



Thèse
Présentée par
MAURA David

UNIVERSITE DE NGAOUNDERE :
FACULTE DES ARTS,
LETTRES ET SCIENCES
HUMAINES

**ONOMASTIQUE ET HISTOIRE AU NORD-
CAMEROUN : LE
CAS DES MAFA ET DES MADA DES
MASSIFS MANDARA
XVIII^e-XXI^e Siècle**

Année 2016-2017

N°.....

UNIVERSITE DE NGAOUNDERE

THE UNIVERSITY OF NGAOUNDERE

*FACULTE DES ARTS, LETTRES
ET SCIENCES HUMAINES*

*FACULTY OF ARTS, LETTERS
AND SOCIAL SCIENCES*



*DEPARTEMENT D'HISTOIRE
DEPARTMENT OF HISTORY*

UNITE DE FORMATION DOCTORALE D'HISTOIRE

**ONOMASTIQUE ET HISTOIRE AU NORD-CAMEROUN : LE
CAS DES MAFA ET DES MADA DES MASSIFS MANDARA
XVIIIè-XXIè Siècle**

THESE

Présentée et soutenue en vue de l'obtention du diplôme de **DOCTORAT/Ph.D.**
Parcours/Spécialité : Histoire Culturelle

Par

MAURA David

Titulaire du Diplôme d'Etudes Approfondies (D.E.A) d'Histoire

Matricule : 02A167LF

Jury :

Pr ABWA Daniel	Professeur des Universités, Université de Yaoundé I	Président
Pr HAMADOU ADAMA	Professeur des Universités, Université de Ngaoundéré	Directeur N°1
Pr NIZESETE Bienvenu Denis	Maitre de Conférences, Université de Ngaoundéré	Directeur N°2
Pr WOUNFA Jean Marie	Maitre de Conférences, Université de Ngaoundéré	Rapporteur
Pr DILI PALAÏ Clément	Professeur des Universités, Université de Maroua	Rapporteur
Pr MOKAM David	Maitre de Conférences, Université de Ngaoundéré	Examineur

Année 2016-2017



Nous avons bénéficié du programme des petites subventions pour la rédaction des Mémoires et Thèses du Conseil pour le Développement de la Recherche en Sciences Sociales en Afrique (CODESRIA). Cette subvention nous a permis de mener à bien ce travail.

Référence dossier : – 31/T08 – Edition 2008

SOMMAIRE

SOMMAIRE.....	ii
DÉDICACE	xiii
REMERCIEMENTS.....	xiv
LISTE DES SIGLES, ACRONYMES ET ABRÉVIATIONS.....	xvi
GLOSSAIRE DES TERMES MADA AVEC TRADUCTION EN FRANÇAIS	xvii
GLOSSAIRE DES TERMES MAFA AVEC TRADUCTION EN FRANÇAIS.....	xix
GLOSSAIRE DES TERMES MANDARA AVEC TRADUCTION EN FRANÇAIS.....	xxii
LES LANGUES/ETHNONYMES ET LEURS CARACTERISTIQUES DANS LES MASSIFS DU MANDARA CENTRAL	xxiv
TABLE DES ILLUSTRATIONS.....	xxviii
PLANCHES PHOTOGRAPHIQUES	xxviii
LISTE DES FIGURES	xxix
LISTE DES TABLEAUX	xxx
RESUME :	xxxii
ABSTRACT:	xxxii
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
1. Présentation du sujet.....	1
2. Raisons du choix du sujet	1
3. Cadre théorique.....	3
4. Cadre conceptuel	8
5. Cadre chronologique (XVIIIè-XXIè Siècle).....	14
6. Cadre géographique des Mafa et des Mada	14
7. L'environnement humain des Mafa et des Mada.....	17
8. Revue de la littérature.....	20
9. Problématique et question centrale.....	34
10. Objectifs spécifiques.....	35

11. Méthodologie de recherche.....	36
11. a. Sources.....	36
11. b. Techniques de collectes et moyen d'exploitation de données	37
11. c. Difficultés rencontrées	39
12. Intérêts de l'étude et résultats attendus	39
13. Plan de la thèse	40
CHAPITRE I : INFLUENCES DU MILIEU NATUREL ET DES MOUVEMENTS MIGRATOIRES SUR L'ONOMASTIQUE DES MAFA ET DES MADA DU NORD- CAMEROUN	41
I. LE MILIEU PHYSIQUE ET L'ONOMASTIQUE MAFA ET MADA.....	41
I.A. Le relief et l'onomastique mafa et mada	41
I.A.1. Le relief et l'onomastique mafa.....	41
I.A.2. Le relief et l'onomastique mada	42
I.B. Le climat et l'onomastique mafa et mada.....	43
I.C. La végétation et l'onomastique mafa et mada	44
I.D. Le monde animal et l'onomastique mafa et mada	44
II. MIGRATIONS ANCIENNES ET MISE EN PLACE DES MAFA ET DES MADA.....	45
II.A. Les migrations anciennes des Mafa	46
II.B. Les migrations anciennes des Mada	47
III. LES MIGRATIONS RÉCENTES DES MAFA ET DES MADA DANS LE BASSIN DE LA BENOUE DE 1972 A 2012.....	48
III.A. Une politique nationale de colonisation des plaines de la Bénoué : 1970	48
III.B. Les toponymes importés des sites de départ	50
III.B.1. Mafa-kilda.....	50
III.B.2. Koza I et Koza II : 1992.....	51
III.B.3. Dogba 1992	52
III.B.4. Tokombéré	52
III.C. Les toponymes-éponymes	53

III.C.1. Wouro-Madaba 1994	53
III.C.2. Wouro-Kahgou.....	53
III.D. Les microtoponymes ou les lieux-dits	54
III.D.1. Madagascar	54
III.D.2. Duguri	54
III.D.3. Soukki	55
IV. CHANGEMENTS DANS LES PATRONYMES MAFA ET MADA DANS LE BASSIN DE LA BENOUE 1972 A 2012.....	56
IV.A. Les mariages et changements dans les patronymes	56
IV.B. La dotation des espaces cultivables et changements dans les patronymes	57
IV.C. Prêt des bœufs de labour et implication sur les patronymes	58
Conclusion	59
CHAPITRE II : CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR L'ANTHROPONYMIE DES MAFA ET DES MADA AU NORD-CAMEROUN XVIII ^e -XXI ^e Siècles	60
I. LES FONCTIONS GÉNÉRALES DU NOM	61
I.A. Fonction sociale du nom.....	61
I.B. Nom et différenciation sociale.....	62
I.B.1. Les autonymes mafa et mada.....	63
I.B.2. Les pseudonymes mafa et mada	64
I.B.3. Les teknonymes mafa et mada.....	65
I.B.4. Les prénoms mafa et mada	66
I.B.5. La question d'homonymes dans l'anthroponymie mafa et mada	66
II. CONTEXTES SPÉCIFIQUES D'ATTRIBUTION DES NOMS CHEZ LES MAFA ET LES MADA	67
II.A. NOMS ATTRIBUES EN CONTEXTE PRENATAL	67
II.A.1. Noms en relation avec le comportement de la mère et le climat familial chez les Mafa ..	67
II.A.2. Noms en relation avec le climat conjugal chez les Mada.....	69
II.B. NOMS ATTRIBUES EN CONTEXTE POSTNATAL	70

II.B.1.Noms en relation avec l'état de l'enfant à la naissance chez les Mafa.....	70
II.B.2. Les noms des prématurés chez les Mada.....	71
II.B.3. Processus d'attribution des noms des jumeaux chez les Mafa	72
II.B.4. Processus d'attribution des noms des jumeaux chez les Mada	73
II.C.NOMS EN RELATION AVEC LES PRATIQUES OCCULTES CHEZ LES MAFA ET LES MADA	73
II.C.1.Les noms en relation avec le sort ou la fatalité chez les Mafa	73
II.C.2.Les noms attribués à titre de message aux esprits chez les Mada	75
II.D. LES NOMS EN RELATION AVEC LES CRISES SOCIALES CHEZ LES MADA.....	75
III. NOMS EN RELATION AVEC LA CASTE DES FORGERONS CHEZ LES MAFA : LES NOMS DE LA HONTE.....	76
IV. LES NOMS EN RELATION AVEC LES JOURS DE LA SEMAINE CHEZ LES MADA	78
V. LES NOMS COMPOSES ET LEURS IMPLICATIONS DANS L'HISTOIRE DES MAFA ET DES MADA.....	78
V.A. Les noms composés, la patrilinéarité et leurs implications dans l'histoire des Mafa	78
V.B. Les noms composés et leurs implications dans l'histoire des Mada	81
V.C. Les calamités et catastrophes naturelles et les implications sur les noms des personnes et les noms des lieux.....	83
V.C.1. La sécheresse et la famine 1835 ; 1912-1914	83
V.C.2. L'invasion des criquets 1880 et la dation des noms	84
V.C.3. Les épidémies et les noms subséquents.....	84
Conclusion.....	84
CHAPITRE III: FILIATION, RITES DE PASSAGE ET IMPLICATIONS SUR LES ANTHROPONYMES MAFA ET MADA DU XVIII ^e AU XXI ^e Siècle	86
I. LA FILIATION ET LES ANTHROPONYMES MAFA ET MADA DU XVIII ^e AU XXI ^e Siècles.....	86
I.A. Le nom de l'enfant légitime chez les Mafa et les Mada	87
I.B. Le nom de l'enfant illégitime chez les Mafa et les Mada	88
II. RITES DE NAISSANCE ET IMPLICATIONS SUR LES ANTHROPONYMES MAFA ET MADA	88

