelée ta-ndo, méconnue de la société⁶⁴. En plus, pendant leur promenade en brousse, le novice déterre les racines et les graines dont il apprend à connaître les origines et les usages sociaux et mystiques. C'est en effet le but poursuivi par A. Obelitala, (1982, p. 92) lorsqu'il écrit : «L'initiation est une formation effectuée dans une ambiance de mystère et prenant le prince totalement, corps et âme, pour lui faire prendre conscience du caractère irremplaçable de sa fonction dans la société, lui enseigné les techniques héritées des ancêtres et le maintenir à jamais sous leur emprise». De même, Camara Laye (1953 p. 164) précise que «ces leçons, les mêmes qui furent données à tous ceux qui nous ont précédé, se résument à la ligne de conduite qu'un homme doit tenir dans sa vie : être franc absolument, acquérir les vertus qui en toutes circonstances font l'honnête homme, remplir nos devoirs envers Dieu, nos parents, les notables et nos prochains...». Ainsi, on peut considérer que dans ces précédents extraits, l'on se forme pour une fin utile dans la société. Voilà pourquoi dans la partie suivante, nous allons élucider notre attention sur l'investiture du prince comme chef de terre.

64 Entretien avec Tchadingar Halinan, 18 août 2013



1.1.1. L'investiture du prince comme chef de terre

Djimtibaye Bhimnan (1984, p.14) souligne que pour être Mbang, en plus d'être un fils ou parents proche du défunt roi, il faut avoir été investi comme chef de terre dans un des cinq villages qui peuvent fournir un successeur à savoir Békon, Ngayinga, Nju, New et Dobembé. Cette installation politique permet au futur chef de maîtriser les us et coutumes de son peuple et de forger son personnage au quotidien. Pendant cette cérémonie, le muu (prêtre) Labegue fait une offrande de boule de mil au torô (bâton de commandement), considéré comme un *bessi* (idole)⁶⁵. Le nouvel élu est assis sur le lit du mbor. Il mange le reste de la boule, après que le muu aura déposé une quantité sur le « bâton de commandement ». Le prince au pouvoir est toujours accompagné dans ces rites par un jeune garçon selon les règles locales. Pendant la nuit, c'est ce dernier qui va dormir sur le lit du mbor mais le nouvel élu se couche sur une natte à ses pieds comme le souligne J. Fortier, (1982, p.49). Il prend le titre de *koo-donang* (propriétaire de la terre). Dès lors, le prince au pouvoir apprend à se concilier avec les « forces mystiques » de la terre. Le chef, représentant des ancêtres a le devoir de garder la loi et les pouvoirs magico-religieux qu'il a hérité de ceux-ci. Il est le symbole vivant de l'unité du groupe⁶⁶. C'est uniquement parce qu'il est le gardien des pouvoirs mystiques que sa personne est revêtue de sainteté. Il lui est recommandé à tout prix la conservation et le radicalisme religieux. C'est l'effacement de sa personnalité devant le vivant symbole qu'il représente. Il demeure chef de terre jusqu'à la mort de son père Mbang avant d'être intronisé à son tour.

2. L'intronisation du prince au trône du Mbang et les sacrifices nominaux exigés

D'entrée de jeu, il convient de rappeler que dans cet élan, les nobles dans leur sagesse légendaire, ne doivent établir aucun rapport biaisé ni d'information erronée pour éviter le retour fatal de la manivelle : destruction des propriétés et mort d'hommes dans le village. Le roi fait montre de courage, d'humilité et d'humiliation devant les lois coutumières car il revêt un double manteau d'humanisme du monde métaphysique et visible. Il est important de mentionner que la seule condition pour l'intronisation d'un autre Mbang est la mort du précédent. A cet effet, lorsque le roi est gravement malade et proche de sa fin, seuls ses familiers et les muu sont au courant. Sa mort est tenue secrète et n'est révélée qu'au milieu de la nuit par un crieur public avant que le grand

65 Entretien avec Ngarmari Philippe, le 07 juillet 2013

66 Entretien avec Njor Jérôme, 10 juillet 2013.

conseil des notables et des chefs de terre les plus importants se tiennent pour étudier le remplacement du défunt par le fils aîné, s'il a l'âge de régner. Le crieur public parle en ces termes : Mbang our nan'g, (le soleil s'est couché à terre), ou encore kouwe bé to-bi ko, (le propriétaire du village s'est déjà endormi)⁶⁷. Les Sar-madjingaye avouent que l'on vit pour mourir, la mort est un passage vers le monde des ancêtres qui est l'au-delà. Bien que le personnage du Mbang est couvert de sainteté, J. Cazeneuve, (1971, p. 256) consigne que « le cadavre étant impur, il faut liquider cette impureté » à travers un lavage rituel effectué à cet effet avec de l'eau. Le corps du Mbang, sa vie durant ne doit pas toucher la terre, cette tradition reste valable même après sa mort. Pour ce faire, il est enterré nu sur une couche de charbon de bois et recouvert de la même matière, pour attester qu'il n'est pas un homme ordinaire. Comme l'a écrit J. Boisson, (1966, p. 25) : « à l'aube, les trois grands conseillers qui entourent le Mbang : le gué-bessi (gardien des reliques), le Nga-bé-Mbang (le maître du palais) et le Ngué-Nanga (le chef du quartier Nanga) essaient de chercher quelqu'un dans la foule, puis ils se précipitent sur le prince désigné pour la succession ». C'est alors que l'on procède à l'intronisation du nouveau Mbang.

A sa naissance, il est un homme ordinaire, mais du moment où il est placé sur le trône, le prince devient un acteur d'oracles, l'incarnation du pouvoir magico-religieux et du monde spirituel. Il doit passer deux jours sous l'auvent de la forge des Noy. Les forgerons, kode k be crotti, se contentent de lui donner à boire des liens d'écorce. Entre temps, Ngué-ta-yala fabrique des anneaux en cuivre pour ses chevilles.

Selon C. Garnier et J. Fralon, (1951, p. 196), on considère l'artiste qui fabrique les éléments royaux qu'il possède un véritable pouvoir magique et qu'il a reçu une « médecine » qui lui permet de peindre les prouesses des anciens, sculpter les panneaux de bois, étirer les délicates figurines de cuivre ». Sur cette base, le Mbang doit fournir aux forgerons un chien qui va être sacrifié.

Selon Igor de Garine, (1997, pp. 331-349),

Le chien est un animal domestique. Au Sud Tchad, chez les Sara, chaque famille en possède un... Il a plusieurs fonctions dans la société. Chez les Massa tout comme chez les Sar-madjingaye, les chiens peuvent être offerts en sacrifices à certaines puissances surnaturelles. Les destinataires sont les génies de l'eau, de la mort et du tamarinier (tamarindus indica), les génies de la brousse qui en est plus ou

67 Entretien avec Sarwal Odette, 12 juin 2019.



moins une émanation... On s'adresse à la puissance ... je t'ai apporté ton chien ... L'association entre le chien et les puissances de la brousse, aux génies de la mort, est général et cet animal apparait comme un animal satanique. Le sacrifice, qu'il soit dans une eau dormante, dans les branches d'un arbre, l'animal offert doit disparaître, il est sacralisé. Son retour inattendu au village et son contact avec les hommes sont redoutés car il est chargé de la souillure du sacrifice. Sa survie est le signe que les puissances n'ont pas accepté le sacrifice offert.

Dans le cadre de l'intronisation du Mbang, le sacrifice est toujours accepté par les ancêtres car l'on n'a jamais entendu le contraire jusqu'aujourd'hui. En 1900, selon J. Fortier, (1982, pp. 49-50), l'on sacrifiait un esclave pour la prise du pouvoir du prince. Mais de nos jours, l'on tue un bouc. En plus, il donne un cabri, un poulet, de la bière non fermentée pour tremper les anneaux de cuivre au sortir du feu, de l'alcool ordinaire kass et un montant de 7.500f CFA, valeur numéraire. Son esprit porté aux analogies ne lui fait évidemment pas voir les rapports des choses entre elles sous l'angle scientifique. C. Garnier et J. Fralon, (1951, p. 195) pensent que « le Noir est prélogique, car toutes ses manifestations sont marquées par l'inexplicable ». Après ces offrandes aux divinités, le Mbang est conduit au village où il est intronisé publiquement en présence de sa communauté. J. Fortier (1982, p.51), il n'est plus désormais lié à un terroir par la médiation des ancêtres qui l'habitent, et auprès desquels il fait fonction d'intercesseur. Dès lors, il revêt une nature sacrée et par conséquent sa vie devient un mythe ; il est toujours entouré des notables, ne parle pas à n'importe qui, ses loisirs sont limités et surtout il ne doit jamais être en contact direct avec le sol. Il ne s'assied que sur son fauteuil royal ou sur une natte tissée de pailles. Placé au trône, le Mbang se contente l'organisation de la politique au sein de la chefferie.

2.2. L'organisation politique de la chefferie sar-madjingaye

L'organisation politique du palais royal de Bédaya est bien hiérarchisée. La royauté est constituée par des couches des dignitaires superposés : Le Mbang coiffe la pyramide mais il fait alliance avec les Noy⁶⁸, et les muu pour avoir total contrôle de l'initiation. Il procède à la nomination du clergé de sa cour :

- Ngue-bessi (gardien du myan-bo) joue le rôle du premier ministre.
- Le chef de terre koo-donang représentent la terre cultivée, mais n'en possèdent qu'une partie dont ils assurent la fécondité avec le bessi (fétiches).
- Kem-ndog-gue, s'occupe de la cour. Il contrôle les femmes et les princes.
- Ngue-kode, est un musicien, batteur du tambour pendant le déplacement du Mbang pour participer aux cérémonies.
- Toubo-bo, femme chargée de cuisiner le repas du myan-bo (couteau de jet sacré).
- Ngombang, gardien du roi, règle les affaires étrangères à la cour, les affaires juridiques, s'occupe des cas de crime, de suicide⁶⁹.
- Nguedonang-gue, chargé de réhabiliter le Mbang dans certains rites dans le cas où son pied touche le sol.
- Ngue-nang-gue, joue le rôle du ministre de l'intérieur. Il est chargé de la distribution des terres et des cours d'eaux.
- Nga-bel, surveillant de la cour, il fait entretenir les chevaux et les chèvres et se tient souvent à côté du Mbang pour le servir.
- Ngabembang, est le messager du Mbang.
- Ngordoba, est chargé de donner le premier coup de pioche lors de l'enterrement du roi, dans le cas précis de celui de Mbang Jonde, jadis gardien des cimetières.
- Noy, bien qu'ils soient écartés par les Sar-madjingaye, c'est à eux que le roi a confié le secret de l'initiation. Selon Djimtebaye Béhimnan et al, (1984, p. 73), parmi les chefs de terre, le Nga-gue-ra, chef des Noy est le seul à être associé à la grande prière du roi pour la bénédiction du couteau de jet sacré où des rites privés sont célébrés de Dokowo (lieu réservé à ce rite).

⁶⁸ Les Loo sont les seuls à laver la souillure entre temps, ils sont unis aux Sar-madjingaye par le Mbang. C'est eux qui donnent leur sol et la possibilité de le rendre fertile aux Sar-madjingaye, mais ne peuvent leur donner de femmes. Seul le Mbang peut toucher la terre et avoir accès aux femmes Loo. Considérés comme les premiers maîtres de la terre, ils sont chargés de garantir la solidité des fondations de la maison du Mbang.

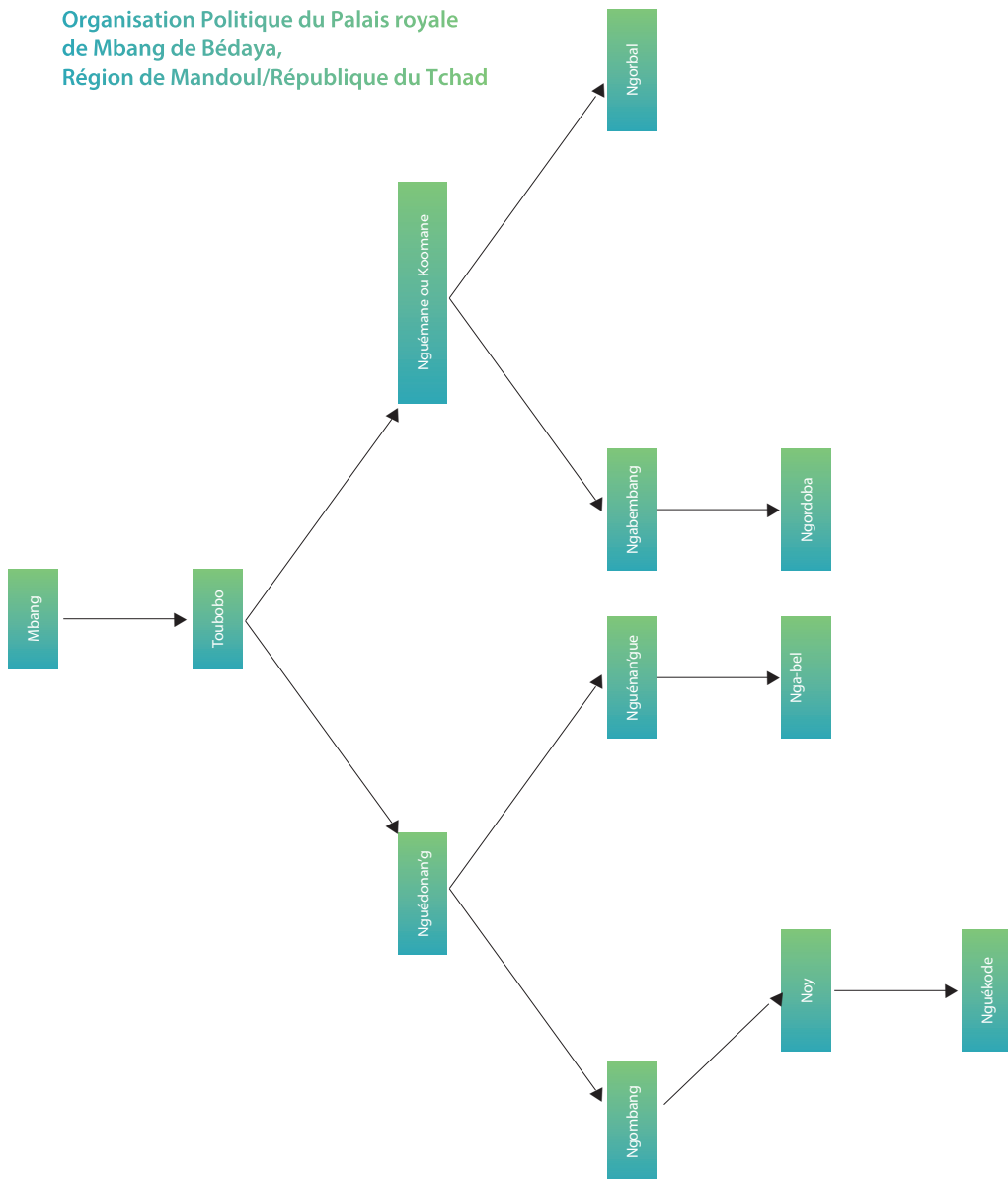
⁶⁹ Pour ces deux cas, il pratique certains rites pour éviter les malheurs permanents dans la famille des victimes. A cet effet, il récupère les biens des victimes dont il prélève une partie avant de remettre le reste au roi, chargé de les redistribuer. En plus de cela, nous constatons que le Ngombang joue un rôle similaire à celui des Noy en cas de crime ou de suicide.




La suivante schématisation favorise une bonne compréhension de cette organisation politique dans le palais du Mbang chez les Sar-madjingaye.

Source : DJERANE NDORMADJI Sylvain.

Organisation Politique du Palais royale de Mbang de Bédaya, Région de Mandoul/République du Tchad





Dans l'ancien temps, les détenteurs du pouvoir politique étaient très nombreux parce que le roi distribuait le titre de noblesse et de chefferie aux membres de sa parenté pour leur permettre d'en tirer profit. Mais de nos jours avec le renversement des valeurs culturelles, de nombreux titres ont disparu ou n'ont plus de retentissement. Malgré cette défection, le Mbang reste mystiquement la figure emblématique de la communauté.

3. L'accumulation du pouvoir mystique du mbang

A Bédaya, le Mbang fait instantanément une forte impression et s'impose d'emblée comme une figure exceptionnelle. Personnage légendaire de la chefferie du milieu sar-madjingaye, il est un être spirituel doué d'intelligence et de sagesse. Ce critère s'est avéré crucial dans le choix car il a la responsabilité de conduire les cultes et de consulter les *bessi'g* (divinités) sacrées du village. Son peuple, instruit à s'égosiller et à s'époumoner à chaque sortie publique lui donne un respect absolu. Les sources d'approvisionnement de son pouvoir spirituel sont entre autres : les *bessi'g* ; l'alliance avec les Noy ; la bague magique (symbole de son mariage avec le *myan-bo*) ; le couteau de jet sacré (chef des ténèbres) ; le balafon⁷⁰ ; le *kode-dayà* (tambour) ; le *gol* (bâton magique). Son pouvoir surnaturel lui donne une identité incontestable avant, pendant et après la colonisation. D'après J.p. Magnant, (1982, p 310), c'est ce qui lui permet de se placer religieusement à l'échelle supérieure sur les grands prêtres déjà en place et politiquement se positionner en maître incontesté. C'est pourquoi, être Mbang nécessite plusieurs responsabilités. Un sentiment que le peuple sar-madjingaye éprouve demeure le leitmotiv « assurer l'ordre et la sécurité ». Le Mbang au sens pratique assure la sécurité des citoyens, ce qui signifie que l'on n'est pas sous le poids de la peur ou de la terreur. Dans l'exercice de ses fonctions, il ne doit pas seulement s'assurer que le sang ne coule pas, mais aussi que soit assurée l'intégrité physique de l'Homme⁷¹. Le chef suprême assure la stabilité par la lutte contre toutes formes de menaces intérieures ou extérieures. Les attaques peuvent être physiques ou spirituelles, et grâce à une pierre magique placée sous son siège pendant l'intronisation, il doit être capable de maîtriser une situation trouble. Le Mbang est l'autorité locale qui assure la justice⁷². En vertu des pouvoirs qui lui sont conférés par la coutume, il est puissant et proclame la justice par la répression du coupable conformément aux règles coutumières sans une transformation radicale. Il décèle les

70 Celui du Mbang à treize touches, contrairement à l'ordinaire qui possède dix-sept touches, il est comme le tambour, un relique sacré apporté du ciel par sou, le héros civilisateur des Sar-madjingaye.

71 Entretien avec Sekinan Bantouloum, le 12 juillet 2013.

72 Entretien avec Nguénadjingar Malick, le 11 juillet 2013.



réels problèmes qui pèsent sur la communauté sar-madjingaye et cherche les moyens appropriés pour y résoudre grâce à son pouvoir magico-religieux⁷³. La stabilité et la justice suppose un roi suffisamment fort qui doit se placer au-dessus de la mêlée. Il convient de rappeler que la sécurité qu'assure le Mbang n'est pas un décalque de celle assurée par l'Etat car il ne s'agit pas seulement de la défense d'un peuple avec des armes à feu mais aussi contre les dominations et des principautés ténébreuses, autrement dit, les forces invisibles. Son pouvoir s'étend sur l'ensemble de la zone sous son autorité. De la terre émergent plusieurs puissances surnaturelles car certains fétiches du roi sont plantés au sol et les ndil'g (les esprits) agissent en rapport avec les frontières du village qui sont intangibles⁷⁴. Dans sa cour, le Mbang fait régner la discipline, il a la compétence d'infliger des sanctions à un membre du clergé qui présente une inconduite notoire. Il a le pouvoir exclusif en matière de nomination et d'excommunication des membres du palais royal⁷⁵. Etant le seul de par son pouvoir spirituel de bénir l'ensemble du village à travers les rites qui ne sont pas à la portée des chefs de terre, de la pluie et des autres notables, il est le détenteur du myan-bo, fétiche sacré le plus puissant et le plus respecté dans la communauté sar-madjingaye⁷⁶. Les bénédictions peuvent aussi provenir des bons résultats. Au coucher au soleil, ceux qui ont le souhait personnel de réussite à un examen, trouver un emploi, se rendent au fond du petit bois, situé derrière l'arbre sacré, devant la paillote aux reliques. Ils déposent leur offrandes, épis de sorgho, pièces de monnaie, le guébessi leur frappe deux fois le front après qu'ils aient exposés leur désir avec la petite massue (bélague) et une fois avec la patte de civette (guedé)⁷⁷. Le petit marteau de bénédiction en peau de biche-cochon, contient, dit-on, une pierre tombée du ciel, et il est enfermé comme la patte de civette, dans un panier rond dont le couvercle est orné de cauris, petits coquillage marins (oulague, belague) qui seraient autrefois la monnaie à travers plusieurs sociétés. Le roi sent venir un malheur et prend des dispositions de riposte. C'est le leader visionnaire qui prédit l'avenir du village et initie des œuvres de développement allant dans le sens de l'épanouissement de sa population⁷⁸. Dans la photo ci-dessous, le Mbang s'intègre à la hiérarchie des prêtres comme une figure emblématique de la chance, de la fécondité et de la fertilité des sols.

73 Entretien avec Djimto Albert Moyo, le 14 juillet 2013.

74 Entretien avec Mouaragué Ndimadjibaye, 11 juin 2013.

75 Entretien avec Sarwal Odette, le 11 juin 2019.

76 Entretien avec Sarwal Odette, 11 juin 2019.

77 Guedé quant à lui désigne un arbre de savane qui joue le rôle de refuge pour le criminel. Si ce dernier tend ses bras en direction de guede en invoquant son aide, on peut plus le tuer.

78 Entretien avec Togyanouba Messie, le 05 juillet 2013.

Photo 1 : Le retour du Mbang Allandangar Medenan et de ses notables de la forêt sacrée après les rites du lancement de la fête nan-bena.



©Archives familiales du Mbang Allandangar Medenan, 2015 Bédaya.

Cette image donne à voir quatre visages d'hommes. En deuxième position le Mbang Allandangar Medenan de retour de la forêt sacrée avec ses notables pour le lancement de la fête nan-bena (fête des semailles), où il accordera toutes sortes de chances à son peuple pour la fertilité des sols, faire germer les semences pour les récoltes abondantes. Tous portent des calots rouges, symboles du pouvoir, de la royauté et leurs tenues traditionnelles laissent voir l'influence vestimentaire des peuples du Sahel. Celui qui se trouve après le Mbang porte un calot de couleur différente parce qu'il est Ngue-kode, celui qui accompagne le Mbang au son du tam-tam. L'on remarque que seul le bonnet du Mbang possède de longues files qui se déversent en arrière-plan de sa tête, c'est le symbole de sa supériorité rituelle⁷⁹.

En ce qui concerne sa bague mystique (qui sera vue sur la photo n°2), symbole de son mariage avec le myan-bo, elle est forgée lors de l'intronisation. A cet effet, les notables retirent de son doigt l'alliance de mariage lors de son union d'avec sa femme et instruisent les Noy de concevoir une bague artisanale consacrée aux divinités et qui

⁷⁹ Entretien avec Sarwal Odette, le 11 juin 2019.




atteste son alliance spirituelle avec le couteau de jet sacré. Cette nouvelle alliance est tissée désormais pour le reste de sa vie terrestre. Il ne doit en aucune circonstance la retirer de son doigt, de peur de réveiller la colère du myan-bo, qui peut interpréter cet acte comme signe de divorce⁸⁰.

L'apparition en public du Mbang comme observé dans cette photo ci-dessus marque les tours qu'il fera autour du baobab sacré du village afin de posséder la terre, impulser une dynamique d'abondante pluie, chasser les mauvais esprits et offrir une année de grâce, de bénédiction et d'abondante richesse agricole et de pêche à ses sujets. Le pouvoir religieux ou culturel est figuré par le sacrifice de fondation, où l'on immole un bouc. Ce sacrifice doit concilier le Mbang avec les « forces occultes de la nature » car il est avant tout chargé, grâce aux rites, d'assurer à son peuple santé, progrès dans les affaires commerciales, etc⁸¹.

Parvenu à ce niveau, il est question de s'interroger : le pouvoir de la chance et la bénédiction dont le Mbang accorde après son intronisation à son peuple est-il équitable pour tous ? En l'espèce, parler de la chance c'est admettre qu'en plus des situations et des styles de vie qu'une personne à droit, il s'attend à quelque chose de plus qu'il peut imaginer de l'évolution sociale ou de l'état de nature. Lorsqu'un sar-madjingaye effectue un voyage d'un village à un autre, d'innombrables dangers se trouvent dans la vallée qu'il traverse car à tout moment un animal féroce peut surgir de nulle part et le déchieter. Mais si l'objectif visé est atteint en toute sécurité, il reconnaît en ceci la chance et la bénédiction du Mbang durant son déplacement. De même, celui qui se relève d'une grave maladie est le produit d'égalité des chances de guérison que le Mbang accorde à chaque personne qui souffre dans sa chair. Cette chance peut aussi s'apercevoir dans le domaine du commerce où le vendeur d'articles enregistre particulièrement par jour un nombre impressionnant de clients, contrairement aux autres commerçants de sa tribu. Ce qui ressort malheureusement est que la chance et la bénédiction du Mbang sur ces sujets dans le domaine commercial et bien d'autres peut avoir d'objection car les commerçants ne bénéficient objectivement de la même faveur spirituelle. Il apparaît les inégalités en termes de revenu entre les personnes d'un même village qui exercent dans les mêmes affaires. Ce décalage flagrant entre la diversité des strates de la société et l'homogénéité sociale et culturelle engendre de doute et de questionnement. Le but à atteindre est l'égalité des opportunités et des chances à tous afin de réduire les disparités entre les individus. Or, la situation socio-culturelle s'écarte

⁸⁰ Entretien avec Dobou, le 13 juin 2019.

⁸¹ Entretien avec Mouaragué Ndimadjibaye, 11 juin 2013.




de ce schéma idéal. Chacun doit pouvoir faire valoir ses talents et ses mérites et quelles que soient ses origines familiales. Pratiquement, l'égalité des chances en question, est une exigence fondatrice de toute communauté basée sur la liberté et sur l'égalité des droits et des devoirs. Chaque individu dispose des mêmes chances pour son avenir et cela indépendamment de sa condition sociale d'origine. C'est cette vision de l'égalité qui constitue l'un des fondements des théories de J. Rawls : Rawls John, trad. Audard Cathérine, (1971, p. 12), « en supposant qu'il y a une répartition des atouts naturels, ceux qui sont au même niveau de talent et de capacité et qui ont le même désir de les utiliser devraient avoir les mêmes perspectives de succès, ceci sans tenir compte de leur position initiale dans le système social. » Mais il est à retenir que l'égalité des chances exprimée dans ce contexte n'est nullement l'oisiveté ou le communisme. Malgré ces écarts sociaux, si le Mbang veut rétablir l'équilibre des chances et des bénédictions dont il fait grâce à sa société, il doit lutter contre les discriminations. Les bénédictions ne s'obtiennent pas dans la passivité mais par le travail acharné, car la chefferie c'est aussi la récompense de l'audace et du mérite. Si le Mbang est reconnu comme un dirigeant qui initie les œuvres de développement, le progrès ne peut être amorcé que par le travail. Autrement dit, les Sar-madjingaye ne doivent pas seulement compter sur les chances et les bénédictions de la richesse que le Mbang octroie mais chercher à sortir de l'oisiveté et à manger à la sueur de leur front. Notons que la chance et les bénédictions du Mbang ne s'obtiennent qu'après une consultation spirituelle. Cette consultation n'est pas seulement l'apanage des populations du village, mais aussi et surtout des hommes politiques tchadiens, ce qui constitue une mutation des valeurs culturelles. Le Mbang octroie l'onction du pouvoir à certains hommes de la politique moderne. Ce qui sous-entend qu'il y a un contact entre les hommes politiques et le chef traditionnel. Alors que selon les intellectuels radicaux, les conservateurs, comme le souligne J.M. Sankadé, (1997, p.42) : « le chef (rituel) ne doit pas faire la politique, car la politique est synonyme de la démagogie, de calomnie, de croc-en-jambe. Ce qui pourrait ternir son image. C'est ainsi qu'il deviendra un simple citoyen dans ce jeu et subira les attaques des partis adverses. Dans ce cas la population ne pourra plus le respecter ni lui être soumise. » Ce lien entre le pouvoir traditionnel et la politique moderne au Tchad est un facteur majeur de mutation des rites locaux. C'est la raison pour laquelle il fera l'objet de notre attention dans les lignes suivantes.



4. Rapports entre rites et pouvoir politique : principale cause des mutations des valeurs ancestrales incarnées par le Mbang de Bédaya

Le rite est ainsi intrinsèquement lié à l'humanité et systématiquement à la religion. Cependant, l'interprétation du rite par les sciences humaines et surtout dans leur rapport avec le pouvoir politique a tenté de dépasser le simple cadre de l'explication purement religieuse par des interprétations sociales ou comportemental. Ainsi, toute tentative de compréhension de la place des rites dans les jeux politiques exige d'abord de questionner leurs rapports aux fondements de la vie sociale et politique. Le brassage entre le spécifique et l'universelle est constaté à Bédaya depuis la colonisation où par la contrainte, les chefs traditionnels deviennent des subalternes de l'administration coloniale. Après l'indépendance, chaque Président de la République s'immisce implicitement ou explicitement dans les rites traditionnels dans l'espoir d'avoir la longévité au pouvoir. C'est alors que les rites et le pouvoir politique sont interdépendant car chacun dépend de l'autre. Selon Raynal Maryse, (1994, p. 134), dans le domaine de la justice, il y a balbutiement entre le juge et le devin. Et l'on se demandait s'il y a vraiment différence entre les deux. Il estime que «chacune de ces personnes dans l'exercice de son ministère est devin et juge car ils énoncent des sentences et indiquent les remèdes pour que la société continue d'être ce qu'elle est». Autrement dit, au XXI^e siècle, les rites locaux et le pouvoir politique sont mixtes. Les acteurs politiques pour se maintenir au pouvoir ou chercher un poste au sein du gouvernement, font recours aux pratiques occultes. Dans ces pratiques magico-religieuses, ils donnent des offrandes aux esprits de l'«obscurité» qui leurs imposent des principes de leur idéologie politique à faire appliquer dans leur pays. C'est ainsi qu'au Tchad, le parti politique le «Mouvement Nationale pour la Révolution Culturelle et Sociale» pense qu'il est missionnaire d'un ordre divin dans la recherche de l'«authenticité culturelle». Dans les Etats contemporains, plusieurs Présidents et des membres du gouvernement appartiennent à des cercles mystiques où ils se font investir rituellement par les chefs traditionnels pour faire asseoir leur «légitimité» politique et valoir leur autorité. Au Tchad, plusieurs faits recensés attestent que biens des leaders qui ont dirigé le pays sont passés aux rituels traditionnels qui est en quelque sorte une initiation pour le pouvoir politique moderne. Comme par le passé, la puissance occulte est une croyance et une pratique à l'intérieur des échelons de la politique. Ngarta Tombalbaye, premier Président du Tchad (1960-1975) est entré dans les pratiques mystiques à travers la révolution culturelle et sociale, en prenant pour base la chefferie de Bédaya. Comme l'a souligné S. Djeran Ndormadji, (2013, pp. 65-71), il a décidé de revaloriser les rites yondo afin de bénéficier des faveurs des rois locaux. Ainsi, il a mis les chefs traditionnels dans l'abondance



financière et a placé certains d'entre eux comme des conseillers à la présidence. Dans de telle circonstance, les rites ne se sont pas seulement contentés de reprendre leur place ancestrale, mais aussi et surtout de s'impliquer activement dans la vie politique du Tchad. Ils sont devenus un jeu politique pour le pouvoir en place. Jérôme Tubiana et Claudio Gramizzi, (2018, p. 69.) souligne qu'Idriss Deby Itno était lui-même, en plus d'être Président de la République, le chef traditionnel de sa tribu dans le Dar-billia situé au Nord du Tchad. Face à une telle hybridation, l'originalité des rites est remise en cause. Il est question de s'atteler sur les méthodes pratiques de leur protection.

5- Les suggestions pour la sauvegarde et la revalorisation du patrimoine culturel sar-madjingaye d'hier à aujourd'hui

Au cours de nos recherches de terrain sur les rites sar-madjingaye, nous avons été frappés par l'absence des structures adéquates de protection et de vulgarisation de cette immense richesse culturelle dans sa dimension exotérique et ésotérique. Aux fins des analyses, nous avons en revanche optés d'aborder quelques suggestions, en partant des visions, expériences et des informations recueillies pendant nos enquêtes auprès de plus de cent personnes. A cet effet, le premier pas de mise en valeur de la culture est la sensibilisation des populations à une prise de conscience individuelle et collective. Après ceci, la création d'un musée locale pour la préservation du patrimoine matériel et immatériel est nécessaire. Le musée sera un cadre qui permettra de saisir la complexité du concept culture tel qu'il se déroule chez les Sar-madjingaye selon les cas, et de lire la trajectoire des rites sous le prisme des réalités rituelles locales. Pour ce faire, la mobilisation des chercheurs en science sociale demeure une urgence. Qu'ils soient historiens, ethnologues, anthropologues, sociologues, leurs contributions à la promotion du patrimoine culturel, par une large production des écrits seront louables. Qui plus est, la création d'une Association Culturelle pour la Conservation et la Promotion de la Culture Sar-madjingaye (ACCPS) reste une idée salubre. Cette dernière aura pour objectif de revisiter la pratique d'intronisation, de former les conservateurs et défenseurs de la culture sar-madjingaye. Sachant que le milieu est fortement christianisé suite à l'influence de la métropole, la restitution d'un passé traditionnel authentique épargnera la jeunesse de l'oubli et du déracinement. L'association pourra aller plus loin en organisant un festival culturel sar-madjingaye d'hier et aujourd'hui, qui sera alors médiatisé sur toute l'étendue du territoire nationale et même au-delà des frontières. A cette circonstance, les valeurs culturelles du passé, tels les mythes, les contes, les danses, la langue maternelle, les proverbes, le style vestimentaire, l'art culinaire, les



objets sacrés etc, seront exposés et feront l'objet de façon constante du tourisme national et international de découvertes ou d'aventures, voire d'affaires. Les ressources financières générées pendant cet événement serviront en partie à financer les étudiants chercheurs qui axent leurs travaux sur la culture locale. Nous interpellons également l'Etat tchadien, à agir promptement face à la menace de disparition des pratiques rituelles sar-madjingaye, en finançant les associations qui œuvrent dans ce sens et/ou, en organisant une semaine culturelle sar-madjingaye chaque année. Il est à souligner que l'échec du projet de développement postcolonial initié par les leaders politiques est la cause de l'aggravation de la pauvreté et du chômage. Peu ou prou, la responsabilité du gouvernement doit être engagée dans la réalisation des projets de développement local à travers les rites, afin d'octroyer le travail aux jeunes dans leur région.

Conclusion

L'histoire du peuple sar-madjingaye est intimement liée à celle de l'intronisation du Mbang de Bédaya, car ce village est la capitale traditionnelle du Moyen-Chari. Le trône de la chefferie est indissociable de la vie de l'homme. C'est ainsi que le présent sujet s'est proposé de retracer l'histoire de la région à travers l'intronisation du prince comme le chef suprême de sa communauté. Les raisons qui ont impulsé le choix de ce sujet résident d'une part dans le souci d'identifier la procédure d'intronisation du Mbang et d'analyser les différents problèmes de gestion qui entravent la continuité authentique des rites locaux. D'autre part, notre motivation réside dans le désir qui nous anime de contribuer à l'histoire de la revalorisation des rites d'intronisation et d'accumulation du pouvoir mystique du Mbang de Bédaya et de nous spécialiser. En général, force est de constater que le patrimoine matériel et immatériel des populations installées au Sud du Tchad ne fait pas abondamment l'objet de recherche scientifique. Peu d'historiens se penchent avec intérêt sur cette problématique. Cependant, il faut relever que l'intronisation d'un roi constitue de plus en plus un centre d'intérêt considérable pour l'histoire, car c'est à ce niveau que réside la conservation culturelle et l'identité de l'homme africain en générale et sar-madjingaye en particulier. Il ressort de cette étude que pour être intronisé Mbang de Bédaya, le prince a d'abord l'obligation de subir le rite de passage qu'est l'initiation au yondo, une étape principale de sa formation à la vie politique. Ensuite, il sera installé chef de terre, poste par lequel il acquiert progressivement les compétences spirituelles suite aux différentes responsabilités qui lui sont confiées. Et la dernière phase du processus est la succession royale, qui consiste à introniser le nouveau roi en lieu et place de son père décédé. Bien que personnage légendaire de la chefferie sar-madjingaye, le roi est aujourd'hui impliqué de prêt ou de loin dans la politique moderne, l'un des facteurs majeurs de la mutation des rites traditionnels. Au demeurant, les chercheurs, les professionnels, ainsi que les pouvoirs publics doivent conjuguer leurs efforts dans la préservation des patrimoines culturels du Tchad. La culture sar-madjingaye mérite ainsi une attention pérenne de la part de ces acteurs, non seulement pour résister aux influences de la modernité, mais surtout afin que ce village chargé d'histoire, reste fidèle aux traditions ancestrales.



Références bibliographiques

- Boisson Jacques, 1966, l'histoire du Tchad et de Fort-Archambault, Paris, Ed. Scorpion ;
- Camara Laye, 1953, L'Enfant noir, Paris, Plon ;
- Canard déchainé n°0046 du 11 septembre 1973 ;
- Cazeneuve Jean, 1971, Sociologie du rite, Paris, PUF.
- Chapelle Jean, 1980, Le peuple Tchadien ses racines sa vie quotidienne et ses combats, Paris, l'harmattan ;
- Djerané Ndormadji Sylvain, 2013, Rites et pouvoirs au Tchad de 1972-2012, mémoire de Master, Université de Ngaoundéré ;
- Djimtola Ngaossedane, 2010, Le système éducatif tchadien et ses répercussions socioculturelles de 1920-2010, thèse de Master d'histoire, Université de Ngaoundéré ;
- Djimtibaye Bhimnan et all, 1984, Monographie la cité de Bédaya, rapport de stage d'école normale des instituteurs bacheliers N'djaména Tchad ;
- Emy Pierre in Mbaïoulam Mbairougal, 2007, L'éducation traditionnelle en pays Ngambaye à l'époque précoloniale, mémoire de maîtrise, Université de N'djamena.
- Fortier Joseph, 1982, Histoire du pays Sara (Sar du Moyen-Chari), Sarh-Tchad, Ed. C.E.L ;
- Igor de Garine, 1997, contribution à l'éthologie du chien dans le Nord-Cameroun et le Sud-Ouest du Tchad, (Masa, Muzey, Tupuri, Kera), Paris, Ed. IRD ;
- Jean Marie Sankadé, 1997, Chefferie traditionnelle et pouvoir moderne au plateau Mossi, mémoire de licence, Université de Ouagadougou ;
- Magnant Jean-Pierre, 1982, Terre Sara terre Tchadienne, thèse de doctorat, Université de Paris ;
- Mamadou in N'djamena Bi-Hebdo, (2006, n°921, p. 9) ;
- M'baye Keba, préface de Raynal Maryse, 1994, Justice traditionnelle-justice moderne : le devin, le Juge, le sorcier, Paris, Editions l'Harmattan ;
- Obelitala A. 1982, L'initiation en Afrique Noire et en Grèce : confrontation de quelques rites de passages, Ed. Bantoues.
- Rawls John, 1971, théorie de la justice, (trad. Audard Cathérine), Paris, Ed. Seuil ;
- Tubiana Jérôme et Gramizzi Claudio, 2018, Les toubou dans la tourmente : présence et absence de l'Etat dans le triangle Tchad-Soudan-Libye, HSBA.





Deuxième partie : Sauvegarde et promotion des savoir-faire patrimoniaux



Translation as an Index for Safeguarding African Cultural Heritage

By **Dr Damola ADEYEFA**⁸² (Olabisi Onabanjo University)

✉ adeyefadamola@yahoo.fr

Abstract

The quest for the renaissance of African culture and preservation of African cultural heritage includes translation phenomena. Extant studies have investigated translation and African culture via power relation, identity, language role, and cultural transfer. Investigation on the relevance of translation to safeguarding African cultural heritage is a dimension in African translation research that has not received much attention. Hence, this study aims at problematising translation's relevance to the protection of African cultural heritages. This study, therefore, examines African cultural values with a view to interrogating how translation serves as a relevant index for preserving African cultural heritage. The study adopts cultural aspect of Halliday Systemic Functional Linguistics (1985), Pierce's (1932) postulation on Indexicality and Gut's (1991) concept of Relevance to bring to the fore the relevance of translation to the sustenance and advancement of African cultural heritage. It is found out that, in order to achieve optimal relevance of intercultural dissemination, translation as a secondary communicator of culture advances societal distinctions and conveys cultural existence and experiences via intercommunal wellness, stability and succession. Thus, translation stands tall in advancing African cultural heritage in the world writings.

Keywords : *African cultural heritage, African Cultural Translation, Translation, Relevance, Indexicality, Textuality.*

⁸² Dr Damola Emmanuel Adeyefa is a lecturer in the Department of Foreign Language, Olabisi Onabanjo University, Ago-Iwoye, Ogun State, Nigeria. He holds a doctorate degree in Translation Studies from the University of Ibadan, Nigeria. He belongs to professional bodies such as Association of Translation Studies in Africa (ATSA) and Association for Translation Studies in Nigeria (ATSN). He is the Secretary of Editorial Board of the Journal of Translation Studies in Nigeria (JTSN). Dr Adeyefa has scholarly publications in both national and international journals and has equally attended national and international conferences. His areas of specialization include translation theorization and criticism, Applied French Linguistics and Stylistics. Dr Adeyefa is a translator, interpreter and facilitator. damolaadeyefa@olabisionabanjouniversityyagoiwoye.edu.ng

Résumé

La quête de la renaissance de la culture africaine et de la préservation du patrimoine culturel africain fait recours aux phénomènes traductionnels. Des études existantes examinent la traduction et la culture africaine par la relation de pouvoir, l'identité, le rôle de la langue et le transfert culturel. La recherche sur la pertinence de la traduction au regard de la sauvegarde du patrimoine culturel africain, alors, est une dimension de la recherche en traduction africaine qui, au fil des années, n'a reçu que peu d'attention. Par conséquent, ce travail de recherche a pour but de résoudre des problèmes de pertinence de la traduction pour la protection du patrimoine culturel africain ; donc il examine les valeurs culturelles africaines en vue d'explorer comment la traduction sert d'indice pertinent pour la préservation du patrimoine culturel africain. Or cette œuvre de recherche adopte l'aspect culturel de Linguistique fonctionnelle systémique de Halliday (1985) (Halliday Systemic Functional Linguistics), la postulation de Pierce (1932) sur l'Indexicalité (Indexicality) et le concept de Pertinence (Relevance) de Gutt (1991), pour mettre en évidence la pertinence de la traduction dans la préservation et la promotion du patrimoine culturel africain. Il est constaté que, pour assurer une pertinence optimale de la diffusion interculturelle, la traduction en tant que communicateur secondaire de la culture, fait progresser les distinctions sociétales et transmet l'existence et les expériences culturelles par le bien-être, la stabilité et la succession intercommunautaires. Ainsi, la traduction fait avancer l'héritage culturel africain dans les écrits du monde.

Mots-clés : *patrimoine culturel africain, traduction culturelle africaine, pertinence de traduction, indexicalité, textualité.*




Introduction

African cultural heritage is an embodiment of cultural norms, traditions, religions, values, and thoughts. The colonial experience has led to Arabophobe, Anglophone, Francophone, Hispanophone and Lusophone nomenclature among African writers and scholars. As an identity marker, African cultural heritage has been a subject of controversy among scholars, researchers, cultural practitioners and so on. Though there are opposing views, the rising position has been the one that calls for the defence of African cultural heritage. African writers are challenged to “rededicate themselves to the renaissance of African culture; ...rise in defense of African cultural heritages” (B. Ayeleru, 2011, p. 175). E. Simpson (2007, p. 240) notes that:

There is no gainsaying the fact that culture is all-embracing and all-pervasive... There is, in short, a crying need for a pathological treatment of culture... to atone for the neglect and mistakes of the past, restore to our vital heritage its pristine glory, and at the same time open up our world-view and cosmology to the challenges of a modern technological age, whose modalities are at the best at loggerhead with, and at any rate normally antagonistic, to the manifestation and projection of the black stamp of genius.

Culture is all-inclusive and as a result communicates the essence of human beings and existence. Every normal human being communicates and passes across a cultural message, which could be hindered by some factors such as ideology, worldviews, socio-cultural milieu, and most especially language differences. Language, which forms part of the central focus of this paper, is used for communication and one of the essences of language is to disseminate culture.

Culture is inferred through manners of communication. Thus, the communication of culture could be affected by the language in use which is also dependent on translation. Culture and translation are interwoven and the relationship between culture and translation should not be undermined. That explains why translation scholars avers that “one does not translate languages, one translates cultures... Translating means translating cultures, not languages” (Ivir in G. Toury 1998; P. Shastri, 2012, p.57). Translation engages the problem of signifying, the interstitial passages and processes of cultural difference that are inscribed in the “in-between” (H. Bhabha, 1994, p. 217). These cultural differences are addressed through translation. Translation is therefore a network of cultural transmission and an agent of cultural activity:



Translation is a channel of transmission over time, which premium on plurality, language difference and independence. While the translator is a mediator whose work emphasizes the transmissive dimension that speaks the instantaneous language of flows stressing the critical position of agency in this cultural enterprise" (M. Cronin 2004, p. 216-117).

In other words, translation negotiates between cultures and transmits cultural tradition from one linguistic community to another. It endorses both the mild and wild aspects of cultural values. That is the reason why M. Tymoczko (2009, p. 184) sums it up those translators are among "the chiefs mediators between cultures". Translation, therefore, has a strong link with culture in that it remains an indispensable linguistic arbiter among cultures. Investigation on the contribution of translation to African cultural phenomena is a dimension in African Studies that has not received much attention. Hence, this study aims at problematising translation's relevance to the protection of African cultural heritages.




1- Statement of the problem

Extant studies have investigated translation and African cultural heritage. Some of these works include Phetlhe (2020), Bandia (2017), Idang (2015), Ezema (2013), Abdulahi and Nocera (2008), Naude (2005) and others. Phetlhe (2020) focuses on translation practice in the context of postcolonial African literature and film in Setswana language. The study specifically analyses critical cultural implications of these translation practices in African context and suggests that integration methods of both decolonise and cultural approaches to translation helps in the retention, empowering of global marginalised literatures. Though this study focuses on translation, its attention is on how cultural meaning is retained by using different methodological cum cultural translation. The current study is different in that its modus operandi is on how translation is deployed to safeguard African cultural heritage.

Moreover, Idang (2015) examines the prospects, challenges and insignificant roles of African cultures and values as a marker of African identity. Situated within the purview of African epistemology, the paper specifically explores how African cultural values show shared societal uniqueness when contrasted with other societies. The study asserts that practices that are inimical to humanities should be expunged, while those that teach morals and values should be revaluated and sustained so as to give credence to authentic Africity. Whereas this work is situated within African cultural heritage, it is not within the scope of translation which is the subject of our investigation.

Furthermore, Ezenma (2013) reviews previous scholarly perspectives of the roles of language in promoting African culture, different types of translation ranging from interlingual and intralingual, the symbiotic relationships between thoughts and language and finally the role of, challenges facing, and solution to semiotic translations in the translation of African thoughts. It concludes that the amount of distortion in the translation of African cultural heritage is of great concerns to scholars and that scholars should discontinue the use of English because it does not closely represent cultural content of African culture. This work, though situated within the purview of African culture and translation, has a lot of dissimilarities from the current study. This is because the current study examines how African and non-African languages in translation are deployed to safeguard African cultural heritage.

Additionally, Nuande (2005) investigates translation shapes, controls and construes cultural knowledge in South Africa. The paper concludes that postcolonial translation studies in the mid-1990s which led to the understanding that translations could benefit the culture of the colonised at the expense of the culture of the imperialist is a major



way through which African cultural heritage is preserved. This study and the current one are both situated with the purviews of African cultural heritage and translations. However, Nuanda's (2005) work is situated in South Africa, while the current one draws perceptions from the West African context.

Similarly, Bandia (1993) investigates translation as a means of cultural transfer in selected African creative writings. The paper is focused on the various translation techniques and strategies deployed in translation with the preference for semantic, over and literal translations with a view to helping in representing African socio-cultural and sociolinguistic realities in European languages. It is concluded that European languages should be "written" in such a way that they would accommodate and assimilate African world views and cultural heritage. This study focuses on the translation as a means of transferring African cultural values, while the current study sees translation as index for safeguarding African cultural heritage.

From the foregoing, it is observed that previous studies have not paid sufficient attention to how translation can be used to safeguard African cultural heritage. This study, therefore, examines African cultural values with a view to interrogating how translation serves as a means for preserving African cultural heritage.

2- Aim and Objectives of the Research

The aim of this paper is to investigate the relevance of translation to safeguarding African cultural heritage with a view to suggesting specific recommendations.

3- Methodology

The study adopts cultural aspect of Halliday Systemic Functional Linguistics (1985), Pierce's (1932) postulation on Indexicality and Gutt's (1991) concept of Relevance to bring to the fore the relevance of translation to the sustenance and advancement of African cultural heritage. The study, therefore, conceptualises textuality, indexicality and relevance to fundamental bases on which translation could be postulated as a relevant index to safeguarding African cultural heritage. Fundamental postulations are analysed through qualitative method.




4- Theoretical Orientation: Textuality, Indexicality, Relevance and Translation

4.1. Textuality

A text, which could be written or spoken, is described as a group of words strung together to form a meaningful unit. Text is the confluence of words and meaning. According to M. A. K. Halliday (1985, p.139), text is referred to as "language that is functional and that language is doing some jobs in some contexts as opposed to isolated words or sentence". M. A. K. Halliday (1985, p.139), further asserts that "all linguistics was the study of meaning and all meaning was the function of a text". Bloor and Bloor (2004) opine that text is an instance of language use in context. It comprises generic structure, textual structure, and cohesion. S. Eggins (2004, p.4) avers that "text is a technical term for any unified piece of language that has the properties of texture". All these definitions reveal the important roles which text plays in meaning negotiation.

Furthermore, text and context are inseparable because meanings of text are explicated in context. This is because texts are meaningful when situated in context. S. Eggins (2004, p.20), for instance, maintains that "language is a semiotic system of achieving cultural goals within different social contexts and then the process of language use is the process of making meaning by choosing". Context is the confluence of meaning and social situation and could be examined from context of culture and context of situation. Context of culture refers to "ideas and the customs and values inherited from the past" which is given to a text and helps to construe the meanings of a language. According to Lotman, (1972, p. 57) 'No language can exist unless it is steeped in the context of culture; and no culture can exist which does not have at its centre the structure of natural language.'

The context of culture, therefore, embodies the structure of culture, value, and customs of a language community as they are being transferred from generation to generation. Context of situation accounts for immediate context where language is given utmost attention M. A. K. Halliday (1999, p.17); it refers to register which is categorised into field (what the language is being used to talk about), mode (the role language is playing in the interaction) and tenor (the role relationship between interactants S. Eggins (2004, p.90). Context of situation explains the role language plays in an interaction and among the interactants. The function and meaning of language use are subsumed under some basic claims namely: (a) that language use is functional, (b) that its function is to make meanings, (c) that these meanings are influenced by the social and cultural exchange, and (d) that the process of using language is a semiotic process; a process of meaning making S. Eggins (2004, p.3).



Meaning explication in this research is very relevant because meaning is functional and context-dependent. Three functional levels of meaning negotiation are identified namely: ideational, interpersonal and textual functions. Ideational function is concerned with how a speaker is able to present his inner and outer world of consciousness. Interpersonal function focuses on how a speaker is able to enact social relationship among interlocutors. Textual function deals with the role of language in social interaction, which 'helps to establish and sustains power relation' (Adeyanju, 2007: 62). Thus, to safeguard cultural heritage, ethnolinguistic ideology must be presented to the external world in a way that will promote power relation among communal interactants; this indirectly showcases the relevance of cultural translation. Cultural translation, therefore, involves not only the "the evolution of the semiotic system" M. A. K Halliday, and R, Hassan (1985, p.17) or "semiotic process; a process of meaning making" S. Eggins (2004, p.3) but also semiotic roles, in form of representational index and functional relevance.

4.2. Indexicality

Indexicality, iconicity and symbolism are postulated as signs referring to their objects (referents) in the context of occurrence C. Pierce (1932,). Indexicality is relevant in meaning derivation and reference. Indexical signs are both referential and irreferential significations because an index shows the relationship between the signified and the signifier. Translation encompasses both referential and nonreferential indexicality because it deals with both the language of a human community and the community itself. Translation, therefore, brings to the fore the understanding of the behaviour of a culture and other cultures in the same sphere of contacts. And that "units of translation are not just a word, a sentence, or a page or even a text, but they cover the whole gamut of language and culture in which that text is created" (Shastri, 2012, p.57). Translation, therefore, refers to indexical language functionality among cultural phenomena. The indexical functional dependence and interdependence are signified through the relevance of translation. In other words, translation indents the relevance of both linguistic and cultural phenomena in a situational context.




4.3. Relevance

In linguistic phenomenon, relevance advocates lexical entry, logical entry and encyclopaedic entry. E. Gutt (1991). The encyclopaedic entry, by contrast, contains a potentially wide and open-ended range of possible uses or instantiations of the concept. The encyclopaedic entry does not contain logical rules which must be applied, but rather a wide range of possible contextual uses. Translation is a medium of intercultural communication and the relevance of communication in a multilingual society.

By aiming for optimal relevance of intercultural dissemination, translation as secondary communicator of culture advances societal distinctions and conveys cultural experiences and existence via intercommunal wellness, stability and advancement. Translation is the communication of cultural intents in order to achieve relevance by virtue of its resemblance to human communities. Therefore, cultural heritage is more relevant only when it benefits global communities through translation. To put the relevance of translation in another way: "Literary translation is a global cultural capital. It influences perceptions of global cultures and creates hybrid cultures... Translations can influence perspectives on the art, history, and culture of other nations" (Falola, 2019, p. 442). Translations and retranslations become "necessary to counter the biased colonial translation of African texts" (David W 2009, p. 443) as well as protect, influence and advance cultural perspectives from generation to generation.

5. Translation as an Index in Safeguarding African Cultural Heritage

It is apposite to investigate the relevance of translation as an index for safeguarding cultural heritage in Africa generally and Nigeria particularly. The survival of African culture in the global scene is dependent on translation of African textual heritage. This is because culture is linked to human beings that grow and die. So, translation helps to prevent cultures from going into extinction. When a people do not speak or write the language of their culture, that language may be annihilated. One of the ways to guarantee the survival of a language is through translation. This will result in richness of documentation in such a language. This means that language death is as a result of insignificant translations into other world languages. Translation of African literary texts is a significant way through which African heritage could be defended and placed "in the body of (world) literature and their influence on subsequent writing – with great epics that stand at the threshold of European literature" Murby (1950, par. 3 cited in Editor's Forward to Ogbuju Ode Ninu Igbo Irunmole 2005). Literary translation is, therefore, expedient to the preservation of the culture of African languages.



Translation brings awareness of cultural values, responsibilities and tolerance. There is no gainsaying the fact that many of African countrymen are literate in the foreign language. If African traditional laws and commandments are translated into the languages of global diffusions, this will enable the world to benefit from African knowledge and give credit to them. This will also enable the different ethnolinguistic communities to be aware of their intercommunal entitlements as well as their responsibilities towards themselves. By implication, understanding of cultural distinctions will promote intercultural tolerance. The abuse and destruction of cultural heritage and dignity among African communities will be minimised. This implies that translation may help to utilise and channel rights for the developments of African societal heritage. It could be inferred that translation can curb insurgencies in the African communities. The narrative is that the understanding of communal differences is a strong index to repelling foreigners sneaking into African countries and insinuating communal clashes. It is necessary to learn how to translate from indigenous language to foreign languages and vice versa. By extension, it is also relevant to know both the writings and languages of foreigners; this would help to curb terrorism and insurgency in the African continent. Thus, translation could be deployed as an index for preventing terrorism and insurgency.

One of the contextual relevance of translation is to advance farming and agricultural heritage. Okeke (2013) asserts that, through translation, farmers would be acquainted with the latest findings in their field which may improve agricultural production. This means that translation is deployed to preserve cultural heritage relating to farming and agricultural terms, researches, and findings. All the research findings carried out in modern agriculture make easy and bring about increase in agricultural production both locally and globally. If the research findings are translated to the farmer's mother tongue, this would bring about increase in agricultural production thereby leading to improvement in the Gross Domestic Product of a nation. When farmers who live in the rural area are taught in their mother tongue about the findings relating to farming, there would be much agricultural productions. It is pertinent to note that when these findings are translated into African indigenous languages, African cultural heritage is preserved in order to meet the needs of the twenty-first century people.

Translation preserves cultural heritage from the standpoint of health care. This is because many ailments do not have drugs and those that have drugs do not have terminologies in native African languages. Many studies, from both native African and foreign perspectives, have been carried out on the correct nomenclature for ailments




such as Acquired Immune Deficiency Syndrome, Human Immuno Deficiency virus, cancer, diabetes, typhoid, malaria, yellow fever, ulcer, Ebola, coronavirus, and so on. The benefits of those studies, most especially African native medicines, are not being maximised as a result of communication barriers, which translation answers. African researchers mainly postulate their research findings in the language of the colonialists. This, on most occasions, deprives the immediate communities of benefiting from the research output, as a result of the language of communicating results that are mostly foreign to the native people.

The assumption here is that African research findings that are peculiar to traditional communities should be encouraged to be diffused in both the academic and native language(s) of the communities involved. In the same vein, communication of African native medications by local researchers from the language of origination into several other foreign languages as well as other native languages via translation is imperative for wider awareness. It is apt to submit that translation becomes a means of safeguarding, advocating and advancing African medicinal research findings to the global space. Translation glocalises and globalises African researches in several fields of study like Medicine. Many studies in the African context in African native languages can be projected to the external world through translation. This means that translation is deployed not only to preserve indigenous research findings but also to relate indigenous research findings to both the African native and foreign consumers.

Technology is another field of discourse where translation relevance becomes imperative. Countries such as China, Japan, Russia, Italy, United Kingdom and United States of America grow because they use their indigenous languages in their technological production. This makes those who acquired formal education and those that did not to contribute meaningfully to the technological development of their countries because production and communication are carried out in their indigenous languages. It is imperative to avail African communities living in the rural area relevant technological skills, knowledge and expertise imbedded in the world literatures in their native languages. When this approach is adopted in Africa by translating technological discoveries, inventions and innovations into local languages, there would be overall socio-political developments in the rural communities.

Translation is also central to the teaching of African cultural sciences. Acquisition of knowledge is better done on native language. If documents on science written in foreign language are translated into native African languages, this will make it simple to teach school children traditional science as a subject in their mother tongue which



they understand very well. Teaching in one's indigenous tongue contributes more in ensuring the growth of the language and extension of the same into other languages as a result of language contact. Translation helps to increase the vocabulary of another language. This is because translation would make terminologies of one language to be transferred to others. Teaching of the native vocabulary would make the terminologies to be transferred and learnt in another language.

Conclusion and Recommendations

The study has investigated the relevance of translation to safeguarding African cultural heritage. It has asserted that translation is a means of safeguarding, advocating and advancing African cultural heritage in the global space. Many studies in the African context in African native languages can be projected to the external world through translation. Translation preserves and relates indigenous research findings to both African natives and foreign consumers. The research reinstates that a major way through which African cultural heritage could be preserved is by engaging and deploying translations to the benefits of African culture over the culture of the others. In line with the findings of the study, the following recommendations are made: Practices that are inimical to humanities should be expunged, while those that teach morals and values should be reevaluated and sustained so as to give credence to authentic Africanity. African cultures and values as markers of African identity should be encouraged through translation. Cultural meanings should be retained by using different translation methods and strategies.

African research findings that are peculiar to traditional communities should be encouraged to be diffused in both the academic and native language(s) of the communities through translation. All government policies should be translated into native African languages in order to enable the citizenry to enjoy dividend of governance. Cultural approaches to translation should be employed to decolonise European culturo-linguistic impositions. Translation should be commissioned to empower African marginalised literatures through global diffusion. European languages in the African context should be employed in such a way to accommodate and assimilate African world views and cultural heritage. Communication of African native medications by local researchers from the language of origination into several other foreign languages as well as other native languages via translation is imperative for wider awareness in the context of African communities.



Bibliographical References

- ABDULLAHI, Nimaan and NOCERA, Pascal, 2008, Preservation of African cultural heritage by Automatic transcription of African languages. <https://www.researchgate.net/publication/229053052> ;
- ADEYANJU Dele, 2007. "Language and style in a state of emergency: an illustration with former Nigerian president Olusegun Obasanjo's broadcast on the crisis in Ekiti State, Nigeria". *Ibadan Journal of English Studies* 4, p. 59-70;
- AYELERU, Babatunde, 2011, "African cultural rebirth: a literary approach", in *Journal of African Cultural Studies* Routledge. Vol 23, No. 2, p. 67-175;
- BANDIA Paul F, 2017, "Translation as culture transfer: evidence from creative writing", *TTR traduction, terminologies, reduction* volume 6. (2), p. 55-78;
- BHABHA, Homi K, 1994, *The location of culture*. London and New York: Routledge;
- BLOOR Thomas and BLOOR Meriel, 2004, *The functional analysis of English*. London Hodder Arnold;
- CRONIN Michael, 2004, *Translation and globalization*, London, Routledge, p. 216-217;
- EGGINS Susan, 2004, *An introduction to systemic functional linguistics*. New York: Continuum;
- EZEMA Plus Attach, 2013, "Semiotic translation and the expression of African thoughts and cultural values in English", *Academic Journals: Journal of African Studies and Development* volume. 5 (8) p. 218-223;
- FAGUNWA Daniel Orowole, 2005, *Ògbójú ode nínú igbó irúnmole*. First published 1938. Ibadan: Nelson Publishers Ltd;
- FALOLA, Toyin, 2019, *In Place of Greatness: The Poetic of Africa Adulation*, Durham NC: Coronila Academic Press;
- GUTT Ernst-August-A, 1991, *Translation and Relevance: Cognition and Context*, Oxford, Basil;
- HALLIDAY Michael Alexander Kirkwood, 1985, *An introduction to functional grammar*. London: Edward Arnold;

- HALLIDAY Michael Alexander Kirkwood, 1985, *Language, context, and text: aspects of language in a social semiotic prospective*. Victoria: Deakin University Press;
- HALLIDAY Michael Alexander Kirkwood, 1999, *The notion of "context" in language education*: In M. Ghadessy (ed), *text and context in functional linguistics* (pp.1-24). Amsterdam/Philadelphia: J. Benjamins;
- IDANG Gabriel E, 2015, *African culture and values*. UNISA Phronimon volume 16 no 2, p. 1561-4018;
- LOTMAN Jury, 1972, 'Die struktur literarischer texte', *Uni. Taschenbucher* 103, Munchen, Wilhelm Fink Verlag;
- NAUDE Jacobus, 2005, "The shaping of cultural knowledge in South African Translation", *Stellenbosch Papers in Linguistics*, Volume 36 p. 35-58;
- OKEKE Ka-Anayo J, 2013, "Translation as a means for national and language development", in *Journal of translation studies and research: JOTRANSAR*, Fasmen Communications: Okigwe, Volume 1, No 1, p.73-80;
- PHELTHE Keith, 2020, *Decolonizing translation practice as culture in postcolonial African literature and film in Setswana Language*. A published dissertation submitted to the Faculty College of Fine Arts, Ohio University;
- PIERCE Charles Sanders, 1932, *Division of signs in Collected Papers*. OCLC 783138;
- SHASTRI, Pratima Dave, 2012, *Fundamental Aspects of Translation*. New Delhi, PHI Learning Private Limited;
- SIMPSON, Ekundayo. *Translation Interventions*. Nigeria: George, 2007;
- TOURY, Gideon (Ed.) 1998, *Translation Across Cultures*, New-Delhi, Bahri Publications;
- TYMOCZKO Maria, 2009, "Translation, Ethics and Ideology in a Violent Globalizing World.", in E. Bielsa and C. W Hughes, eds. *Globalisation, Political Violence and Translation*. Basingstoke, Palgrave Macmillan, p. 171-194;
- WINKS David, 2009, "Forging Post-Colonial Identities through Acts of Translation?" *Journal of African Cultural Studies* 21, p. 65-74.



9 The Dilemma of Nigeria's Legal Framework Protecting Cultural Property in the face Of Insecurity

Dr. Oluwanike OGUNTOKUN⁸³ (College of Law, Bowen University, Iwo Osun State, Nigeria)

✉ nike.oguntokun@bowen.edu.ng

Abstract

Nigeria, a part of Lake Chad Basin Region is currently experiencing insecurity in a recurring decimal and this has led to loss of lives and destruction of properties which include cultural property. Extant studies have focused on ownership, destruction, illicit trafficking, repatriation and restitution of cultural property and iconoclasm. However, much attention has not been paid to the legal framework protecting cultural property in Nigeria. Hence, this study examined the legal framework protecting cultural property in Nigeria which include the national law and international conventions protecting cultural property signed and ratified by Nigeria. The study was based on the doctrinal approach. Primary sources of information were statutes (laws) and international conventions. Secondary sources of information were books, journal articles and internet materials. It was discovered that the national law protecting cultural property in Nigeria is inadequate and obsolete and insufficient to protect cultural property in the face of insecurity. It was further discovered that the international conventions which have salient provisions that could help protect cultural property in the face of insecurity, signed and ratified by Nigeria cannot be implemented or enforced in Nigeria because they have not been domesticated or enacted as national law as required by Section 12 of the Constitution of the Federal Republic of Nigeria, 1999. The paper concluded that there is an urgent need to amend the National Commission for Museums and Monuments Act 1979 and domesticate the international conventions protecting cultural property.

Keywords : *Cultural property, Dilemma, Insecurity, Legal framework, Protecting.*

⁸³ Dr. Oluwanike Oguntokun is a Senior Lecturer at the College of Law, Bowen University, Iwo, Osun State, Nigeria. She has special interest in Cultural Property Law, Public International Law, Medical Law and Human Rights. She has several published academic articles and chapters and has presented papers at conferences. She is a member of the Nigerian Association of Law Teachers (NALT) and Nigerian Bar Association (NBA).



Résumé

Le Nigeria, une partie de la région du bassin du lac Tchad, connaît actuellement une insécurité dans un nombre décimal récurrent, ce qui a entraîné des pertes de vies humaines et la destruction de biens qui incluent des biens culturels. Les études existantes se sont concentrées sur la propriété, la destruction, le trafic illicite, le rapatriement et la restitution des biens culturels et l'iconoclasme. Cependant, une grande attention n'a pas été accordée au cadre juridique protégeant les biens culturels au Nigeria. Par conséquent, cette étude a examiné le cadre juridique protégeant les biens culturels au Nigéria, qui comprend la loi nationale et les conventions internationales protégeant les biens culturels signées et ratifiées par le Nigéria. L'étude était basée sur l'approche doctrinale. Les principales sources d'information étaient les statuts (lois) et les conventions internationales. Les sources secondaires d'information étaient les livres, les articles de revues et le matériel Internet. Il a été découvert que la loi nationale protégeant les biens culturels au Nigeria est inadéquate et obsolète et insuffisante pour protéger les biens culturels face à l'insécurité. Il a en outre été découvert que les conventions internationales qui contiennent des dispositions importantes qui pourraient aider à protéger les biens culturels face à l'insécurité, signées et ratifiées par le Nigéria ne peuvent pas être mises en œuvre ou appliquées au Nigéria parce qu'elles n'ont pas été domestiquées ou promulguées en tant que loi nationale comme l'exigent les Section 12 de la Constitution de la République fédérale du Nigéria, 1999. Le document conclut qu'il est urgent d'amender la loi de 1979 sur la Commission nationale des musées et monuments et d'intégrer les conventions internationales protégeant les biens culturels.

Mots-clés : *Bien culturel, Dilemme, Insécurité, Cadre juridique, Protéger.*




Introduction

African Cultural property is a part of the broader concept of cultural heritage. Cultural heritage comprises of tangible and intangible elements of culture. Cultural property refers to the tangible elements of cultural heritage which could be movable or immovable. It includes "man's physical ingenious products which can be touched and seen (B. Onyima, p. 276). Immovable cultural property includes buildings, defensive walls and ditches, temples, tombs and monuments while movable cultural property include crafts, tools, paintings, textiles, wooden objects, pottery and potsherds, books and works of art. Cultural property is concrete object made, preserved and transferred from one generation to another in society. They are man's creative ability invested with cultural significance in a society." (Riches Resource, 2014). Cultural property therefore signifies the physical evidence of man's "origin and development, traditions, artistic and scientific accomplishments and his environment." It serves as a witness to the origins of a nation's civilisation and is an irreplaceable testimony to the cultural identity of a people." (A Popoola, 2015, p.126). It links the past and the present (L. Potter and B. Zagaris, 1992, p.629) and satisfies a simple need for identity and symbolizing shared values." (J Patt, 2002, p.1207). Thus, cultural property is an exceptional manifestation and evidence of the cultural distinctiveness of a people. A. Alao (2015, p.6) puts this succinctly by stating that "cultural sites tell stories more eloquently than the word of mouth." Nigeria is endowed with rich cultural property of its diverse ethnic communities.

Protecting cultural property exhibits "respect for history, culture and tradition." (G. Sheng, 2008, p.57). Value has always been the underlying reason for protecting cultural property. Ordinarily, a society does not make effort to protect something it does not value (O. Lvova, 2013, p. 4). The value of cultural property could be aesthetic, symbolic, institutional, economical, informative, educational or a combination of some or all. Thus, "any object, building or place becomes tangible heritage when constituents, law and polity assign value to it." (H Turku, 2017, p. 13).

L.Arimatsu and M. Choudhuy (2015, p. 648) state that "the symbolic value of cultural property as a testament to human plurality, to human diversity and of the possibility of coexistence among different groups is also deeply entrenched in contemporary concerns over protecting cultural property." As a source of knowledge, it can be used to study past societies and cultures (L.Arimatsu and M. Choudhuy (2015, p. 648; J. Taylor, 2006. p. 235; K. Wangkeo, 2003, p. 190). F. Shyllon, (2013, p. 270) captures it rightly by stating that "cultural property provides access to the history of nations ... it is the foundation for cultural and social identity...the identity of people is inseparably



bound up with their material culture.” Thus, when objects are removed from their original context, the educational value is lost. It is therefore important to protect both the archaeological sites and the objects on the sites and in other cultural institutions. With regard to economic value, B. Onyima (2016, p.288), states that “it has great potentials of boosting the country’s economy through tourism” by adding to national revenue and GDP which could be used to develop the country.

The fact that insecurity has become prevalent in Nigeria, a part of Lake Chad Basin Region cannot be overemphasised. Nigeria is currently experiencing insecurity in a recurring decimal. Insecurity is posed by insurgents especially the Islamic sect popularly referred to as Boko haram, armed bandits, Fulani herdsmen, kidnappers and community clashes. This has led to loss of lives, people kidnapped and destruction of properties which include cultural property. Cultural property is susceptible to destruction, theft and illegal trafficking when insecurity prevails. Insecurity has had its toll on cultural property in Nigeria and this will continue if not properly addressed. This is evident in some other nations of the world such as Syria, Iraq Afghanistan, Egypt and Mali.

The instrumentality of the law has a great role to play in protecting cultural property in times of peace and when there is insecurity. One of the functions of law is ensuring peace and order and protecting lives and property which include cultural property. Studies have not given much attention to the legal framework for protecting cultural property in Nigeria. Hence, this study aims at examining the efficacy of the existing legal framework for protecting cultural property in Nigeria especially in the face of the prevalent insecurity.




1- Statement of the Problem

Existing studies have paid attention on ownership of cultural property. Some of the works include Collado (2014), Anglin (2008), Huang (2008) Ekpo (2007). V. Ekpo (2007, p.8) states that "ownership rights over cultural heritage items are property rights, closely linked to human rights and cultural rights, which include right of cultural expression... heritage care safeguarding, protection, maintenance and renewal." He states further that it includes community participation in heritage management. Huang (2008, p.208, 220) points out that the trend in international law seems to be responding to the ownership contention by leaning toward nationally owned cultural property as reflected in the 1970 UNESCO Convention and the 1995 UNIDROIT Convention and General Assembly Resolutions which place the duty of protection of cultural property with nations. V. Ekpo (2007, p.18) submits that the "protection of the cultural and ownership rights, and of the cultural property itself, is an object of increased individual, national and joint international concern." He believes that "it is ensured, basically, at national level, where each state adopts domestic legislation designed to regulate the protection of its cultural property and the enforcement of its ownership rights."

Exant studies have also focused on repatriation and restitution of cultural property. These include studies by Faikof (2008), Cuno (2014), Vitola (2018) and Eyo (1994). S. Faikof (2004, p.33) notes that "cultural property repatriation is the return of cultural objects," whether "to their nations of origin," "to the nations whose people include the cultural descendants of those who made the objects," or "to the nations whose territory includes their original sites or the sites from which they were last removed." E. Vitola (2018) links the opposing parties to repatriation and the reasons adduced for the opposition to the contention between "cultural property nationalism and cultural property internationalism" and the reluctance of former colonial powers to return cultural objects to their former colonies who are now independent nations. J. Cuno (2014), however argues that: "calls for the return (or repatriation) of ancient objects held in public and private collections in generally western countries are, at best, parochial, narrowly political and nationalistic."

Attention has also been paid to iconoclasm which is the deliberate destruction of icons and monuments for religious reasons. These include studies by Turku (2017), Guy-Ryan and Obscura (2016), Akubor (2016) Graham-Harrison (2015) and Abara (2015). According to J. Guy-Ryan and A. Obscura (2016), iconoclasm is "the obliteration of religious and cultural artifacts has a history that dates back millennia." H.Turku (2017, p. 13) points out that "the demolition of cultural property is ... inspired by sheer will to eradicate historical manifestations of religious or spiritual expression that do not correspond to the extreme religious views of the Taliban, ISIS, Al-Qaeda, or others."