II.A. Les rites préparatoires à la naissance chez les Mafa et les Mada.....	90
II.B. Processus d'accouchement d'une primipare chez les Mafa et les Mada.....	91
II.D. Les rites de séparation des jumeaux de leur milieu antérieur et la dation du nom.....	95
II.E. La phase de claustration postnatale	95
II.F. Les rites de dation du nom du nouveau-né chez les Mafa et les Mada.....	97
III. LES RITES FUNÉRAIRES ET IMPLICATIONS SUR LES ANTHROPONYMES MAFA ET MADA	99
III.A. L'agonie, l'annonce du décès et les noms	99
III.B. Le sens de la mort et les noms y afférents	100
III.C. La toilette post-mortem et les noms.....	103
III.D. L'inhumation et les noms	104
III.D.1. Les rites à la maison du défunt	104
III.D.2. Les rites au cimetière	106
III.E. Les funérailles	107
Conclusion.....	108
CHAPITRE IV: ISLAM ET LES MUTATIONS ANTHROPONYMIQUES MAFA ET MADA	109
AUX XVIII ^e ET XXI ^e SIÈCLES.....	109
I. ISLAM, LES ÉRUDITS LOCAUX ET LA QUESTION DE L'ÉRUDITION	109
I.A. Les officiers d'état civil.....	109
I.B. Les secrétaires d'état civil	111
I.C. <i>L'ajami</i> comme signature des officiers d'état civil.....	112
II. ISLAM ET LES MUTATIONS ANTHROPONYMIQUES 1955-2012.....	118
II.A. La transposition des premiers noms	119
II.B. L'emprunt chez les Foulbé et les Mandara.....	119
II.B.1. L'action des Mandara chez les Mada : 1965	122
II.B.2. L'action des Foulbés chez les Mafa : 1965	123
Conclusion.....	124

CHAPITRE V: LA COLONISATION EUROPEENNE ET LES INFLUENCES SUR LES ANTHROPONYMES MAFA ET MADA DE 1902 A 2012.....	125
I. LA COLONISATION ALLEMANDE ET IMPACTS SUR L'ANTHROPONYMIE MAFA ET MADA 1902-1914.....	125
II. LA COLONISATION FRANÇAISE ET IMPACTS SUR L'ANTHROPONYMIE MAFA ET MADA 1914-1960.....	126
II.A. Bref aperçu biographique du Capitaine Charles Vallin (1895-1984).....	126
II.B. Impact de l'action du Capitaine Vallin sur l'anthroponymie mafa	127
III.L'ÉTAT CIVIL DANS LA RÉGION DU WANDALA DE 1935 A 1960.....	128
III.A. Les fonctionnaires coloniaux et les noms de leurs progénitures à partir de 1935 dans les monts Mandara	129
III.B. Le recensement colonial des indigènes à but économique.....	131
III.C. L'indigène dans l'administration coloniale française chez les Mafa et les Mada.....	135
III.D. L'usage de l'ethnonyme générique kirdi et moufou dans l'anthroponymie locale.....	136
III.E. L'ethnonyme générique matakam dans l'anthroponymie locale.....	138
III.F. La notion de race dans l'état civil chez les Mafa et les Mada 1934-1962.....	139
IV. QUELQUES NOMS DES METIERS COLONIAUX DANS L'ETAT CIVIL AUJOURD'HUI DISPARUS.....	142
IV.A. Palefrenier de la région.....	142
IV.B. Jardinier de la région.....	142
IV.C. Dignitaire du chef.....	142
IV.D. Guide des douanes.....	143
IV.E. Goumier.....	143
IV.F. Pâtre.....	143
V. LE PROSÉLYTISME CHRÉTIEN DANS L'ANTHROPONYMIE MAFA ET MADA : 1948.....	144
VI. LE JEU DES INCLUSIONS DANS L'ÉTAT CIVIL POSTCOLONIAL ET INFLUENCES SUR LES ANTHROPONYMES MAFA ET MADA DE 1960-2012.....	145
VII. UNE IDENTITÉ CONSTRUITE DANS LA RÉGION DU NORD : LES PRODUITS DE LEUR HISTOIRE 1972-2012.....	147

VIII. LA CONSONANCE PATRONYMIQUE ET LE FACIES DANS LE JEU IDENTITAIRE 1960-2012.....	149
Conclusion.....	151
CHAPITRE VI: LES TOPONYMES CHEZ LES MAFA ET LES MADA.....	152
I.LES TOPONYMES LIES AUX RELIEFS.....	152
I.A.Les oronymes ou noms de montagnes.....	153
I.B.Les noms dérivants de la faune et la flore	154
I.C.Les hydronymes ou noms dérivés des cours d'eau.....	157
II.LES TOPONYMES LIES AUX ACTIONS ANTHROPIQUES	158
II.A. Les microtoponymes ou noms des lieux-dits et les endonymes ou noms des places publiques.....	159
II.B. Les événements historiques, mythologiques et les toponymes	166
III.LES TOPONYMES LIES AUX ANCÊTRES ÉPONYMES.....	168
IV.LES TOPONYMES LIES AUX ACTIVITÉS ENDOGÈNES OU TOPONYMES IMPORTES	170
V.LES DOUBLONS TOPONYMIQUES OU LES TOPONYMES IMPORTES	172
Conclusion.....	173
CHAPITRE VII : LE TEMPS ET LE CALENDRIER DANS L'ONOMASTIQUE MAFA ET MADA	175
I.LE TEMPS DANS L'ONOMASTIQUE MAFA ET MADA.....	175
I.A.Le temps et les fêtes sacrificielles mafa et mada.....	176
I.A.1.Le calendrier rituel mafa	176
I.A.2.Le calendrier rituel mada.....	179
I.B.Le temps dans l'onomastique mafa et mada.....	182
I.B.1.Les divisions quotidiennes et annuelles mafa.....	182
I.B.2.Les divisions quotidiennes et annuelles mada	185
Conclusion.....	186
CHAPITRE VIII: ETHNONYMIQUE ET TITULATURE CHEZ LES MAFA ET LES MADA.....	187
I. ETHNONYMIQUE ET HISTOIRE DES MAFA ET MADA (XVIIIè-XXè Siècle)	188

I.A.L'ethnie chez les Mafa (XVIIIè-XXIè Siècle)	188
I.B. L'ethnonyme mafa (XVIIIè siècle).....	190
I.B.1.L'appartenance à une origine commune	191
I.B.2.La distinction par les patronymes	191
I.B.3.L'appropriation de l'espace par les toponymes	192
I.B.4.Les maladies héréditaires.....	193
I.C.L'ethnie chez les Mada.....	194
I.D. L'ethnonyme mada.....	195
I.D.1.La distinction par l'ethnonyme.....	196
I.D.2.Une origine commune	196
II.L'ETHNONYMIE ET CASTE CHEZ LES MAFA.....	196
II.A. La séparation dans la vie quotidienne (XVIIIè-XXIè siècle).....	197
II.B. La division dans le travail (XVIIIè-XXIè siècle).....	197
II.C. La hiérarchie au sein du groupe.....	200
II.D. La classe des nobles	200
II.D.1.Le prescrit.....	200
II.D.2.Le proscrit et la notion de souillure.....	201
II.E. Les relations sociales régissant les classes sociales (XVIIIè-XXIè siècle)	202
II.E.1.L'interdépendance économique et sociale au XVIIIè XXIè siècle	202
II.E.2.La caste et la classe sociale chez les Mafa (XVIIIè-XXIè siècle).....	203
III.TITULATURE ET AUTORITE CHEZ LES MAFA ET MADA.....	204
III.A.L'autorité avant la colonisation (1715-1902)	206
III.B. Les religions révélées et la reconfiguration des titres nobiliaires (XVIIIè-XXè siècle) ..	206
III.B.1.Idriss Alaoma, Ousman Dan Fodio, Haman Yadjji et le Lamidat de Mokolo	207
III.B.2.Les Mandara et la chefferie mada à kolkoch.....	208
III. C. Les titres nobiliaires : des plaines et abords du Lac Tchad aux massifs.	211
III.C.1.Les titres nobiliaires foubé.....	211