She states further that in trying to establish its ultraconservative faith, ISIS has destroyed cultural artifacts including Sunni, Shia and Sufi sites. Commenting on the temples destroyed by ISIS in Syria, E. Graham-Harrison (2015) states that it is the latest act in an even darker history of purposeful vandalism in the name of religion or ideology.

E. Akubor (2016, p. 368) notes that through time, principles especially in Islam and Christianity have evolved in different parts of the world that perceive cultural objects as offensive. He states further that advocates of these principles believe their religion can only flourish when every cultural object is destroyed. Thus, cultural objects are usually susceptible to danger of destruction from these religious fanatics. E. Akubor (2016, p. 368) notes further that: "the problem has existed between radical Christian religious groups and custodians of these remains... after revivals where souls are won for heaven, the historic relics of that area become victims of the exercise." In the same vein, Abara (2015, p. 379) points out that "religious fundamentalism has taken their toll, with deliberate burning and destruction of monuments, shrines and sacred places considered offensive and heretical to the new belief systems of the resurgent religions."

Concerning challenges on protection of cultural property of African cultural heritage, E. Klesmith (2014, p.46) states that the challenges include the "multi-billiondollar global trade in illicit heritage" and danger of destruction of cultural treasures during bouts of sectarian violence in some parts of Africa. According to Agbedeh, several important Nigerian cultural property, such as masks, bronze sculptures, ivory pieces, ancestral drums, Esie soap-stones, Oron monoliths, Igbo Ukwu artifacts, Benin bronze, Nok terracotta pieces, Awka traditional door posts, Ife sculptures, amongst others have been stolen and smuggled out of the country.



2- Aim and Objectives of the Research


The aim of the research is to examine the dilemma of legal framework protecting cultural property in Nigeria in the face of insecurity. The specific objectives are to discuss the effect of insecurity on cultural property and examine the national law currently protecting cultural property in Nigeria and some international conventions protecting cultural property signed and ratified by Nigeria with a view to proffering some suggestions.

3- Methodology

This research was based on the doctrinal approach. The primary sources of information were found in Statutes (Laws), international conventions and case law. Secondary sources of information include books, journal articles and internet materials. Some measure of comparative analysis was done with the aim of stating what has happened in other jurisdictions and steps that have been taken to further enhance the protection of cultural property.

4- Theoretical Framework

This study is based on the sociological theory of law which views law as an instrument of progress. The sociological theory considers law as a social fact or reality to shape, mould and change society to sub- serve its needs, expectations and goals through law. N. Luhmann and M Albrow (2016) postulates that law provides the framework of the state. He explores the concept of law in the light of a general theory of social systems, showing the important part law plays in resolving fundamental problems a society may face. Law is a social institution which can be consciously made and also changed, modified or retained on the basis of experience (legalservicesindia). Roscoe Pound's sociological theory propounded the concept of social engineering which is based on the theory that laws are created to shape the society and regulate people's behaviour. It uses the law to help control human conduct (Scribd). He views the law maker as a social engineer who attempts to solve problems in the society using the law as a tool. Thus, the "social engineer" makes new laws, amends old ones to deal with current social problems and those that arise in the future (Law Page).



Another important theory relevant to this study is the conservation theory (H Hasbollah, 2015, p. 49-50). The conservation theory requires that states, cities and individuals with significant cultural objects have a duty to preserve them (S. Munoz-Vinas, 2012). They are also expected to devote their resources to care for the objects. S. Mehr (2019, p.922) defines conservation as “all processes of taking care of a place or thing so as to retain its cultural significance. This research intends to examine the protective mechanism in place with emphasis on law to ensure cultural property is adequately protected especially in the face of insecurity.

5- Effect of Insecurity on Cultural Property in Nigeria

Achumba, O. Ighomereho and M. Akpor-Robaro (2013, p. 80) define insecurity as “the state of being susceptible to harm or injury and the state of being exposed to risk or anxiety, where anxiety is a vague unpleasant emotion that is experienced in anticipation of some misfortune. P. Ndubuisi-Okolo and T. Anigbuogu (2019, p. 9) state that this implies that insecurity is an absence of peace, order and security. According to D. Beland (2005, p.126) insecurity is the state of fear or anxiety stemming from a concrete or alleged lack of protection.

The European Commission’s Echo Crisis Report No. 19 (February, 2021) on the Lake Chad Basin Crisis states that “Nigeria is the most affected country in the Lake Chad Basin Crisis, because of the conflict in the country’s Northeast now in its eleventh year and with humanitarian effects that keep extending to Cameroun, Chad and Niger.” In the same vein, A. Tanko (BBC, July 2021) points out that Nigeria is faced with an unprecedented wave of different but overlapping security crises, from kidnapping to extremist insurgencies and almost every corner of the country has been hit by violence and crime. The effect of insecurity on the Nigerian polity include breakdown of law and order, death, destruction of property (which includes cultural property) and businesses, increase in poverty and lack of development. In 2014, the Islamic group, Boko-Haram destroyed a UNESCO World Heritage Site in Nigeria, the Sukur Cultural Landscape located on top of the highest plain on the Mandara mountains in Madagali, Adamawa State in the North eastern part of Nigeria. The act of the Boko-Haram group is in line with other groups such as the Al Qaeda and Islamic State of Iraq and Syria (ISIS) who promote the Salafist ideology which fosters violence against non-Muslims and Muslims with the aim of establishing a global caliphate centred on




Sunni Islam. The Sukur Cultural Landscape was inscribed on the World Heritage List at the 23rd Session of the World Heritage Committee in Marakesh Morocco in 1999. It has amazing historical spiritual, cultural, economic values characterised by particular artifacts including stone architecture, iron smelting technology, landscape and physical relief. It also has attributes such as Hidi's palace, stone walls, pave walkways, stream, domesticated landscape with sacred trees, agricultural terracing, and other spiritual features, vernacular structures, traditional and grave yards.

As a result of insecurity, Islamic heritage has also been destroyed. The Kano Mosque was bombed in 2014. It has also adversely affected the visit of tourists to numerous cultural sites. A lot of churches have also been destroyed. The Nigerian civil war between 1967 and 1970 saw cultural property destroyed, looted and illicitly taken out of Nigeria, especially from the eastern part of the country which was the centre stage of the war. For example, large collection of Ekpu ancestral figures were stolen from the Oron Museum. The Morning Post (7 April 1971, p. 10) and the New Nigerian (17 July 1971, p. 12) reported the looting of Oron Museum. More so, thousands of Benin Bronzes were carted away from Benin during the 1897 British punitive expedition. It is therefore apposite to state that cultural property is susceptible to destruction, looting, theft and illicit trafficking when insecurity is prevalent.

6 - Examples from Other Jurisdictions

Evidence of effect of insecurity on cultural property abounds in what happened in Syria, Iraq, Egypt, Mali and Afghanistan among other nations where museums and cultural sites and artefacts were destroyed and carted away. Most of these happened during civil wars and insurgences.

In Iraq, Islamic State in Iraq and Syria (ISIS) damaged inestimable statues and carvings in Mosul Museum, Nineveh and Hatra. The Head of UNESCO at that time, Irina Bokova is reported to have said concerning the destruction of a World Heritage Site at Hatra that "the destruction marks a turning point in the appalling strategy of cultural cleansing underway in Iraq (UN News 2015). Explosives were used to destroy the Mosque of Prophet Yunus. As Egypt entered the Arab Spring in January 2011, the civil unrest saw looters break into the Egypt's Museum in Cairo "breaking glass display cases, some of which contained artifacts dating back to 500 B.C. (Z. Niesel, 2014, 287-289). Display cases holding ancient mummies were destroyed and they stole invaluable King Tut cultural objects such as "two gilded statues of King Tut, a limestone statue of the pharaoh Akhenaten, and a statute of the Egyptian queen Nefertiti (Z. Niesel, 2014, 287-289).



In 2012, the Ansar Dine group destroyed mosques and mausoleums in Timbuktu, Mali. The structures destroyed held special meaning for the inhabitants of Timbuktu and Mali. The mausoleums and mosques were important to the local community, used for religious practice, and embodied the identity of Timbuktu. They were targeted for attack because of their religious, historical, and cultural character S. Paulson (2017, p.101). The central figure in the attacks was Ahmad Al Faqi Al Mahdi, the leader of Hisbah, the morality brigade of the Ansar Dine group. They were bent on enforcing strict Salafi practices on the more moderate Muslim population in Timbuktu. They oppose the Sufi, claiming that their attention on saints and shrines is heretical. The destruction in Timbuktu had effect on those who made religious use of the shrines, many of the residents of Timbuktu and a significant proportion of the citizens of Mali (Prosecutor v. Al Mahdi, ICC-01/12-01/15-84-Red). The international community and international media raised their voice against this evil while it attracted significant attention from the International Criminal Court (ICC).

7- Examination of the Legal Framework Protecting Cultural Property in Nigeria

The importance of law in regulating different facets of life cannot be overemphasised. Thus, law is used as a means of protecting cultural property in different jurisdictions including Nigeria. This section shall examine the Constitution, the National Commission for Museums and Monuments (NCMM) Act 1979 which is the current national law protecting cultural property in Nigeria. 1979 and some of the international conventions and a regional instrument protecting cultural property signed and ratified by Nigeria.

7.1 Constitution of the Federal Republic of Nigeria 1999

The Constitution of the Federal Republic of Nigeria (CFRN) 1999 empowers the National Assembly to make laws protecting cultural property. Item 60 (b) and (c) of the Exclusive and Legislative List in Part 1 of the Second Schedule of the Constitution which contains the list of what the National Assembly shall legislate on, provides that it includes:

The establishment and regulation of authorities of the Federation or any part thereof to identify, collect, preserve or generally look after ancient and historical monuments and records and archaeological sites and remains declared by the National Assembly to be of national significance or national importance and to administer museums and libraries other than museums and libraries established by the government of a state.



Furthermore, Paragraph 3 of the Concurrent Legislative List in Part II of the Second Schedule of the Constitution empowers the National Assembly to make laws in respect of antiquities or monuments designated as National Antiquities or National Monuments. However, a State House of Assembly can make laws for the State in respect of antiquities and monuments that are not labelled National Antiquities or National Monuments.

It is apposite to state from the outset that China's 1982 Constitution categorically and expressly provides for the protection of cultural property and cultural heritage in general. Article 22 of the Constitution of the People's Republic of China provides inter alia that: "The state promotes the development of ... libraries, museums, cultural centres and other cultural undertakings, the state protects places of scenic and historical interest, valuable cultural monuments and relics and other important items of China's historical and cultural heritage."

This goes to show that cultural property and cultural heritage generally is significant and of paramount interest to the People's Republic of China. On this, S. Gruber (2007, P.274) states that "the will and duty to preserve China's heritage is established in the 1982 Constitution." Although Nigeria's Constitution refers to enabling Nigerians enjoy their cultural life (Section 21(a) and (b) CFRN 1999) and empowers the National Assembly to establish authorities that would regulate and manage antiquities, the Constitution did not include a provision which portrays the significance of cultural property and its protection like China.

7.2 National Commission for Museums and Monuments Act Cap N19 Laws of the Federation of Nigeria 2004

Currently, the National Commission for Museums and Monuments (NCMM) Act Cap N19 Laws of the Federation of Nigeria 2004 (which was enacted in 1979) is the main law for the protection of cultural property in Nigeria. The NCMM Act repealed the Antiquities Act 1953 and the Antiquities (Prohibited Transfers) Act 1974 (Section 31 (1) NCMM Act.). It also abolished the Antiquities Commission and the Federal Department of Antiquities set up under the 1953 Act as agencies of Federal Government responsible for the protection of Nigeria's cultural property (Section 31 (2) - (3) NCMM Act.).

Section 1 of the NCMM Act established the National Commission for Museums and Monuments (NCMM or Commission) to preserve and protect Nigeria's cultural property. The word cultural property is not used in the NCMM Act but antiquity (Section 32). The Act focuses on how to discover and declare antiquities as monuments and those that

are movable which should be preserved in a Museum (Sections 12-14). It provides for maintenance of monuments in danger of decay, destruction or removal (Section 15) and that permit must be issued before excavations are carried out (Section 19). It also prohibits transfer of antiquities except by accredited agents (Section 21). The NCMM Act also provides penalties for offenders who destroy, deface, alter or remove monuments and also in respect of used excavation and prohibited transfers. The NCMM Act also provides penalties for offenders who destroy, deface, alter or remove monuments and also in respect of excavation and prohibited transfers. It provides that Anyone who willfully destroys, defaces, alters, a monument will on conviction pay a fine of N1,000 (less than 2 Dollars) or be imprisoned for twelve months, that is, one year (Section 18(1)). Also, anyone who carries out excavation without a permit or who has a permit but has been suspended by the Commission (NCMM) until notified by the Commission to continue. On conviction, the offender will pay a fine of N500 (less than 1 Dollar) or is imprisoned for 6 months (Section 19(5)). The penalty for anyone who contravenes the provision on prohibited transfers of cultural property is N2000 or five times the value of the antiquity (Section 21(2)).

There is no gainsaying that the NCMM Act is obsolete, archaic and inadequate to protect cultural property; more so, in the face of insecurity. Though the NCMM Act repealed earlier legislations, it retained and consolidated most of the provisions in the earlier legislation. It actually brought forward some of the provisions of the earlier legislation and added a few more provisions. B. Adebisi, (2013, p. 10) puts it succinctly when he states that "Nigeria on her part has held on to the same law which is a re-enactment of laws that could not even stand the demand of those eras when they were made." Commenting further on the NCMM Act, B. Adebisi (2013, p. 10) states that:

"it is out of tune with the demand of the present era ... and can be described as antiquated ... it is porous for it has many lacunae ... whereas, most countries in the world have since made elaborate laws to protect their heritage, this cannot be said of Nigeria."

Some examples of countries that have made elaborate laws to protect and preserve cultural property are Egypt, Mali and China.

With regard to sanctions for offences against cultural property discussed above, the provisions of the NCMM Act are too liberal, non- deterrent and obsolete. If these sanctions are not reviewed, the problem of destruction, looting, theft and illegal trafficking will continue because violators will believe that when caught, they really do not have anything to lose.



Furthermore, the NCMM Act does not provide for participation of local government in the protection of cultural property. Suffice it to say that the local communities are the closest to cultural property and are the best guardians (F. Shyllon 2013, P.56). China and Mali have clear provisions for local government's participation in protecting cultural property. Article 8 of the Cultural Relics Protection Law of the People's Republic of China (Law of PRC 2013 Amendment) provides that "Local people's governments at various levels shall be responsible for the protection of cultural relics in their respective administrative jurisdictions." In Mali, Article 1 of the Law No. 85-40/AN-RM of 26 July 1985 Relating to the Protection and Promotion of the National Cultural Heritage amended as Law No. 10-061 of December 30, 2010 (Law of Mali) provides that "the protection and safeguarding of cultural heritage are provided by the state, local authorities and communities." Thus, protection of cultural property in China and Mali are all inclusive unlike Nigeria where the local government areas which are the closest to antiquities are not involved in their protection. Suffice it to state that the repealed Antiquities Ordinance 1953 of Nigeria provided for the involvement of the local government areas in the protection of antiquities in sections 11 and 12 which includes making by-laws in respect of antiquities found in their jurisdiction, but the NCMM Act excluded the provisions. F. Shyllon (2013, P.56) points out that "the failure to involve the local communities with a sense of responsibility is a fundamental flaw of the 1979 legislation."

The NCMM Act does not have any provision that declares all cultural property beneath the land and in the Inland waters and territorial seas as state-owned. This step secures the ownership of all cultural property in the country. In China. Article 5 of the Law of PRC provides that "all cultural relics remaining underground or in the inland waters or territorial seas within the boundaries of the Republic of China shall belong to the State." This would avail and assist the country when its cultural property is destroyed, stolen, illegally excavated or illegally trafficked or exported.

7.3 Some International Conventions Protecting Cultural Property Signed and Ratified by Nigeria

Nigeria has signed and ratified several international conventions protecting cultural which include the 1954 Hague Convention on the Protection of Cultural property in the Event of Armed Conflict (1954 Hague Convention) and its First and Second Protocols, 1970 UNESCO Convention on the Means of Prohibiting and Preventing the Illicit Import Export and Transfer of Ownership of Cultural Property (1970 UNESCO Convention), 1995 UNIDROIT Convention on Stolen or Illegally Exported Cultural Objects (1995 UNIDROIT Convention), 1977 Convention and Natural Heritage (1972 World Heritage Convention), Rome Statute of the International Criminal Court and Charter for African Cultural Renaissance 2006 which is a regional instrument. Some of these international conventions would be discussed below.

7.3.1 1954 Hague Convention on the Protection of Cultural property in the Event of Armed Conflict (1954 Hague Convention) and its Protocols

Nigeria ratified the 1954 Hague Convention on Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict (1954 Hague Convention) on the 5th of June, 1961. The 1954 Hague Convention prohibits the destruction of cultural property during armed conflict whether international or non-international. Thus, the Convention shall also apply to armed conflict within the territory of a state (Article 19), for example, the armed conflict in Nigeria especially the North eastern part is non-international. The 1954 Hague Convention provides that protection of cultural property shall comprise the safeguarding and respect for such property (Article 2). It requires that preparatory measures should be "taken in time of peace for the safeguarding of cultural property against the foreseeable effects of an armed conflict (Article 3)." These include the preparation for the removal of movable cultural property or the provision for adequate in situ protection of such property during armed conflict. Article 7 requires States to introduce into their military regulations and instructions to foster in the military respect for cultural property and establish within their militaries, units trained to protect cultural property during armed conflicts.

Furthermore, Article 28 of 1954 Hague Convention provides that states are "to take, within the framework of their ordinary jurisdiction, all necessary steps to prosecute and impose penal or disciplinary sanctions upon those persons, no matter the nationality of such persons, who commit or order to be committed a breach of the Convention". Although Article 28 does not list the violations, Article 15 of the Second Additional



Protocol spells out the violations of the 1954 Convention and Protocol as follows: "Making cultural property under enhanced protection the object of attack" and "using cultural property under enhanced protection or its immediate surrounds in support of military action." extensive destruction or appropriation of cultural property protected under the Convention and this Protocol, making cultural property protected under the Convention and this Protocol the object of attack and theft, pillage or misappropriation of, or acts of vandalism directed against cultural property protected in this Convention.

The Second Protocol also provides that cultural property can be placed under enhanced protection and protected by domestic legal and administrative measures recognising its exceptional cultural and historic value. (Article 10). Article 8(a) and (b) of the Second Protocol also provides that parties to conflict to the maximum extent feasible, remove movable cultural property from the vicinity of military objectives. The parties should also void locating military objectives near cultural property. Furthermore, the Second Protocol is much more detailed regarding the range of peacetime safeguarding measures that States should adopt, and includes such measures as the preparing of inventories, plans in relation to protection of buildings against fire or structural collapse and evacuation plans for movable cultural property (Article 5). It therefore attempts to address with much more detail actions that States Parties should take both during peacetime and in the event of armed conflicts.

7.3.2 1970 UNESCO Convention on the Means of Prohibiting and Preventing the Illicit Import, Export and Transfer of Ownership of Cultural Property

Nigeria ratified the 1970 UNESCO Convention on the Means of Prohibiting and Preventing the Illicit Import, Export and Transfer of Ownership of Cultural Property (1970 UNESCO Convention) in 1972. The Convention requires state parties to adopt appropriate national legislation to protect national cultural property, prevent the illegal export and transfer of cultural property and establish moral principles for cultural property exchange. Article 5 of the 1970 UNESCO Convention provides inter alia that:

state parties to this convention undertake ... to set up within their territories one or more national services ... for the protection of the cultural heritage ... for effective carrying out of the functions which include establishing and keeping up to date, on basis of a national inventory of protected property, a list of important public and private cultural property whose export would constitute an appreciable impoverishment on the national cultural heritage.

Having a national inventory could assist in the repatriation of stolen or illegally trafficked cultural property.

7.3.3 Rome Statute of the International Criminal Court

Nigeria signed the Rome Statute of the International Criminal Court on June 1, 2000 and ratified it on 27th September 2001. Of import to protecting cultural property are two provisions of the Rome Statute These are articles 8(2)(b)(ix) and 8(2)(e)(iv) which apply to international and non-international armed conflicts respectively. Articles 8(2)(b)(ix) and 8(2)(e)(iv) prohibit "internationally directing attacks against buildings dedicated to religion, education, art, science or charitable purposes, historic monuments, hospitals and place where sick and wounded are collected provided, they are not military objectives during armed conflict"

7.3.4 Charter for African Cultural Renaissance

Nigeria is a party to the Charter for African Cultural Renaissance ('the Charter'), a Regional Charter adopted by the Heads of State of the African Union which met in Khartoum, Sudan from 23rd to 24th January, 2006. Some objectives in paragraphs (d), (e) and (i) of Article 3 of the Charter are "to preserve and promote the African cultural heritage through preservation, restoration and rehabilitation", "to combat and eliminate all forms of alienation, exclusion and cultural oppression everywhere in Africa." The Charter also emphasises the importance of ratifying international conventions to foster the protection of cultural property. Article 29 of the Charter provides that African states should ratify the "Convention for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict" and the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage."

7.3.5 Effect of Non-Domestication of International Conventions Protecting Cultural Property in Nigeria

Nigeria has taken the step of signing and ratifying the international conventions on protection of cultural property discussed above and many more. However, the provisions of these international conventions are not enforceable in any court in Nigeria. This is because the stringent requirement of domestication of international treaties and conventions by Section 12 of the Constitution of the Federal Republic of Nigeria 1999 has not been fulfilled. It is only when these ratified Conventions are domesticated that they can have the effect of Law in Nigeria. Section 12 provides that:

No treaty between the Federation and any other country shall have the force of law to the extent to which any such treaty has been enacted into law by the National Assembly.
2.The National Assembly may make laws for the Federation or any part thereof with




respect to matters not included in the Exclusive Legislative List for the purpose of implementing a treaty. 3. A bill for an Act of the National Assembly, passed pursuant to (2) of this section, shall not be presented to the President for assent and shall not be enacted unless it is ratified by majority of all the House of Assembly in the Federation

Thus, the implication of Section 12 of the Constitution of the Federal Republic of Nigeria 1999 is that an international treaty or convention can only become operative in Nigeria after the National Assembly has enacted it into law. Thus, before it is enacted into law by National Assembly; an international treaty or convention has no force of law. For example, the African Charter on Human and People's Right was enacted into law by the National Assembly as African Charter on Human and Peoples' Rights (Ratification and Enforcement) Act Cap 10 Laws of the Federation of Nigeria 1990 (now Cap A9 Laws of Federation of Nigeria 2004) before it became enforced in Nigeria. The position of Section 12 is backed up by the decision of the Supreme Court in the case of *Abacha v. Gani Fawehinmi* (2000) 6 NWLR (Pt 660) 228-359 where it was held that "an international treaty entered into by the government of Nigeria does not become binding until enacted into law by the National Assembly."

Thus, it is only when International Conventions are domesticated that they can have the effect of Law in Nigeria.

It follows therefore, that the salient, relevant and robust provisions of the 1954 Hague Convention and its Protocols, the Rome Statute of the ICC, 1970 UNESCO Convention, Charter for African Renaissance and others which have only been signed and ratified are not enforceable in Nigeria since they are not domesticated in accordance with Section 12. Their provisions cannot be implemented or applied in Nigeria. The following examples would shed more light on this. Nigeria signed the Rome Statute of the International Criminal Court on June 1, 2000 and ratified it on 27th September 2001. M. Ladan (2013, P.46) states that the domestication process in Nigeria requires the provisions of the Rome Statute of the ICC to be enacted into law. However, there has been three failed attempts to domesticate the Rome Statute into law. (B. Oluogbo, P.2). Suffice it to state that in Mali, this method of domestication of international treaties is not required. Once an international convention is ratified in Mali, it becomes law. International treaties and agreements that have been approved and ratified in Mali have authority superior that of laws (Article 11 of the Constitution of Mali 1992). Mali ratified the Rome Statute on 16 August 2000 and therefore referred the situation in its territory in 2012 to the ICC. This is because the ratification of the Rome Statute by Mali enables the ICC exercise its jurisdictions over war crimes listed in the Rome



Statute committed in the territory of Mali or by its nationals. Thus, the government of Mali referred Al Faqi Al Mahdi's case to the International Criminal Court and Ahmad Al Faqi Al Mahdi by a warrant issued by the ICC was arrested on the 18th of September, 2015 for the part he played in damaging cultural property in Timbuktu. The Prosecutor alleged he committed a war crime because he led the group that intentionally directed attack against cultural property. He pleaded guilty and was sentenced to 9 years' imprisonment on 27 September, 2016. This was achieved because the ratification of the Rome Statute by Mali enables the ICC exercise its jurisdictions over war crimes listed in the Rome Statute committed in the territory of Mali or by its nationals. It is imperative to also state that if salient provisions of the 1954 Hague Convention and its Second Protocol which include preparatory measures to taken in time of peace for the safeguarding of cultural property against the foreseeable effects of an armed conflict such as the preparation for the removal of movable cultural property or the provision for adequate in situ protection of such property during armed conflict had been operative in Nigeria, Nigeria's Sukur World Heritage site destroyed by the Boko Haram in 2013 would have been protected and preserved.

Nigeria has no national inventory of protected property as required by Article 5 of the 1970 UNESCO Convention however, Article 26 of the Law No. 117 of 1983 as Amended by Law No.3 of 2010 Promulgating the Protection of Antiquities Law, (Law of Egypt 2010) provides that: "The Council undertakes enumerating, photographing, drawing and registering immovable and movable antiquities together with gathering information pertaining to said antiquities in registers prepared for such uses..." China has also complied with Article 5. In China's National Report on the Implementation of the 1970 Convention for the period between 2011 and 2015, China answered by stating that cultural relics are classified and nation-wide survey are carried out to take inventory of immovable and movable in state-owned institutions.



Conclusion

In the face of incessant and prevalent insecurity in Nigeria, the legal framework protecting cultural property is in a dilemma. The current local law which is the National Commission for Museums and Monuments Act 1979 is obsolete and inadequate. The International Conventions that Nigeria has signed and ratified which could go a long way to protect cultural property in times of insecurity have not been domesticated as required by Section 12 of Constitution of the Federal Republic of Nigeria 1999 and therefore are inoperative and cannot be enforced. In line with the findings of this study, the following suggestions are made:


- The NCMM Act 1979 needs to be urgently amended to meet current, essential and future needs for the protection of cultural property in Nigeria reflecting the following:
- Local government areas must be involved in the protection and management of cultural property which should include enabling them to make by-laws in respect of same.
- Provide stringent sanctions for violations against cultural property and other related offences.
- The Criminal Code Act and Penal Code Act should also be amended to include offences of violations against cultural property with stringent punishments for the offences. Provide for taking and keeping of proper inventory of all cultural property in Nigeria within or outside the Museums. Inventory of cultural property at the national, state and local governments and those of private cultural institutions should be updated from time to time.
- Provide that a special unit in the military should be trained on the protection of cultural property
- The cultural property on the surface, underground and in the "inland waters" territorial seas" of Nigeria that has not been discovered should be declared as belonging to the Federal Republic of Nigeria (as state-owned).
- Nigeria should also domesticate the international conventions on protection of cultural property already ratified and ensure the implementation of the provisions of these conventions.
- Synergy through trainings and meetings between the National Commission for Museum and Monuments, other relevant cultural and non-cultural parastatals and the police, customs and immigration must be established to enhance the protection cultural property.
- Political will of Nigerians and the Nigerian Government must be invoked to ensure the protection of cultural property.

References

- ACHUMBA Iheanyi Chukwu, IGHOMEREHO Salome and AKPOR-ROBARO Masoje, 2013, "Security Challenges in Nigeria and the Implications for Business Activities and Sustainable Development", *Journal of Economics and Sustainable Development* 4(2) p.79-99.
- ABARA Chinwe Julie, 2015, "The Challenges of Safeguarding and Securing Cultural Property during Violent Conflict in Nigeria" *Proceedings of the II International Conference on Best Practices in World Heritage: People and Communities*, held in July, 2015 at Menorca, Baleric Islands, Spain, p.375-386.
- ADEBIYI, Babatunde, 2013, *Towards the Perfect Law in Heritage Protection and Management in Nigeria* Abuja TAN Limited.
- AGBEDEH, T "How Nigeria loses her Priceless Cultural Objects", *National Mirror Newspaper*, 2011 May, 12.
- AKUBOR Emmanuel Osewe, 2016, "Emerging Religious Movements and their Implications on African History and Heritage", *European Scientific Journal*, 12, p.365-388.
- ALAO Akin, 2015, "Keynote Address: Leadership and Cultural Diplomacy in Nigeria" 5&6 *Ibadan Journal of Peace and Development*, 5&6, p.1-7.
- ANGLIN Raechel, 2008 "The World Heritage List: Bridging the Cultural Property Nationalism- Internationalism Divide", *Yale Journal of Law and the Humanities*, 20(2) p. 241-245.
- ARIMATSU Louise and CHOUDHURY Mohbuba, 2015, "Protecting Cultural Property in Non-International Armed Conflicts: Syria and Iraq", *International Law Studies US Naval War College*, 21, 641-698
- BELAND, Daniel, 2005, "The Political Construction of Collective Insecurity: From Moral Panic to Blame Avoidance and Organised Irresponsibility", *Centre for European Studies Working Papers Series*, 126.
- COLLADO, Kelvin (2014) "A Step Back for Turkey, Two Steps Forward in the Repatriation Efforts of Its Cultural Property", *Journal of Law, Technology & the Internet*, 5, 1-24.
- CUNO James, 2014 "Who Owns Antiquity: Museums and the Battle over Our Ancient Heritage" cited in KP Ray, "The Future of History – Repatriation of Cultural Property"



- EKPO V.I, Museum, and Universal Heritage: The Right of Ownership, CBAAC Occasional Monograph 7, Lagos, Concept Publication Limited, Lagos.
- FALKOF Stacy, 2008, "Mutually-Beneficial Repatriation Agreements: Returning Cultural Patrimony, Perpetuating The Illicit Antiquities Market", *Journal of Law and Policy*, 16, p. 265- 304.
- GERSTENBLITH, Patty, 2016, "The Destruction of Cultural Heritage: A Crime against Property or a Crime against People", *John Marshall Review of Intellectual Property Law*, 15, p. 336 – 393.
- Graham-Harrison Emma, 2015, "From Parthenon to Palmyra: A History of Cultural Destruction" 3 September 2015 12 November 2021
- GRUBER Stefan, 2007, "Protecting China's Cultural Heritage Sites in Times of Rapid Change: Current Developments, Practice and Law", *Asia Pacific Journal of Environmental Law*, 10, p.253-301.
- GUY-RYAN Jessie and OBSCURA Atlas, 2016 "The Destruction of Precious Cultural Property" 28 February 2016
- HASBOLLAH Hasif Rafidee Bin, 2015 "A Conceptual Framework of Facilities Management" *International Journal of Economics and Financial Issues*, 5, 45-51.
- HUANG Edythe, 2008 "Looting in Iraq, Five Years Later: An Evaluation of the International Protection, Recovery, and Repatriation of Looted Cultural Artifacts" *Rutgers Race and Law Review* 10, p. 183-223.
- JEGEDE, Dele, 2016, "Ikere-Ekiti in Art and Cultural Narratives", *Yoruba Studies Review*, 1(1) p.209 – 232.
- KLESMITH Elizabeth, 2014, "Nigeria and Mali: The Case for Repatriation and Protection of Cultural Heritage in Post-Colonial Africa", *Notre Dame Journal of International & Comparative Law*, 4, p.45-76.
- LUHMANN Niklas and ALBROW, Martin, 2016, *Sociological Theory of Law*, 2nd edition, Routledge, 1-472
<https://www.routledge.com/A-Sociological-Theory-of-Law/Luhmann-Albrow/P/book/9781138644491> accessed 12 November 2021.

- 
- LADAN, Muhammed Tawfiq, 2013, "An Overview of the Rome statute of the International Criminal Court :Jurisdiction and Complementarity Principles and Issues in Domestic Implementation in Nigeria", Afe Babalola University Journal of Sustainable Development Law and Policy, 1(1) p.37-53.
 - LVOVA Olga, 2013, Economic and Cultural Values of the Colosseum, Thesis, Tampereen University of Applied Sciences.
 - MEHR Sabnam Yazdani, 2019, "Analysis of 19th and 20th Century Conservation: Key Theories in Relation to Contemporary Adaptive Reuse of Heritage Buildings" <<https://doi.org/www.mdpi.com/2571-9408/2/1/61>> accessed 10 November, 2021
 - MUNOZ-VINAS Salvador, 2012 "Contemporary Theory of Conservation" Studies in Conservation, 47(1) 1-239
 - https://www.researchgate.net/publication/283234670contemporary_theory_of_conservation accessed 10 November, 2021.
 - NDUBUISI-OKOLO Purity and ANIGBUOGU Theresa, 2019, "Insecurity in Nigeria: The Implications for Industrialisation and Sustainable Development", International Journal of Research in Business Studies and Management, Vol. 6, issue 5, p. 7-16, ISSN 2394-5923(Print) & ISSN 2394-5931(Online), ijrbmsm.org/papers/v6-i5/2.pdf accessed 19 September 2021.
 - NIESEL Zoe, 2014, "King Tut and Tahrir Square: The Egyptian Revolution of 2011 and the Advantage of Viewing Cultural Heritage Destruction Through a Right to Culture Len", 20 Southwestern Journal of International Law 20, p. 283- 312.
 - OKONKWO Rita lfeoma, NDUBUISI-OKOLO Purity and ANIGBUOGU Theresa, 2015, "Security Challenges and the Implications for Business Activities in Nigeria: A Critical Review", Journal of Policy and Development Studies Vol 9 No.2, p.157-168 www.arabianjbmr.com/JPDS_index.php accessed 19 September 2021.
 - Oluogbo Benson Chinedu, Acceptance of International Criminal Justice in Nigeria: Legal Compliance, Myth or Reality, in After Nuremberg. Exploring Multiple Dimensions of International Criminal Justice edited by Sussane Buckley Zistel, Friederike Mieth and Marjana Papa, International Numremberg Principles Academy, nurembergacademy.org/fileadmin/media/pdf/acceptance/Nigeria.pdf accessed 06 September 2021.
 - ONYIMA Blessing Nonye, 2016, "Nigerian Cultural Heritage: Preservation, Challenges and Prospects", Ogorisi: A New Journal of African Studies, 12, p.273-292



- PHELAN, Marily, "A Synopsis of the Laws Protecting Our Cultural Heritage", 28 *New England Law Review*, 28, p.64-108.
- POPOOLA Ademola, 2015, *Africa and International Law in the 21st Century: Something Old and Something New*, Text of the Nigerian Institute of Advanced Legal Studies (NIALS) 2015 Founder's Day Lecture, 16 April 2015 (Nigerian Institute of Advanced Legal Studies)
- POTTER Leslie S and ZAGARIS, Bruce, 1992, "Toward a Common U.S.-Mexican Cultural Heritage: The Need for a Regional Americas Initiative in the Recovery and Return of Stolen Cultural Property", *Transnational Law*, 5, p.627-690.
- SHENG Gao, 2008, "International Protection of Cultural Property: Some Preliminary Issues and the Role of International Conventions" *Singapore Year Book of International Law*, 12, p. 57-79.
- SHYLLON Folarin, 2013, *Cultural Heritage Law and Management in Africa Lagos*, Centre for Black and African Arts and Civilization
- TANKO, Aliyu, 2021 BBC .Hausa Editor, *Nigeria's Security Crisis – Five Different Threats*, <https://www.bbc.com/news/world-africa-57860993> accessed 01 August 2021
- TURKU, H, 2017, "When Cultural Property becomes a Tool of Warfare: Law Politics and International Security" *Inter Gentes*, 1(2), p.1-23.
- VITOLA Elina Luize, 2018, "Repatriation of Cultural Property to its State of Origin as International Customary Law" December 1, 2018 <http://www.artlaw.online/en/read-it/articles/repatriation-of-cultural-property-to-its-state-of-origin-as-international-customary-law> accessed 12 November 2021.
- VITOLA Elina Luize, 2018, "Repatriation of Cultural Property to its State of Origin as International Customary Law" December 1, 2018 <http://www.artlaw.online/en/read-it/articles/repatriation-of-cultural-property-to-its-state-of-origin-as-international-customary-law> accessed 12 November 2021.
- WANGKEO, Kachana, 2003, "Monumental Challenges: The Lawfulness of Destroying Cultural Heritage During Peacetime", *Yale Journal of International Law*, 28, p.183-274.