III.C.2.La transposition des titres foubé en montagne (XIX ^e -XXI ^e siècle).....	212
III.D. De la diversité des titres nobiliaires dans le wandala.....	213
III.D.1.Les facteurs d’attribution et les titres liés au pouvoir exécutif	214
III.D.2.Les autres titres nobiliaires	215
III.D.3.La titulature chez les Mada.....	218
III. E. Codes de conduite foubé et mandara <i>versus</i> codes de conduite mafa et mada	219
III.E.1.Les codes de conduite peul et mandara	219
III.E.2.Les caractéristiques des hommes de montagnes : la politique d’approvisionnement 1923.	220
Conclusion	221
CHAPITRE IX: LES USAGES ET LA POLITIQUE DE CONSERVATION DES NOMS DES LIEUX FACE A L’ACCULTURATION XIX-XX ^{ème} siècle.	223
I.LES USAGES POLITIQUES ET SOCIO-CULTURELS DES TOPONYMES ET DES HYDRONYMES	224
I.A. L’assimilation des groupes ethniques aux toponymes.....	224
I.A.1.Les toponymes ou les ethnonymes	225
I.A.2. Les usages politiques des hydronymes.....	229
I.B. <i>Terra incognita, terra nullius</i> : Qui désigne les terres ?.....	232
II.LES COLLECTIVITES LOCALES DECENTRALISEES ET LA CONSERVATION DES TOPONYMES	233
II.A. Les praxonymes	234
II.B. Les phénonymes et les ergonymes	236
II.B.1.Le mont Roufta chez les Kapsiki.....	236
II.B.2.La grotte de Gréa (plaine de Waza) et Kossil Beï (Maroua)	237
III. LES TOPONYMES : UN PATRIMOINE IMMATERIEL	238
III.A.L’identitaire dans l’immatériel	239
III.B. Des mutations à la conservation.....	240
IV.LES TOPONYMES ET LA QUESTION DE TRANSCRIPTION.....	241
IV.A. Les langues locales et l’écriture toponymique.....	241

IV.B. Faut-il réécrire les noms des lieux ?	243
Conclusion	244
CHAPITRE X: MISSIONNAIRES, ELITES LOCALES, PROBLEMATIQUE DE DEVELOPPEMENT DANS L'ONOMASTIQUE MAFA ET MADA 1948-2012	246
I.LES PATRONYMES DES MISSIONNAIRES ET DES HOMMES POLITIQUES CHEZ LES MAFA.....	246
I.A. Hans Eichenberger (1948-2001) : Union des Eglises Evangéliques au/du Nord Cameroun (UEEC).....	246
I.B. Djaligué Zogoï lamido de Matakam-Sud.....	248
I.C. Pérévet Zacharie (1957-)	249
II.LES PATRONYMES DES MISSIONNAIRES ET DES HOMMES POLITIQUES CHEZ LES MADA	249
II.A. Mpeke Simon ou Baba Simon (1906- 13 août 1975) : l'évangile venu d'en bas.....	250
II.B. Christian Aurenche (1940-) : l'évangile et la culture.....	253
II.C. Ruben Bergström (1934-1965) et l'adventisme à Koza et à Dogba.....	253
II.D. Baskouda Jean Baptiste (24 août 1957-) ou le fils du père	254
II.E. Cavaye Yéguéi Djibril (1940-) : aux sources de la politique. Uune homonymie des contraires chez les Mafa	254
III. THEAT-REALITE (TOURISME) ET DEVELOPPEMENT DANS LES MASSIFS MANDARA.....	255
IV. LES COLLECTIVITES LOCALES DECENTRALISEES ET LES POLITIQUES TOPONYMIQUES.....	259
IV.A. Les communautés locales décentralisées.....	260
IV.A.1. La commune de Mokolo.....	260
IV.A.2. La commune de Mora.....	261
IV.B. La banque culturelle et les richesses locales.....	261
IV.B.1. Les populations locales ou le patrimoine vivant.....	263
IV.B.2. Les toponymes et les industries touristiques locales.....	263
Conclusion	264
CONCLUSION GÉNÉRALE	266

SOURCES ET REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES.....	276
ARCHIVES NATIONALES DE YAOUNDE (A.N.Y.).....	276
ARCHIVES DE LA PREFECTURE DU MAYO-TSANAGA (A.P.M-T.)	276
ARCHIVES DE LA COMMUNE A MOYEN EXERCICE DE MOKOLO	276
ARCHIVES DU SULTANAT DE WANDALA.....	276
ARCHIVES PRIVEES	277
SOURCES ORALES.....	277
OUVRAGES	281
ARTICLES PUBLIES	285
COMMUNICATION PRESENTEES LORS DES CONFERENCES ET COLLOQUES	290
MEMOIRES ET THESES.....	290
EMISSION RADIO ET TELEVISION.....	292
JOURNAUX ET PERIODIQUES.....	292
WEBOGRAPHIE	292
ANNEXE.....	294
PREMIERE SECTION :	296
QUELQUES ETUDES RELIGIEUSES ET ETHNOGRAPHIQUES INFLUENCANT LES ANTHROPONYMES ET LES TOPONYMES	296
DEUXIEME SECTION :	346
QUELQUES EXEMPLES DE DECLARATION DE NAISSANCE ET DES FICHES D'ETAT CIVIL.....	346
TROISIEME SECTION :	362
TEXTES REGISSANT LES NOMS DES PERSONNES DANS LES DOCUMENTS OFFICIELS	362
INDEX.....	388
TABLE DES MATIERES	391

DÉDICACE

- A ma feu grand-mère Doumguéhér Méguétcher.
- A mes parents : le Pasteur Dosso Gaujé et la Bergère Déguiyé.
- A tous mes frères des massifs du Mandara.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

REMERCIEMENTS

Au moment de clore ces cinq années de recherche, il est temps de rassurer mes amis et relations des difficultés auxquelles j'ai pris plaisir dans cette thèse. Je mesure la chance que j'ai eue, de travailler quotidiennement sur des recherches qui me passionnaient et surtout d'être si bien entouré.

Je tiens tout d'abord à remercier le Professeur Hamadou Adama, co-directeur de cette thèse, pour son encadrement. Du début aux derniers mois de cette thèse, malgré les chemins laborieux empruntés, sans parler des océans franchis, il m'a accompagné avec une constante bienveillance. Ses encouragements, ses conseils avisés et ses relectures scrupuleuses furent d'une aide inestimable durant cette dernière année de rédaction. À travers ce remerciement, que le gouvernail de sa nacelle, toujours animé par la recherche, puisse le conduire vers les trésors cachés.

Comment remercier mon co-directeur, le Professeur Bienvenu Denis Nizésété, qui m'a encadré en année de Maîtrise, de D.E.A et de Thèse. Il n'a ménagé aucun effort pour stimuler en nous le goût de la recherche à travers ses conseils scientifiques, sa disponibilité et son soutien multiforme qui sous-tendent ce travail. Il nous incitait à faire une archéologie du nom sur un terrain dont l'endiguement nécessite beaucoup de dextérités méthodologiques. Qu'il trouve dans ce travail le résultat de notre entreprise périlleuse. Travailler à ses côtés fut aussi formateur qu'agréable.

Je suis redevable au Professeur Saïbou Issa qui lors de notre formation nous disait que chaque sujet doit avoir un fonds de commerce. Il nous incitait à travers ces mots à plus d'ardeur dans l'excavation. Que cet esprit d'encouragement puisse être conduit à travers les remerciements des uns et des autres vers les souhaits proférés.

Mes remerciements vont également à l'endroit des enseignants du département d'Histoire de l'Université de Ngaoundéré. Nous pensons aux Professeurs Gilbert Lamblin Taguem Fah, David Mokam et Martin Nguimé Mbenguè, au Docteur Abdourahman Halirou, Fadibo Pierre, Hamoua Dalaïlou pour leur contribution décisive à notre formation au métier d'historien.

Que le Docteur Mamoudou du département d'histoire de l'Université de Douala et Jules Kouosseu du département d'histoire de l'université de Dschang puissent trouver dans ce travail le fruit de leurs années passées à Ngaoundéré. Ainsi soit-il du Docteur André Tassou du département d'histoire de l'Université de Yaoundé I.

À tous mes informateurs sans qui je n'aurai pas eu tous les éléments pour rédiger cette thèse.

J'ai trouvé au CODESRIA un environnement de travail épanouissant, mais aussi des collègues dont la fréquentation -via internet- suscita, au cours de ces années, des échanges intellectuels stimulants et des amitiés précieuses. C'est dans la recherche interdisciplinaire que se font de belles découvertes. Je dois beaucoup à ces personnes et à ce collectif, à plus d'un titre. Que les Professeurs Doulaye Konaté, Président de l'Association des historiens Africains, Théodore Nicoué Ladzou Gahibor ancien Président de l'Université du Togo, trouvent dans ce travail leurs efforts dans la formation des jeunes et dans l'avancement de la science en Afrique. Qu'il me soit permis de remercier le CODESRIA pour les multiples opportunités qu'il m'a offertes pour cette formation.

Je ne serai pas serein si je ne dis pas sincèrement merci à Sa Majesté Djaligué Zogoï Lamido de Matakam-Sud et le Maire Damien Zokom pour leur disponibilité et leurs conseils pratiques lors des multiples descentes sur le terrain.

Cette thèse de Doctorat/Ph.D. doit évidemment beaucoup aux acteurs qui ont accepté de me consacrer du temps en m'acceptant parmi eux et en me fournissant quelques ouvrages. Je salue la disponibilité et la générosité des Professeurs Salvador Eyézo'o, Micheal Ndobegang, Ossah Mvondo Jean-Paul, Eugène Eloundou les Docteurs Tanga Onana, Souley Mane, Etamane Mahop, Signie Christophe, Jabiru Mohammadou, Achille Bella, Ngek Monteh René, et Mesdames et Messieurs Fanta Bring, Obe Efoua Huguette, Gasisou Alexis.

Enfin, je remercie ma famille, intarissable source de chaleur et d'inspiration. Et je me permets de rassurer le lecteur : si j'ai vécu ces années de Doctorat avec plaisir, je les clos avec un bonheur bien plus vif encore. Car mes frères Dounia Dosso, Barbara Dosso, Adamou André Dossou, Damzawa Débora Dosso, Dégelème Marthe Dosso, Deguiyé Marie Dosso, Aka'a Dosso Abdias, Ramgeguela Dosso Rachel, Doumgueher Dosso Ruth et, Ba'a Dosso Gaujé m'accompagnent tous les jours.

Je voudrais témoigner ma reconnaissance à Messieurs Kaldaoussa Vanawa, Maogé Jean, Metchékédé Bouba Abel et aux membres de l'Église Adventiste de Dang et de Nord-Cifan à Ngaoundéré et Ntem-Sud à Yaoundé pour leurs prières réconfortantes.

LISTE DES SIGLES, ACRONYMES ET ABRÉVIATIONS

- A.D.M.T : Archives du Département de Mayo-Tsanaga
- A.D.M.W. : Archives du Département de Margui-Wandala
- A.N.Y. : Archives Nationales de Yaoundé
- A.S.W. : Archives du Sultanat de Wandala
- B.E.E.C : Bureau d'Etudes Coopérative et Communautaire
- C.E.F.O.D : Centre d'Etude et de Formation pour le Développement
- C.F.D.T : Compagnie Française de Développement de Fibre Textile
- C.I.C.I.B.A : Centre International de Civilisation Bantou
- C.M.E : Archives de la Commune à Moyen Exercice
- C.N.T : Commission Nationale de Toponymie
- COTRABICA : Commission de Traduction de la Bible en langue kapsiki
- F. : Féminin
- F.A.L.S.H : Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines
- GENUNG : Groupe des Experts des Nations Unies pour les Noms Géographiques
- I.R.D. : Institut de la Recherche pour le Développement
- M : Masculin.
- MIDIMA : Mission de Développement Intégré des monts Mandara
- NEPAD : New Partnership for Africa's Development / Nouveau Partenariat économique pour le Développement de l'Afrique
- O.M.T : Organisation Mondiale de Tourisme
- P.S.F : Patrimoine sans Frontières
- R.D.P.C : Rassemblement Démocratique du Peuple Camerounais
- U.N.D.P : Union Nationale pour la Démocratie et le Progrès
- U.N.E.S.C.O : United Nations Educational Scientific and Cultural Organization
(Organisation des Nations Unies pour l'Education, la Science et la Culture).

GLOSSAIRE DES TERMES MADA AVEC TRADUCTION EN FRANÇAIS

Adara : terme en mada signifiant il (elle) est venu (e), la famille voit son vœu exaucé pour ce qui est de la motivation première.

Bélé : expression en mafa et mada désignant l'esclave.

Bitoua : terme mada pour désigner les bébés qui pleurent excessivement ; le roi des cris.

Doufam : enterrer.

Doumgagak : les enfants nés à minuit.

Doumgueher : expression décrivant l'état physique du bébé à la naissance. La fille de l'ongle comme pour traduire la longueur de ses ongles.

Doumzawak : mot décrivant le lieu de naissance ; dans une étable par exemple, la fille s'appelle la progéniture du déchet des chèvres.

Kammta : signifie tu es mort.

M'mbra : terme traduisant l'imploration de la clémence des sorciers/puissances supérieures. Qu'ils (elles) laissent.

Ma'djé : désigne les enfants qui sont destinés à se perdre.

Mah pah : réplique au sorcier (e) décimant la progéniture du voisin. Comme pour dire qu'il (elle) croque.

Mangawa-Kama : que cela m'amène en avant. C'est un remerciement à une femme ; à la belle famille ou aux parents ayant facilité le mariage.

Mawa : utilisé pour désigner les enfants dont la famille a connu une longue période d'attente. Qu'il (elle) vienne par exemple.

Mazlam : utilisé pour désigner la cinquième lune, février-mars dans le calendrier grégorien. C'est la période propice aux sacrifices et surtout à la disponibilité des esprits.

Nagouvda : je ne veux pas (de cet enfant). Le père ayant traversé des moments difficiles lors de la grossesse de sa femme.

Ratoua : désigne la pleureuse.

Sbda : désigne le samedi.

Takad : qu'"ils tuent". Une manière de dire que le père est impuissant face aux oppresseurs/sorciers/criminels.

Takadda : qu'"ils ne tuent pas". Une imploration de la clémence des mauvais esprits.

Zabanilé : fais-nous sortir, la naissance est la libération de la famille d'un joug.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

GLOSSAIRE DES TERMES MAFA AVEC TRADUCTION EN FRANÇAIS

A mbalaye : expression en mafa signifiant pour rien.

Bāvā : le (la) désiré (e), comme motivation première ; la famille a souffert lors de la grossesse.

Bekne : éléphant.

Bélé : expression en mafa et mada désignant l'esclave.

Bok : chèvre en mafa. Elle est utilisée comme bête sacrificielle.

Būta : le (la) ratatiné (e), les enfants chétifs à la naissance, ils sont également appelés *Météné*.

Dagālak : le voleur ou la voleuse.

Dasna : qu'il/elle se perde.

Fanava : "mettez-le avec ceux qui sont déjà morts, il mourra certainement".

Gānāvā : il/elle mourra, on s'est fatigué de le/la garder pendant la grossesse.

Gayematakon : désigne les enfants dont la mère a souffert lors de la grossesse. "Fais-moi la maladie" comme pour désigner la libération de la mère.

Gayemavar : Fais-moi la nourriture. Désigne le rôle de la fille qui vient de naître.

Guidzavi ou Veved : le tombeau ou celui qui doit être enterré.

Guived/Veved : le trou, le tombeau.

Hedek : le mois de décembre ou novembre.

Hutsad : la lèpre. Désigne aussi les enfants nés après une cérémonie de purification d'un lépreux au stade primaire.

Kāldāpā : jetez-le dedans (tombeau), il est destiné à mourir.

Kalladjavai : celui qui est destiné à la tombe.

Kallahad : celui qui est tombé sur terre lors de l'accouchement.

Kamtsa'a : tu es mort ou un vivant destiné à mourir, un mort vivant par exemple.

kizh-kizzhe'e ou kizzhe'e forme plus usitée désignant les enfants nés avec un poids inférieur à la normale, un chétif.

Ko'a : rocher. C'est le lieu sacrificiel et le domaine des divinités.

Mafad : le mois de janvier dans le calendrier grégorien.

Malama : période de soudure en pleine saison de pluies lorsque les greniers sont quasi vides. C'est le mois d'août ou de septembre dans le calendrier grégorien.

Mamokwa : le mois de mars dans le calendrier grégorien.

Marigélè : le lion.