10

Entre le dit, le non-dit et l'indicible de l'esthétique corporelle dans les Monts Mandara Cameroun : Archétype et conception de la beauté féminine en pays Kapsiki

Dr KWANYE KWADA Florence⁸⁴ (Centre National d'Education, MINRESI/Cameroun)

✉ kkrency@yahoo.fr

Résumé

Véritable phénomène de société, les modifications corporelles s'enracinent dans l'histoire lointaine. Signe d'appartenance à un groupe, rituel initiatique ou marque du statut social, la décoration permanente du corps et le style vestimentaire renseignent sur les différentes cultures et croyances des civilisations actuelles ou passées. Le corps s'inscrit dans une série de cycles biologiques en subissant les pressions environnementales et sociales de divers ordres. En effet, si au cours de la vie le corps humain subit des transformations contrôlées par le patrimoine génétique individuel, il est davantage soumis aux influences positives ou négatives de l'environnement culturel, à travers les tatouages et scarifications par exemple. Mettre son corps en valeur est une attitude normale chez la femme ou l'homme Kapsiki du Nord -Cameroun. Dans cette région où le corps est un puissant marqueur culturel, l'urgence d'un inventaire des éléments relevant de l'esthétique est réelle du fait des influences étrangères particulièrement ravageuses. Il est question dans cette étude d'appréhender l'esthétique dans sa dimension holiste, de comprendre les processus de construction des normes corporelles féminine selon la culture kapsiki, d'établir les canons esthétiques de la femme selon la conception kapsiki. En se basant sur les sources orales, sur l'observation et sur les ouvrages scientifiques, l'analyse portera sur les empreintes symboliques, les vêtements, les coiffures et les parures, révélateurs du langage féminin kapsiki, du statut social entre autres, dans une perspective dynamique qui fait ressortir les permanences et les changements.

Mots clés : *Femme, esthétique, corps, langage, représentation.*

⁸⁴ Dr KWANYE KWADA FLORENCE est Chargée de recherche au Centre National d'Education (CNE) institut de recherche dépendant du Ministère de la Recherche Scientifique et de l'Innovation (MINRESI) du Cameroun. Chef du Laboratoire sur les Représentations du Patrimoine Culturel (REPAC/DEARC). Consultante chez Oversee Advising Group (OAG). Spécialisée en Histoire culturelle, option Histoire du patrimoine culturel. Auteure de 04 articles scientifique.

Abstract

Real social phenomenon and body modifications are rooted in distant history. A sign of belonging to a group, initiation ritual or mark of social status, the permanent decoration of the body and the style of clothing provides information on the different cultures and beliefs of current or past civilizations. The body is part of a series of a biological cycle which undergoes environmental and social pressures of various kind. During this cycle, the human body pass through transformations controlled by the individual genetic heritage. It is more subjective to a negative or positive cultural environment influenced through tattoos and scarifications for example. Showcasing the body is normal for a kapsiki man or woman from the Northern part of Cameroon. In this region the body is a powerful cultural tool, the rush to invent elements relating to aesthetics is real because of particular devastating foreign influences. This study question examens aesthetics in its holistic dimension by understanding the process of constructing the female body through norms according to the kapsiki culture and also by establishing the easthetics and the canons of women according to the kapsiki conception. Based on oral sources, obervation and scientific works, the analysis will focus on symbolic imprints, clothing, hairstyles and ornaments revealing the kapsiki female language and the social status in a dynamic perspective that brings out permanence and change.

Keywords : *Woman, aesthetics body, language, representation.*



Introduction

Le propre des êtres vivants est de vouloir transformer leur corps. A ce titre, certains animaux changent de couleur par instinct de survie ou d'adaptation au milieu environnant. Les sociétés, en général, ont construit des rapports différenciés au corps. Celui-ci peut être producteur d'identité par son apparence comme les tatouages, les vêtements, les ornements qui le décorent ou, au contraire, être délaissé au profit de l'âme ou de l'esprit. Il est question dans cette étude d'appréhender l'esthétique dans sa dimension holiste, de comprendre les processus de construction des normes corporelles féminine selon la culture kapsiki, d'établir les canons esthétiques de la femme selon la conception kapsiki. Mauss définit de manière générale la gestualité du corps par le concept de «technique du corps». Elles sont les «façons dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps». Toutes les attitudes corporelles quotidiennes, toutes les manières de nous servir de notre corps pour parvenir à nos fins sont «technique du corps». Le corps est un instrument qui nous permet d'interagir avec le monde. Pour l'auteur, notre gestuelle et nos techniques corporelles sont essentiellement un construit social, puisque transmis par la société (Marcel Mauss, 1950). Dans cette avenue, Miller dans sa théorisation de la «reproduction sociale» (Miller, 1987, p.107) propose qu'au lieu de mettre l'accent sur ce que les individus font avec l'objet, il est important de montrer comment les objets influencent les individus, dans un rôle essentiel et dans la structuration du comportement humain. En art, le corps est également lié à la question du pouvoir exercé sur autrui, ayant pour pendant la soumission, subie ou volontaire. Ceci étant, dans quelles mesures les techniques corporelles féminines kapsiki sont-elles le miroir de l'individu dans sa société ? Il s'agit de ce fait, de voir comment les objets esthétiques influencent le comportement de ceux qui les arborent et la manière dont les relations sociales sont créées à travers la manipulation des objets. L'analyse portera sur les empreintes symboliques révélateurs du langage féminin kapsiki, du statut social entre autres, dans une perspective dynamique qui fait ressortir les permanences et les changements. Pour l'examen méthodique, l'apport de l'anthropologie sera sollicité afin de fournir des réponses sur la construction du modèle sociétal, en étudiant les représentations du corps et l'évolution de celles-ci afin de mettre en lumière l'idéal esthétique à travers les modèles culturels valorisés.

1.1. Présentation des kapsiki et de leur environnement

Indéniablement l'environnement fortement escarpé du pays kapsiki, a une grande influence sur l'adaptation et l'adoption des éléments propres à la culture esthétique de ce peuple. Les éléments de la nature permettent, entre autres, à l'homme de se vêtir et de se faire beau. Le corps étant un espace de réflexion entre nature et culture.

1.2. Présentation des kapsiki

Située à l'extrême-nord Cameroun, dans le département du Mayo-Tsanaga, les Monts Mandara, sont une zone essentiellement montagneuse. La partie au Sud du département du Mayo-Tsanaga est le plateau Kapsiki, qui couvre 65.000 ha environ. C'est dans cette partie de la région que se situe le pays kapsiki, localisé dans l'arrondissement Mogodé. L'emplacement est reporté sur la carte ci-jointe et se situe entre le 10° 35' de latitude Nord et le 13° 34' de longitude environ (Guiscafré, 1961, p.1). Les Kapsiki vivent sur le plateau central composé de pics montagneux à environ 900m au sud de Mokolo reliant les Mandaras du Nord et les Mandaras du Sud. Ils ont donné leur nom au plateau qu'ils occupent (Ibid., p. 2).

Carte 1 : Carte de localisation de l'arrondissement de Mogodé



©MIDIMA, 2005. Infographie : Kwanye Kwada & Petnga Nyamen, 2017.




Le site de la présente étude est essentiellement axé sur les différents villages kapsiki qui constituent l'arrondissement de Mogodé. Un accent particulier a été mis sur les originaires des villages Mogodé, Gouria, Rhumzou, Rhumsiki, Gwava, Sir, Sirakouti, Mouw, parce qu'ils constituent un échantillon représentatif de l'arrondissement de Mogodé du Nord au Sud et de l'Est à l'Ouest. Cet échantillon représentatif permet de saisir les variantes du patrimoine culturel, les rapports des individus à leur patrimoine ainsi que les mutations survenues dans le patrimoine culturel de chaque village. Ainsi, **Kapsiki renvoie également à une entité géographique, linguistique, culturelle et religieuse. Kapsiki renvoie également à une langue qui définit une ethnie typique des Monts Mandara. La forme de relief la plus remarquable est constituée des glacis de piedmonts autour des reliefs et des terrasses fluviales (Boutrais, 1973, p.112). Le relief est parsemé de quelques massifs résiduels isolés qui ont souvent donné leurs noms aux villages où ils se situent. En pays kapsiki, les roches volcaniques constituent une caractéristique essentielle du paysage.**

Les Kapsiki parlent la langue qui porte leur nom. Cette langue appartient au phylum afro-asiatique. Ils sont essentiellement agriculteurs et éleveurs. La pratique agricole étant leur activité principale, on liste des noms de personnes ayant trait soit aux variétés cultivées, soit au lieu où on pratique l'agriculture ou encore à la qualité de « bon agriculteur » de la famille d'un nouveau-né. L'élevage est la seconde activité de l'homme kapsiki, basée sur le petit bétail d'abord, puis sur le gros bétail avec le contact des nomades peuls au XVII^{ème} siècle. L'élevage était principalement pratiqué pour la consommation de la famille, pour la dot et parfois pour servir au troc. La possession d'un cheptel symbole socialement une aisance qui se traduit par l'octroi de noms d'éloges aux individus concernés.

1.2. Culture somatique et représentations du corps chez les kapsiki

L'esthétique fait partie des éléments historiquement constitués et culturellement partagés, perçus comme indicateur d'ethnicité et utilisé comme critère de différenciation avec les autres peuples. Chez les Kapsiki, l'esthétique corporelle joue le rôle d'« afficheur identitaire » (Isajiw 1990, pp.72-88 cité par Chétima, 2017, p.179). En milieu traditionnel, le corps, dans son expression la plus large, reste toujours un moyen privilégié d'apparence. La façon dont il est exploité et mis en valeur donne des indications très précises sur la société dans laquelle vit l'individu. Le corps est « l'objet d'une attention particulière dans toutes les sociétés. » (Boukala, 2010, p. 214). Façonner son corps et son apparence devient un sérieux enjeu social dans le fondement de l'architecture sexuée, dans l'impulsion et la répulsion entre le masculin et le féminin.



Avoir un beau corps et une bonne apparence, c'est se présenter, se référer, s'insérer, c'est être reconnu et non marginalisé. Comme l'écrit Marcel Mauss « le corps est le premier et le plus naturel instrument de l'homme. Ou plus exactement, sans parler d'instrument, le premier et le plus naturel objet technique, et en même temps moyen technique » (Mauss, 1966, p.372). Dans la même veine, Karsenti affirme que « La vie du corps, désormais, est du côté de son incarnation sociale rapportée, non à tel ou tel sujet individuel, mais aux formes collectives du groupe. » (Karsenti, 1998, p.257). C'est dire comment le corps participe de l'insertion de l'individu dans sa société et de la revendication de son appartenance sociale.

Le corps raconte une histoire, celle d'une organisation vitale, dont le tracé relève en son fondement des dispositions corporelles. Celles-ci devant alors être conçues dans le prolongement de ce que Leroi-Gourhan appelle dans *L'homme et la matière* le squelette technique. Pour Lamer (1995), il s'y inscrit tout autant les marques extérieures d'appartenance sociale que celles plus permanentes des inscriptions tégumentaires. « La beauté du corps est toute entière dans la peau ». (Walter Benjamin cité par Léa Barbisan, p.306.). De fait, ce que le « phénomène technique dans sa diversité même rend matériellement visible, ce n'est au fond rien d'autre que la dynamique proprement humaine du déploiement d'un certain comportement technique, de son inscription dans le monde sous différentes formes instrumentales. Ce qui est humain, et seulement humain, c'est avant tout la projection au dehors, sur une scène forcément collective, des organes de la technicité — d'une technicité qui ne cesse pas d'être organique alors qu'elle s'affirme sur le mode instrumental » (Leroi-Gourhan, 1965, p.63). Une certaine représentation critique du corps chez le peuple kapsiki fait de lui, de facto, l'incarnation de codes culturels et d'ancrage dans une classe sociale. Un répertoire conventionnel d'attitudes corporelles se dégage. Pour les Kapsiki, un corps sans ses marques socialisées et socialisantes désignerait un corps hétérodoxe, d'où la nécessité des marques tégumentaires qui ont valeur de sceau délivré par la communauté. Pour la femme, les scarifications sont un certificat de nubilité. Le corps est un lieu où se cristallisent des normes et des valeurs.



1.3. Le dévoilement de soi

L'apparence physique est un dévoilement de soi. Façonner son corps et son apparence devient un sérieux enjeu social dans le fondement de l'architecture sexuée, dans l'impulsion et la répulsion entre le masculin et le féminin. Avoir un beau corps et une bonne apparence, c'est se présenter, se référer, s'insérer, c'est d'être reconnu et non marginalisé. L'archétype esthétique de la jeune fille kapsiki, s'acquiert dès l'âge de sept ans et se développe jusqu'à la majorité, à travers des processus d'éducation et d'imitation, ce que Mauss (1950) appelle «le dressage». L'enfant apprend de son entourage, adopte et reproduit des gestuelles qui finissent par devenir des marqueurs sociaux.

En effet, dès l'âge de 7 ans on enseigne à la jeune fille. On lui apprend des techniques relatives à l'hygiène, à la propreté, à la démarche, à comment elle doit parler, s'asseoir et marcher. On commence à attirer l'attention de la jeune fille sur son corps et à semer en elle les valeurs et les normes liées à son existence et à celle de la société, à lui faire remarquer la différence entre le corps féminin et le corps masculin, à lui faire comprendre ce qui lui est propre de ce qui lui est impropre, en lui imposant le maintien sous le tutorat des adultes dominateurs. La jeune fille comprend dès lors que le corps est objet de désir, de bien-être et de plaisir. Qu'il fonde le rapport à l'autre ne faisant passer des messages, des signes, des symboles, qu'il véhicule des représentations singulières et partagées. Que l'esprit se dessine sur le corps. Car l'esprit incorporé jusque-là dans nos habitudes et nos codes trouve dans la matière même du corps le moyen de la personnaliser.

En tant qu'espace transitionnel, le corps est une surface-frontière entre soi-même et le monde. Le rapport au corps ainsi que le regard porté sur lui dépendent d'une norme, socialement reconnue. Ce critère, maintient la cohésion sociale en permettant aux membres du groupe de s'exprimer, de se reconnaître et de s'identifier formellement. Par les modifications corporelles, le corps devient le reflet d'une identité culturelle ; il n'est plus produit de la nature mais de la culture. Le corps devient interface entre soi et autrui pour exprimer soit l'appartenance à une culture ou à une contre-culture, soit l'exclusion par rapport à telle ou telle culture ; dans tous les cas, les transformations corporelles participent au fonctionnement social.

Le dévoilement de soi consiste en la maîtrise des jeux du langage du corps. Aussi bien pour les femmes que pour les hommes, l'apparence physique est un dévoilement de soi. La minutie attachée au choix des éléments esthétiques de la jeune fille, rappelle la délicatesse de l'être féminin et son souci de pudeur et/ou de pureté, parce que matérialisant une image sociale que le masculin, bien qu'étant souvent considéré comme supérieur, ne peut revêtir. Il apparaît dès lors une sorte de taxinomie esthétique et artistique associée au genre en pays kapsiki. Les connotations du langage corporel de la femme kapsiki s'inscrivent ainsi dans le prolongement des plaisirs quotidiens.

2. Esthétique, perception et représentation sociale

2.1. Le « corps-art »

Hommes et femmes laissent parler leurs corps, qu'ils arborent comme attribut de leur puissance et symboles de leur rang en même temps qu'un gage de fertilité. C'est cependant, sur le corps de la femme que l'ornement prend sa forme la plus élaborée. Le corps se fait alors sujet, objet, support, mesure et matière, que la femme kapsiki transforme. Elle le sublime selon les canons esthétiques de sa société. Les canons esthétiques dépendent des valeurs que la société se fixe à un moment donné. La culture somatique kapsiki dresse un modèle de beauté féminin. Le corps féminin est plus stigmatisé que celui masculin. Les identités sexuelles sont lues sur les formes corporelles et sont exprimées par une esthétisation croissante de la surface du corps. Le corps est considéré comme une œuvre inachevée, qu'il faut donc travailler, façonner, afin de lui redonner l'aspect voulu.

Photo no 1 : scarification du ventre inspiré de la décoration de pot en damier



© Kwanye Kwada Florence, Gouria, 2015

À l'instar d'une poterie décorée, une jeune fille qui a pris ses formes est parachevée par les scarifications (David, Sterner and Gavua, 1988, p.365). Ces marques tégumentaires signifient qu'elle peut porter et donner la vie comme la poterie porte et donne la nourriture. Les potières décorent les pots à l'image des symboles de scarifications que la femme kapsiki porte.




De même, l'approbation de la féminité de la jeune fille s'accompagne de transformations corporelles marquantes. Le corps de la jeune fille constitue une ressource, se sculpte, se réduit et parfois souffre à travers la violence des marques tégumentaires. Elle l'apprivoise et le soumet pour qu'il rentre dans les normes sociales. Ainsi, Le corps décoré, vêtu, mutilé, exhibe ostensiblement son humanité et son intégration à un groupe constitué. Les parures et peintures corporelles dans la construction de soi ne se limitent pas à une seule dimension esthétique, elles révèlent également les tensions entre le corps et la parure, entre l'individuel et le collectif. Le corps devient ainsi un joyau.

Une fois socialisé, ce « corps joyau » est volontairement exhibé à la rivière lorsque les femmes se retrouvent pour la lessive et lors des fêtes traditionnelles du village. Les occasions festives sont de puissants moteurs de diffusion d'un idéal corporel chez de nombreuses jeunes filles en quête de statut social. Parmi les facteurs ayant un impact sur la construction des corps féminins, la dimension compétitive est cruciale.

Photo no 2 : Scarifications des joues, kələŋgwu



© Kwanye Kwada Florence, Gouria, 2016.



L'action symbolique des marques tégumentaires agit de façon continue par sa présence et implique une forte ritualité. Le marquage corporel assume un certain nombre de fonctions sociales. Parmi ces fonctions, on peut aisément affirmer que les scarifications et les diverses formes de perçage relèvent d'une recherche d'affiliation identitaire, le corps étant l'agent privilégié de l'expression des choix identitaires. Par ailleurs, les résistances aux normes sociales peuvent se révéler dramatique pour la femme. Lorsque le corps défie trop visiblement les conventions la femme est d'office programmée pour un échec social. « Le mariage reste une préoccupation importante, et pour de nombreuses familles, montrer trop d'indépendance dans la manière de s'habiller, de se coiffer, de conserver une peau naturelle, de s'alimenter ou de sortir à toute heure pour aller répéter, peut compromettre les chances de

trouver un « bon mari » (Kringelbach, 2007, p.98). » Dans un contexte où le statut matrimonial est une exigence, la femme transforme son corps en ressource à différencier absolument d'un corps « ordinaire ». Mais lorsque chacune poursuit la même stratégie, il devient difficile de se distinguer par la seule esthétique, ce qui explique l'exigence de la qualité d'éducation de la jeune fille. S'il est évident que cette démarche augmente les chances individuelles de faire un « bon » mariage, elle procure également la satisfaction intrinsèque individuelle.

2.2. Modèle esthétique et conception masculine de la beauté féminine kapsiki

Pour être considéré comme beau ou belle il faut posséder les caractéristiques qui rentrent en droite ligne avec les critères de beauté. Les personnes répondant à ces critères représentent à l'intérieur et à l'extérieur de la société un élément de prestige ou de publicité pour leur famille et pour leur communauté. La conception masculine de la beauté féminine n'est pas juste une conception liée à une appréciation extérieure d'un corps ou d'une apparence physique ; elle inclut aussi l'aspect moral et éthique de la personne.

En effet, la quête perpétuelle de la séduction, la femme kapsiki développe des astuces-charmes pour accéder aux pulsions scopiques masculines. Les zones prioritaires en matière d'esthétique féminin sont les hanches, le dos mais surtout le visage et le ventre, car c'est à ce niveau que se concentre l'essentiel des regards masculins. Le ventre est ce qu'il y'a de plus intime, car il évoque la féminité, la fertilité et la douceur chez la femme. C'est également le siège des émotions, des angoisses et des colères, mais aussi de la santé physique. Considéré comme la partie la plus sexuelle du corps féminin, le ventre est au centre des modifications corporelles avec les scarifications.



En outre, la pudeur feinte ou réelle est également une preuve de savoir-séduire. Ces critères font partie des qualités les plus appréciées chez une femme, car ce sont des caractères qui incarnent la perpétuité de la domination masculine. La passivité de la femme appelée **hawə** satisfait le sentiment de supériorité de l'homme au sein du foyer et, l'élève au sein dans une catégorie sociale respectée au sein de la communauté. Une fois que les qualités morales de la femme sont admises, les propriétés physiques s'en suivent. Ainsi, les particularités comme la physionomie, la carnation, la mise en valeur de la chevelure, la façon de se parer le corps et l'élégance vestimentaire sont les incontournables de la beauté féminine kapsiki. Comme pour les Algériens, dans l'imaginaire kapsiki, le beau est symbole du bon, du généreux, de la santé et de la jouissance, donc symbole de la fertilité. Par son corps, la femme devient attribut de la nature, de la terre et partant, de la religion traditionnelle (Zahia, 2008, p.261). La femme doit prendre soin de son corps et de son apparence. L'accès au marché matrimonial dépend du mérite. On note une préférence pour les femmes ayant d'agréables courbes, et un tour de taille marqué, synonyme de charme et de séduction. Des hanches arrondies mises en valeur par des colliers de perles. Avoir des seins fermes et galbés, contribue à affiner la beauté féminine de la jeune fille qui se doit d'être suffisamment callipyge. La perception chromatique joue un rôle non négligeable dans le prototype de beauté chez les Kapsiki. Avoir un teint brillant, net et pur sans alternance de parties foncées est important. La jeune fille doit avoir une peau lisse, non écaillée et habillée d'huile de caïlcédrat, d'huile de sésame ou d'huile d'arachide parfois mélangée à de la poudre de roucou. La fille kapsiki doit avoir le nez droit légèrement arrondi sur les fosses nasales, ce qui donne un profil régulier au visage. Des gencives rosées et des dents d'un blanc éclatant, qui est mis en valeur par un sourire jovial. Elle doit avoir un cou strié, annelé de plis de chair qui porte la tête de sorte à ce qu'elle ne soit pas confondue au tronc. Pour couronner la beauté, le corps de la jeune fille doit être décoré.

Photo no 3 : Petite jupe ornée de perles multicolores et de cauris



Photo no 4 : Cache-sexe féminin, ghweli, en fibre libérienne



© Kwanye Kwada Florence, Gouria, 2015

De plus, les vêtements, marques tégumentaires, coiffures et bijoux rehaussent la beauté des corps en même temps qu'ils en soulignent les différences. Pour les Kapsiki, seul le corps paré est considéré comme véritablement beau.

Le cliquetis des colliers de perles, portés autour de la taille, est un mécanisme de communication qui en appelle au sens hédonique du partenaire masculin. Les perles de hanches donnent un attrait sexuel tout en relevant la sensualité de celle qui les porte. Pour ce peuple, comme pour de nombreuses sociétés d'Afrique, il existe une préférence pour le corps féminin aux formes généreuses, en continuité avec l'association traditionnelle entre formes corporelles, fertilité, bien-être, richesse et même valeur morale. Ceci est valable pour les deux sexes.

Photo no 5 et 6 : types de bijoux et perles de hanches, jɛda



© Kwanye Kwada Florence, 21 avril 2014, Gouria.



Par ailleurs, il faut noter que pour les hommes, la corpulence est préférée à la musculature trop « sèche ». Les femmes, en particulier après le mariage, se doivent également de se construire des formes avantageuses pour prétendre à une certaine reconnaissance sociale. Celle-ci est loin de se limiter aux seuls critères esthétiques masculins, et se reflète dans tous les aspects du statut social. Une femme trop mince sera synonyme de déroute sociale pour son mari, car on dira qu'il est incapable de bien s'occuper d'elle, financièrement et sexuellement. Se faire belle, fait partie intégrante du quotidien de la femme kapsiki soucieuse d'éviter les remarques humiliantes d'autres femmes tout autant que de susciter le regard admiratif des hommes ou la fierté de leur mari. Le modèle féminin est celui, d'une femme propre et travailleuse, capable de cultiver de grands espaces. La femme laborieuse est effectivement la plus courtisée parce qu'elle est prédisposée à remplir les greniers, à nourrir les siens et à maintenir sa famille à l'abri de la famine.

La fonction de repérage remplie par les marques corporelles de la femme kapsiki participe du jeu social de la reconnaissance, et de l'appartenance. Elles lui permettent d'indiquer aux autres l'identité sociale à laquelle elle appartient ou désire appartenir. En effet, chaque groupe marque son identité sociale par l'entremise de codes implicites de comportement et d'**habitus**, concept désignant l'ensemble des manières d'être d'une société (Bourdieu, 1972). La légitimité de l'appartenance à tel groupe passe par la stricte correspondance de ses comportements à l'**habitus**, aux codes par lesquels ce groupe se définit. Ainsi, les rapports de domination permettent d'attribuer plus de valeur à certaines manifestations corporelles au détriment d'autres pratiques qui sont socialement dévalorisées. Nous reproduisons les canons esthétiques ancestraux qui se sont montrés de facto efficaces, et ont été conservés au cours des siècles. Elle revêt donc une triple dimension, physique, psychologique et sociologique. Le corps devient la signature d'un langage acquis qui traduit chez l'individu des aspects de son identité. Il fonctionne comme un miroir de l'expression intime de soi, d'un mode de vie, des conceptions, d'une appartenance sociale, d'un système de représentation du monde.

Conclusion

Au terme de cette analyse dont l'objectif principal était de ressortir les empreintes symboliques révélatrices du langage féminin kapsiki dans une perspective dynamique il convient de rappeler que, ne pas répondre adéquatement aux attentes du genre, c'est signifier qu'on choisit d'en faire fi, ou encore qu'on ne les maîtrise pas, deux options en soi répréhensibles. L'idéal féminin kapsiki se traduit préférentiellement par une forme physique généreuse, sublimée par des marques tégumentaires, des ornements et une qualité morale traduisant un savoir-séduire suggestif. L'archétype de la beauté féminine kapsiki inclut aussi bien l'aspect moral, éthique que physique. La belle femme kapsiki c'est celle qui est soucieuse de son hygiène corporelle, qui décore son corps tel une poterie, le vêt et le sublime de jolies parures. La mise en scène de l'esthétisme corporel chez le peuple kapsiki constitue une forme de marquage identitaire. Le corps, en tant que constituant principal de l'individualité, est à la fois le support, le message et le récepteur des messages sociaux. Il est le lieu d'échanges continus entre l'individu et la collectivité. Néanmoins, il importe de noter qu'avec la volonté de décroisement des canons esthétiques et le renversement des valeurs, la perception de l'esthétique féminine kapsiki a progressivement évolué.



Références bibliographiques

- Barbisan, L. (2020). Le corps en exil. Walter Benjamin, Penser le corps. Troisième partie. Corps collectifs- Politique et histoire à l'ère des masses, Editions de la Maison des sciences de l'homme, pp. 301-350.
- Boukala, M. (2013). Corps, parures, couleurs et beautés : Pour une approche transdisciplinaire. Boëtsch, G. Chevé, D. et Claudot-Hawad, H. (dir.). (2010). Décors des corps. Paris, CNRS Éditions. / Laurent P-J. Beautés imaginaires. Anthropologie du corps et de la parenté, Louvain la-Neuve, Éditions Academia-Bruylant, pp.213-223.
- Bourdieu, P. (1972). Esquisse d'une théorie de la pratique. Paris. Le Seuil.
- Chétima, M. (2017). On ne naît pas ethnique, on le devient ! *Anthropos*, Vol.112, 1, pp.179-197.
- Clark, K. (1987). **Le nu**. Paris : Hachette, vol 2, pp. 286-398.
- KARSENTI, B. (1998). Techniques du corps et normes sociales : de Mauss à Leroi-Gourhan, *Intellectica*, 1-2, pp. 227-239.
- Kringelbach, H. N. (2007). « Le poids du succès » : construction du corps, danse et carrière à Dakar », **Politique Africaine**, Vol 3, N° 107, pp. 81-101.
- Lamer, S-A. (1995). Graffiti dans la peau. Marquages du corps, identité et rituel religieux. **Religiologiques**, Vol 12, pp. 149-167.
- Leroi-Gourhan, A. (1965). **Le geste et la parole II, La mémoire et les rythmes**, Paris, Albin Michel.
- Mauss, M. (1950). Les techniques du corps, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, pp. 365-386.
- Zahia Benabdallah, (2008). Corps et beauté : représentations et enjeux. Socio anthropologie de la construction binaire : Masculin/Féminin, Le cas de l'étudiante algérienne. La masculinité en Afrique contemporaine, Chapitre 14, Dakar, CODESRIA, 248-266.



11

La Séduction chez les Dii dans la région de l'Adamaoua (Nord-Cameroun) : état des lieux, mutations et perspectives

NOOSILI LAOUDJI Nathalie⁸⁵ (Université de Ngaoundéré/Cameroun)

✉ noosililaoudjinathalie@gmail.com

Résumé

Le Cameroun est une terre d'occupation ancienne dont la mise en place des populations remonte vers le début du neuvième millénaire au regard des données disponibles. Notre thématique sur l'art de la séduction pose donc le problème de la disparition de nos valeurs culturelles, traditionnelles au profit des valeurs occidentales. Nous partons du constat selon lequel qu'à l'heure où les masses médias font de bruit l'on assiste à un changement culturel avec l'avènement des nouvelles technologies de l'information et de la communication. À travers le thème intitulé l'art de la séduction, nous voulons montrer que par le canal de la séduction, un pays peut restaurer la paix et attiser les appétits des pays environnants. Cependant, hommes et femmes utilisent des codes et des lieux appropriés pour exprimer leur ressenti moral ou physique. La séduction chez les Dii c'est toute une école, une préparation et un enseignement des parents aux enfants. Or l'on constate que depuis la fin du XXe siècle et le début du XXIe siècle, la jeunesse ne suit plus les voix morales de leurs grands-parents et parents. Les jeunes estiment que les méthodes utilisées par ces derniers sont archaïques ne leur sied pas. Alors, femmes et hommes d'aujourd'hui convoquent plusieurs techniques, même les plus sordides pour séduire l'autre et obtenir ses faveurs. Les jeunes brûlent donc les étapes de la séduction, ce qui donne de plus en plus lieu au divorce à la pédophilie et à toutes formes de déviances sexuelles. La présente étude qui s'appuie sur la séduction où l'irrationnel et l'émotion ont souvent raison de la réalité. Il s'agit ici de la mise en valeur du patrimoine culturel du bassin du Lac Tchad et de la transmission de ses techniques, ses savoirs et savoir-faire à la postérité. En appliquant une politique d'attraction (sentimentale, touristique...), le Tchad pourra retrouver la paix, sa population disparue et conserver son patrimoine.

Mots clés : *séduction, amour, art, attraction, patrimoine.*

⁸⁵ NOOSILI LAOUDJI NATHALIE est une doctorante à l'Université de Ngaoundéré au Cameroun. Titulaire d'un master 2 en histoire des civilisations et archéologie avec pour thème : les stratégies de séduction chez les Dii de l'Adamaoua au Nord-Cameroun 1920-2019. Étudiante également en master 2 avec pour thème : Résilience et persévérance dans les études supérieures : Cas des doctorantes de l'Université de Ngaoundéré. Son sujet de thèse est intitulé : l'amour chez les Dii au Nord-Cameroun : chants, danses, proverbes, contes, faits et gestes pour l'exprimer. 1930-2020.



Abstract

Cameroun is an oldest occupied land whose population's setting up dates by the beginning of the ninth millenium according to the existing informations. Our subject on the art of seduction poses the problem of the disappearance of our cultural and traditionnal values in favor of the other values. We start with observation that nowadays the mass medias are rising we are perceiving the values change with the coming up of the new information and communication technologies. Through this subject « the art of seduction » we want to show by the way of seduction that a country can re-establish peace and attract the surrounding countries. However, men and women use codes and appropriates places to precise their moral and physical feelings. Seduction among Dii is a whole school, a trainnig and education from parents to childrens. On the other hand, it has been saw that since the end of the twentieth century and the beginning of the 21st century younger no longer follow the moral voice of their parents and grandparents. Young people estim that method used by these latter are archaics and do not suit them. So today's womens and mens call for many ressources even the most ignoble to seduce others and obtain theirs favors. Young people are therefore scorching the steps of seduction, that is why we observe increasing of divorce, pedophilia and the others forms of sexual deviance. This study which based on seduction where irrational and emotion often get the better of reality and reason. It is about the improvement of the cultural heritage of the Lake Chad basin and the handing on his techniques, his knowledge and know-how to the future generations. By applying a policy of attraction (sentimental, touristic...) Chad will be able to find peace, his lost population and preserve his heritage.


Keywords : *seduction, love, art, attraction, heritage.*



Introduction

Le comportement humain est un nœud complexe et force héréditaire déterminées et/ou influencées par l'environnement naturel et culturel. La culture forge divers traditions qui permettent à l'homme de vivre en harmonie avec ses semblables et surtout de satisfaire la plupart de ses besoins. Ces traditions s'observent dans presque tous les aspects de la vie sociale notamment en matière de la séduction qui non seulement est un train où se négocient les relations sociales, mais également le reflet des jeux amoureux des hommes et des femmes de tous les âges et de toutes les conditions (Fanta Bring :2006). Ainsi, le patrimoine désigne l'ensemble des biens, des droits hérités du père (Becker, 2007 : 114) C'est donc une valeur générale qui est transmis à une collectivité par les ancêtres, les générations précédentes. Dans notre thématique, le patrimoine désigne toutes les techniques utilisées par les grands-parents et transmissent aux enfants et petits fils de la communauté dii. Le patrimoine culturel quand-a lui est l'héritage d'artefacts et d'attributs intangibles d'un groupe ou d'une société qui sont hérités des générations passées. Tous les héritages des générations passés ne sont pas des 'héritage' mais plutôt des produits sélectionnés par la société. Le patrimoine culturel comprend la culture matérielle (bâtiments, monuments, paysage, livre, œuvres d'art et artefacts), la culture immatérielle (folklore, traditions, langues et connaissances) et le patrimoine naturel (y compris les paysages d'importance culturelle et la biodiversité). Le patrimoine comprend à la fois des éléments matériels et immatériels, on trouve dans le domaine du patrimoine matériel, le patrimoine immobilier, mobilier, archéologique, archivistique et documentaire. Alors, l'on ne saurait parler du patrimoine sans toutefois faire appel à la notion d'amour car pour qu'il ait protection et conservation du patrimoine, il faut qu'il ait intérêt. Selon donc le dictionnaire français, l'amour est un intérêt, un goût très vif manifesté par quelqu'un pour une catégorie de choses, pour telles sources de plaisir ou de satisfaction⁸⁶. C'est également une inclination d'une personne pour une autre de caractère passionnel et/ou sexuel. Chez les dii, on allie amour éléments naturels, pratique occultes et éléments moderne dans la conservation du patrimoine. Pour ce peuple, l'amour est le résultat d'un travail assidu pour répondre aux attentes de la société. A cet effet, des techniques séculaires ont été perpétuées pour donner à la société ce qu'elle désire et comment les préserver. Dans la tradition dii, c'est l'homme qui va vers la femme. Celle-ci doit donc posséder des éléments physiques et moraux de persuasion pour attirer et retenir l'attention de celui-ci. Ces attractifs se définissent autour des éléments suivants : une

⁸⁶ Dictionnaire de français Larousse, 2011, P.40



bonne éducation, sorti d'une famille réputée pour sa bonne morale, respectueuse, travailleuse, soumise et poli. Ces éléments de séduction cités plus haut ont subi de modifications au fil des années avec le néocolonialisme, les téléromans, téléphone portable et autres. Nous quittons donc du respect des us et coutumes dii (les valeurs traditionnelles comme la politesse, le travail, se vêtir décentement etc.) à l'exposition de la nudité, la prise des décisions à la hâte, la naissance des métiers comme la prostitution, des phénomènes tels que l'homosexualité etc. Étant donné que l'amour est ce qui régit la société, les procédés employés pour la transmission constituent l'objet de cet article. L'analyse s'organise autour de deux axes dans un premier temps, nous aborderons la notion de l'éducation à l'amour et dans la seconde partie, nous présenterons les moyens de conservation.

1. L'éducation à la vie adulte chez les Dii

En Afrique Subsaharienne et plus particulièrement chez les dii, on rencontre une certaine culture du mariage. Chaque peuple a une mode d'expression des sentiments et de la vision du mariage qui est le fruit de l'amour des uns et des autres. Ainsi, Jennifer Dion (2010, P.20) indique dans sa thèse que : « Dans les sociétés africaines, le mariage est souvent dépeint comme un fait social total selon la formule célèbre de Mauss pour signifier qu'il s'agit d'un fait qui engage tous les membres de la société et qui comporte des aspects économiques, politiques, psychologiques et spirituels ». Cette thèse nous permet de comprendre que la séduction pour aboutir au mariage engage toute la société. Le mariage a donc une forte coloration culturelle à l'instar des autres valeurs qui font l'originalité et l'authenticité africaine.

Alors, au centre des structures traditionnelles d'éducation, la préparation des enfants et jeunes à entrer dans la vie adulte, l'amour humain et les relations interpersonnelles occupent une place de choix. Il fonde leur légitimité sur des codes sociaux normatifs qui se systématisent autour d'une morale souvent rigide. Ceci étant, l'amour humain (chez les dii) ne saurait être qu'une simple offrande de la nature, elle est un fait tant social que culturel. Dans l'organisation sociale dii, la grande majorité des groupes sociaux élaborent un certain nombre de règles qui régissent et organisent les tâches dans la société. Elle repose sur la connaissance d'interdits majeurs correspondant à la volonté des citoyens et enfoncée en chaque individu, que le corps social, l'éducation et la culture permettent de repérer et d'essayer de borner, de limiter, de sublimer pour rendre la




vie en société acceptable. En effet, en Afrique Sub-saharienne et plus précisément dans les sociétés traditionnelles, on rencontre une certaine culture africaine de l'amour. Ces communautés ont leurs modes d'emplois et d'expression des sentiments (chants, proverbes, contes, danses, faits et gestes...). Les relations intimes à de forte coloration culturelle à l'instar des autres valeurs qui font l'originalité et l'authenticité africaine (Fayard. P, 2009). Ces racines culturelles de l'amour riches de par leurs intentions ont trouvés des expressions et moyens locaux pour exprimer leur ressenti : ceci en prenant la peine de mettre en place des structures d'initiation, de pédagogie et de démarcation du comportement séduisant dans la communauté.