Mataway : c'est le souchet, ingrédient majeur dans le *maray*.

Matcheud : le mois de juin.

Matsamakad : le mois de mai.

Matsarad : le mois d'avril.

Mavad : le mois d'août.

Mesela : le mois d'octobre du calendrier grégorien.

Météhèd : c'est l'appellation de *Ceratotheca sesamoïdes*. Il désigne les enfants nés sur le lit (planche) après une cérémonie de purification ou enfant né après une cérémonie d'expiation d'un préjudice aux feuilles de *météhèd*.

Mokula, Kiya Slav : le mois de juillet du calendrier grégorien.

Mótókwán : le malingre ou enfant chétif.

Nchèwélé : le (la) vagabond (e) ; la promenade. La mère ayant un sens poussé des visites inutiles, désigne également le commérage ou une « bouche qui se promène ».

Ndor-ndorora'a, ou *ndor* forme plus usitée : signifie gros. Un enfant ayant un poids supérieur à la normale, un obèse par exemple.

Ngatsbai : introuvable, une famille a cherché en vain un enfant. Exclamation négative après une première naissance.

Ngolda : le forgeron ou les enfants nés après une cérémonie réussie de réduction des minerais de fer par la méthode directe.

Nwroum/Vongoum : l'abeille.

Pambaz : le sang. C'est généralement le témoin du caractère du sacrifice.

Ranava : désigne les enfants destinés à être enterrés.

Tagāma : signifie le (la) délaissé (e). Il s'agit des femmes ayant donné naissance en l'absence de l'accoucheuse.

Tchivèd : le chemin et désigne les enfants nés en chemin.

Tēwche : désigne le (la) déshérité (e) ou la pauvreté. Les enfants nés dans une atmosphère familiale tendue, avec de fréquentes disputes.

Vadara ou dara'a: va l'enterrer. Le voisin sorcier décime la progéniture de son vis-à-vis.

Vataz : l'os.

Vayatz : les intestins, boyaux. Le bébé à la naissance est sorti du ventre avec le cordon ombilical autour du cou, mais a survécu.

Vazda : interjection signifiant faite le/la perdre encore ! Il désigne les enfants nés dans une famille ayant perdu beaucoup d'enfants.

Veved/Reved : trou ou tombeau.

Vid(e) ou vid forme usitée : forger, fabriquer. Désigne les enfants nés après une cérémonie de construction d'une forge.

Vizhew : le minerai de fer et désigne les enfants nés après une cérémonie réussie de réduction de minerais de fer par la méthode directe.

Wujeum : hibou.

Wúyák : grain de sable ou désigne les enfants nés avec un petit corps.

Yanawa : "on a accouché à qui" ?, l'enfant est orphelin de père par exemple.

Zangoya/Cokoï : léopard.

Zoum : le vin, objet de sacrifice et symbole du pacte.

Zovod : la période où les produits agricoles sont mûrs. Il désigne également la danse au clair de la lune, expression de la joie après la traversée d'une période difficile.

GLOSSAIRE DES TERMES MANDARA AVEC TRADUCTION EN FRANÇAIS

Alama : titre nobiliaire désignant les dignitaires qui assistent le sultan de Wandala comme conseillers.

Alkali ou *cadi* : juge de droit musulman.

Dandelma et *Guiram* : titre nobiliaire désignant l'adjoint du Makajia Kamassaré.

Igzavla-gora : titre mandara dont le rôle est le contrôle de la quantité des tissus produits dans le royaume.

Igzofa-malé : dignitaire chargé de la sécurité intérieure du palais.

Imam : terme peul désignant celui qui officie lors des grandes fêtes, du palais et de la mosquée.

Katsalla-Koskwé : titre qui désigne l'adjoint du tlida.

Kola : titre désignant le douanier du royaume. Celui qui perçoit le droit sur le sel, natrons, tissus, armes, bétails.

Laada : dimanche.

Lamissa : jeudi.

Laraba : mercredi.

Ldakoua-Houdga : le chef des eunuques. Il répartit les tâches entre les esclaves à l'intérieur du palais.

Ldema : le vendredi.

Létiné : le lundi.

Makajia-Karamassaré : désigne le ministre des forces armées. Il assure la sécurité du roi, entretient les armes, renouvelle le stock des armes, et a la charge de l'acquisition de la poudre à canon.

Massama : le percepteur des droits de douane sur les marchandises en provenance de Djamaré.

Sbda : le samedi.

Talaka : mardi dans le calendrier grégorien utilisé par presque tous les groupes ethniques des massifs du Mandara.

Talba : Assesseur au tribunal coutumier.

Tavonga : le responsable des enfants ramenés en captivité après les expéditions guerrières ou esclavagistes.

Tavoungué : le chargé de la prison du palais.

Tidakoué : le chef de protocole de la cour royale.

Tikiré : titre nobiliaire, gardien des enfants du sultan.

Tiksé-masfayé : le chef des Guiziga.

Timdala : celui qui s'occupe des épouses royales.

Tipoué : le chef de Kérawa et gardien de l'arène.

Tli : source d'eau utilisée pour la cuisson et l'abreuvement.

Tlidla : le percepteur des droits sur les denrées produites dans le royaume.

Tli-duré : le chef des Kotoko, Kanouri, Arabe Choa, Mouzgoum habitant près de Mora.

Tli-Kamburwa : le chef des Glavda, Malé, Margui rendant les hommes eunuques.

Tli-Kavayé : le chef des Zoumaya.

Tli-mada-midive : le chef des Gamargou.

Tli-maya : le chef des Mayas.

Tli-voko : le chef des esclaves.

Toukbouné : Celui qui s'occupe des chasseurs à l'arc, du forgeron dans le royaume de Wandala.

Zaké-Bilsa : celui qui s'occupe des chevaux du sultan.

Zaké-Mada : celui qui inflige les amendes aux dignitaires.

LES LANGUES/ETHNONYMES ET LEURS CARACTERISTIQUES DANS LES MASSIFS DU MANDARA CENTRAL¹

Cuvok. Tchouvok, Canton Matakam Sud, Zamay, Arrondissement de Mokolo, Département du Mayo-Tsanaga, Région de l'Extrême-Nord. Afro-Asiatique, Tchadique, Biu-Mandara. Langue nationale en grand danger, non écrite, étude phonologique récente. Désigne les cuvok.

Fulfulde. Peul, Peulh, Ful, Fula, Fulbe, Foulbé, fulani, Adamawa, Foulfoulde, Biira, Bororo. Brousses et centres urbains des régions de l'Extrême-Nord, du Nord et de l'Adamaoua ; aussi au Soudan, au Tchad, au Nigéria et en Afrique de l'Ouest. Niger-Kordofanien, Niger-Congo, Atlantique-Congo, Ouest-Atlantique, Nord, Sénégalien, Fula-Wolof, Fulani. Langue transnationale à protection presque assurée (PPA), véhiculaire, standardisée (grammaire, manuels didactiques), utilisée à la mosquée et à l'église, à la radio, dans l'alphabétisation et dans l'enseignement formel expérimental.

Gaduwa. *_aduw_.* Sud-Ouest du Département de Mayo-Sava, Région de l'Extrême-Nord. Afro-Asiatique, Tchadique, Biu-Mandara. Langue nationale non écrite, en voie d'extinction.

Gavar. *_v_r.* (Gawar, Gouwar, Gauar, Rtchi, Kortchi). Gawar et canton Mogodé, Kortchi, Arrondissement de Mokolo, Département du Mayo-Tsanaga, Région de l'Extrême-Nord. Afro-Asiatique; Tchadique, Biu-Mandara. Langue nationale en grand danger, non écrite. Bilinguisme social poussé avec le fulfuldé.

Gemzek. *_emzek.* (Gemjek, Guemshek). 16 villages à l'est des monts Mandara, Nord de Meri, Arrondissement de Tokombéré, Département du Mayo-Sava, Région de l'Extrême-Nord. Afro-Asiatique, Tchadique, Biu-Mandara. Langue nationale en grand danger, alphabétisée, non standardisée ; utilisée à l'église (Traductions bibliques en cours : UEEC) ; Bilinguisme social en zulgo.

Glavda. *_lvaxd_x_.* (Gelvaxdaxa, Galvaxdaxa, Guelebda, Galavda, Vale). Gelvaxdaxa, Arrondissement de Koza, Département du Mayo-Tsanaga, Région de l'Extrême-Nord. Afro-Asiatique, Tchadique, Biu-Mandara. Glavda ; Langue nationale en grand danger, écrite, non standardisée.

¹ Z. D. Bitjaa Kody, 2004, « La dynamique des langues camerounaises en contact avec le français. (Approche macrosociolinguistique) », Thèse de doctorat d'Etat en sociolinguistique, Département des langues africaines et linguistique, Université de Yaoundé I, pp. 506-546.
G. R. Gordon et B. F. Grimes, 2005, *Ethnologue. Languages of the World*, 5^e édition, Dallas, SIL International, pp. 56-74.

Kanuri. Kanuri. (Kanuri-Yerwa, Kanouri, Kanoury, Bornu, Bornouans, Bornouan, Kole, Kolere, Sirata, « Baribari », « Beriberi »). Entre Limani et Bounderi, Arrondissement de Kolofata, Département de Mayo-Sava ; Arrondissements de Maroua et de Bogo, Département du Diamaré ; entre Mindif et Guirvidig, Départements de Mayo-Kani et du Mayo-Danay, Région de l'Extrême-Nord ; Principalement au Nigéria, au Tchad, au Niger et au Soudan. Nilo-Saharien, Saharien, Occidental. Langue transnationale à danger notable au Cameroun, véhiculaire, utilisant l'écriture *Ajami* ; utilisée à l'église et à la radio.

Mabas. Mabas. Village Mabas sur la frontière avec le Nigéria, Arrondissement de Mokolo, Département du Mayo-Tsanaga, Région de l'Extrême-Nord ; Principalement au Nigéria. Afro-Asiatique, Tchadique, Biu-Mandara. Langue transnationale en grand danger au Cameroun, non écrite. Bilinguisme en mafa.

Mada. m____. Massif de Mada à l'extrémité des monts Mandara, Arrondissement de Tokombéré, Département de Mayo-Sava, Région de l'Extrême-Nord. Afro-Asiatique, Tchadique, Biu-Mandara. Langue nationale à danger notable, écrite, non standardisée.

Mafa. Mafa. (« Matakam », Mofa, Matakan). 37 villages, Arrondissement de Souledéroua et arrondissements de Mokolo, Koza, Mayo-Moskota, Département du Mayo-Tsanaga, Région de l'Extrême-Nord, quelques poches au Nigéria. Afro-Asiatique, Tchadique, Biu-Mandara. Langue transnationale à danger limité au Cameroun, écrite, non standardisée, utilisée à la radio, à l'église, dans l'alphabétisation et dans l'enseignement formel expérimental. Bilinguisme social en fulfulde.

Matal. Matal. (Mouktele, Muktile, Muktele, Balda). Des monts Mandara au Sud-Ouest de Mora, Arrondissement de Mora, Département du Mayo-Sava, Région de l'Extrême-Nord. Afro-Asiatique, Tchadique, Biu-Mandara. Langue nationale à danger notable, écrite, non standardisée ; utilisée à l'église.

Mbuko. Mbuko. (Mbuku, Mboku, Mbokou). Massif de Mbuko et plaine du Diamaré, Arrondissement de Méri, Département du Diamaré, Région de l'Extrême-Nord. Afro-Asiatique, Tchadique, Biu-Mandara. Langue nationale en grand danger, écrite, non standardisée ; utilisée à l'église.

Mefe. mefele. (Bula, Bulahai, Boulahay). 6 villages au Sud-est de Mokolo, Arrondissement de Mokolo, Département du Mayo-Tsanaga, Région de l'Extrême-Nord. Afro-Asiatique, Tchadique, Biu-Mandara. Bilinguisme en fulfulde et en Mafa, langue nationale en grand danger, non écrite.

Melokwo. məlokwo. (Molokwo, Moloko, Moky, Molkoa, Molkwo, Molko). Sur le mont Melokwo et dans le canton Makalingay, Arrondissement de Tokombéré, Département du Mayo-Sava, Région de l'Extrême-Nord. Afro-Asiatique, Tchadique,

Biu-Mandara. Langue nationale en grand danger, non écrite. Bilinguisme réduit en fulfulde.

Meray. Meray. (Meri, Mere, Mofu de Meri). Massif de Meri, Arrondissement de Meri, Département du Diamaré, Région de l'Extrême-Nord. Afro-Asiatique, Tchadique, Biu-Mandara. Langue nationale en grand danger, écrite, non standardisée ; utilisée à l'église.

Mofu-Nord. mofu-Nord. (Mofu-Nord, Duvangar). Villages Durum, Duvangar, Wazan, Arrondissement de Méri, Département du Diamaré, Région de l'Extrême-Nord. Afro-Asiatique, Tchadique, Biu-Mandara. Langue nationale à danger notable, écrite, non standardisée, utilisée à l'église à la radio et dans l'enseignement formel expérimental.

Mofu-Gudur. mofu-Sud. (Mofu-Sud, Mofou, Mofu-Mokong, Mokong, Zidim, Njeleng, Mey-Angwa, Mey-Gudul, Kwara-Kwara). Villages Mokong, Boula, Zidim, Massakal, etc., Arrondissements de Mokolo, Gazawa et Méri, Départements du Mayo-Tsanaga et du Diamaré, Région de l'Extrême-Nord. Afro-Asiatique, Tchadique, Biu-Mandara. Langue nationale à danger notable, standardisée, utilisée à l'église et dans l'alphabétisation.

Muyang. Muyang. (Myau, Myenge, Muyenge, Mouyenge, Mouyengue). Muyang, Mougouba, Gouadagouada et massifs Palbarar, Arrondissement de Tokombéré, Département du Mayo-Sava, Région de l'Extrême-Nord. Afro-Asiatique, Tchadique, Biu-Mandara. Langue nationale à danger notable au Cameroun, non écrite ; Travaux de standardisation en cours.

Pelasla. pēlasla. (Mbreme, Ndreme, Vame-Mora, Vame-Mbreme, Sigila). Sud du Massif de Mora, Arrondissements de Mora et de Tokombéré, Département du Mayo-Sava, Région de l'Extrême-Nord. Afro-Asiatique, Tchadique, Biu-Mandara. Langue nationale non écrite, en grand danger. Bilinguisme en wandala.

Podoko. parəkwa. (Parkwa, Paduko, Podokwo, Podogo, Padogo, Padokwa, Pawdawkwa, Parekwa, Gwadi Parekwa, Kudala). Sud-Ouest de l'Arrondissement de Mora, Département du Mayo-Sava, Région de l'Extrême-Nord. Afro-Asiatique, Tchadique, Biu-Mandara. Langue nationale à danger notable, écrite, non standardisée ; utilisée à l'église et dans l'enseignement formel expérimental.

Wandala. Wandala. (Mandara, Ndara, Mandara Montagnard). De l'est de Mora à la frontière avec le Nigéria, Arrondissement de Mora, Département du Mayo-Sava, Région de l'Extrême-Nord ; Aussi au Nigéria. Afro-Asiatique, Tchadique, Biu-Mandara. Langue véhiculaire, Langue transnationale à danger notable au Cameroun, anciennement écrite, non standardisée, utilisée à la radio, à l'église et dans l'alphabétisation.

Wuzlam. Wuzlam. (Uldeme, Ouldeme, Uzam, Udlam, Uzlam, Mizlime). Massif de Wuzlam au Sud de Mora, Arrondissement de Tokombéré, Département du Mayo-Sava, Région de l'Extrême-Nord. Afro-Asiatique, Tchadique, Biu-Mandara. Langue nationale non écrite, en grand danger.

Zulgo. zəlgwa. (Zulgwa, Zoulgo, Zelgwa, Mineo, Minew). Est des monts Mandara, Nord-Ouest de Meri, Arrondissement de Tokombéré, Département du Mayo-Sava et Arrondissement de Mokolo, Département du Mayo-Tsanaga, Région de l'Extrême-Nord. Afro-Asiatique, Tchadique, Biu-Mandara. Langue nationale en grand danger ; écrite, non standardisée ; utilisée à l'église.