1.1. L'éthique dans les relations intimes chez les dii

L'éthique peut être définie comme une réflexion sur les comportements à adopter pour rendre le monde humainement habitable⁸⁷. En cela, l'éthique est une recherche d'idéal de société et de conduite de l'existence. La morale est un ensemble de règles ou de lois ayant un caractère universel, irréductible, voire éternel, l'éthique s'attache aux valeurs et se détermine de manière relative dans le temps et dans l'espace en fonction de la communauté humaine à laquelle elle s'intéresse. Alors, l'on comprend donc que l'éthique est essentiellement un style d'existence, une manière de ressentir les choses, une recherche du préférable. Dans la société dii, l'individu n'a de signification que dans le corps social (Senghor. L, 1964 : P.35). C'est pourquoi il est toujours exposé au regard et au jugement des autres. L'influence du groupe social de référence est ici considérable et induit des modes de comportement conformes aux valeurs qu'ils incarnent. L'on peut faire la nuance entre l'éthique, la morale et la valeur

Divers exemples ethnographiques démontrent que l'amour se fonde sur une image corporelle façonnée par certains traits culturels comme au travers de l'art de parler ou de chanter, par une mode d'exécution des techniques comme le maquillage, les parures et les scarifications qui sont des éléments suscitant l'attraction et l'amour (Atoukam. D. L, 2018 : P.33). En conséquence, elle possède par nature, un caractère évolutif, elle demeure soumise à des canons esthétiques et divers codes tels que le vêtement, la bienséance, la mode. Ces normes socio-esthétiques se transforment au cours du temps en fonction de nombreux facteurs corrélés.

⁸⁷ Dictionnaire de français Larousse, 2011, P.40



Par ailleurs, le pays Dii étant régi par des principes, il était impossible d'aborder une femme personnellement pour lui faire part de ses sentiments. Cette attitude était considérée comme un manque de respect à l'endroit de la femme. Il y avait alors des voies et moyens pour le faire. L'homme dii séduisait par son travail, ceci dans la mesure où lorsqu'un homme était un grand cultivateur il attirait l'attention de toute la société et plus particulièrement le regard de la famille de sa bien-aimée. Il était donc question de séduire la future belle-famille aussi bien par son travail que par son dévouement. Pour cela, il fallait que le jeune garçon soit présent à toutes les cérémonies organisées par ladite famille (Nillès.J.J, 2008 : P.30). Nous pouvons prendre l'exemple du 'baap-doo' qui est une cérémonie durant laquelle on invite toutes les connaissances pour une aide au champ (labourer les champs ou récolter les produits). Alors, le garçon qui voulait avoir une femme dans cette famille devait se démarquer de tous les autres travailleurs afin que la famille puisse constater ses efforts ; tout de même, il ne doit pas se plaindre de fatigue ou de quoi que ce soit. C'est ainsi que le jeune homme est automatiquement remarqué et apprécié par ses beaux-parents qui, à leur tour, en parle avec leur fille. Tel était les critères de sélection d'un bon gendre en pays dii. Ainsi, lorsque les beaux-parents sont séduits par le comportement du garçon, c'est maintenant eux qui font tout pour que leur fille s'intéresse au garçon et accepte ce dernier. Ils passeront (surtout la mère de la fille) par des techniques tels que : lors de la pause-café ou déjeuner qui sont des moments propices pour courtiser la fille (au champ) et cela se présentait ainsi: Envoyé la fille au près du jeune homme en ces termes :

- Prend ce vase d'eau et rapporte-le à cet homme assis là, vêtu de la sorte (c'est la mère de la fille qui parle) ;
- Rassure toi ma fille qu'il mange bien car c'est un travailleur, il a tellement aidé aujourd'hui (c'est la mère de la fille qui parle) ;
- Rapporte-lui également cette kola (c'est le père de la fille qui parle).

Lorsque le garçon voit un tel geste, il comprend immédiatement qu'il a conquis le cœur de la famille, l'attention et les regards sont tournés vers lui ; il a donc été accepté. Nous avons également une autre forme de séduction utilisée par les hommes dii : Le jeune homme étant en brousse cherche le plus gros des champignons appelé 'zaam doon' ; ce champignon ne pousse qu'en saison pluvieuse précisément au mois d'août ; la partie supérieure est très grande et est comestible, de couleur blanche, on le retrouve dans une termitière abandonnée (lieux abandonnés par les termites, sanctuaire autre fois habité par les termites). Le diamètre de ce champignon peut atteindre douze millimètres lorsqu'on vient le cueillir, lorsqu'il passe la nuit posée dans une très grande




bassine, il s'élargit de plus en plus. C'est ce présent que le jeune homme offre au papa de la fille qui fait battre son cœur (jeune homme) sans toutefois lui en donner les explications. Il lui revient de comprendre de quoi il est question car un tel présent ne se donne pas de façon gratuite, vue la taille, la largueur et l'épaisseur du champion qui d'ailleurs est pour la plupart du temps offert au roi en guise de loyauté et dévouement. Il faut noter que ce champignon est prisé de la sorte chez les dii non seulement pour sa rareté mais également pour ses vertus thérapeutiques et son goût si délicieux. Après cette offre généreuse, le papa se doit de rencontrer le garçon en question pour savoir exactement laquelle de ces filles (au cas où il en a beaucoup) désirait le jeune homme. Cette photo ci-dessus illustre le champion en question.

Photo 1 : espèce de champignon appelé zaam doon (mbé)



©NOOSILI Laoudji Nathalie, 2021

Les relations intimes en pays dii se prouvent également par le biais de la réputation qu'avait la famille. Alors, lorsqu'un garçon s'intéressait à une fille et séduisait déjà les parents, il est du devoir de ces derniers de savoir de quelle famille est issu cet homme, car la réputation familiale jouait un très grand rôle dans le choix de son partenaire. L'homme attirait l'attention sur lui également par son attitude, son comportement



dans la société ; ceci dans ce sens où il était honnête, respectueux, obéissant, propre et élégant⁸⁸. Lorsqu'un homme remplissait ces critères, il était apprécié par beaucoup de femmes de cette société. Il faut rappeler que les investigations faites sur le jeune homme avant l'acceptation de l'union des prétendants, était nécessaire pour éviter d'avoir des enfants malades si jamais l'un des parents du jeune était atteint d'une maladie, éviter d'entrer dans une famille où règne la « sorcellerie » et enfin éviter le mariage entre les frères et sœur donc consanguin.

Au vu de ce qui est dit plus haut, l'on comprend que l'amour chez les dii ne se déclarait guère de façon directe (séduire la concernée). Il était question de séduire les parents pour avoir l'être aimé ou désiré, les étapes de conquête de la femme en pays dii sont :

- Avoir un comportement irréprochable dans la société,
- Sortir d'une bonne famille (apprécié dans la société)
- Etre un garçon travaillait
- Etre un garçon respectueux, attentionné, gentille etc.
- Prouver son courage et son dévouement à la belle-famille en leur apportant un coup de mains lors des travaux champêtre, en apportant des présents significatifs comme ce champignon expliqué plus haut.

1.2. La circoncision : une étape majeure dans la vie de couple

La jeunesse est en train de perdre ses repères culturels au profit de la « mode ». L'homme dii en 2021 n'est pas capable de respecter les rites de circoncision qui était de douze mois en brousse afin de recevoir les conseils, pratiques et techniques nécessaires pour une meilleure vie en société. La photo ci-dessous nous présente les jeunes garçons choisis pour la cérémonie de circoncision. La première (photo 3) présente les jeunes des années 1930 et la seconde (photo 4) présente les jeunes des années 2020.



Photo 2 et 3 : les jeunes Dii en plein processus de circoncision



©Archive du centre de littérature de Mbé, 1930

©Fanta Yakoubou, 2018

Ces images présentent des jeunes, prêts pour la circoncision où ils doivent passer au moins trois mois instances d'apprentissage en brousse. Soit quatre-vingt-huit (88) ans séparent l'une de l'autre, et lorsqu'on observe leurs parrains (ils sont à l'extrême gauche et droite des enfants) ils sont dotés d'une maturité et des connaissances (qui se traduit par leurs âges par rapport aux plus jeunes, l'avance qu'ils ont sur ces jeunes garçons étant donné qu'ils sont déjà passés par cette étape) liées aux us et coutumes Dii. Quant aux jeunes, ils sont à moitié nus avec juste des caches sexe, des cordes au niveau de leur poitrine représentant une arme de défense et un bonnet pour se protéger des insectes. Il est donc question pour ces parrains de conduire ces futurs braves guerriers et soldat vers une formation nécessaire pour un avenir meilleur.

Il faut indiquer que la circoncision occupe une place importante dans la vie sociale chez les dii dans la mesure où les techniques de résistance, de survie, de séduction d'une femme, de chasse sont apprises. Cette phase permet au jeune garçon de mieux se préparer pour affronter la vie adulte. Dans une projection moderne, l'absence de ce rite peut non seulement entraîner la méconnaissance des us et coutumes ancestrales dii mais également impacter sur la vie des jeunes dans leur couple ou dans le processus de conquête de l'âme sœur. La perception de cet impact se verra dans l'échec du jeune homme dans sa quête de sa bien-aimée, le manque de gibier dans son foyer si jamais il est marié car il n'a du tout pas les techniques de chasse (n'ayant pas suivi une formation adéquate) ; l'on assistera également à un divorce régulier des foyers car la maîtrise de soi n'y sera guère, l'art de patienter encore moins. L'on comprend qu'il est important, voire primordial que les jeunes suivent ce rite si cher au peuple dii pour éviter au maximum les désagréments suite au manque d'initiation.



Cette image (3) présente des jeunes prêts à la circoncision habillé en culotte, tenant chacun un outil de travail. Ces jeunes ont eu la chance de voir le masque droit dans les yeux sans aucune crainte avant d'entrer en brousse. L'on aperçoit également leur parrain juste en arrière-plan ; ces derniers n'ont pas tous une connaissance des us et coutume Dii (ils vont également apprendre durant la formation des jeunes). C'est ainsi qu'au vu de ces deux images (photo 03 et 04), l'on constate que les jeunes garçons d'avant n'avaient pas la possibilité de voir le masque appelé 'nguəh' avant leur entrée en brousse. En plus de cela, les jeunes passaient au moins douze mois d'éducation, de suivi et de technique de subsistance ; or, aujourd'hui, les jeunes ne passent qu'un mois et demi en brousse donc l'acquisition de ces techniques, us et coutumes n'est pas bien appréhendée. Le matériel utilisé pour la circoncision n'est plus le même. Alors, l'on comprend qu'il n'est pas possible qu'en seulement un mois et demie on acquiert des techniques de suivi, comment se conduire en société, comment aborder et montrer à une personne que l'on est attiré par elle, comment subvenir aux besoins de sa famille sans pour autant avoir de l'argent⁸⁹.

En outre, avec l'émergence des médias, réseaux sociaux, leur variété et utilisation au quotidien sont venus rabattre les cartes des rapports entre les Hommes. Les liens sociaux qu'elles défendent à travers les technologies qu'elles développent est à la frontière du réel et du virtuel. Cependant, dans leurs usages, on note des dérives et des abus de la part des utilisateurs avec un taux de régulation et de censure quasiment inexistant dans ces boîtes du numérique ; ce qui laisse libre cour aux jeunes dii de se perdre dans ce monde numérique, aux scandales de toutes natures à tel point que la responsabilité des uns et des autres baigne soit dans une impunité répugnante et grotesque soit dans le désarroi total. Dans ce monde numérique où tout est permis, où le désir des uns et des autres est exhaussé, la jeunesse dii trouve donc en elle l'expression d'une liberté et d'une éducation plus pratique. Les jeunes mettent en application les conseils prodigués dans les réseaux sociaux pour séduire via ces réseaux même. Ceci a pour corollaires : les mariages incertains, les grossesses indésirées et par ricochet, les divorces.

⁸⁹ Entretien avec Adamou à Mbé le 15/08/2020



1.3. Les mutations opérées au sein de la société Dii

Les stratégies de séduction dans cette communauté ont connu de profondes mutations dans la mesure où hommes ne cherchent plus à impressionner les parents pour se rapprocher de la personne désirée. Il suffit juste de plaire, de captiver ou encore d'éblouir la fille, et en plus de ça, la finalité de cette conquête n'est plus forcément le mariage. L'expression des sentiments se fait de façon directe avec l'arrivée des religions musulmane et chrétienne, avec la prolifération du téléphone portable et l'effet des téléromans et médias, l'homme dii oublie de plus en plus ses valeurs traditionnelles au détriment de la modernité⁹⁰. Les moyens de séduction utilisés aujourd'hui par l'homme (téléphone portable) lui permettent de ne plus impliquer les parents dans le processus d'acquisition de la femme. Il suffit aujourd'hui d'avoir le numéro de téléphone de l'être aimé pour échanger directement, lui écrire des messages, des poèmes, l'appeler, lui envoyer de l'argent. Toutes ces techniques aujourd'hui captives l'attention de la femme sans tout fois introduire les parents.

De nos jours, les relations entre les partenaires sont déterminées par l'apparence physique. Le futur partenaire est attiré par la beauté physique, le style vestimentaire, la coiffure, la parure et les scarifications. On ne séduit plus les parents mais plutôt l'intéressé. Nous avons également l'amour basé sur les moyens financiers qui sont au centre des relations aujourd'hui, qui surpassent la beauté physique, morale et imposent leur volonté. Alors, pour certaines, avec de l'argent, on peut tout avoir, l'argent rend beau, propre et élégant. C'est dire que l'argent est au-dessus de tout car il exprime son ressenti, il parle sans toutefois fournir d'effort ; l'argent balaie d'un revers de la main les valeurs culturelles et à la limite dévient « le nerf des problèmes », étant donné que l'on est capable de tout pour avoir ce précieux trésor qu'est l'argent pour se hausser dans la société, pour se faire un nom, une image et avoir des privilèges de toute sorte⁹¹. La société dii assiste au XXI^e siècle à la dépravation des mœurs, ceci dans la mesure où les jeunes ne suivent plus les traces des parents, les conseils de ces derniers sont relayés au second plan, car il est question de suivre telle ou telle star, de rêver sans se donner les moyens de réaliser ce rêve ; il est question de se vêtir comme tel ou tel artiste ce qui entraîne aujourd'hui les tailles basses. Il est question pour ce jeune homme de se hisser au rang de la mode en laissant paraître son sous-vêtement de la sorte. Pour lui, il évolue avec la société et n'est pas en marge. Il n'est donc guère question d'être le dernier quand cela fait partie des éléments qui attirent les femmes aujourd'hui⁹².

90 Entretien avec Djouldé Denis à Ngaoundère le 10/08/2020.

91 Entretien avec Houma Marie à Mbé le 12/08/2020.

92 Entretien avec Doumtouni Ania Hyacinthe à Ngaoundère le 12/08/2020

2. L'esthétique dans le choix du partenaire en pays dii

L'esthétique est motivée par la perception et la sensation du beau, qui répond à des exigences ou à des lois de beauté. Selon le dictionnaire le Petit Larousse, l'esthétique est définie comme la partie de la philosophie qui étudie le beau, son histoire, ses principes à une époque donnée⁹³. Le regard analytique porté sur le corps a connu une histoire toute particulière au fil des siècles passés. Objet d'étude qui a dû conquérir une certaine crédibilité dans le champ de l'histoire, la corporéité a effectivement payé les conséquences d'un héritage intellectuel pesant (Atoukam. D. L, 2018 : P.42). Il faut noter qu'à la suite la colonisation, les mentalités ont changé et ont une autre image et vision du corps qui peut être considéré aujourd'hui comme un Object sexuel et cela a entraîné des conséquences énormes). L'esthétique pour le dii est régi par le comportement social, l'habillement descente, la propreté etc. Le corps a gagné sa place de thématique de recherche affectionnée par toute une génération de chercheurs, observateurs obligés de l'accroissement des enjeux corporels depuis les années 1960 dans de multiples domaines de la vie sociale. Le corps peut être pris comme « le reflet de la société », en ce sens où ce qu'est un Homme se reflète sur son comportement dans la société.

2. 1. L'éthique Chez la femme Dii

L'éthique est l'ensemble des principes, de jugement et de conduites qui s'imposent à la conscience individuelle ou collective comme fondés sur les impératifs du bien (Fanta.B : 2006. P.45). Ceci ce réfère aux qualités morales de l'individu et s'apparente aux attitudes comportementales. L'éthique dépasse le simple cadre des interdits sociaux qui se traduisent par le « tu dois » et le « tu ne dois pas ». En effet, l'individu pose des actes non seulement pour respecter les normes sociales préétablies, mais aussi par ce qu'il y trouve son compte (Fanta Bring, 2006 : 45).

Le corps de la femme dii est considéré comme un « objet de procréation » c'est-à-dire qu'on désire le corps de la femme pour la procréation. Alors, le corps qui est régi par le tour de poitrine, le tour de taille, les seins, les fesses, le teint et le tour de hanche d'une femme sont des qualités appréciées par les hommes dii. Ainsi, la femme qui est un objet de procréation doit d'abord avoir un bon comportement, être fertile puis physiquement présentable c'est-à-dire propre avec une hygiène de toilette continu,

⁹³ Dictionnaire de l'académie française le Petit Larousse, 2000



respectueuse. Alors, le beau pour le dii c'est d'abord le moral et des éléments comme une femme forte (grâce) séduit les hommes. Pour ces derniers, lorsqu'une femme n'est pas assez forte, il dit qu'elle n'a pas de « chair au corps donc difficile de retrouver une épouse sans chair au lit »⁹⁴. Cela sous-entend que cette dernière ne se nourrit pas assez. Ce qui fera en sorte qu'elle ne gardera pas bien son futur époux. La mensuration et le teint importaient peu dans la séduction déjà que les dii ne sont pas très grand de taille, le teint ne constituait pas vraiment un critère d'amour.

Les femmes dii avaient une façon très simple d'attirer l'attention sur elles. Pour cela, il fallait rester le plus naturel possible c'est-à-dire avoir des coiffures faciles au touché (par son homme), des parures issues de l'environnement naturel ; il était question d'être propre donc présentable avec des coiffures naturelles accessibles au toucher et beau au regard comme le présentent la photo 5.

Photo 4 et 5 : mutations de la coiffure chez les dii



© Archives de Sawtu Lindila à Ngaoundéré. (1960-1990)



Archive du centre de littérature de Mbé, 2021

⁹⁴ Entretien avec Tenbar Elie à Mbé le 15/08/2020



Cette photo présente deux jeunes femmes ayant des tresses simplement faites. L'une faite avec du fil appelé généralement les « suis-moi » ceci à cause de l'enchaînement de la tresse car pas d'espace entre les tresses. L'autre se nomme les renversés avec des roulots, appelé en dii « nàgh tiih » nous avons également des bijoux dont les boucles d'oreilles. Le teint clair et noir de ces dames est naturel (sans produits cosmétique) et faisait également son charme et sa splendeur. Les éléments de beauté (Coiffure, manucures, pédicures, scarification etc.) sont utilisés dans le but de ressortir encore la beauté de la femme et d'attirer l'attention des hommes au passage.

2.2. La perception de la beauté féminine chez les

Les critères d'appréciation d'une partenaire varient d'une communauté à une autre. C'est ainsi dans la communauté dii, les qualités esthétique, physique et morale occupent une place de choix. Une femme doit être agréable à contempler, comme cet adage dii le stipule : « wa'ar kiér wàar doùumarh bàh nhor », ce qui veut dire que la belle femme on la regarde sur le dos du mortier. Cela signifie qu'elle est belle et que tout le monde voulant la regarder et s'en approprier au point où il n'y a quasiment pas de place pour se frayer un chemin ; donc pour la voir il faut renverser un mortier et monter là-dessus pour d'apercevoir sa silhouette. Cette symbolique traduit la popularité de la belle femme dans la société Dii. Il est donc impossible qu'elle passe dans la rue de façon inaperçue. Pour le dii, la belle femme doit avoir les seins développés, ce qui affirme la féminité de cette dernière. Selon les informateurs de sexe masculin il s'agit un signe de fertilité ; elle doit être une femme callipyge c'est-à-dire aux fesses fortement développées, rebondies et droites avec de jolis mollets, différents des mollettes têtus ou de coq. Les jambes d'éléphant ne sont pas admises. Elle ne doit pas avoir non plus avoir des jambes croisées ou arquées ou encore en X ; mais des jambes droites de dos comme de face et en parfaite harmonie avec ses deux paires de fesses : « ses fesses doivent se balancer à chaque pas. Cette altitude traduit son élégance, sa grâce et sa beauté »⁹⁵.

Comme on le voit, les critères de la beauté féminine sont très sélectifs et semblent être plutôt de l'ordre de l'utopie. En d'autres termes, la belle femme au sens des dii est une perle rare. En effet, ce qui primait et prime encore pour la femme, c'est sa fonction qui n'est nullement mise en cause par sa beauté ou sa laideur. Dans l'imaginaire dii, la beauté de la femme n'a de valeur que par rapport à l'homme, elle doit être belle pour l'homme. Les propos des informatrices ne nous disent pas le contraire : « je me

95 Entretien avec Yadji Jonas à Mbé le 16/08/2020



fais belle pour avoir un mari car les hommes aiment les femmes présentables, il faut donc faire avec ce qu'on a si on veut avoir un mari»⁹⁶. C'est donc un critère social de popularité, de célébrité, préférée par les hommes car indicatrice d'une bonne santé, d'une aisance sociale et participe à la responsabilité. Des expressions métaphoriques traduisent cette référence : « Mbang-liick màà mbornée » c'est-à-dire le mari d'une belle femme ne vieillit jamais. Une femme est un indicateur d'aisance social par ce qu'on pense que cela nécessite un entretien ayant un coût financier que l'homme doit être capable de supporter. Cependant, le teint doit-il être le critère principal de choix d'une belle et bonne femme? Selon nos informateurs hommes c'est bel et bien le teint naturel qui est convoité et non l'artificiel consécutif du blanchiment de peau.

Cette ampleur que prends le rajeunissement incite les jeunes filles d'aujourd'hui mais aussi des femmes mariées ou célibataires à s'adonner à la pratique du décapage de la peau. De nos jours, la plupart des femmes utilisent des pommades contenant des dermocorticoïdes, hydroquinones, sels de mercure et glutathion⁹⁷. La dépigmentation cosmétique volontaire (DCV) peut être définie comme l'ensemble des procédés visant à obtenir un éclaircissement de la peau sombre par l'utilisation à visée cosmétique ou des produits dépigmentant (PD) par voie topique ou par voie injectable. Les enjeux sanitaires de la DCV sont considérables. En effet, plus de la moitié des femmes qui consultent en dermatologie présentent au moins une complication dermatologique. De plus en plus, les femmes accordent une importance capitale aux soins corporels. Nous avons par exemple l'utilisation des vernis pour garder des ongles impeccablement laqués ; après une manucure ou une pédicure dans les règles de l'art, pour recouvrir chaque ongle avec un vernis-gel coloré de son choix, puis un gel de finition pour rendre rigide et durable. Il suffit juste d'appliquer une couche de top coat de temps en temps pour raviver la brillance comme nous présente l'image ci-dessus. La majorité des femmes dii ne sont pas en reste de cette réalité où il faut prendre soin de ses ongles.

⁹⁶ Entretien avec Houma Marie à Mbé le 16/08/2020

⁹⁷ https://www.ansm.fr/Dossiers/sécurité_des_produits-cosmétiques/Risque_liés_à_la_dépigmentation_volontaire. Consulté le 10/07/2021

2.3. Les moyens de conservations des savoir-faire endogènes

Au regard de ce qui précède, il ressort clairement que les savoir-faire endogènes de la société dii au Nord-Cameroun est en train de disparaître avec la modernité qui bat son ail en Afrique. Il est donc question ici de trouver des solutions pour la préservation de ce patrimoine chère au peuple Dii. Pour sauvegarder et pérenniser ce patrimoine immatériel, l'on peut suggérer des mesures suivantes :

- Remettre sur pied le comité de sage : ceux-ci sont chargé de la circoncision des jeunes et leur éducation pendant la durée des épreuves ;
- Veiller à la transmission des valeurs ancestrales par les parents et grands-parents
- Remettre sur pied l'arbre à palabre chargé de gérer les litiges de la communauté dii
- Valoriser la culture dii en organisant des colloques, des expositions du patrimoine matériel aux autres, vente les biens du peuple, bref faire une publicité des richesses que regorge les villages dii ;
- Il faut également revoir l'éducation à l'amour des jeunes en leur inculquant des valeurs purement africaine, correspondant aux réalités culturel dii, cela permettra de limiter le phénomène de divorce observer dans cette communauté, régler la dépravation des mœurs, et le respect de la personne humaine.



Conclusion

Parvenu au terme de ce travail où il était question pour nous de présenter l'art de la séduction en pays dii comme un savoir-faire endogène et un patrimoine culturel important, il ressort de ce travail que les savoirs faire propre aux africains en général et dii en particulier tendent à être aux oubliettes, il faut donc un appel à la conscience de tous pour sauvegarder et transmettre ce patrimoine immatériel propre au peuple dii. L'on a constaté une évolution sur les stratégies employée pour séduire l'être aimée. L'on est passé des observations des parents, de leur point de vue et des investigations menée par ces derniers avant d'aborder l'être désiré à une séduction à la « moderne » à travers les téléphones portable, les réseaux sociaux et l'apparence corporel ainsi que la profession sociale. Ce sont ces éléments énumérés qui font aujourd'hui d'une personne un être séduisant et désireux. Il est donc question pour la jeunesse de se vêtir comme tel ou tel star, comme tel ou tel artiste pour ne pas se retrouver à la traine ou pour ne pas être la risée des uns et autres. Il est difficile voire impossible pour un jeune aujourd'hui de suivre les pas des ancêtres, grands-parents et parents pour une vie meilleur car l'on trouve que c'est révolu. Il s'agit donc ici de reconnecter la jeunesse à sa culture ancestrale, de ne pas embrasser la culture occidentale qui tend à « nous aliéner » car c'est une autre forme de colonisation. Il s'agit d'apprécier ce que l'on a et de ne pas le négliger en prétendant que c'est dépassé, pour adopter la culture de l'autre qui ne concorde pas avec nos réalités. Le dii à des techniques expressions des sentiments amoureux qui lui sont propre, qui respecte les normes culturelles. Le défi ici c'est de le faire perpétuer, le transmettre et le valoriser pour une vie plus saine et une quiétude générale. Il n'est pas question ici de se renfermer sur soit même (sur la culture dii) mais plutôt de ne pas oublier d'où l'on sort et embrasser la culture occidentale qui ne sied pas avec les réalités africaines. Il s'agit de puiser un peu du « bon dans la culture occidental » pour améliorer nos savoir-faire endogènes et non les jeter aux oubliettes. Il est temps pour les africains de commencer à penser à l'africaine avec ses réalités.

Références bibliographiques

- Atoukam. D. L, 2018, « Les parures et esthétique de la femme bamiléké de l'Ouest-Cameroun », université de N'Gaoundéré ;
- Becker, 2007, « De divers types de patrimoines au Sénégal : pour des programmes de collectes, de conservations et de publications », in Thioub Ibrahima (éd.), patrimoine et source historique en Afrique, Dakar-Bruxelles, Université Cheik Anta Diop-Union Académique Internationale, pp.113-141 ;
- Bah. T.M, 1985, « Guerre, pouvoir et société dans l'Afrique précoloniale (entre lac Tchad et la cote Camerounaise) », Thèse de doctorat d'Etat et lettre, vol I, université de Paris.pp125-130 ;
- Charles Cros, « la science de l'amour » in Le caillou mort d'amour, Ombres, 2006 ;
- Fanta Bring, 2004 « Savoirs endogène et esthétique corporelle de la femme toupouri au Cameroun » ; Rapport d'initiation à la recherche
- Fanta Bring, 2007 « Ethique et esthétique dans les stratégies de séduction au Nord-Cameroun. Le cas des Arabes Choa, Guiziga, Mbororo et Mboum XIXe-XXIe siècle », mémoire de D.E.A (Diplôme d'Etude Approfondi)
- Fayard. P, 2009, « sun tzu-stratégie et séduction », <https://www.cyrolles.com>, Livre Dumont, consulté le 20/07/2021 ;
- Febvre. L ; « combat pour l'histoire » ; paris, Armand colin, 1953 ;
- Fleischer, A ; « le regard ou l'épée de la séduction » ; in la séduction, cahen, G ; paris, autrement, coll. « mutation », 2002 ;
- Dingui.M « mariage et image du mariage chez les peuls », colloque Ngaoundère 1993, Ki-Zerbo.J, 1978, Histoire de l'Afrique noire d'hier à demain, Paris, éd. Hatier ;
- Marcadé. J ; Roma Amor 1961, « essai sur les représentations érotiques dans l'art romain, Genève, Nagel », P. 131 ;
- Muller, J.C, 2002, les rites initiatiques des Dii de l'Adamaoua (Nord-Cameroun), Paris, édition de la maison des sciences de l'homme ;



- Mveng. E, 1992, « protection et conservation du patrimoine culturel. A quand le musée national du Cameroun ? », in J.M Essomba (éd.) l'archéologie au Cameroun, Paris Karthala, pp289-293 ;
- Nillès.JJ, 2008, « comment promouvoir et opérationnaliser l'éthique ? », Paris, P.30 ;
- Senghor. L, 1964, « femme nue, femme noire », poème, paris seuil
- SPERBER. M ; « le sexe et la vie d'une femme » ; esprit, No237 ; 2001
- Zadi. B, 1977, « la guerre de la femme : suivi de la termitière » , Dakar-Bruxelles, Université cheik Anta-Diop-Union Académique Internationale, PP.113-141 ;



12 Les jeux patrimoniaux des Nyem-Nyem (Adamaoua-Cameroun) : inventaire, apports à la société et stratégies de valorisation

GBAE ABBE Florence⁹⁸ (Université de Ngaoundéré, Cameroun)

✉ gbaeflo12@gmail.com

Résumé

Les jeux en particulier et les divertissements en général jouent un rôle important dans l'épanouissement et l'équilibre psychique de l'homme en société. Mieux, ils contribuent au processus de développement harmonieux de l'être humain. C'est dans ce contexte que cette contribution traite des jeux patrimoniaux des Nyem-Nyem dans l'Adamaoua-Cameroun du XXe au début du XXIe siècle. En fait, ils sont une des figures d'expression de l'héritage culturelle de ce peuple. C'est sur la base des témoignages, des sources écrites, audiovisuelles combinés à la pluridisciplinarité que ce travail est développé. De cette étude, il ressort qu'à l'enfance, les Nyem-Nyem se défoulent par les jeux de distractions de la cour et les jeux d'imitations. Ces activités de détente permettent à l'enfant d'assimiler les connaissances du monde qui l'entoure. À l'adolescence, ils démontrent leurs savoir-faire. Cela leur permet de communiquer autour de leur culture, de la rendre plus vivante et de la pérenniser. C'est pour cela, qu'ils exercent des jeux d'adresse et de compétition. Les adultes quant à eux se partagent l'histoire à travers des mélées et des contes. L'inventaire de ces éléments du patrimoine culturel des Nyem-Nyem répond à des fonctions historiques, ludique, sociologique et éducative dont on doit valoriser pour la génération à venir.

Mots clés : *Adamaoua, culture, héritage, jeux patrimoniaux, Nyem-Nyem.*

⁹⁸ Mlle GBAE ABBE Florence est de nationalité camerounaise. Elle est doctorante en histoire économique au Département d'histoire à l'Université de Ngaoundéré. Chercheur au Centre de Partage et du Savoir (CAPS) et membre du Laboratoire Economique et société (LESO). Elle s'intéresse également aux questions qui ont trait aux patrimoines et du tourisme chez les peuples de l'Adamaoua. Auteure d'un article en cours de publication, elle prépare aussi sa thèse sur loisirs et développement du tourisme à Galim-Tignère (Adamaoua nord-Cameroun)



Abstract

Cameroon Games in particular and entertainment in general play an important role in the development and psychic balance of man in society. Better, they contribute to the harmonious development of the human being. It is in this context that this contribution deals with heritage games of the Nyem-Nyem in Adamaoua-Cameroon from the XXth to the beginning of the XXIst century. In fact, they are an expression of the cultural heritage of this people. It is on the basis of testimonies, written and audiovisual sources combined with multidisciplinary that this work is developed. From this study, it emerges that as a child, the Nyem-Nyem let off steam through playful court games and imitation games. These relaxing activities allow the child to assimilate knowledge of the world around him. As a teenager, they demonstrate their skills in games. This allows them to communicate around their culture, to make it more alive and to perpetuate it. This is why they play games of skill and competition. Adults share the story with chants and tales. The inventory of these elements of the cultural heritage of the Nyem-Nyem respond to historical, recreational, sociological and educational functions which must be valued for the next generation.

Keywords : *Adamaoua, culture, heritage, heritage games, Nyem-Nyem.*



Introduction

Le patrimoine est un ensemble de biens matériels et immatériels hérités de ses parents⁹⁹. Il est important de le conserver et le sauvegarder pour les générations futures. Les crises ambiantes observées ces dernières années dans le bassin du lac Tchad mettent en péril la conservation et la valorisation du patrimoine culturel tant matériel qu'immatériel. Les jeux patrimoniaux des Nyem-Nyem dans l'Adamaoua-Cameroun, font parties intégrantes de ce dernier aspect. Riches et variés, ces jeux (djèm en langue nyem-nyem) renvoient à un des éléments de loisir des Nyem-Nyem. Cependant, certains d'entre eux semblent être oubliés. D'autres encore sont en voie de déperdition suite à l'introduction des jeux d'autres peuples dans leur localité sous l'effet de la mondialisation et du brassage culturel. Il est donc impératif de les inventorier afin de les valoriser pour les transmettre de génération en génération d'une part, et susciter la promotion du tourisme dans l'Adamaoua d'autre part. Ceci, parce qu'ils sont sources de connaissances de la tradition historique et de la littérature orale des Nyem-Nyem pendant des âges. Il est à noter qu'au Cameroun et dans l'Adamaoua, les foyers nyem-nyem sont Galim-Tignère, Mayo Dankali, Ngouri, Wogomdou, Tagouri, Gonkira, Garbaya, Sabongari, Mbérhi et Jem dans le département du Faro-et-Déou et Sambo-Labbo dans le Mayo Banyo. Ainsi, l'objectif de ce travail est de répertorier les jeux nyem-nyem, d'analyser leurs fonctions et de promouvoir ce patrimoine immatériel menacé. Dès lors, quelles sont les types, les fonctions des jeux ancestraux nyem-nyem dans l'Adamaoua-Cameroun du XXe à l'aube du XXIe siècle et, quelles sont les techniques de leurs mises en valeurs afin de permettre une meilleure connaissance de leur histoire ? Cet article contient à la fois l'intérêt sociologique en ce sens que les jeux sont à la base de la cohésion dans les groupes nyem-nyem et, historique dans la mesure où les Nyem-Nyem ont fait des jeux, les moyens séculiers de conservation de leur culture.

⁹⁹ Dictionnaire le Robert, 2005, p.327.

1. Inventaire des jeux patrimoniaux des Nyem-Nyem dans l'Adamaoua (Cameroun) du XXe à l'aurore du XXIe siècle

Chez les peuples du bassin du Lac Tchad comme chez les Nyem-Nyem, les jeux font partie intégrante de leur culture et accompagnent le jeune de la naissance à l'âge adulte. C'est pour cela qu'il y a ceux qui regroupent les enfants, adolescents et adultes.

1.1. Les jeux des Nyem-Nyem à l'enfance (2-12 ans)

Dans la communauté nyem-nyem du XXe au début du XXIe siècle, c'est au côté des grand-mères¹⁰⁰ que les enfants de 2 à 12 ans se défoulent par plusieurs formes de jeux.

1.1.1. Le lélé ou le jeu de divertissement

Dans la société nyem-nyem, le lélé est un jeu de détente destiné aux enfants. Il regroupe plusieurs personnes : les enfants qui sont les joueurs et la grand-mère, la modératrice. Le lélé a lieu le plus souvent le soir et dans la cour de la grand-mère. Il s'effectue en quatre étapes rythmées de chansons à différentes variantes. Au cours de ses parcours, les enfants s'asseyent en même le sol ou sur une natte et tendent leurs jambes vers l'avant. Lors de la phase une du jeu, la grand-mère tape sur chacun des pieds des joueurs en marmonnant ceci :

Tableau N°1 : chant qui anime les enfants au lélé

Énoncés en Nyem-Nyem	Traduction littérale en français
kómnám ná wóóh basl̥s̥báró n̥l̥ wú n̥jú nám bara pí kómnám	Ces [jouets] wóóh basl̥s̥báró [quelqu'un seulement] avec [deux [frères] jouets

Synthèse de nos échanges avec Haryratou, mars 2019 à Galim-Tignère.

¹⁰⁰ Selon les ancêtres nyem-nyem les problèmes des enfants sont mieux gérés par les grand-mères. Plus encore, le comportement des grand-mères est semblable à celui d'un enfant, par conséquent les deux peuvent se distraire ensemble.



Après cette chanson qui n'a aucune signification en français, les joueurs replient leurs pieds. Le deuxième niveau du lélé qui est sélectif, commence. Chaque joueur superpose ses pieds qui sont secoués par la modératrice qui chante. Les joueurs qui ne supportent pas les coups et qui font tomber leurs pieds, sont éliminés ; ceux qui résistent a contrario, sont retenus pour la prochaine phase. Au troisième relais, les joueurs retenus retendent leurs jambes vers la grand-mère. Celle-ci pince sur les pieds des joueurs en leur posant ses questions : « je pince fort ou moyennement ? Tu choisis qui comme compagne ou compagnon ? »¹⁰¹ Généralement, les garçons répondent en pointant du doigt une fille et vice versa. Cette phase du lélé s'achève là et sa dernière étape est entamée. Ici, si la grand-mère qui dirige le jeu est solide, alors elle relève les joueurs à tour de rôle. Mais, si telle n'est pas le cas, elle désigne quelqu'un hors-jeu pour l'aider à accomplir cette tâche. Pour gagner, le joueur doit se lever sans fléchir ses jambes.

Photo No 1 : les jeunes en plein prestation du Le lélé



©Saïdou Hamadjoda, 2019

Au final, le but recherché par le lélé est la persévérance. C'est pourquoi, chaque joueur se bat pour être le meilleur. À travers cette activité ludique, les enfants retiennent que rien ne s'obtient facilement dans la vie.

¹⁰¹ Entretien avec Ahmadou, du 1er au 5 mars 2019 à Galim-Tignère.

1.1.2. Le *nyém mbirári pɔɔ tobnyɛɛ* ou le jeu de distraction des enfants de la cour royale

C'est dans la cour royale des Nyem-Nyem en 1915¹⁰² que le *nyém mbirári pɔɔ tobnyɛɛ* vit le jour. Il fut développé par les notables comme jeu de chant et de détente dédié aux enfants. Il a été initié dans l'optique de discerner le bien du mal. C'est un pan de spiritualité chez ce peuple. Ce jeu relate l'histoire d'un insecte, la chenille de papillon¹⁰³ (*tobnyɛɛ* en Nyem-Nyem) qualifiée de maléfique qui porterait malheur à quiconque la voit. Généralement, ce sont les enfants de 7-12 ans¹⁰⁴ qui jouent au *nyém mbirári pɔɔ tobnyɛɛ*. Ils sont assistés par les femmes dont le rôle est d'acclamer le jeu. Ce dernier comporte deux étapes : la première consiste à superposer les mains des uns sur celles des autres, tout en les pinçant fort des bouts des doigts comme l'indique cette image.

Photo No 2 : des jeunes de la cour royal en plein prestation du *nyém mbirári pɔɔ tobnyɛɛ*.



©Saïdou Hamadjoda, 2019

Le but ici est d'exprimer sa colère en faisant mal à son prochain. Dans la deuxième période du jeu, les joueurs balancent verticalement leurs mains préalablement superposées, puis les relâchent au même moment. C'est par cet acte que la malédiction de la chenille se brise. La pratique du *nyém mbirári pɔɔ tobnyɛɛ* ou jeu de distraction des enfants de la cour royale s'accompagne de ce chant :

102 Entretien avec Hamadiko Daniel, Galim-Tignère, du 1er au 5 mars 2019.

103 Chenille de papillon ou *spodoptera frugiperda*.

104 Dans la tradition nyem-nyem, l'enfant à ces âges a déjà l'esprit de discernement. Il sait distinguer le bien du mal.

**Tableau N°2 : chant sur l'histoire de la chenille maléfique (tobnyεε)**

Chant en Nyem-Nyem	Traduction en français
Mbirári wan póm sékiri tobnyεε ooooohhh ooyéééé.	Les enfants de la cour royale ont vu la chenille maléfique oooooohhh ooyéééé
Mbirári wan póm sékiri tobnyεε.	Les enfants de la cour royale ont vu la chenille

Synthèse de nos échanges avec Hamadiko Daniel, mars 2019 à Galim-Tignère

Cette chanson raconte la mésaventure des ancêtres nyem-nyem qui auraient rencontré la chenille malfaisante. Elle a été la source de malédiction dans leurs familles par la haine, la calamité et la mésentente. Secundo, c'est un jeu chanté dont l'objectif est de rappeler à tout le peuple nyem-nyem ce mythe : « deux frères de même parent qui perçoivent ensemble la chenille maléfique sont maudits des dieux »¹⁰⁵. Toutefois, l'instauration du njún mbirári pɔɔ tobnyεε dans leur société a permis de le vaincre. Ce chant est aussi un appel lancé à la jeunesse nyem-nyem sur l'importance de solidifier leur unité et militer pour la paix.

1.2. Les divertissements d'imitations.**1.2.1. Le sáákisaré múmúú ou jeu de rôle au léopard, mouton et berger**

C'est un jeu d'amusement des enfants nyem-nyem qui se passe dans la soirée et au domicile familial. Il a une double signification¹⁰⁶. Il démontre l'histoire d'une famille soudée, protectrice et prête à éradiquer toutes menaces qui nuisent leur progéniture. Par ailleurs, le sáákisaré múmúú met en scène le comportement de deux animaux reflétant les agissements de l'Homme comme le souligne C. Dili Palaï (2009, pp.203-214). Le léopard¹⁰⁷ (zɔɔwɔn), carnivore et prédateur furtif surprend sa proie. Ensuite le mouton¹⁰⁸ (tàám), animal domestique, herbivore est facilement mangeable par le léopard. À côté, un groupe de bergers a pour rôle de protéger leurs brebis. Lors du sáákisaré múmúú, les mères et les grand-mères des joueurs viennent ovationner le jeu qui est coordonné par la plus âgée¹⁰⁹. Elle désigne un groupe de personne constitué des bergers pour former un cercle en se tenant par les mains.

105 Entretien avec Hamadiko Daniel, Galim-Tignère, du 1er au 5 mars 2019.

106 Entretien avec Asta Djoumba Oumarou, Galim-Tignère, du 1er au 5 mars 2019.

107 Léopard ou Panthera pardus.

108 Mouton ou Ovis aries.

109 Entretien avec Djoumba Oumarou, Galim-Tignère, du 1er au 5 mars 2019.

Photo No3 : les jeunes en plein prestations du sáákisaré múmúú.



©Saïdou Hamadjoda, 2019.

Aussi, nomme-t-elle quelqu'un pour jouer le rôle du léopard. Celui-ci se place hors du cercle. Un autre enfin, est le mouton qui se trouve à l'intérieur du cercle. Le léopard est en quête du mouton, les bergers quant à eux cherchent à protéger ce dernier (cf. photo (3)). Ils font des rondes, sautillent et se tiennent par les mains pour faire obstacle au léopard.

Tableau N°3 : musique accompagnant le sáákisaré múmúú

Acteurs	Chants en Nyem-Nyem	Traduction en français	Observations
Femme âgée	sáákisaré múmúú	Il n'en reste plus qu'un	Elle déclare le reste de mouton à protéger
Les joueurs	a hé ; a hé	Un autre, un autre	Les joueurs signalent la présence d'un prédateur
Femme âgée	mbíraari gíṛṇá ré`.	Les enfants sont bons	Elle encourage les enfants
Les joueurs	a hé ; a hé	Un autre, un autre	La présence du prédateur est signalée à nouveau
Femme âgée	múm nyààṛ njèr taar mún.	Aujourd'hui le léopard dévore son semblable.	Ce prédateur est le léopard qui, est un obstacle à la survie d'autres animaux
Les joueurs	a hé ; a hé	Un autre, un autre	Ils en appellent à la protection de leur mouton



Littéralement, cette chanson conte l'effort déployé du léopard pour capturer le mouton. Mais cette action s'avère difficile pour le léopard, car les bergers l'en empêchent. Toutefois, si le léopard arrive à ses fins, le jeu se termine. Au figuré, ce chant est une plaisanterie restée dans la mémoire des Djâfons : « la rencontre du mouton et du léopard »¹¹⁰. En fait, les Djâfons sont des bergers mbororo venant de Yola qui, par l'aide du Lamido de Tibati se sont installés au XIXe siècle à Galim-Tignère et ses alentours. Les Nyem-Nyem rejetaient leur présence et s'opposaient farouchement à eux et à leurs bétails. Ici, le mouton renvoie aux mbororo menacés et le léopard aux Nyem-Nyem forts et redoutables.

1.2.2. Le mvási lóm mí yoo

C'est un jeu pour enfants dirigé par une matriarche. Il a lieu après le repas du soir dans chaque famille. Le mvási lóm mí yoo est l'imitation du comportement d'un animal ou d'un oiseau duquel la queue est menacée par les piqûres de moustiques. Sur la base des caractères rapide et agile qui fédèrent le lapin (dùù), l'écureuil (gùù), la perdrix (tugór) et la pintade (càà), la grand-mère choisit ces animaux¹¹¹ et attribue leurs rôles aux joueurs. Ainsi, les joueurs se fabriquent une queue de fortune en collant un morceau de vêtement, une corde en plastique dans la doublure de leur pantalon ou leur jupe. C'est à distance que la grand-mère ordonne aux joueurs de s'accroupir et de former un cercle. Puis le jeu débute au rythme d'un chant entonné par celle-ci. Les joueurs répondent au refrain. Chaque joueur, appelé par son attribut, sort du rang en faisant des sauts de grenouille vers la grand-mère. Ensuite, il s'arrête et bouge sa queue sans perdre de l'équilibre tel le ferait l'animal lorsqu'il est persécuté par le moustique. Le chant ci-après, résume le mouvement du personnage de la perdrix durant le mvási lóm mí yoo :

110 Entretien avec Yaya, Galim-Tignère, 5 mars 2019.

111 Perdrix (*Perdix perdix*), pintade (*Numididae*), écureuil (*Sciuridae*) et lapin (*Orytolagus cuniculus*).

Tableau N°4 : mélodie rythmant le mvási lóm mí yoo

Acteurs	Chants en Nyem-Nyem	Traduction en français	Observations
Grand-mère	mvási lóm mí yoo	Le moustique me pique, dis-je	La grand-mère signale la présence du moustique
Joueurs	Tataa ngòni. Tataa	La danse	Pour les joueurs, danser est le moyen de s'échapper des moustiques.
Grand-mère	tugòr nááriná	La perdrix devrait venir	La grand-mère fait appel à la perdrix
Joueurs	Tataa ngòni. Tataa	La danse	Les joueurs lui disent de danser
Grand-mère	tugòr cim yεεkiré yóó	La perdrix devrait sauter en tournant, disais-je.	Les sauts et les rondes sont recommandés
Joueurs	Tataa ngòni Tataa	la danse	La danse continue
Grand-mère	tugòr ge juunné yoo	Perdrix devrait revenir en arrière	La grand-mère ordonne à la perdrix de se retirer
Joueurs	Tataa ngòni. Tataa	la danse.	La danse s'achève

©Bjørghild Kjelsvik, (2008, p.183)

Cette mélodie démontre que le mvási lóm mí yoo est un sport qui permet aux enfants de détendre leur muscle. Cela améliore leurs capacités de réflexion et d'apprentissage. Bien plus, c'est à travers ce jeu que les enfants nyem-nyem assimilent différents aptitudes et vertus (dépassement de soi, vaillance, courage, etc.) Lesquels aptitudes seront nécessaires pour leur intégration en société et feront d'eux des guerriers aguerris pour défendre les intérêts de leur peuple. C'est autour de lélé, nún mbirári pɔɔ tobnyεε, mvási lóm mí yoo et du sáákisaré múmúú que les enfants acquièrent les connaissances sur leur culture et environnement.



2- Les jeux exécutés à l'adolescence (13-17 ans)

L'adolescence constitue une transition entre l'enfance, période de dépendance vis-à-vis des parents et de l'âge adulte, période d'indépendance. Pour les Nyem-Nyem du XXe à l'aube du XXIe siècle, elle regroupe les individus dont les âges vont de 13 à 17 ans¹¹². Chez ce peuple en réalité, les adolescentes sont absentes des jeux. Elles sont appelées à évoluer au côté de leur mère pour se préparer au mariage. Seuls les adolescents mâles s'épanouissent par le tir à l'arc ou nzáa tarí et le cǎck.

2-1 Le nzáa tarí ou le tir à l'arc : un jeu moteur

Le jeu moteur selon Eduard Claparède fait partie de ces distractions stimulant les fonctions générales. Minet S. et al (2004, p.13). Il développe en effet l'adresse et l'agilité qui renvoient aux qualités physiques importantes recherchées dans la culture nyem-nyem. Dans cette communauté, on recense le nzáa tarí qui correspond au tir à l'arc sur une cible. Autrefois, il était un jeu collectif d'initiation pour adolescents qui n'avait lieu que lors de la circoncision ou ndèlw pæε. Pendant ce moment, les jeunes apprenaient l'adresse et la façon de tuer un animal. Au fil des ans, ce jeu n'était seulement plus l'affaire des initiés, mais de tous les adolescents. Ces techniques de chasse acquises par les Nyem-Nyem leur ont permis de vaincre leurs adversaires (Foulbés et Allemands) au XXe siècle. Actuellement, le nzáa tarí fait l'objet de divertissement de tout homme nyem-nyem qui désire s'initier à la chasse. Il s'effectue en brousse et loin du village afin d'éviter de blesser les villageois. Le jeu en lui-même consiste à flécher individuellement sur une cible placée à une distance déterminée à l'avance par les joueurs.

À l'entame du jeu, les joueurs se placent sur une ligne de départ délimitée par le charbon (caṅcécé) ou un arbre. Au signal, chaque joueur muni de son arc et flèche tire sur la cible. Les personnes l'ayant atteinte, marquent chacun un point. Celles qui n'y ont pas pu, se rattrapent. Elles sont encouragées par leurs camarades en ces termes : «si vous parvenez à atteindre l'arbre, telle fille sera votre femme»¹¹³. Cette stratégie paraît efficace selon notre enquête de terrain. Ces images constituent une démonstration du nzáa tarí.

112 Entretien avec Asta Djoumba Oumarou, Galim-Tignère, du 1er au 5 mars 2019.

113 Entretien avec Saïdou Hamadjoda, Galim-Tignère, 5 mars 2019.

Photo No4 : les joueurs en position du tir au nzáa tarí à Galim-Tignère **Photo No5 : la cible du tir au nzáa tarí**



©Gbae Abbé Florence, 2019,

La photo 5 témoigne de l'évolution du nzáa tarí en ce XXI^e siècle. Le tableau gravé des chiffres est un aspect novateur de ce jeu. Dans la cosmogonie nyem-nyem, ils servent à attribuer des points lors de la compétition. Sur cette cible de tir, le principe est simple : plus la flèche atteint le cœur de la cible, plus cela rapporte des points avec des mentions. C'est ainsi que le 10 symbolise la mention très bien, le 8 renvoie à l'assez-bien et le 4 est l'équivalent de médiocre.

2-2 Le cáck (ludo) pour adolescents nyem-nyem (13- 15 ans) : un jeu de société

Le cáck est un jeu de ludo pratiqué sous la forme traditionnelle par au moins deux adolescents nyem-nyem. Il se joue avec huit pions de deux couleurs différentes fabriqués localement pour la circonstance du jeu¹¹⁴. Le principe du jeu est le suivant : chaque joueur est censé choisir quatre pions de même couleur. Après avoir introduit chacun un pion dans la case de départ, un des joueurs débute le jeu en déplaçant son pion d'une case. Le but est d'aligner 4 pions de même couleur pour gagner deux points ; ou une paire de pions de même couleur pour un point ; par contre lorsque les pions ne sont alignés de la même couleur, alors le joueur ne marque aucun point. Dans ce cas, le joueur suivant prend la relève. De toute évidence, l'objectif final du cáck est d'atteindre la dernière case du jeu qualifiée de « paradis ». Le joueur qui l'atteindra est déclaré gagnant, il lui sera attribué le titre de « l'homme de la lune » s'il s'agit d'un

¹¹⁴ Entretien avec Adamou Hamadjoda, Ngaoundéré, 28 novembre 2020.

jeune homme ou de « la femme de la lune » dans le cas contraire¹¹⁵. Le support du jeu au cáck est un dessin fait à même le sol. Il s'agit d'une sorte de spirale contenant plusieurs cases. La dernière est le « paradis » et la première celle d'entrée¹¹⁶. La figure ci-dessous représente l'espace du jeu au cáck.

Photo 6 : le terrain du jeu au cáck



©Gbae Abbé Florence, octobre 2021, Ngaoundéré.

À côté de cet espace réservé au cáck, le joueur peut, s'il le veut bien fabriquer une autre case pour comptabiliser ses points. Le cáck est un jeu de stratégie et de société des Nyem-Nyem qui tend à disparaître peu à peu. Ceci pour la simple raison que lors de notre enquête de terrain, les Nyem-Nyem de Galim-Tignère affirment n'avoir pas connu ce jeu dans leur enfance pourtant, ceux de Wogomdou, Tagouri et Garbaya l'ont effectué et le conservent jalousement jusqu'à ce XXI^e siècle. Qu'à cela ne tienne, il contribue à détendre les adolescents après des durs moments de travaux champêtres. Voilà pourquoi ce jeu captive leurs esprits tous les soirs avant le coucher du soleil. Comme le cáck se joue à tour de rôle, cela permet aux joueurs de communiquer différemment (B. Cathala, 2004). In fine, le nzáa tarí et le cáck sont des loisirs patrimoniaux qui permettent aux adolescents nyem-nyem de démontrer leur savoir-faire. En outre, ils leur lient à leurs ancêtres et leur civilisation depuis des siècles.

¹¹⁵ Entretien avec Abdoullahi Nana, Ngaoundéré, 28 novembre 2020.

¹¹⁶ Entretien avec Bouba, Ngaoundéré, 28 novembre 2020.

2-2-1 Les jeux d'adultes (18 ans et plus)

Tout comme les enfants et les adolescents, les adultes ont aussi besoin de se divertir. Les Nyem-Nyem âgés de 18 ans et plus, choisissent leurs jeux sur la base des émotions qu'ils partagent. Ils ont pour référent, leur culture. C'est ainsi que les hommes se détendent à travers les proverbes, les poèmes, tandis que les devinettes, contes et mélodées servent de passe-temps aux femmes.

2-2-1-1 Les proverbes et les poèmes

Appelé *nii mùù*, les proverbes nyem-nyem sont des connaissances anciennes d'origine populaire seulement transmises oralement par la population masculine. Seuls les patriarches ont le monopole de les transmettre. Les contenus des proverbes concernent des thèmes de patience, l'audace, la prudence, le respect, le mariage, le travail, la modestie, la solidarité, l'amitié, l'entraide, la politesse, l'honnêteté, etc. Ces proverbes sont édifiants à cet égard :

Tableau N° 5 : quelques proverbes en nyem-nyem

Proverbes en Nyem-Nyem	Sens littéraux en français	Significations
1-Nii pan raá'sé kēécí yǒǒ	Celui qui a le feu comme bagage transformera la boue pour coussin.	Tout dirigeant a besoin de la patience pour diriger sa cité
2-Nii dukówri cúnróŋ wú táwýéé ŋú cēé'cí búu	Qui grimpe sur le baobab avec les chaussures redescendra avec sa tête	Tout enfant qui déshonore un aîné ne recevra aucune bénédiction

En plus des proverbes, c'est avec des poèmes ou *nyewŋ kpáá ðogré* que les patriarches partagent leurs histoires avec les leurs. Ce sont des textes lyriques qui offrent un regard singulier sur un sujet en jouant des rimes et des métaphores au sein d'une construction en vers. Dans la tradition des Nyem-Nyem du XXe à l'aurore du XXIe siècle, le poème se crée à l'improviste¹¹⁷. Le poète chargé de le dire, le fait uniquement avec les gens de sa génération. Il est avant tout un griot et un homme qui maîtrise l'histoire de son peuple. Le contenu de son poème doit forcément contenir l'histoire de leur origine, leurs exploits et leur civilisation. D'après les anciens, ce sont les Nyem-Nyem qui ont vécu la bataille sur le mont Djim du XIXe à l'aube du XXe siècle qui en sont capables.

117 Entretien avec Hamadiko Daniel, Galim-Tignère, du 1er au 5 mars 2019.



2-2-2 Les devinettes et les contes

Chez les Nyem-Nyem, c'est par le biais des devinettes ou jeux de questions-réponses (Kè'reg!) et des contes (géeŋ) que les femmes se divertissent. Ils sont menés par les grand-mères. Les enfants ne sont là que pour les écouter et apprendre. Lors d'une veillée de conte, les devinettes introduisent la séance, puis s'en suit le conte proprement dit. Tous ont cette formule d'entrée : Kè'reg' (devinette ou conte), pour l'orateur. L'auditeur quant à lui répond par Cāgri (raconte)¹¹⁸. Toutefois, à la différence des formes des devinettes des autres peuples du bassin du lac Tchad, celles des Nyem-Nyem se fait en deux parties : une correspond à sept phrases métaphoriques qui sont des génériques. Ils servent de sonnette d'alarme pour les retardataires qui traînent encore les pas pour la soirée des contes. En plus, les devinettes en elles-mêmes qui sont des contes courts posés sous formes interrogatives au public requièrent des réponses promptes.

Tableau N° 6 : exemples de devinettes en nyem-nyem

Kè'reg` ou devinettes	Sens littéraux en français	Significations
1-Mi gúrjína njéwafà	Je me courbe sans me fatiguer	La manche de la houe.
2- Ndún giw dāà gwawú siìnà gbìiŋ á njám.	Un grand-père assit dans la case les barbes dehors.	La fumée.

Les grands contes quant à eux sont longs. Ils font intervenir des personnages fictifs qui incarnent la conduite de l'être humain face à son alter ego et à la nature. Ce sont le lion, l'hyène, le lapin, le chimpanzé, le singe, le bouc¹¹⁹, symboles du caractère et du rang social de l'Homme ; des insectes représentant l'esprit et la capacité de l'Homme à changer ; du serpent boa, qualificatif de la protection et de l'oiseau synonyme de l'intelligence¹²⁰. Les contes développent les sujets tels la paresse, le courage, l'ingratitude, la gratitude, l'égoïsme, le bien, le mal, la méfiance, la ruse, l'intelligence, l'amitié. À la fin d'un récit, l'orateur donne une leçon de vie indéniable à son auditoire et prononce cette phrase de clôture : Géeŋ tóro tóro Géeŋ mbuuŋnà mi gín-na, qui concorde à « mon conte finit là, le conte s'atrophie et moi je grandis »¹²¹.

118 Entretien avec Yéríma Diko, Galim-Tignère, du 1^{er} au 5 mars 2019.

119 Bouc ou Ccapra hircus, lion ou Panthera leo, singe ou Simiiformes, chimpanzé ou Pan troglodytes et hyène ou Hyaenidae.

120 Entretien avec Astadjam, Galim-Tignère, 4 mars 2019.

121 Entretien avec Astadjam, Galim-Tignère, 4 mars 2019.

2-2-3 njún dèwɲ ou les mélopées

Ce sont des chansonnettes, des romances et des récits chantés assez monotone et triste¹²² qui accompagnent les femmes nyem-nyem dans leurs activités ménagères. Les mélopées ou njún dèwɲ sont un des éléments distractifs qui définit l'identité culturelle du peuple nyem-nyem. En réalité, elles sont de véritables expressions de la littérature orale, puisque c'est à travers elles, que les femmes parviennent à s'exprimer et extérioriser leurs états d'âme, leurs pensées et leurs préoccupations quotidiennes¹²³. Ainsi, pour raccourcir la durée de leurs travaux, moins ressentir la fatigue et se défaire de la solitude, elles ont recourt à ce type de chant :

Tableau N°7 : chant portant sur les préparatifs de la cuisine

Enoncés en Nyem-Nyem	Traduction en français	Observations
Yí dèwɲ sóɲ gpàrà yí dèwɲ, dèwɲ ya kéé ?	Notre dèwɲ se sèche sur la pierre, notre dèwɲ sera écrasé quand ?	Difficile tâche d'écraser le mil manuellement
Mbirárí múr nyá laaɲ yí dèwɲ, dèwɲ ya kéé ?	Avec ces enfants ayant de gros ventres là, quand est-ce que le dèwɲ sera écrasé ?	
Taa dèwɲ sóm gpàrà taa dèwɲ, dèwɲ ya kéé ?	Le dèwɲ du père se sèche sur la pierre, quand est-ce que ce dèwɲ sera écrasé ?	Un rappel pour se dépêcher
Mbirárí múr nyá rí laaɲ taa dèwɲ sóm gpàrà.	Avec ces enfants ayant de gros ventres là, le dèwɲ du père sera-t-il sec sur la pierre ?	Un rappel pour se dépêcher

Synthèse de nos échanges avec Djenabou Tagouri à Galim-Tignère, 4 mars 2020.

Dans cette musique, son auteure met la pression à celle qui devra faire à manger de se dépêcher de peur que la famille ne dorme affamée. Grosso modo, les Nyem-Nyem dans l'Adamaoua s'identifient par de nombreux jeux patrimoniaux, lesquels renferment plusieurs rôles.

122 Agence Web Fidesio, 2019, « LAROUSSE », <https://googleweblight.com/?u=https://www.larousse.fr/dictionnaires/français/m%25C3%25A9lop%25C3%25Ae/50370&hl=fr-CM>, consulté le 06 juin 2019.

123 Entretien avec Baoro Killa, Tignère, 2 juin 2020.



3- Apport des jeux patrimoniaux et stratégies de valorisation

D'après Khaly Sambe (2004, p.6.) « Le jeu est une activité qui présente, chez l'enfant un besoin essentiel, car il est source de progrès, mais aussi, un moyen de socialisation permettant un bon développement de la personnalité. » Cela signifie que le jeu est important pour l'être humain. Dans la société nyem-nyem du XXe au début du XXIe siècle par exemple, les jeux aident à la compréhension de leur histoire, à leur formation ancestrale, socialisation et à se divertir. Pour ce faire, les valoriser est un devoir pour ce peuple.

3-1 Jeux et compréhension de l'histoire nyem-nyem

Selon M. Mauss (1969, p.140), « les jeux constituent un facteur de civilisation de premier ordre ». Ceci parce qu'ils participent à la compréhension de l'histoire des Nyem-Nyem pendant des âges. Les façons de partager le plaisir, de communiquer avec les autres et d'entrer en contact avec leur environnement dans les jeux démontrent que, ces derniers sont le fruit de créations de leur histoire. Les chants, poèmes, croyances séculiers, rites, etc., auxquels les jeux qui font figure de l'emblème de la culture des Nyem-Nyem. Ils permettent d'identifier le vaste ensemble des pratiques culturelles dont ils sont dépositaires. La symbolique des jeux est évocatrice. Le nom donné à un jeu, le choix du lieu et du temps du jeu, ses objectifs à atteindre, ses règles (définis à partir des valeurs comme le respect mutuel, l'amitié, le courage, la courtoisie, etc.) associé à leur exercice, reflètent les variantes valeurs socioculturelles de ce peuple de l'Adamaoua. R. Caillois (1958, p.170). Comme tous les peuples du bassin du lac Tchad, les jeux sont également des moyens d'expression de l'ethnie nyem-nyem. Car ils traduisent une ethnotricité révélatrice des traits culturels saillants de cette communauté. P. Parlebas (2016, p. 33).

Bien plus, en pays nyem-nyem, les jeux sont pour la plupart conservateurs de l'histoire et de la mémoire collective. Ils sont sources de plusieurs aspects de l'histoire de ce peuple. Les techniques de chasse, la spiritualité, l'éthique, la connaissance du monde, la vie en famille, les chants et les cérémonies qui accompagnent les jeux sont des reconstitutions historiques. Pour tout dire, les jeux constituent le patrimoine immatériel vivant des Nyem-Nyem. À propos, Yérïma Diko déclare que : « c'est dans les jeux qu'on reconnaît notre identité »¹²⁴. Dès lors, les jeux sont de véritable matériau pour la transmission et la connaissance de l'histoire religieux, militaire, sociale et culturelle.

¹²⁴ Entretien avec Yérïma Diko, Galim-Tignère, du 1^{er} au 5 mars 2019.

3-2 Jeux patrimoniaux et éducation chez les nyem-nyem

Depuis des siècles dans la communauté nyem-nyem, les jeux riment avec l'éducation. C'est dire que, tout en étant ludiques, les jeux sont des espaces et des supports d'apprentissage du peuple. G. Brougère (2002, : 5). Puisqu'à travers eux, les Nyem-Nyem enseignent et donnent des leçons sur les valeurs sociales et culturelles (la morale, le savoir-vivre, le savoir-faire et le savoir-être) à la jeune génération. De plus, la société traditionnelle nyem-nyem développent la manière de penser, d'agir et apprennent l'art oratoire de par les jeux. La maîtrise de la parole et l'éloquence dans les jeux oraux tels les contes, sont des vertus qu'un conteur doit maîtriser afin d'aiguiller l'auditoire. À propos, Pierre Ndak mentionne que « le conte est la meilleure école traditionnelle de formation à l'art de la parole » (Contafricain, 2008,), car c'est l'endroit idéal où les conteurs familiarisent les enfants aux vocabulaires et aux tournures grammaticales.

Par ailleurs, les jeux ancestraux des Nyem-Nyem jouent un rôle important dans la formation physique de l'individu. Ils le préparent à la découverte de son potentiel et au déploiement de sa personnalité. Ainsi, de la naissance à l'adolescence, les jeux de ce peuple sont des activités physiques qui leur permettent de développer l'endurance, la résistance, l'adresse, l'équilibre et la coordination. Ces aptitudes en effet, forgent la personnalité sociale de chaque Nyem-Nyem. Selon George Herbert Med, c'est dans les jeux que la formation de soi se réalise et façonne progressivement la base de soi. (Jérémie Lorrain, 1996:24) Les exemples types de ces divertissements chez ce peuple sont le lélé, le tir à l'arc ou nzáa tarí, le sáákisaré múmúú et le mvási lóm mí yoo. Ils préparent les pratiquants à faire face à d'éventuels dangers, mais aussi aux durs travaux quotidiens.

3-3 Fonctions ludiques et sociales des jeux patrimoniaux

Les jeux sont un élément de loisirs chez les Nyem-Nyem. De manière générale, ils leurs permettent de s'amuser, d'apaiser leurs peines et de rompre avec l'ennui et la monotonie du quotidien. Après de dures journées de travaux champêtres, ménagers, ils leurs servent passe-temps et de délasserment pour la fatigue. J. Dumazédier (1962, p.99). Pour L. D. Atoukam Tchefenjem (2017, p.98), la présence de plusieurs personnes lorsqu'on joue, « chante et danse est une véritable source de détente. » Les jeux sont de même des supports d'animations identitaires des Nyem-Nyem. Puisqu'ils offrent à ses pratiquants du spectacle et leurs donnent la bonne humeur et de la gaieté.

Au niveau social, les jeux ont plusieurs rôles. Ils sont un facteur d'unification et de hiérarchie sociale. À l'image de la morphologie sociale, les Nyem-Nyem groupent leurs jeux par classe d'âge (jeux d'enfants, d'adolescents et d'adultes). Chacune de ces




classifications marque à leur façon, le contenu, la fonction d'un jeu et sa place dans la totalité de la culture nyem-nyem. De plus, les jeux sont un vecteur de cohésion chez ce peuple. Ils intéressent et intègrent tout le monde, car ne connaissent ni religion, ni âge encore moins de sexe. Les jeux facilitent le rapport à l'autre. C'est dans la plupart des jeux enfantins que les Nyem-Nyem resserrent les liens de parenté et tissent de nouveaux contacts avec les leurs. Cela reflète une certaine forme de lien social (Yves-Félix Montagne, 2009). Car, les jeux permettent sans doute aux joueurs d'être ensemble qui est une qualité. En outre, les jeux sont des références qui retracent l'histoire de la vie communautaire de leurs ancêtres. En jouant donc, l'enfant intériorise ces valeurs auxquelles il appartient. Par cet acte, les jeux permettent l'attachement à la même ethnie et culture. C'est un canal de communication et d'expression collective. Pour cela, les jeux restent un élément de l'historiographie nyem-nyem à ne pas négliger. La pratique des jeux ancestraux nyem-nyem procure aux participants le plaisir d'être, de faire et d'appartenir à une société bien précise dans la diversité, ce qui constitue et consolide le vivre ensemble. Les valeurs de combattivité, d'honnêteté et de probité véhiculées dans ces jeux patrimoniaux aident à prévenir et /ou à changer de nombreuses tares sociales telles la délinquance et la criminalité¹²⁵. Elles renforcent les aspects personnels et sociaux de l'individu, son identité et les conditions de son bien-être. D'où la nécessité de préserver, valoriser et pérenniser ce patrimoine culturel.

3-2-1-Valorisation des jeux nyem-nyem

La valorisation des jeux patrimoniaux des Nyem-Nyem passe nécessairement par leurs inventaires et leurs sauvegardes. Pour la génération actuelle et avenir, ces jeux doivent être exécutés, filmés, numérisés et enregistrés sur des CD, clés USB et ordinateurs. Leur documentation serait le moyen efficace de les conserver dans des archives, musées et bibliothèques. Également, la valorisation des jeux nyem-nyem passent préalablement par leur diffusion sur des médias de masse (chaines radios, télévisions, internet, presse). Leur inscription au festival nyem-nyem ou mvúríí¹²⁶ connu du paysage culturel camerounais, serait de même un des moyens de les promouvoir et vulgariser. De la sorte, les fils et filles nyem-nyem de l'Adamaoua et d'ailleurs pourront communiquer autour de leur culture et par ricochet, exposer au monde entier leurs jeux patrimoniaux. D'ailleurs, ces jeux nyem-nyem inventoriés et conservés pourront faire l'objet du

125 Entretien avec Hamadiko Daniel, Galim-Tignère, du 1er au 5 mars 2019.

126 D'après la tradition orale des Nyem-Nyem, le mvúríí existe depuis la première moitié du XXe siècle. Notamment après la mort de leur souverain Wänn Njómna en 1916.



tourisme culturel et ainsi favoriser le développement touristique et socio-économique de la région de l'Adamaoua à l'ère de la décentralisation. Les fonds générés par ces activités aideront à supporter les charges économiques du Cameroun. C'est pour cela qu'il est impératif de conserver, valoriser et promouvoir les jeux patrimoniaux des Nyem-Nyem dans l'Adamaoua.

3-2-2- Implication des jeux patrimoniaux nyem-nyem en contexte de décentralisation. Une autre façon de se réapproprier des jeux est

Au Cameroun, le souci majeur de toutes les localités est de se développer économiquement, politiquement et socialement en exploitant leurs richesses culturelles locales. À cet effet, les divertissements patrimoniaux d'un peuple sont d'une utilité. Dans l'Adamaoua-Cameroun, les Nyem-Nyem qui sont établis dans la commune rurale de Galim-Tignère, exploitent leurs jeux ancestraux au service de leur développement. Ils bénéficient de l'aide de la commune. Pour davantage vulgariser et valoriser le patrimoine culturel de ce peuple, cette entité décentralisée profite d'une kirieille d'occasions pour accompagner les instituteurs à procéder à leurs récupérations. Pour ce fait, l'une de ses stratégies passent par les Activités Post et Péri-scolaires (A.P.P.S)¹²⁷. Elles tournent autour de la semaine nationale de la jeunesse camerounaise. Celles-ci offrent des moments de détente aux élèves par plusieurs évènements comme les kermesses scolaires, les compétitions inter-établissements et les mouvements d'ensemble. Pour la bonne marche de ces activités ludiques, la commune de Galim-Tignère approuve les demandes de ces manifestations présentées par les hautes personnalités des différentes écoles et les accompagne dans leurs organisations. À l'occasion, elle s'y implique par le choix des jeux locaux pour le passage au programme. D'ailleurs depuis 2005, son aide a été remarquable, on note une dynamique au sein des sujets concernant les matchs des incollables opposants les écoles primaires. Car, seules les devinettes et les proverbes en nyem-nyem sont à l'ordre du jour¹²⁸. De plus, ce sont les distractions comme le saákisaré múmúú et le mvási lóm mí yoo qui colorent, rythment et clôturent leurs mouvements d'ensemble en fin de la journée de la fête du 11 février. En plus, la célébration de la journée internationale de la langue maternelle qui se célèbre le 21 février de chaque année, est une autre possibilité qu'offrent les APPS aux Nyem-Nyem de se réapproprier de leurs

127 Entretien avec Ibrahim Yaya, Galim-Tignère, 5 mars 2019.

128 Entretien avec Abdoullahi Nana, Ngaoundéré, 28 novembre 2020.



jeux ancestraux. Pour y arriver, les écoles primaires, les collèges et les lycées organisent du mieux qu'ils peuvent des rencontres interclasses afin de valoriser cette journée. Les sujets retenus sont des poèmes dites en Nyem-Nyem. Cependant, cela n'est pas suffisant. L'accompagnement de la commune est une nécessité pour la promotion efficace de cette journée.

À côté des APPS, la commune a effectué un travail mémorable pour la mise en valeur des jeux patrimoniaux nyem-nyem dans le mvúrí que les Nyem-Nyem organisent tous les ans. Par son appui, une commission chargée d'organiser et de coordonner le nzáa tarí ou jeu de tir à l'arc existe, il y a de cela une quinzaine d'année¹²⁹. Toutefois, pour le rayonnement de la commune de Galim-Tignère, beaucoup reste à faire. Car, il est nécessaire d'intégrer dans ces activités ludiques ouvertes aux Nyem-Nyem tous leurs divertissements ancestraux en totalité.