Zumaya. Zumaya. Quelques locuteurs, Ouro-Lamorde, Arrondissement de Maroua, Département du Diamaré, Région de l'Extrême-Nord. Afro-Asiatique, Tchadique. Langue nationale non écrite et morte.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

TABLE DES ILLUSTRATIONS

PLANCHES PHOTOGRAPHIQUES

Photo 1: Déclaration de naissance 1932	113
Photo 2 et 3 : Souche d'acte de naissance 1956.....	114
Photo 4 et 5: Souche d'acte de naissance 1958.....	114
Photo 6 : Souche d'acte de naissance 1958	115
Photo 7 et 8: Souche d'acte de naissance 1958.....	115
Photo 9 et 10 : Souche d'acte de naissance 1959	116
Photo 11 : Souche d'acte de naissance 1959	116
Photo 12 : Souche d'acte de naissance 1967	117
Photo 13: Souche d'acte de naissance 1968	117
Photo 14 et 15 : Bloc de pierres sur la montagne douze balles et en contre bas le terrain hippique aujourd'hui	160
Photo 16 et 17: Pont douanier reliant les deux parties de la ville de Mokolo	161
Photo 18 et 19: Héliport utilisé sous le régime du Président Ahmadou Ahidjo et le Gouverneur Ousmane Mey, on aperçoit sur la seconde photo la gaine d'appareillage.	162
Photo 20: Un lépreux au <i>Tacha Koutourou</i>	163
Photo 21 et 22: Léproserie de Ziling. On aperçoit la bibliothèque et le centre d'éducation. Photo 22	163
Photo 23 et 24: Case de passage et la salle de rééducation de la léproserie.	164
Photo 25 et 26: Une vue du grand barrage de Mokolo au lieu-dit <i>Tsanagued</i> , source de la Tsanaga.....	164
Photo 27: Château d'eau de la ville de Mokolo. On aperçoit la croissance de la ville et de la population à travers le passage du petit au grand château.	165
Photo 28: Taureau en claustration à Oudjilla en vue de « sa » fête : le « maray ».....	177
Photo 29: Une représentation du <i>Gay mafa</i>	189
Photo 30: Paneaux ancien de signalisation montrant l'utilisation de l'ethnonyme kapsiki. Ils désignent ainsi les Kapsiki, Goudé, Bana, Djimi.....	192
Photo 31: Une représentation des hauts fourneaux chez les Mafa à Djinguiya.	199
Photo 32: Arrivée de l'expédition Denham à Mora. À l'arrière-plan, le massif et la montagne de Mora	209
Photo 33: Escorte du Sultan Boukar vers 1913. Kamerun, Tanzende in Mora.....	213
Photo 34: Cordonniers au marché de Mora vers 1913. Kamerun, Schumacher auf dem Markt in Mora.....	217
Photo 35: Mesure de bandes de coton tissé au marché de Mora vers 1911-1915. Kamerun, Markt in Mora.....	217
Photo 36: Correspondance entre les titres nobiliaires peuls et mandara	218
Photo 37: Le Pasteur Hans Eichenberger (au centre) et le coopérant Brunkel (à droite) lors d'une séance du conseil d'établissement en 1984.	247
Photo 38: Le corps enseignant du CEG de Mokolo (1983-1984).	248
Photo 39 : Baba Simon et les jeunes de la catéchèse	252
Photo 40: Baba Simon lors des travaux quotidiens	252
Photo 41: Femme coiffée de calebasse au marché de Tourou. On perçoit l'influence du modernisme chez d'autres femmes probablement chrétienne ou musulmane.	258

LISTE DES FIGURES

Figure 1 : Découpage administrative de la zone d'étude (monts Mandara).....	xxxiii
Figure 2 : Les langues tchadiques de la zone d'étude (massifs du Mandara central)	19
Figure 3 : Pédigrée montrant l'évolution des patronymes portés par les garçons.....	80
Figure 4: Extention géographique du Royaume de Wandala au XIX è Siècle	205

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1 : Noms attribués en fonction du climat familial et du comportement de la mère chez les Mafa	68
Tableau 2 : Quelques noms traduisant le climat familial avant et après la naissance de l'enfant chez les Mada	69
Tableau 3 : Les noms donnés en fonction de l'état de l'enfant à la naissance	70
Tableau 4 : Quelques noms en relation avec le sort ou la fatalité	74
Tableau 5: Les noms messages aux « esprits » chez les Mada	75
Tableau 6: Les anthroponymes considérés comme élément d'exclusion sociale chez les Mafa : les noms de la honte	77
Tableau 7: Les noms des jours de la semaine donnés aux enfants comme anthroponyme chez les Mada	78
Tableau 8: Des noms simples aux noms dérivés chez les Mafa	79
Tableau 9 : Les anthroponymes empruntés et les racines patronymiques	82
Tableau 10 : Le symbolisme de quelques organes humains considérés comme des noms chez les Mafa et les Mada	94
Tableau 11 : Quelques noms attribués pendant la claustration postnatale par les devins ou les parents. Ces noms sont tirés de l'univers de la mort pour détourner l'attention malveillante des esprits	97
Tableau 12 : Les noms attribués aux enfants nés lors de la période de l'agonie, de l'annonce du décès	100
Tableau 13: Liste des premiers anthroponymes et la profession des parents recensés dans les archives de la commune de Mokolo en 1936	130
Tableau 14 : Les noms des groupes extérieurs aux Mafa et la profession des parents	133
Tableau 15 : Ratio des groupes extérieurs aux Mafa	134
Tableau 16: Tableau récapitulatif des fêtes et des chiffres rituels mafa et mada	180
Tableau 17: Les jours de la semaine en Mafa et leur correspondance	182
Tableau 18: Les mois de l'année en mafa et leur correspondance	184
Tableau 19 : Correspondance des jours de la semaine en mandara et mada	185
Tableau 20: Les mois en mada et leur correspondance	186
Tableau 21: Les toponymes dérivés des ancêtres éponymes mada	196
Tableau 22: Les titres nobiliaires liés au pouvoir exécutif non héréditaire dans le Wandala	215
Tableau 23: Les titres liés aux pouvoirs économiques, socioculturels et aux services extérieurs	216
Tableau 24: Résumé entre terminologie culturelle et coloniale des toponymes	242
Tableau 25: Comparaison des gestes traditionnels de l'homme	273
Tableau 26: Comparaison des organes vitaux et parties du corps humain	274
Tableau 27 : Comparaison des points cardinaux et éléments du Cosmos	274
Tableau 28 : Comparaison des anciens métiers	274
Tableau 29: Comparaison du lexique lié au domicile	275
Tableau 30 : Sources orales	277

RESUME :

La présente étude, axée sur l'onomastique, analyse sous le prisme des noms des personnes et des noms des lieux, l'histoire des noms, des mentalités et du patrimoine des Mafa et des Mada du Nord-Cameroun du XVIII^e au XXI^e siècle. Ce travail d'historien, appuyé sur les sciences connexes de l'histoire, a été rendu possible grâce à l'exploitation des documents de divers ordres, dont les écrits, les sources orales, l'iconographie et les observations de terrain. À partir de 1715 suite à l'islamisation du Wandala et à la présence allemande dans les massifs mandara en 1902, les patronymes et les toponymes mada et mafa traditionnels, subissent des influences culturelles étrangères qui conduisent progressivement à leur aliénation. Les Mafa et les Mada auraient un ancêtre commun au regard des similitudes dans leurs mœurs. Sur le plan patronymique, les noms des personnes traduisent l'humeur des parents, les relations au sein du couple, l'influence des esprits malveillants, les relations interpersonnelles, les ancêtres éponymes, les personnages politiques et religieux, le panthéon ethnique local, les jours de la semaine, les noms des mois et les rapports avec les peuples voisins. La motivation en situation dépend véritablement de celui qui a la charge de la dation du nom. Un ensemble de rites permet le passage de l'enfance à l'âge adulte. Sur le plan toponymique, les noms tirent leur origine des rues, des montagnes, des cours d'eau, des lieux-dits, des objets, de la topographie, de la flore, de la faune, des anthroponymes, des ethnonymes, des événements sociaux et politiques, des lieux de services, des anciens occupants, de l'hydrographie, des événements historiques. Les migrations récentes induisent un transfert des toponymes des lieux de départ vers les lieux d'arrivée. Dans le cadre de la titulature royale, les titres chez les Mafa et les Mada ont connu des emprunts. Alors que les premiers sont soumis à l'influence peule, les seconds par contre connaissent une influence du sultanat de Wandala. Les usages politiques des toponymes identifient chaque nom à un groupe ethnolinguistique, à leurs mœurs. Les noms des Mafa et des Mada sont aujourd'hui fortement influencés par l'Islam, le Christianisme et des noms des personnalités politiques, des artistes, de stars de cinéma ou des champions sportifs véhiculés par la presse, la radio et la télévision. Le retour aux noms traditionnels devient un défi pour les défenseurs du patrimoine culturel mafa et mada.