129 Daouda Souley, 30 ans, Galim-Tignère, 1er mars 2019.

Conclusion

Le présent article a ébauché des jeux patrimoniaux des Nyem-Nyem dans l'Adamaoua-Cameroun. Il en ressort que, pour se divertir les Nyem-Nyem ont développé plusieurs formes de jeux du XXe au début du XXIe siècle. Ils correspondent à tous les âges et répondent aux besoins précis de l'individu. C'est pour cela que les enfants en grandissant, apprennent à jouer au sáákisaré múumúu, au mvási lóm mí yoo, au njún mbirári ꝑꝑ tobyɛɛ et au lélé au côté des matriarches. Les adolescents quant à eux sont les maîtres de leurs jeux. Dans l'exercice du cãck et du nzáa tarí, ils y mettent en pratique leur savoir-faire ancestral. Les contes et les mélodies réunissent les adultes. Ces jeux nyem-nyem, au-delà des valeurs distractives qu'ils revêtent, sont aussi des canaux d'éducation élaborés pour mémoriser et perpétuer les valeurs morales, sociales, l'histoire, la langue et l'art de ce peuple dans l'Adamaoua. Substantiellement, l'étude nous a permis de voir quelques éléments identitaires des Nyem-Nyem, comment les valoriser et les sauvegarder. Toutefois, pour éviter une quelconque perte de ces éléments, leur valorisation passe absolument par leur sauvegarde par des écrits, des enregistrements et leur inscription dans le calendrier scolaire et des festivités.



Références bibliographiques

- Atoukam Tchefenjem Liliane Dalis, 2017, «Inventaire, fonctions et valorisation des chants chez les Baleveng et Foto de la Menoua à l'Ouest-Cameroun : approche historique», in Denis Bienvenu Nizésété (préface), 2017, Patrimoine culturel africain. Matériau pour l'histoire, outil de développement, Paris, Harmattan ;
- Bjørghild Kjelsvik, 2008, Emergent speech genres of teaching and learning interaction. Communities of practice in Cameroonian schools and villages, Thèse de Doctorat Ph. D en linguistique, université d'Oslo ;
- Bruno Cathala, 2004, «Jouer, c'est communiquer différemment», <http://www.brunocathala.com>.
- Contafricain, 2008, «Le village africain», <http://peres-blancs.ccf.fr>.
- Dili Palai Clément, 2009, «Oralité, motifs d'animaux et signification sociale», Revue pluridisciplinaire de l'ENS de Maroua (Cameroun), Série Lettres et Sciences Humaines, voll, n°1, pp.203-214.
- Gilles Brougère, 2002, «Jeu et loisir comme espaces d'apprentissage informels», *inforscairn*, n°10 ;
- Jérémie Lorrain, 1996, Encyclopédia Universalis.
- Joffre Dumazedier, 1962, Vers une civilisation de loisir, Paris, Seuil.
- Khaly Sambe, 2004, Les jeux traditionnels : Leur implication dans l'éducation des jeunes sénégalais (étude et perspectives), Thèse de doctorat 3ème cycle, UCAD.
- Marcel Mauss, 1969, Cohésion sociale et division de la sociologie, Paris, Minuit, Tome 3.
- Minet Serge et al, 2004, Le jeu dans tous ses états, Bruxelles, fondation Rodin.
- Pierre Parlebas, 2016, Jeux traditionnels, sports et patrimoine culturel. Culture et éducation, Paris, l'Harmattan.
- Roger Caillois, 1967, Les jeux et les hommes, Paris, Gallimard ;
- Yves-Félix Montagne, 2009, «Pourquoi les jeux traditionnels en EPS apaisent le «Tohu Bohu» dans les classes ? Propositions de réponses depuis la psychanalyse», <https://doi.org/10.3917/sta.084.0057>.



13 Les couleurs des céramiques du département du Logone et chari (Extreme Nord-Cameroun)

Haoua ADJI OUMAR¹³⁰ (Centre National de l'Éducation
Centre Régional de la Recherche et de l'Innovation du NORD/Cameroun)

✉ haouaadji@yahoo.fr/haoua.adji85@gmail.com

Baba TINTING EMMANUEL (Doctorant en archéologie,
Université de Ngaoundéré Cameroun)

✉ batatintingemmanuel@gmail.com

Résumé

Les peuples des abords du lac Tchad ont une civilisation qui tourne autour de la poterie faite à base de la céramique. La technique particulière utilisée pour la fabrication de cette poterie et le choix des couleurs qui y sont appliquées sont originales. Le thème étudié à savoir : « les couleurs des céramiques du Logone et Chari » est un sujet assez novateur. Il a toujours été question des céramiques mais les couleurs utilisées sur les urnes n'ont pas fait l'objet d'une étude particulière. Des couleurs sont donc utilisées dans cette civilisation dite de la terre cuite. L'utilisation à terre odomb et les pisés sont les éléments de base pour la fabrication des poteries. Dans ce travail, il s'est agi de présenter la technique de fabrication des céramiques et de montrer la symbolique des couleurs utilisées sur ces céramiques. La méthode adéquate pour le recueil des données est l'approche qualitative.

Mots clés : *Lac Tchad, poterie, céramique, couleur, symbolisme.*

130 Mme Haoua Adji Oumar est chercheuse au Centre National d'Éducation (CNE). Ses recherches portent sur la sociolinguistique et les sciences de l'éducation. Elle s'initie depuis peu à la linguistique de développement. En 2019, elle a conduit un projet sur les enfants des rues à Garoua dans le cadre d'un projet d'investissement public au Centre Régional de la Recherche et de l'Innovation du Nord intitulé : « Emergence du phénomène des enfants de la rue et contribution à l'économie locale dans la région du Nord ». Ses publications concernent l'enseignement des langues nationales dans le Nord du Cameroun, l'insertion des langues locales dans l'enseignement professionnelle au Cameroun.

Abstract

The peoples of the shores of Lake Chad have a civilization that revolves around pottery made from ceramics. The particular technique used for the manufacture of this pottery and the choice of colors which are applied to it are original. The theme studied, namely: «the colors of the ceramics of Logone and Chari» is a fairly innovative subject. Ceramics have always been discussed, but the colors used on the urns have not been the subject of any particular study. Colors are therefore used in this so-called terracotta civilization. The land use odomb and adobe are the basic elements for making pottery. In this work, it was about presenting the technique of making ceramics and showing the symbolism of the colors used on these ceramics. The adequate method for collecting data is the qualitative approach.

Keywords : *Lake Chad, pottery, ceramics, color, symbolism.*



I. Introduction

Le contexte socioculturel des peuples des abords du Lac-Tchad montre l'organisation d'une civilisation¹³¹ autour de la poterie. Cette civilisation est marquée par l'utilisation de la céramique¹³². Celle-ci de couleur marron naturellement, se voit colorée par les potières afin de les orner, de leur apporter une symbolique et de les rendre attrayant pour le marché. La technique de fabrication des céramiques par le peuple Sao et leurs descendants les Kotoko. Pour Tourneur¹³³, les Kotoko seraient les plus rapprochés des ancêtres-, est symbolisée par des couleurs. Quelles sont les différentes couleurs utilisées sur la poterie dans le Logone et Chari ? Quelle sont leurs symboliques ? Dans ce travail, il sera question, d'une part, d'observer les couleurs des céramiques et d'autre part, de les répertorier afin de les interpréter. Cette recherche se veut essentiellement descriptive et interprétative. Cette étude est basée sur deux hypothèses : le choix des couleurs sur les poteries des peuples des abords du Lac-Tchad est plein de symbolisme, les couleurs des céramiques ont des significations dans les coutumes et traditions africaines.

131 BABA TINTING E, 2016, « L'archéologie préventive dans le Logone-Birni », Université de Ngaoundéré, Faculté des Arts Lettres et Sciences Humaines, Master Recherche, p 45.

132 Une céramique est un morceau de jarre ou poterie cuite pour représenter un vestige quelconque.

133 H. Tourneur, 2006, le nom des Sao : approche étymologie, Paris, CNRS, p29-36.



II. Cadre théorique et Méthodologique

Le Logone et Chari est un département de la région de l'Extrême-Nord Cameroun. Il compte 10 arrondissements dont Blangoua, Darak, Fotokol, Goulfey, Hile-Alifa, Kousséri, Logone-Birni, Makary, Waza et Zina ; avec Kousséri comme chef-lieu du Département. Son sol est essentiellement argileux et sableux par endroit, sa population est estimée à 655 243 habitants sur une superficie de 12 130. (Bucrep, 2019) Les ethnies les plus représentatives sont respectivement les Arabes shuwa, les Kotoko, les Musgums, les Massas, les Kanuri et les Saras (Ce sont des Kanuri). L'étude des céramiques en question concerne les Sao et leurs descendants que sont les Kotokos.

La méthode adoptée, pour la réalisation de ce travail, est l'approche qualitative. Deux méthodes ont été pratiquées, il s'agit des entretiens individuels, des focus groups et aussi des données archéologiques (Nizésété, 2009¹³⁴ et Iseult-Paradis¹³⁵) qui sont incontournables pour la reconstitution du passé. Pour les entretiens, nous avons utilisé la technique directive à l'aide d'un guide d'entretien administré auprès des personnes ressources ; à savoir les anciens, les guides des musées, et quelques notables des sultanats. S'agissant des focus groups, nous avons constitué 3 groupes de 6 personnes en privilégiant les zones à fortes découvertes à savoir : Logone Birni, Goulfey, Makary. Cet entretien a porté sur la symbolique des couleurs appliquées sur les céramiques. Pour cette étude, c'est le «redynamisme» contextuel qui est utilisée. Cette théorie, développée depuis peu, nous permet de reconstituer le passé du peuple kotoko afin de comprendre la symbolique des couleurs utilisées sur les céramiques.

134 D. B. NIZESETE, 2009, « Recherches archéologiques dans le département de la vina au Cameroun : atouts, handicaps et enjeux. », Annale de la FALSH Université de Ngaoundéré, Vol.XI, p 97-122.

135 L. Iseult-Paradis, 1979, « L'archéologie, pourquoi, comment ? » in J, M, Tremblam, (ed.), perspectives anthropologiques, un collectif d'anthropologues Québécois, Montréal, Renouveau Pédagogique, p 5-33.



III. Résultats

III.1. Technique de fabrication de la céramique du Logone et Chari

III.1.1. Technique de fabrication de la céramique des Sao

Il est question de décrire les urnes des Sao. Cette description concerne les éléments de composition de cette céramique. Compte tenu de la disparition de ces ancêtres, ce sont les descendants de ces peuples sur le terrain qui nous ont renseignés sur la technique de fabrication de la céramique. Les descendants de ces derniers rapportent que les Sao utilisaient le mélange de la terre, des os et des excréments d'animaux dans la fabrication de la céramique. En plus, nous avons fait une étude descriptive de la composition de ces matériels afin de retracer la technique utilisée par les ancêtres. La technique de l'utilisation à terre odomb et les pisés¹³⁶ serait les éléments de base pour la fabrication des poteries. A cette fabrication, s'ajoute les couleurs.

III.1.2. Couleurs de la céramique des Sao et leurs significations

Le choix des couleurs dans la religion africaine présente des symboliques assez forts. Il est non seulement le reflet d'une civilisation mais aussi l'organisation d'une société. La couleur transmet un message autour et au-delà de la communauté c'est-à-dire aux grandes agglomérations et aux villages environnants Langlois (2000)¹³⁷ de la civilisation Sao.

La couleur joue un rôle important dans la représentation des vestiges. Généralement dans le Logone et Chari, les urnes des Sao tendent vers une couleur identique, c'est-à-dire le marron. Toutefois, il existe des couleurs supplémentaires plein de sens qui y ont été répertoriées sur le terrain. Il s'agit des couleurs rouges, noir et blanc. Le choix et la préférence d'une couleur par rapport à une autre n'est pas un fait du hasard.

136 Mahamat Abba Ousman, 2012, « le patrimoine culturel Kotoko au XXe siècle : source de l'histoire, produit économique et instrument idéologiques », Université de Ngaoundéré, Faculté des Arts Lettres et Sciences Humaines, p 152.

137 O. Langlois, 2000, Afrique archéologie et arts, Paris I, CNRS, pp 40-48.



Photo 1: urne funéraire Sao site de Houlouf



© BABA TINTING E, mars 2019

Les témoignages recueillis auprès des personnes ressources font allusion au fait que dans les religions africaines, le rouge symboliserait le sang qui représente la vie et la puissance. Pour ces religions, inhumer une personne dans une jarre de couleur rouge, c'est une mesure d'accompagnement dans l'au-delà. C'est donc cette croyance qui aurait poussé les Sao à préparer le colis du défunt juste à côté de l'urne funéraire. Le choix de l'urne de couleur rouge est le reflet de la tradition africaine qui pense que les morts ne sont pas morts. Ce point de vue, semble être justifié car, que ce soit dans les religions monothéistes ou polythéistes, la croyance de la vie après la mort est la base de la foi. En plus, des sacrifices faits à base du sang sont récurrents. C'est la base du fondement de la foi des hommes. Ainsi, pour la plupart des cas, les vestiges sont en rouge, cela signifie qu'une civilisation est vivante. Elle est vivante dans un monde réel et naturel. Les os découverts dans ces urnes témoignent de la perception qu'ils ont de la couleur rouge qui serait de donner un nouveau sang à celui qui vient de le perdre, une sorte de renaissance dans l'au-delà.



Le noir quant à lui est représenté sur les sites du Logone et Chari. Il symboliserait les épreuves que l'homme traverse jusqu'à la mort. Les descendants des Sao pensent que le noir est le symbole de ce qui est usé. Pour Afada¹³⁸, le noir symbolise la souffrance selon la tradition. Il ajoute que " la saison des pluies c'est le noir, c'est aussi un combat car personne ne peut rendre visite à son prochain. " Bref, le noir serait l'obscurité, la mort. Cette opinion montre davantage les étapes que le défunt traverse pour passer dans le monde surnaturel. Pour eux, le mort est dans une phase de changement de régime existentiel. Par ailleurs, il faut préparer toutes les conditions possibles pour son accompagnement.

La couleur blanche, quant à elle, est représentée sur les sites archéologiques du Logone et Chari. Cette couleur n'est pas dominante sur les vestiges, mais joue un rôle significatif dans la culture kotoko. Lors des fouilles, nous avons eu des tessons et des vestiges qui ont une parure blanche. Cette parure apparaît sur les éléments de fabrication des poteries. A cet effet, nous déduisons que l'utilisation de cette couleur symboliserait l'aspiration à la sainteté. Le mort, qui est représenté par le noir, est arboré du sang représenté par le rouge pour aller dans le monde des saints qui est le blanc. La rareté de cette couleur peut aussi expliquer l'espérance d'une vie meilleure auprès des ancêtres qui ont vécu pieusement sur terre. Cette couleur serait également une représentation des os dans le corps de l'homme qui pourrait être une préparation de la vie de l'homme après sa mort.

La civilisation sao serait tournée beaucoup plus vers la vie de l'homme après sa mort. En effet, pour les Sao, l'homme se reconstituerait après sa mort. C'est pourquoi, il faut préparer toutes les conditions pour son accompagnement, donc l'idée de l'inhumation dans les urnes. Les descendants des Sao pratiquent et valorisent cette culture en vue de la rendre pérenne.

138 Afada Moulina entretien Logone-Birni, aout 2019, dans ce contexte de ces peuples riverains, la saison de pluie est une souffrance. Pendant cette saison, toutes les activités sont freinées, toutes les pistes sont bloquées. Alors, aucune entrée ou sortie d'une localité à l'autre. La sortie de cette saison est marquée par des réjouissances que ce soit chez les monothéistes et les polythéistes.

III. 1. 3. Technique de fabrication de la céramique des descendants des Sao

La technique de fabrication de la céramique des descendants des Sao n'est pas très différente de celle utilisée par leurs ancêtres. Nous avons quelques éléments de base à côté desquels s'ajoutent certains détails. Ainsi, il y a de l'argile, des excréments d'animaux et des pisés. Contrairement aux vestiges des Sao qui se fabriquaient avec un mélange d'ossements, leurs descendants n'utilisent plus cette méthode. La plupart du temps, les potières utilisent la terre issue des céramiques des Sao pour la mélanger avec les éléments cités plus haut afin d'obtenir un bon mélange. Après avoir rassemblé tous ces éléments, elles les mélangent en ajoutant de l'eau pour avoir un mélange homogène. Une fois le processus terminé, elles obtiennent une poterie prête pour usage. Alors commence la nature et la forme de ce que l'on veut représenter. La fabrication ainsi achevée, commence une autre phase : c'est la cuisson. Après la cuisson, les vestiges sont prêts à être utilisés avec toutes les impressions et les couleurs allouées à cet effet.

Photo 2 : une céramique en cours modelage



Source : © BABA TINTING Emmanuel, mai 2018



III.1.4. Les différentes couleurs des céramiques des peuples descendants des Sao

Les couleurs chez les descendants des Sao sont aussi utilisées pour des motifs bien précis. Celles les plus représentées sur les céramiques sont identiques à celles utilisées par leurs ancêtres à savoir : le rouge, le noir et le blanc.

Photo 3 : atelier de fabrication des canaris à Houlouf



Source : © BABA TINTING Emmanuel, mars 2019

Le rouge a une connotation particulière chez les peuples descendants des Sao. Il représente la puissance et le pouvoir. L'utilisation de cette couleur véhicule la puissance chez les nouveaux peuples. C'est le renforcement de l'appartenance aux valeurs ancestrales. Cependant, ceux-ci, influencés par les religions monothéistes, ont abandonné la technique d'inhumation dans les urnes. Désormais, ils utilisent le tissu blanc pour ensevelir les morts au détriment des urnes funèbres. La couleur rouge transmet la spiritualité, car verser du sang en signe de purification est le propre de toutes les religions. L'immolation des animaux est l'aspiration à une purification. Alors, nous comprenons que la signification de cette couleur va au-delà de l'aspect visuel. Elle est très importante pour la connaissance et la compréhension des réalités africaines.

Photo 4 : les différentes couleurs des céramiques au musée de Kousséri



© BABA TINTING Emmanuel, mars 2019

Pour ce qui est de la couleur noire représentée sur les urnes des ancêtres des Kotoko, elle symbolise la souffrance, l'obscurité comme le pense certains informateurs¹³⁹. En plus de ces significations, dans certains cas, les couleurs utilisées sur les urnes servent juste de décoration. Pour certaines potières, c'est juste un fruit du hasard¹⁴⁰.

La couleur blanche, quant à elle, est utilisée dans la décoration des urnes des Kotoko. Beaucoup de potières en font usage juste à titre décoratif. Cependant, d'autres potières interrogées pensent que cette couleur aurait un sens spirituel qui serait l'image et l'aspiration d'un avenir meilleur auprès des saints. Cette couleur est donc utilisée sur les jarres de conservation de l'eau et est interprétée juste comme un motif de décoration pour les uns et l'aspiration vers une sainteté chez les autres. Le mélange de toutes ces couleurs serait un message que les premiers potiers voulaient transmettre. Ils interpréteraient cela comme une conception, un système de passage de la vie à la mort pour aller dans le monde des saints.

139 Entretien avec Abdoul Kadir Abamé et Bournka Ousmane, Houlouf mars 2018.

140 Entretien avec les potières de site de Houlouf, mars 2018.



IV. Discussion

IV.1. Technique de fabrication de la céramique

Cette recherche descriptive et interprétative sur la technique de fabrication des céramiques a montré que aussi bien les Sao que leurs descendants utilisent la terre odomb et les pisés en général. Cette technique est complétée par les excréments d'animaux chez les Kotoko. Par ailleurs, chez d'autres peuples comme les Giziga et les Mofu, les matières premières utilisées sont de l'argile, le ou les dégraissant(s) et le matériau d'engobe. Barreteau et Delneuf décrivent ainsi la technique de fabrication des céramiques chez ces peuples :

L'argile de montage, recueillie en carrière, en fond de mare ou en termitière, est la matière principale. Le choix du ou des type(s) d'argile dont les qualités sont appréciées empiriquement par la potière, va rendre l'emploi de dégraissant indispensable ou aléatoire (Barreteau et Delneuf, 1990, p.126).

L'échantillon utilisé pour cette recherche, à savoir les zones à fortes découvertes que sont Logone Birni, Goulfey, Makary, peut s'avérer insuffisant. Il aurait fallu utiliser un grand nombre d'échantillon, voire toutes les zones occupées par les Kotoko afin d'avoir plus d'informations.

IV. 2. Les couleurs des céramiques

Différentes couleurs sont représentées sur les céramiques : rouge, noir et blanc. Toutes ces couleurs possèdent des significations d'après les informateurs interrogés. Ainsi, aussi bien chez les Sao que chez les Kotoko, la couleur rouge symbolise la puissance, le noir représente la pénitence, le supplice et le blanc est l'expression de la sainteté.

Le symbolisme de ces couleurs sur les céramiques dénote de l'interprétation tant des enquêtés que des données archéologiques. Ces couleurs ne sont-elles pas juste choisies au hasard pour des raisons d'esthétiques ? Ou alors ne sont-elles pas juste imposées par le matériel utilisé ? Des études connexes faites sur les couleurs des céramiques montrent que c'est juste pour de l'esthétique que les couleurs sont appliquées sur la poterie. Des études de Balfet et al. (1984) montrent que les potières appliquent sur les parois sèches mais non cuites, un matériau argileux ou non, mais de couleur strictement différente de l'argile de base. Dilué dans l'eau, parfois additionné d'un corps gras, l'engobe a une fonction esthétique tout autant que technique dans la mesure où il étanche plus ou moins les parties de vase où il est appliqué (Barreteau et Delneuf, 1990, p.127).

Conclusion

La civilisation des Sao tourne autour de la terre cuite. Celle-ci est travaillée avec une petite différence. A la place des ossements mélangés avec de l'argile pour la fabrication des urnes par les Sao, leurs descendants que sont les Kotoko utilisent plutôt les excréments d'animaux et les pisés. Les vestiges des anciens hommes sont plus solides par rapport aux urnes fabriquées actuellement. Pour cette raison, les nouvelles potières utilisent souvent les tessons des céramiques des Sao pour les mélanger avec de la latérite afin de fabriquer et obtenir des vestiges assez durs. Des couleurs sont aussi appliquées sur ces vestiges. Celles-ci sont pour la plupart significatives. Les couleurs utilisées sont : le rouge qui représente le sang, le noir qui serait l'image de la mort, le blanc pour parler de la lumière. Toutefois, les descendants des Sao influencés par l'Islam, ont délaissé la perception spirituelle de leurs ancêtres. Les couleurs appliquées sur les urnes peuvent-elles être juste décoratives ?



Références bibliographiques

- BABA TINTING Emmanuel, 2016, l'archéologie préventive dans le Logone-Birni, Faculté des Arts Lettres et Sciences Humaines, Université de Ngaoundéré, Ngaoundéré, Master Recherche.
- BARRETEAU Daniel, DELNEUF Michèle, 1990, La céramique traditionnelle giziga et mofu (Nord-Cameroun) : Etude comparée des techniques, des formes et du vocabulaire, Relations interethniques et cultures matérielles dans le bassin du lac Tchad (D. Barreteau et H. Tourneux éd.), Paris : Orstom (Colloques et Séminaires), p. 121-155
- BINET Jacques, 1993, De la peinture africaine, Paris, p 125-127.
- INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE, 2019, Annuaire statistique 2018 de la Région extrême-nord, BUCREP, 276p.
- ISEULT-PARADIS Louise, 1979, L'archéologie, pourquoi, comment ? in J, M, Tremblam, (ed.), perspectives anthropologiques, un collectif d'anthropologues Québécois, Montréal, Renouveau Pédagogique, p 5-33.
- LANGLOIS Olivier, 2000, Afrique archéologie et arts, Paris I, CNRS, p 40-48.
- MAHAMAT ABBA OUSMAN, 2012, Le patrimoine culturel Kotoko au XXème siècle : source de l'histoire, produit économique et instrument idéologique, université de Ngaoundéré, FALSH.
- NIZESETE Denis Bienvenu, 2009, Recherches archéologiques dans le département de la vina au Cameroun : atouts, handicaps et enjeux, Annales de la FALSH, Université de Ngaoundéré, Vol. XI, p 97-122.
- TOURNEUX Henry, 2006, Le nom des Sao : approche étymologie, Paris, CNRS, pp 29-36.
- Balfet H., M.-F. Fauvé, S. Monzon, 1984, Pour la normalisation de la description des poteries, Paris, CNRS.



14 Activités des potières de la cité de Gaoui face à l'extension de la ville de Ndjamena : état de lieux et perspectives

Abdoul Aziz ABBA¹⁴¹ (Université de Ngaoundéré)

✉ abdoulazizabba257@gmail.com

Résumé

L'Afrique abrite l'un des plus prestigieux patrimoine mondiale grâce à sa diversité tant sur le plan artistique qu'au niveau des techniques anciennes perpétuées de génération en génération. Parmi les domaines privilégiés de ce patrimoine africain, figure entre autres celui de la poterie, héritée des anciennes civilisations comme celle dite « de la terre cuite » développées par les Sao, ancêtres des Kotoko établis aux abords du lac Tchad. À Gaoui, village Kotoko situé à quelques kilomètres de la capitale tchadienne Ndjamena, les femmes se sont spécialisées dans la fabrique et la vente des objets en argile, mettant ainsi à la fois en valeur l'art et les techniques hérités de leurs ancêtres. La qualité de l'argile utilisée et les motifs inscrits sur les ustensiles retracent la vie de ce peuple au cours du temps, et donnent du coup à ce petit village une importance capitale dans la conservation et la mise en valeur du patrimoine kotoko des abords du lac Tchad. Or depuis quelque temps, ce village subit progressivement une influence due à l'urbanisation galopante de Ndjamena, avec comme revers la perte de l'espace jadis réservé à la collecte de la terre sur le territoire de Gaoui. Cette perte due en grande partie aux ventes de terrains a eu un double impact sur la vie sociale, politique et culturelle de la localité de Gaoui. D'une part, elle a privé les femmes potières de leur atout principal qui est l'argile, mais aussi, à cause de l'avancée rapide de la ville, les jeunes générations ont délaissé ce patrimoine dont le savoir-faire disparaît au fur à mesure que la ville avance. Cette étude pose le problème de l'influence de l'urbanisation sur l'industrie céramique kotoko de Gaoui. Plus précisément, il est question de montrer comment la vente des terrains aux citadins venus de Ndjamena et l'exode rural ont progressivement contribué à la perte du patrimoine culturel et technique des femmes potières de la région de Gaoui. Ainsi, il est question d'analyser les mécanismes d'acquisition des différents types de d'argile (terre) utilisées, puis d'étudier l'impact et les problèmes auxquels ce savoir-faire local fait face. L'approche méthodologique envisagée pour mener à terme cette étude consiste en l'usage de sources écrites, orales, iconographiques, et matérielles, et d'observation sur le terrain.

Mots clés : *Potière, Urbanisation, Extension, Gaoui, Patrimoine.*

141 M. Abdoul Aziz Abba est un étudiant à l'Université de Ngaoundéré, Après un bref parcours à l'Université de Ndjaména campus de Toukoura, Il s'intéresse aux techniques de fabrication des objets potière à Gaoui (Tchad) du XXème siècle à 2021.

Abstract

Africa is home to one of the most prestigious world heritage thanks to its diversity both artistically and in terms of ancient techniques perpetuated from generation to generation. Among the privileged areas of this African heritage, there is among others that of pottery, inherited from ancient civilizations such as that known as « terracotta » developed by the Sao, ancestors of the Kotoko established on the shores of Lake Chad. In Gaoui, a Kotoko village located a few kilometers from the Chadian capital Ndjamen, women have specialized in the manufacture and sale of clay objects, thus highlighting both the art and the techniques inherited from their ancestors. The quality of the clay used and the patterns inscribed on the utensils trace the life of this people over time, and suddenly give this small village a capital importance in the conservation and enhancement of the Kotoko heritage of the outskirts of the Lake Chad. However, for some time now, this village has been gradually coming under the influence of the galloping urbanization of Ndjamen, with the loss of the space formerly reserved for the collection of soil in the territory of Gaoui. This loss, largely due to land sales, had a double impact on the social, political and cultural life of the locality of Gaoui. On the one hand, it deprived the women potters of their main asset, which is clay, but also, because of the rapid advance of the city, the younger generations have abandoned this heritage, the know-how of which is gradually disappearing. As the city progresses. This study raises the problem of the influence of urbanization on the kotoko ceramic industry of Gaoui. More specifically, it is a question of showing how the sale of land to city dwellers from Ndjamen and the rural exodus have gradually contributed to the loss of the cultural and technical heritage of women potters in the Gaoui region. Thus, it is a question of analyzing the mechanisms of acquisition of the different types of clay (earth) used, then of studying the impact and the problems that this local know-how faces. The methodological approach envisaged to carry out this study consists of the use of written, oral, iconographic and material sources, and of observation in the field..

Keywords : *Potter, Urbanization, Extension, Gaoui, Heritage.*



Introduction

Le patrimoine culturel de l'Afrique est riche et varié de formes architecturales, de langues, rites, danses, et modes vestimentaires. Ce patrimoine confère à cette zone spécifique et attrayante pour les visiteurs une richesse artistique et authentique. Le village de Gaoui est un ancien site Sao où l'activité ancestrale du savoir-faire de la terre cuite hérité des Sao est au centre de la vie socioéconomique au même titre que la peinture murale, le musée et la danse traditionnelle (le Mlé) qui font la fierté de la localité et de l'ethnie Mantagué (Kotoko). Mais avec l'évolution du monde, les identités techniques, culturelles et les savoir-faire africains se sont estompés aux contacts des influences étrangères. A une époque où les identités culturelles africaines sont influencées par la modernité, la mondialisation et surtout par l'urbanisation galopante des villes, le savoir-faire comme celui de la terre cuite dans la cité de Gaoui est menacé par l'urbanisation galopante. Il en est ainsi de l'influence que l'extension de la ville de Ndjaména exerce sur la cité de Gaoui car, suite à la démographie grandissante de la capitale tchadienne, l'acquisition des espaces, de la terre, devient alors un impératif pour certains tchadiens qui veulent s'installer à proximité de Ndjamen. Les propositions d'achats de terres ou d'espace répété aux populations de Gaoui, ont poussés les ressortissants de ce village à vendre leurs parcelles sans tenir compte de son intérêt patrimonial. Aujourd'hui, les conséquences de ces ventes "irréfléchies" s'observent de manière flagrante sur le vécu quotidien de Gaoui. Cité autrefois très attrayante pour les touristes grâce aux savoir-faire locaux dans le domaine technique et artistique, de la poterie et de peinture murale, sont progressivement en perte de vitesse, dans la mesure où la bonne qualité d'argile pour la conception des objets en terre cuite est devenue rare à cause de la perte de l'espace jadis réservé à la collecte de l'argile sur le territoire de Gaoui. Cette perte due en grande partie aux ventes anarchiques de terrains a eu un double impact sur la vie sociale et culturelle de la localité de Gaoui. D'une part, elle a privé les femmes potières de leur atout principal qui est l'argile, et d'autre part, l'avancée rapide de la ville de Ndjamen pousse la jeune génération à délaisser ce savoir-faire patrimonial, à cause des stéréotypes sur l'activité potière par la population de la capitale. Cela impacte directement sur le savoir-faire de la terre cuite qui risque de disparaître au fur à mesure que la ville de Ndjamen avance. Cette étude pose le problème de l'influence de l'urbanisation galopante sur l'industrie céramique kotoko de Gaoui. Elle porte une attention particulière aux activités des potières de la cité Gaoui face à l'extension de la ville de Ndjamen, pour en faire un état de lieux et proposer des solutions ou perspectives. C'est ainsi que pour mieux appréhender les problèmes auxquels ce savoir-faire local fait face, cette contribution scientifique se propose de montrer, d'une part les politiques désastreuses de l'urbanisation de la ville de Ndjamen qui provoque l'extension urbaine incontrôlée avec comme revers la perte des sites patrimoniaux. D'autre part, il s'agit de faire ressortir des perspectives en matière de sauvegarde des savoir-faire patrimoniaux, de promotion et de valorisation du patrimoine culturel de ce village, puis d'envisager la mise en valeur de ses ressources culturelles.

1- Présentation géographique et clarification conceptuelle

1-1- Présentation de l'espace géographique

Gaoui est un ancien site Sao qui a existé au VI^e siècle ans Avant J.C (J, P. Leboeuf, 1962, 43.) il est situé dans la périphérie de la ville de Ndjamena, à 5 km au nord et 5km à l'est avec pour coordonnées géographiques 12° 10.51. N, 15° 08. 51 E¹⁴². Connue pour son architecture traditionnelle et la fabrication de la poterie qui est une activité majoritairement féminine, la localité fait aujourd'hui l'objet de pressions foncières qui ont eu pour conséquence de réduire les espaces non habités vers l'est. Le village bénéficie de la nature qui contribue largement à la production et le développement de la poterie. En plus de la végétation qui est une steppe sahélienne, claire et semi-ligneuse¹⁴³ et une savane herbacée et arborée, des sols très ferrugineux permettent la fabrication de la poterie les bois tirés des arbres des alentours du village sont utilisés pour la cuisson des objets potiers. Avec des conditions climatiques favorables pour l'activité artisanale de la poterie, une zone intertropicale et soumise à un climat de type soudano-tropical aride, cette zone est caractérisée par l'existence de deux saisons. Une saison sèche avec des précipitations presque nulles pendant sept (7) mois de l'année de novembre à mai et une saison de pluies allant du mois de juin à août, où la terre est bien arrosée avec respectivement 144 mm et 175 mm¹⁴⁴. L'espace permet le développement de la poterie durant $\frac{3}{4}$ de l'année. Ces femmes font tout pour respecter le calendrier saisonnier dans la mesure où en saison de pluies, on assiste au ralentissement de l'activité potière à cause des pluies qui freinent le processus de séchage des objets potiers. En saison sèche par contre, la production est plus abondante, car le soleil permet le séchage. Par ailleurs, ces femmes consacrent plus de temps à maximiser la collecte de l'argile en saison sèche, pour pouvoir travailler même en saison pluvieuse.

142 Observation sur le terrain

143 Cette végétation est dominée par les espèces des plantes telles qu'acacia albida et acacia radiana, acacia seyal, ziziphus mauritano, Prosopis africana, balanites aegyptiaca, hibiscus esculentus, Azadirachta indica, prosopis juliflora, ficus platyphylla, ficus gnaphalocarpa, mimosa nilotica

144 Wikipédia, <http://www.climate-charts.com/Locations/t/TE64700.php>, consulté le 16 mars 2022 à 20 heure 15mn.



1-2- Clarification du concept de poterie

La poterie qui est une activité ancienne dans la région de Gaoui, se rapporte directement à la terre (argile) qui est la matière première pour sa conception. Jean-Marie Haussonne définit la poterie ou céramique comme « l'art de fabriquer des objets en partant des matières premières essentiellement minérales, mélangées et broyées, objets façonnés généralement à l'état plus ou moins plastique et auxquels la cuisson vient donner les qualités définitives » (J-M. Haussonne, 1969, 11.). Cette observation prend en compte la technique de fabrication, la matière première et la forme finale. Ainsi, de l'avis de Gabriel Camps, la poterie est « l'art de façonner l'argile et d'en fixer les formes par la cuisson » (G. Camps, 1979, 193.). Cette approche semble plus explicite et reste très simpliste par rapport à la première, car elle nous montre l'activité de la poterie dans son sens principal. De toutes ces définitions, celle qui encadre notre travail peut être comprise comme un récipient qui a évolué au cours du temps et tend à disparaître sous l'effet de l'urbanisation galopante. Ainsi, la connaissance des sols est utile dans la compréhension du développement de la poterie dans une région. Le sol est indispensable à tout déploiement humain et joue un rôle capital dans la production économique. Notre travail s'appesantit sur les problèmes fonciers et donc sur la terre, qui est le matériau par excellence pour la fabrication de la poterie. L'activité de la poterie s'exerce sur le sol (l'argile). Les sols qui retiennent l'attention ici sont d'origine ferrugineuse et recèlent d'importants gisements d'argile, matière première nécessaire à la production de la poterie. Il est reconnu que l'élément fondamental de la production de la poterie doit être en harmonie avec l'environnement dans lequel l'activité se déroule (K.P.B. Eboumbou, 2007, 2.). Cette pratique s'appuie sur l'impact des conditions géographiques en ce qui concerne les matériaux et les objets fabriqués. Les artisans dans la pratique de cette activité font usage des ressources du sol qui leur sont offertes gracieusement par la nature. La production de la poterie nécessite l'argile de bonne qualité qui est fournie par l'environnement naturel local qui offre aux potières des quantités d'argile de meilleure qualité pour la réalisation des pots. La disponibilité de cette ressource dans la région de Gaoui constitue un atout majeur pour ces femmes dans l'exercice de la poterie, car la nature leur offre la possibilité de fabriquer les pots à partir d'une matière première qu'elles n'achètent pas.

2- Extension urbaine et difficultés d'accès à l'argile

Les politiques de l'urbanisme ne sont pas une nouveauté au Tchad, car les gouvernements successifs ont été conscients de l'impact que peut avoir la réglementation sur le cadre de vie des citoyens. Ces politiques ont été adoptées selon une démarche en escaliers aux termes des lois n°23, 24 et 25 du 22 juillet de 1967¹⁴⁵, portant respectivement statuts des droits fonciers, régimes fonciers et limitations des droits fonciers et leurs décrets d'application qui encadrent cette gestion foncière (Mouamadji. Danbé, 2018, 29.). De même que la loi n° 014 du 17 août 1998 sur la protection de l'environnement dans son article 12¹⁴⁶ protège les sites naturels et de bien d'autres textes. En outre, le droit de l'urbanisme, qui régit l'affectation de l'espace, ne peut être dissocié de la qualité du milieu défendu et de la loi N°14-60 du 2 novembre 1960¹⁴⁷ sur la protection du patrimoine au Tchad.

Aujourd'hui, la ville de Ndjamen est à l'image des villes d'Afrique subsaharienne qui subissent une urbanisation effrénée. L'extension de ces villes est laissée au bon vouloir des citoyens et ne suit pas les plans d'urbanisme. Pire, la population urbaine augmente à un rythme important, occasionnant une extension spatiale spectaculaire, sans contrôle et sans aménagement des sites occupés (Mouamadji Danbé, 2018, 27.). Ainsi, le Tchad a adopté une série de textes pour réglementer la gestion foncière. Car le droit foncier s'attache au sol et au sous-sol et concerne le bien auquel les humains tiennent le plus, comme le droit à la vie. Autrement dit, la liaison entre le foncier et l'urbanisme est très forte (Chouaibou Mfenjou, 2002, 124). Ce sont les lois n°23, 24 et 25 du 22 juillet 1967 portant respectivement statuts des droits fonciers, régimes fonciers et limitations des droits fonciers et leurs décrets d'application¹⁴⁸ qui encadrent cette gestion foncière. Sans tenir compte de l'application de ladite loi, la population de la ville de Ndjamen s'est lancée dans la vente et l'achat des terrains.

145 Décret n°188 du 1er août 1967 portant statuts des droits fonciers, décret n° 186 du 1er août 1967 portant régimes fonciers et coutumiers et décret d'application n° 187 portant limitation des droits fonciers au Tchad.

146 L'article 12 de ladite loi prévoit : « Les documents d'urbanisme tiennent compte des impératifs de la protection de l'environnement, notamment le respect des sites naturels et des spécificités culturelles et architecturales, dans les définitions de l'emplacement des zones d'activités économiques, de résidences et de loisirs ».

147 Loi n°14-60 du 2 novembre 1960 ayant pour objet la protection des monuments et sites naturels, des sites et monuments de caractère préhistorique, archéologique, scientifique, artistique ou pittoresque, le classement des objets historiques ou ethnographiques et la réglementation des fouilles.

148 Décret n°188 du 1er août 1967 portant statuts des droits fonciers, décret n° 186 du 1er août 1967 portant régimes fonciers et coutumiers et décret d'application n° 187 portant limitation des droits fonciers au Tchad.




2-1- L'extension de la ville de Ndjamena et ses répercussions sur la production des objets usuels en terre cuite

La pression foncière va réduire considérablement les espaces non habités vers l'est du capital tchadienne et par conséquent les gisements des potières de Gaoui se trouvent menacées. Avant, il était facile pour ces femmes de faire leurs collectes, car les terres appartenaient ; la seule chose qui empêchent la collecte était les intempéries ou les aléas de la nature, à l'exemple des eaux de crue du fleuve Logone et du Chari. Mais avec l'urbanisation et le droit foncier qui prévoit les ventes de terrain, on se rend compte progressivement que ce fut de plus en plus difficile pour les femmes potières de Gaoui d'avoir la mainmise totale sur les terres. Tel que le souligne Adama, potière à Gaoui, « aujourd'hui, tous les espaces sont vendus et les carrières aux alentours de Gaoui ne sont pas de la bonne terre pour la fabrication de nos objets »¹⁴⁹. Quand un espace est borné l'utilisation illégale peut-être l'objet d'une poursuite judiciaire. Dès lors, ces femmes sont dans l'incapacité d'utiliser cet espace juridiquement protégé, car une bonne partie des terres sur lesquelles elles récoltaient l'argile a été vendue par l'autorité traditionnelle, comme réponse à l'afflux des citoyens en provenance de la capitale Ndjamena.

En effet, le lotissement s'étend sur tous les bidonvilles de la capitale, et la cité de Gaoui est concernée par cette dynamique de lotissements qui consiste à dégager des lots de terrains destinés à recevoir des constructions. Mouamadji Danbé nous fait savoir que le lotissement est l'initiative du Ministère de l'Aménagement du Territoire, de l'Urbanisme et de l'Habitat (MATUH) assisté par la direction du cadastre et la commission de l'urbanisme qui donne l'aval à l'opération¹⁵⁰. Ces ventes des terrains ne sont pas sans effet, dans la mesure elles impactent directement l'activité des femmes potières. Traditionnellement, ces femmes ont un problème d'accès à la propriété foncière. C'est pour cette raison qu'elles sont contraintes de faire avec les terres disponibles par endroits. Cette rareté d'espace producteurs d'argile a pour conséquence de réduire la qualité des terres disponibles aux femmes (potières). Les citoyens qui ont acheté ces espaces ne laissent pas ces femmes collecter de la terre sur leurs espaces, et les potières sont donc contraintes de voler de la terre pour pouvoir exercer leur activité ancestrale. Halimé une jeune artisane raconte cette vie de galère qu'elle doit supporter tous les jours :

149 Entretien avec Adama Djibrila le 18 octobre 2021

150 Trois institutions techniques interviennent à ce niveau : il s'agit de la Direction de l'urbanisme qui est chargée d'effectuer des levées topographiques en vue de la conception des plans de lotissement et la Direction du cadastre de leur implantation. Une fois conçus, ces plans sont transmis à la Commission d'Urbanisme d'une ville pour adoption.



Nous sommes devenues des voleuses sur nos propres espaces de vie. Si les propriétaires du terrain nous trouvent entrain de prendre de la terre, ils arrachent nos outils de travail et l'argile qu'on a pu collecter. Ils nous menacent parfois avec les antivols. Le seul moyen pour nous d'avoir de la bonne qualité de la terre est de voler lors de leurs absences. En un mot, il nous manque de site pour exploiter de l'argile de bonne qualité¹⁵¹.

En outre, avoir de la bonne qualité de terre en quantité n'est pas chose facile. Pour y parvenir, les femmes potières de Gaoui mettent toutes les chances de leur côté. Adama, une des expertes en la matière, nous fait savoir qu'elles passent des journées entières pour collecter de la bonne d'argile. Du coup, le temps passé à collecter de l'argile a une influence négative sur la qualité du travail, car celui-ci est désormais partagé entre la collecte et la fabrication des pots et canaris. C'est ainsi que pour trouver de la bonne terre ces femmes creusent à une profondeur de 2 à 3 mètres avant de se procurer de la bonne qualité d'argile. Tout cela passe par le débroussaillage ; à un certaine profondeur ces femmes reconnaissent la bonne qualité de l'argile grâce à la couleur dans la mesure où la bonne qualité d'argile a trois couleurs : rouge, sombre et cendre¹⁵². La réduction des gisements a pour conséquence la raréfaction des meilleures de qualité. Ainsi, la loi n°006 du 12 janvier 2010 indique que «l'occupation des sols urbains n'est possible que dans les zones ouvertes à l'urbanisation par un document de planification urbaine régulièrement approuvé. Elle doit être précédée d'opérations de lotissement»¹⁵³ (Mouamadji Danbé, 2018, 35). Chose qui ne se réalise pas sur le terrain, dans la mesure où un arrêté ministériel en collaboration avec le ministère du développement touristique de la culture et de l'artisanat N°1/PR/PM/MDTCA/SG/DGCP/DPAND/17 fait de Gaoui dans son article 1 : «La cite historique de Gaoui est classée Patrimoine National»¹⁵⁴. Mais cela n'empêche pas le service de cadastre d'homologuer les parcelles aux citoyens, en allant à l'encontre de l'arrêté ministériel.

151 Entretien avec Halimé jeune potière du village Gaoui, le 18 octobre 2021

152 Entretien avec Halimé jeune potière du village Gaoui, le 18 octobre 2021

153 Cf. article 10 de ladite loi.

154 « La cite historique de Gaoui est classée Patrimoine National conformément aux dispositions de l'article 3 de la loi N°14-60, classant les sites dont la conservation présente au point de vue de la préhistoire, de l'archéologie, de la géologie, de l'art ou de la science, un intérêt public, pouvant être l'objet d'un classement en totalité ou en partie ».



Mais depuis quelques années un bienfaiteur du village, le Dr. Maina Limane, déplore le cas de ces femmes. Soucieux de la sauvegarde du patrimoine ancestral a racheté une portion de terre dédiée spécialement pour ces femmes potières. Mais pour autant, ces femmes font face à un problème de distance, car celles qui résident loin de l'espace offert parcourent de longues distances et après le travail de collecte, et n'arrivent pas à travailler à cause de la fatigue vue la distance.

Photo n° 1 : sécurisation des sites d'approvisionnement par les privés



© Abdoul Aziz Abba, 20 septembre 2021

Photo n°2 : site racheté par le Dr. Maina Limane



© Abdoul Aziz Abba et Adam Mahamat Saleh, 2022

Sur la photo n°1, on peut voir un des terrains de Gaoui qui a été vendu aux étrangers, lesquels n'ont pas tardé à matérialiser leur acquisition par l'implantation d'une borne pour signaler leur possession de l'espace et par la même occasion interdire l'extraction de la terre. La deuxième image montre l'espace offert aux femmes par le Dr. Maina Limane et réservé à la collecte de terre, signe de prise de conscience par les autorités du village.

2-2- Difficultés d'écoulement des objets en terre cuite et de transmission des savoir-faire

Les difficultés liées à l'accès de la matière première, a des répercussions sur le métier de ces femmes. Elles vont faire face au problème de matériaux de cuisson. Pour avoir un objet potier de bonne qualité, la cuisson passe par l'utilisation du bois de chauffage et des buissons qu'elles prélèvent directement de la nature. Adama nous fait savoir qu'autrefois, leurs ancêtres brûlaient leurs objets d'art avec du bois, mais avec l'urbanisation et l'avancée du désert, l'État a interdit la déforestation. Depuis que la cuisson de nos objets d'art se fait avec des bouses d'animaux, cela a des répercussions sur la qualité des objets tels que le canari, car l'eau ne devient pas fraîche comme avant¹⁵⁵.

¹⁵⁵ Entretien avec Adama Djibrilla le 18 octobre 2021 à 9 heures 17 minutes

En effet, avec l'urbanisation de la ville de Ndjamena, les habitants de la ville préfèrent acheter les matériaux modernes à l'exemple des réfrigérateurs (frigos). Cette technologie de terre avait permis aux peuples Kotoko de disposer de l'essentiel des ustensiles de cuisine et des objets divers pour les travaux domestiques. Seulement ces objets ne sont plus d'usage à cause de l'évolution de la science et la disponibilité des ustensiles plus soft et à moindre coût (M.A. Ousman, 2013, 121). Ces derniers ont envahi tous les ménages de la ville de Ndjamena et de ces bidonvilles, ce qui impacte directement sur la production des objets potiers à l'instar des canaris qui deviennent moins chers. Koussa Abdoulaye, une potière, déclare ceci : « Les citadins préfèrent boire l'eau glacée, mais ils ne savent pas que c'est mauvais pour la santé. Nos ancêtres nous ont fait savoir que l'eau de canari est bonne pour la santé, car elle fortifie non seulement l'organisme mais permet aussi la bonne croissance des enfants »¹⁵⁶. Il apparaît donc qu'à cause de l'urbanisme grandissant et de la modernité qui offre aux habitants une alternative pour les objets en poterie, la fabrique et la vente des objets en poterie a connu une chute remarquable.

Photo n°3 : canaris prêts pour la vente



©Abdoul Aziz Abba et Adam Mahamat, 13 mars 2022

¹⁵⁶ Entretien avec Koussa Abdoulaye le 18 octobre 2021 à 8 heure 30 minutes.



L'image n°3 nous montre des canaris déjà cuits et prêts pour la vente. Sur l'image on voit des motifs en forme ondulante avec des différentes couleurs qui exigent un savoir-faire bien spécifique et permet aussi d'attirer la marchandise par sa beauté.

Par ailleurs, l'activité potière aujourd'hui est moins rentable et exige plus d'efforts (déplacement). Cette situation a un impact sur la transmission des savoir-faire artistiques, qui risque être plus difficile. Ce corps de métier ne suscite pas d'engouement chez les jeunes. Il est abandonné à une catégorie sociale constituée de vieilles femmes (M.A. Ousman, 2013, 120). L'accès des jeunes filles pour acquérir des connaissances sur la production de la poterie comme future profession est de plus en plus difficile ; l'exode rural est aussi un des facteurs. Il y avait une caste de potières, celle-ci a disparu, car les jeunes filles appartenant à ce corps de métier ne s'y intéressent plus. Ce refus est motivé par les multiples stéréotypes liés à ce métier (Mahamat. Abba. Ousman, 2013, 123). De plus celles qui sont prêtes à l'exercer ne le maîtrisent pas bien, car ces femmes ne peuvent laisser les jeunes filles gaspiller de l'argile qui devient à Gaoui un objet précieux.

Ainsi, il faut l'étape de l'apprentissage qui est primordiale pour les jeunes potières. C'est un moment important dans la vie de l'apprentie, parce que cela lui permet de se familiariser avec tout ce qui entre dans la production de la poterie, à savoir les sites d'extraction de la matière, les outils utilisés dans la fabrication, la forme des objets et le polissage, comme le montre la photo ci-dessus où la potière est en plein polissage. Cette transmission n'est pas chose aisée dans la mesure où la jeune génération ne maîtrise pas l'art de la fabrique. Maldou Hassan l'une des doyennes des potières de Gaoui déclare : « J'ai montré tout ce que je savais faire à mes filles. Mais elles ne maîtrisent toujours pas les petits détails et les gravures, regrette Maldou Hassan. Il faut du temps pour y arriver, cet art est propre à Gaoui »¹⁵⁷. Les images ci-dessous nous montrent la douane des potières de Gaoui Maldou Hassan et Haoua en plein initiation, la jeune fille est de la 3^{ème} génération de Maldou Hassan et elle suit avec précaution les enseignements de son arrière-grand-mère.

157 <https://www.google.com/amp/s/information.tv5monde.com/afrique/au-tchad-gaoui-continue-de-faire-vivre-l-art-ancestral-de-la-poterie-250148%3famp>, Reportage Bazzara, Aurélie et De Matos, Laure, du 16 Juillet 2018, consulté le 04 novembre 2021.

**Photo n°4 :Maldou Hassan
en pleine production**



**Photo n°5 : Haoua
en phase d'initiation**



©Abdoul Aziz Abba,2022

De plus, l'activité potière est moins rentable aujourd'hui et exige plus d'efforts (déplacement). Ces femmes parcourent de longues distances parcourant près de 2km pour pouvoir collecter de l'argile. Ce qui décourage la jeune génération de se désintéresser, et impacte directement la transmission des savoir-faire artistiques qui risque d'être plus difficile. Ainsi, la croissance démographique de la capitale entraîne une forte demande en terre non pas seulement pour les activités, mais aussi pour construire les habitats. La redéfinition des limites du périmètre urbain par l'arrêté n°056 de décembre 1994 a permis d'intégrer cinq (5) villages : Gassi (site Sao), Amtoukougne, Diguel, Sadjiri et Seheba (P.Nembondé, 2018, 10). L'arrêté n°002 de juillet 2004, prolonge le périmètre urbain à 38 000 hectares vers l'est, le sud-est et le nord-est, intégrant ainsi les sites historiques dans les zones constructibles. L'extension spatiale de Ndjamenà vers le nord-est est à l'origine de la création de nouveaux quartiers tels que Ndjari Blama Thom, Diguel nord. Le développement incontrôlé de la ville de Ndjamenà n'est pas sans conséquences dans la mesure où il a des répercussions graves sur le patrimoine matériel et immatériel du village Gaoui. Lorsqu'on assiste à une croissance urbaine sans une planification préalable comme c'est le cas de la capitale tchadienne, il n'est pas surprenant de se retrouver avec des patrimoines qui sont affectés par les actions de l'homme.




3- Sauvegarde des savoir-faire patrimoniaux de Gaoui : quelques solutions

Les autorités locales doivent soumettre des mesures, comme celle de respecter les préoccupations sur le droit de la sauvegarde du patrimoine, même en cas d'une urbanisation contrôlée. Pour limiter les effets néfastes d'une urbanisation dispersée portant atteinte aux espaces naturels et urbains, aux sites et paysages, tout projet à l'encontre de sauvegarde du patrimoine peut être refusé ou n'être accepté que sous réserve de l'observation de prescriptions spéciales si les constructions, par leur situation, leur architecture, leurs dimensions, l'aspect extérieur des bâtiments ou les ouvrages à édifier ou à modifier sont de nature à porter atteinte au caractère ou à l'intérêt des lieux avoisinants, aux sites, aux paysages naturels ou urbains ainsi qu'à la conservation des perspectives monumentales¹⁵⁸. Selon la plupart des régimes coutumiers africains, la terre constitue un bien sacré qui appartient à la communauté ou à l'ensemble des personnes composant cette communauté (H. A. Mawulolo, 1990, 79). En se basant sur le droit coutumier, l'Etat doit venir en aide à ces femmes, pour leur octroyer des espaces qu'elles pourront utiliser à leur guise. L'accès aux ressources premières dont l'argile est indispensable au maintien de modes de vie de ces femmes potières par la même occasion, elle permet la sauvegarde du patrimoine kotoko, legs de la civilisation Sao. De plus, le savoir-faire en matière de fabrication des objets en terre cuite dans la plaine du Tchad constitue aujourd'hui une préoccupation majeure pour les autorités traditionnelles Kotoko et les chercheurs en sciences du patrimoine (Mahamat. Abba. Ousman, 2013, 120). Cela passe par la création, au besoin, d'une politique foncière permettant de répondre aux besoins du développement communautaire, en améliorant les systèmes cadastraux (Mouamadji. Danbé, 2018, 43) qui permettra la sauvegarde de tous patrimoines lors de l'urbanisation d'une ville au Tchad.

3.1. Sensibilisation sur la convention 2003 relative à la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel

L'urbanisation irréfléchie, n'est pas sans conséquences sur le patrimoine culturel immatériel. La Convention sur le Patrimoine immatériel de 2003 invite les Etats parties à développer la sensibilisation à ce sujet. La Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel est adoptée afin de préserver le patrimoine qui est sur le point de disparaître à cause de l'acculturation, et de la mondialisation. Dans son Article 14 concernant l'éducation, sensibilisation et renforcement des capacités, il

¹⁵⁸ Article R. 111-21 du code de l'urbanisme française disponible sur : [https://www.legifrance.gouv.fr/codes/article_lc/LEGIARTI000006816444#](https://www.legifrance.gouv.fr/codes/article_lc/LEGIARTI000006816444#:): consulte le 31 août 2022.



prévoit les mesures pour assurer la reconnaissance, le respect et la mise en valeur du patrimoine culturel immatériel dans la société, en particulier grâce à des programmes éducatifs, de sensibilisation et de diffusion d'informations à l'intention du public, notamment des jeunes ; des programmes éducatifs et de formations spécifiques au sein des communautés et des groupes concernés ; des activités de renforcement des capacités en matière de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel et en particulier de gestion et de recherche scientifique ; des moyens non formels de transmission des savoirs. L'application des directives dans ce sens va permettre la sensibilisation des jeunes s'intéressants dans le domaine du savoir-faire de la poterie, en leurs permettant d'acquérir une formation spécialisée dans le domaine. Ceci permettra la sauvegarde de ce savoir-faire ancestrale. Cette initiative a aussi pour but d'informer le public sur les menaces qui pèsent sur ce patrimoine. Ainsi, il faut assurer la protection des sites qui sont des lieux non seulement de pourvoyeurs des matériels mais aussi de mémoire dont l'existence est nécessaire à l'expression du patrimoine culturel immatériel du village Gaoui. L'Etat tchadien doit mettre sur pied des mesures adéquates pour appliquer l'article 14 de la convention du Patrimoine Culturel Immatériel (CPI). Cette Convention prévoit la mise en place d'une zone tampon entourant le bien en péril afin de le protéger. Cependant, comme les politiques d'urbanisation de la ville de Ndjamena sont désastreuses à l'égard des patrimoines, ceci doit pousser l'inscription de cité de Gaoui sur la liste du Patrimoine en péril. Car, la convention du patrimoine mondial spécifie clairement les mesures à prendre pour la sauvegarde des biens patrimoniaux en cas de danger de disparition.

3.2. L'intervention des pouvoirs publics tchadiens

L'Etat Tchadien doit prévoir une politique de valorisation du patrimoine à travers les centres de formation en créant les ateliers d'initiation des jeunes du village voir même de tout le pays intéresser par le savoir-faire de la terre cuite (grands centres urbains). Et pour cela, il doit faire respecter les différentes mesures (article) de l'arrêté ministériel de 2017 en collaboration avec le ministère du développement touristique de la culture et de l'artisanat N°1/PR/PM/MDTCA/SG/DGCP/DPAND/17 qui stipule dans son article 1 : La cité historique de Gaoui est classée Patrimoine National conformément aux dispositions de l'article 3 de la loi N°14-60, classant les sites dont la conservation présente au point de vue de la préhistoire, de l'archéologie, de la géologie, de l'art ou de la science, un intérêt public, pouvant être l'objet d'un classement en totalité ou en



partie¹⁵⁹. Le strict respect de l'article va non seulement permettre la réappropriation des carrières vendu sans tenir compte de sa valeur patrimoniale, ce qui permettra la sauvegarde, la protection en rapport avec l'article 2 de l'arrêté ministériel qui classe Gaoui comme Patrimoine National en vue de sa conservation, sa protection et sa valorisation dans un intérêt culturel, éducatif et scientifique au profit du public. De même, les pouvoirs publics doivent faire valoir le respect strict de l'arrêté ministériel de 2017 du ministère du développement touristique de la culture et de l'artisanat N°1/PR/PM/MDTCA/SG/DGCP/DPAND/17 comme prévu dans son article 3 et 4 qui fait de la cité historique de Gaoui une zone tampon est limité à 2 km sur 2, et toute manœuvre tendant à sa dégradation est interdite et sera sanctionnée conformément à la réglementation en la matière. Superviser les travaux de toute nature qui puisse altérer le site d'extraction de matières première (argile), permettant de faire valoir les savoir-faire ancestraux, comme prévu dans l'article 5 de l'arrêté ministériel, prévoit la supervision de tous les travaux qui pourraient s'effectuer sur ce site. Il précise par ailleurs que ceux-ci seront menés sous la supervision de la Direction en charge du Patrimoine Culturel.

Ainsi, le strict respect des différentes mesures (article) de l'arrêté ministériel de 2017 en collaboration avec le ministère du développement touristique de la culture et de l'artisanat N°1/PR/PM/MDTCA/SG/DGCP/DPAND/17 s'inscrit dans la logique de la convention de l'UNESCO de 1972¹⁶⁰ pour la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel, celui-ci dans son L'article 4, demande à chaque État partie de reconnaître qu'il a l'obligation d'assurer : « L'identification, la protection, la conservation, la mise en valeur et la transmission aux générations futures du patrimoine culturel et naturel de valeur universelle exceptionnelle situé sur son territoire ». Les mécanismes de mise en œuvre de ces actions sont définis à l'article 5 qui recommande à chaque État signataire d'adopter une politique générale, de prendre des mesures juridiques, scientifiques, techniques, administratives et financières adéquates et de mettre en place les services nécessaires (F. Bandarin, Mars 2007, 43).

159 Archive privée

160 Articles 4 et 5 de la convention du patrimoine mondial de 1972 sur la protection nationale et protection internationale du patrimoine culturel et naturel.

3.3. Quelques pistes de valorisation et de sauvegarde du patrimoine de la terre cuite de Gaoui

Aujourd'hui, la cité de Gaoui bien qu'elle affiche son patrimoine grâce à son musée Sao-Kotoko, amorce une disparition du savoir-faire ancestrale dans le domaine de la poterie. En effet le patrimoine ne peut être récupérable une fois perdu, malgré les traces gardées sous forme d'objets ou d'outils dans un musée. Le patrimoine culturel de Gaoui constitue donc une richesse à préserver et à valoriser. Il est donc un élément décisif de structuration et de mise en dynamique touristique. Il participe, par la constitution d'une offre patrimoniale localisée, à la différenciation du groupe local et donc, à la construction d'une dynamique identitaire tant individuelle que collective. Facteur de cohésion et d'appartenance, de dynamisation tant sociale qu'économique, sa valorisation touristique conduirait à un renforcement identitaire de la collectivité (H. Saddou, 2020, 24). Au regard des préoccupations que rencontrent ces femmes surtout dans le domaine du patrimoine immatériel de Gaoui, il faut prévoir des mesures pour sa préservation et sa valorisation. Ainsi on pourrait, promouvoir des activités de sensibilisations du public. « En créant des Journées du Patrimoine, en développant la participation des citoyens au processus de gestion du patrimoine. Intégrer la sensibilisation au patrimoine dans les programmes scolaires à l'exemple des programmes d'Histoire et de géographie » (H. Saddou, 2020, 23).

Il s'agira de porter une attention lors de l'examen des projets d'urbanisations et leur impact sur la mise en valeur du patrimoine, qui permettra la touristification¹⁶¹ de cette zone car, le patrimoine local apparaît aussi comme un élément décisif de structuration et de mise en dynamique touristique. Fondement identitaire, il est support de médiation entre le touriste et l'acteur local.

De même, il faut disposer d'une stratégie de réappropriation des espaces perdus (terrains vendus) pour une meilleure conservation, cette approche permettra à long terme la mise en place d'un dispositif institutionnel adéquat et d'un dispositif de participation qui placera l'aménagement de l'habitat au cœur du processus et permettra de garantir l'appropriation des espaces pour ces potières. Cette réappropriation des espaces permettra sa sauvegarde, en créant un site à l'entour de Gaoui sur un rayon de 2Km² (zone protégée) car, la diffusion du savoir-faire de ces femmes a besoin de ressources qui proviennent de la nature, car c'est avec ces matières premières prélevées

161 Cet espace devient un lieu touristique pour la valorisation du patrimoine.



de la nature que se manifeste le savoir-faire ancestral de la poterie. C'est dans ce sens que Hicham Saddou souligne que : « l'artisan de manifeste son savoir-faire sur des matériaux premiers, provenant totalement ou partiellement d'un milieu naturel entretenu entre autres pour cette raison, pour nous créer des produits devenus chef-d'œuvre sous l'effet du temps » (H. Saddou, 2020, 23).

En plus, il est nécessaire de prendre conscience des réalités qui menacent le savoir-faire de ces femmes et d'initier la valorisation de ce savoir-faire à travers le Musée Sao-Kotoko de Gaoui. Cela permettra à faire commercialiser leurs produits industriels. Mais que cela ne soit pas seulement une initiative commerciale mais plutôt une initiative de valorisation et de sauvegarde. Car, la convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles, pose les biens et les services culturels comme porteurs d'identité, de valeur et de sens qui en conséquence ne doivent pas être traités comme ayant une valeur exclusivement commerciale. Il faut multiplier des initiatives pour aider ces femmes comme la fait le groupe turque Tika (l'Agence Turque de Coopération et de Développement) qui a permis à 45 femmes du village, de 2015 à 2017 de bénéficier d'une formation et de faire d'échanges d'expérience dans l'optique d'améliorer la qualité des produits potiers à Gaoui. A la fin de la formation ces femmes ont été doter d'équipements modernes dans le domaine de la poterie.

En outre, l'artiste musicien et sculpteur Tchadien Mawndoé Célestin dans son désir de la sauvegarde et de l'amour du métier de l'artisanat de la terre cuite a créé à Gaoui un Village de l'argile en 2019, un projet au Nom de l'Art pour la promotion de l'art au Tchad. Ce projet a permis d'octroyer aux femmes, des ateliers pour l'exposition de leurs objets potiers et un four pour la cuisson de leurs objets. Ce projet regroupe 50 femmes de différentes catégories d'âges. Lors de son exposition au biennal du 20 Mars 2020 au village de l'argile de Gaoui, il fut décerné aux meilleures potières de l'association, des prix allant d'un Million de franc (1.000.000 frs) à Deux Cent Cinquante Mille franc (250.000frs).

**Photo n°6 : Plaque de signalisation
des groupements des potières
de Gaoui**



**Photo n°7 : Remise du prix
de la première place
lors du biennal de la maison d'argile**



©Abdoul Aziz Abba, 2022

3-1- Le musée Sao-Kotoko de Gaoui et la poterie : une possibilité en termes d'industrie culturelle

Les industries culturelles et de la création sont des secteurs d'activités dont l'objectif principal est la création, la production, la distribution et la consommation de biens, de services et d'activités à contenu culturel et artistique. Elles sont au croisement de l'économie et de la culture, étant donné que la créativité est au cœur de leur activité, de leur contenu artistique et/ou culturel. L'artisanat de la poterie peut être au centre de l'activité économique du Tchad ; comme l'a relevé la ministre du Développement touristique et de l'Artisanat, Mounira Hassaballah, lors de sa visite à Gaoui le 03 Juin 2022 :

Il faut que le ministère lance une campagne de formation pour permettre la valorisation du métier de ces femmes dans le domaine touristique. Aujourd'hui la poterie de Gaoui fait partie de l'essor économique du pays car, nous voyageons à l'étranger nous achetons des objets artisanaux. Pourquoi pas le faire aussi avec les artisans au Tchad et surtout les avec les potières de Gaoui pour aussi leur permettre de commercialiser leurs marchandises à l'international.

Elle exhorte tous les Tchadiens à venir visiter et acheter leurs objets, pour les encourager, car la valorisation des artisans au Tchad passe aussi par la population.



Enfin, la visite du ministre avait pour but de s'enquérir de la situation des femmes potières de Gaoui et leur venir en aide pour valoriser et booster le savoir-faire de la terre cuite. Car le ministère du tourisme fait des potières de Gaoui et leurs activités qui est ancestral une priorité en termes d'industrie culturelle. La plupart des doléances qu'elles ont faites au ministre tourner autour de parrainage et de la formation moderne dans le domaine de la poterie avec des matériels moderne et enfin celui de l'état de route pour leur permettre d'écouler leur marchandise. L'initiative du sultan de Gaoui avec l'appui de l'organisation Turc (TIKA) en cédant une partie du musée à ces femmes est une bonne démarche dans le sens de sauvegarde, mais cela a eu comme conséquence la dégradation du musée. Pour remédier à cela des efforts sont nécessaires pour leur créer des espaces bien améliorer et les accompagner, renforcer leur capacité grâce à une formation très approfondie pour affiner leur produit fini et le vendre à l'international et faire de leur métier une industrie culturelle de rente. Le musée permettra aussi d'être une vitrine pour ces femmes, en créant un espace spécialement pour l'exposition de ces femmes et aussi en créant de salle de spectacle culturelle dans le domaine de l'art de la terre cuite.

3-2- Une galerie photo pour la vitrine de la terre cuite de Gaoui

La cité historique de Gaoui peut être une vitrine de renom pour l'artisanat de la terre cuite et du peinture murale au Tchad grâce aux femmes potières de Gaoui, si les pouvoirs publics renforcent des capacités allant dans le sens de sa valorisation, comme la relever la ministre du Développement touristique et de l'Artisanat lors de sa visite à Gaoui le 03 juin 2022. Dans cette perspective, des expositions galeries photos peuvent permettre aux touristes de venir sur le terrain pour découvrir cette richesse patrimoniale. Cela va permettre de booster le tourisme vers la cité historique de Gaoui non seulement pour les étrangers mais aussi pour la population tchadienne vivant aussi bien à Ndjaména que dans les provinces.

Les images ci-dessous, sont issus de ces collections iconographiques à visiter.

Photo n° 08 : le musée Sao-Kotoko de Gaoui



©<https://maison-monde.com/maisons-terre-de-gaoui/> consulté 28 aout 2022

Photo n°09 : exposition des objets en terre cuite sur la place centrale de la cité



©Agence immobilière du Tchad, 2019

Les images nous montrent le musée Sao-Kotoko de Gaoui à gauche et l'exposition des objets en terre cuite à l'entrée de la porte du groupement des femmes potière de Gaoui à droite. Les murs de ces bâtiments sont bien badigeonnés. Cette technique d'embellissement est typique de Gaoui, les couleurs blanche et noire qui y sont représentées sur le fond jaune, obéissent à des techniques bien spécifiques. Pour avoir ces couleurs, elles utilisent les cendres de bois de la balanite *aegyptiaca* connu sous le nom du savonnier pour obtenir une couleur blanchâtre. Quant à la couleur noire, elles utilisent les cendres de l'*Azadirachta indica*, et enfin la couleur jaune vif elles utilisent de la terre rouge des alentours du village et parfois elles utilisent les anciens ustensiles en terre cuite.



Conclusion

Au terme de cette réflexion sur les activités des potières de la cité Gaoui face à l'extension de la ville de Ndjaména, une analyse est faite sur cette cité kotoko, située à quelques kilomètres de la capitale tchadienne. Ainsi, il ressort que l'urbanisation galopante de la capitale tchadienne a progressivement conduit les hommes du village à vendre des espaces consacrés à la collecte d'argile. Ces ventes ont impacté directement le savoir-faire de la terre cuite qui connaît depuis lors une dégénérescence à cause de la rareté des terres d'où était traditionnellement extraite l'argile, source première dans la confection des objets en poterie. Par ailleurs, il convient de souligner les effets de la modernité sur le métier de potière, car à cause des nouveaux instruments de conservation moderne, les outils traditionnels ont perdu leur valeur, malgré leurs apports thérapeutiques et leur caractère artisanale. Enfin, en termes de perspectives allant dans le sens de sauvegarde et de valorisation, il faut tout d'abord respecter l'article qui classe la cité de Gaoui comme Patrimoine National ce qui permettra aux potières d'avoir des carrières pour extraire l'argile. Il est nécessaire de sensibiliser la population sur la convention de l'UNESCO de 2003 relative à la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel. L'État Tchadien doit aussi mettre en pratique ladite convention, dans la mesure où il est signataire de plusieurs textes internationaux qui régissent les patrimoines, ce qui permettra la sauvegarde du patrimoine de la terre cuite, et permettre à la jeune génération de Gaoui, partagée entre tradition et modernité de rester dans le chantier de cette activité ancestrale. En outre il faudrait multiplier des actions comme là fait l'Agence Turque TIKA et l'artiste/musicien tchadien Manwdoé Célestin avec son projet au Nom de l'Art. Ce travail a montré que le patrimoine culturel tchadien est en péril: si les actions concrètes ne sont pas entreprises par le gouvernement tchadien, il risque de disparaître et de tomber dans l'oubli. Le temps n'est pas dans à la prise de conscience, mais plutôt aux actions concrètes qui pourront non seulement permettre la sauvegarde des biens immatériels et matériels du Tchad, mais de les valoriser comme objets touristiques sur l'étendue du territoire et à l'international.

Références bibliographiques :

- CAMPS Gabriel., 1979, Manuel de recherche préhistorique, Paris, Perrin, 2^e édition.
- CHOUAIBOU MFENJOU Modeste., 2002, L'Afrique à l'épreuve du développement durable, l'Harmattan.
- EBOUMBOU Kalla Pauline Béatrice., 2008 «La poterie dans l'Adamaoua au XX^{ème} siècle : Identités Techniques et Culturelles» Mémoire Présenté en vue de l'obtention du Diplôme d'Études Approfondie (DEA) D'Histoire.
- Francesco BANDARIN., Mars 2007, «Patrimoine mondial : Défis pour le millénaire», le Centre du patrimoine mondial de l'UNESCO.
- HAUSSONNE Jean-Marie., 1969, Technologie céramique générale, Faïence, grès, porcelaine, 2^e Ed, Paris, s.l.e, vol II.
- HICHAM Saddou., 2020, «Patrimoine et patrimonialisation : Processus et nouvel enjeu de valorisation territoriale». Hal SHS, Sciences Humaines et Sociales.
- HILLAH AyitéMawulolo., 1990, «La politique foncière au Togo», Mémoire d'étude de 2^e cycle pour l'obtention du diplôme de maîtrise es-sciences juridiques, Université de Lomé.
- Jean Paul LEBOEUF, 1962, l'archéologie tchadienne : les Sao du Cameroun et du Tchad, Tchad, PUF.
- MAHAMAT ABBA Ousman, 2013 : Patrimoine culturel Kotoko (XX-XXI^{ème} siècles): Source de l'histoire, Produit économique et Instrument idéologique, Thèse de Doctorat/PhD en histoire culturelle à l'Université de Ngaoundéré (Cameroun).
- MOUAMADJI Danbé., 2018, «La protection de l'environnement dans la politique de l'urbanisme au Tchad», Revue Africaine de Droit de l'Environnement, n°03.
- Ponori Nembonde., 2018, «Les enjeux des patrimoines en péril au Tchad cas de Ndjaména et Moundou».