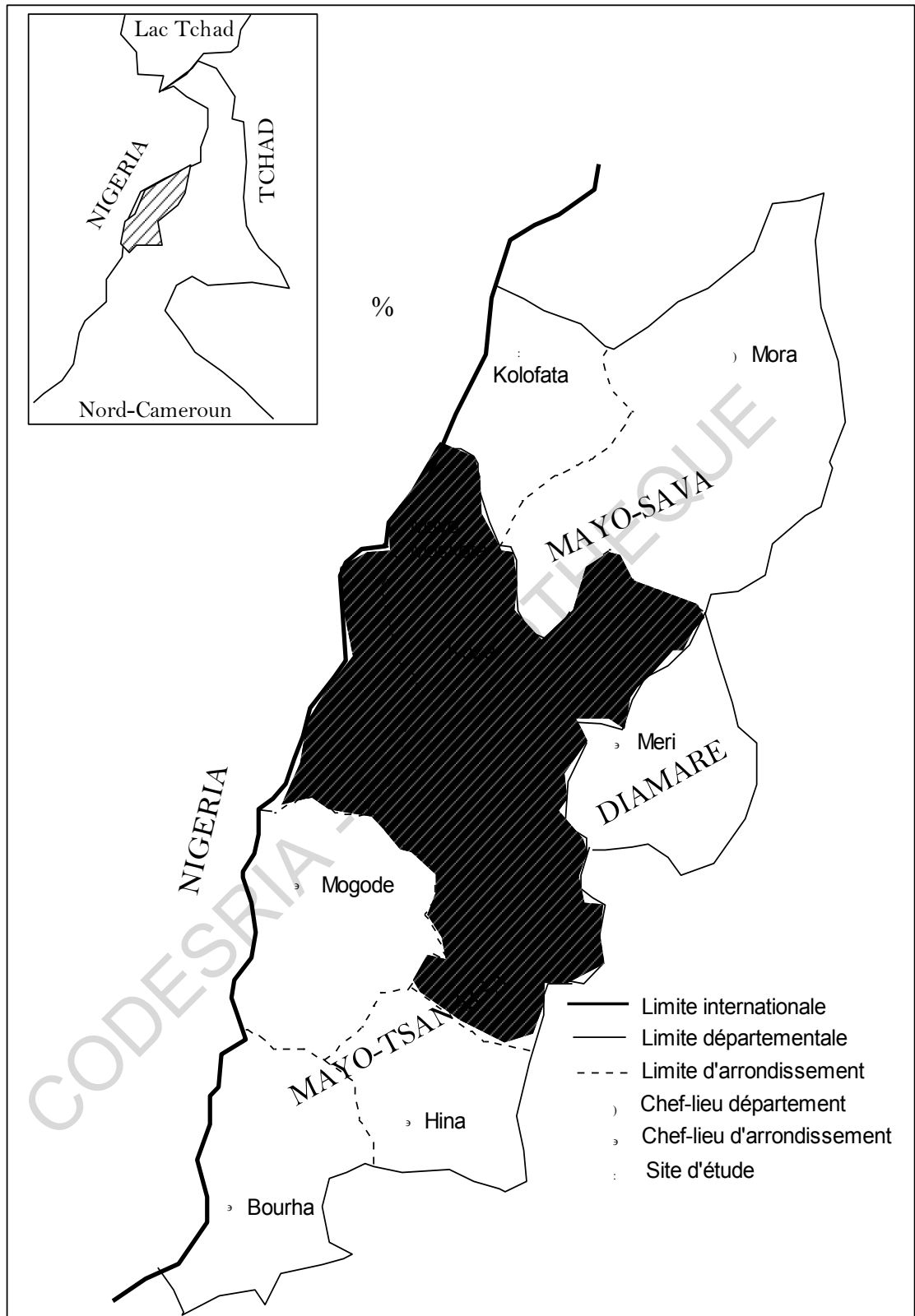
Mots clés : Patronymes, toponymes, histoire, titulature, Nord-Cameroun, monts Mandara.

ABSTRACT:

This study revolves around the prism of the names of people, places and the historical background of the people's mentality and the cultural heritage of the Mafa and Mada people of North Cameroon from the 18th to 21st century. The result of this historical study is based on numerous data which included: written documents, oral and iconographic sources as well as simple fieldwork observations. It was from 1715 with the islamisation of the Wandala and the advent of the Germans in the region in 1902 that the heritage and names of places of the Mada and Mafa people experience some real changes. From all indications, it has been proven that these people had a common ancestry due to similarities in their customs. They belief in nature and gave a certain significance to their existence. As concerned the names of places, while the first settles in areas that are toponymic inclined, the second on the contrary are found in the *terra incognita*. The means of accession and exercise of political power was done in the same way. Initially, names express parent's humor, relationship within a matrimonial home, the influence of some malevolent spirit, relationship between people, eponymous ancestors, political and religious figures, ethnic temples, the days of the week, the names of the months and relationship between people of the neighboring tribes. The present happening of events solely depended on the person in charge of attributing those names. A number of rituals enabled the passage from child to adulthood. As for the names of places (toponymy), they trace their origin from roads, mountains, rivers or streams, reference sites, objects, from topography, flora, fauna, anthroponomy, ethnonymy, sociopolitical events, job sites, from the first occupants, hydrography and historical events. Recent migrations lead to the transfer of names from a point of departure to a final point of destination. At this level, there is proved of some social link. There is clear abstraction between the different languages. Related sciences as linguistic and sociology show that the Mafa and Mada heritage experience some foreign influence. While the first one was subjected to Fulani influence, the second was exposed to the influence of the Sultanate of the Wandala. The political usage of toponymy identifies each name to an ethnolinguistic group, their morals which end up leading to a kind of stereotype. The names of people (Mafa and Mada) are nowadays highly influenced by Islam, Christianity, political figures, artists, sports heroes broadcasted by the media. The revalorization of these local names became a major challenge for the preservation of the cultural heritage of the mafa and mada people.

Key Words: Patronym, Toponym, History, Title, North-Cameroon, Mount Mandara.

Figure 1 : Découpage administrative de la zone d'étude (monts Mandara)



Source : MIDIMA, rapport d'activités 2005

INTRODUCTION GÉNÉRALE

1. Présentation du sujet

L'écriture de l'histoire en général et de l'histoire de l'Afrique en particulier doit puiser dans diverses sources afin d'appréhender les actions des hommes dans le temps. À titre d'exemple, les noms des personnes et des lieux constituent dans le cadre de la présente étude axée sur l'onomastique et l'histoire des Mafa et des Mada, peuples des monts Mandara au Cameroun septentrional, des sources de leur histoire. Pendant des siècles, depuis leur installation dans des sites qu'ils occupent aujourd'hui, les Mafa et les Mada ont attribué des noms à leurs progénitures et leurs espaces de vie, en fonction de multiples circonstances. À travers des analyses et interprétations, l'onomastique, cette science qui étudie les noms, permet d'appréhender des pans importants de l'histoire d'un peuple au plan des traditions d'origines, de la juridiction traditionnelle qui régule l'attribution et l'usage des noms, de la titulature royale, de la religion traditionnelle et autorise dans une certaine mesure, la connaissance des sociétés mafa et mada du XVIII^e au XXI^e siècle. La présence coloniale, la conquête de Haman Yajji, la période Ahidjo, la pratique du tourisme, les médias, les religions révélées monothéistes et les langues étrangères sont autant d'éléments qui ont remodelé le visage du champ onomastique traditionnel mafa et mada. La tradition d'attribution des noms, les significations et les symbolismes des noms changent profondément et sombrent progressivement dans la désuétude. Pourtant, au regard de l'importance de cet élément du patrimoine qu'est le nom, il y a intérêt à le faire connaître aussi bien dans sa version originale que dans ses déclinaisons, et œuvrer pour sauver de la disparition ce qui est encore possible dans le répertoire onomastique des Mafa et des Mada. La présente thèse, intitulée « **Onomastique et histoire au Nord-Cameroun : le cas des Mafa et des Mada des Massifs Mandara XVIII^e-XX^e Siècles** », ambitionne justement d'apporter des réponses à ces préoccupations.

2. Raisons du choix du sujet

Trois principales motivations ont sous-tendu le choix de ce sujet. La première raison est scientifique. L'histoire s'écrit avec les sources disponibles comme les contes, les chants, les proverbes, les devinettes, les cérémonies de libation et de dépréciation. Il s'agit de montrer que l'histoire peut s'écrire avec les noms des personnes et les noms

des lieux, d'interroger les techniques orthographiques en histoire. Au Nord du Cameroun, Christian Seignobos² et Mohammadou Eldridge³, ont posé les bases de l'étude des toponymes et des anthroponymes à des fins géographiques et historiques en s'appuyant sur les Foulbé et les Mandara. Christian Seignobos plaide pour une unification de l'orthographe des toponymes afin d'éviter la confusion des noms des lieux. Mohammadou Eldridge⁴, souhaite le développement de la linguistique historique grâce aux études toponymiques et ethnonymiques dans la perspective de nouvelles recherches sur l'histoire du Cameroun.

La deuxième raison est liée à la politique culturelle au Nord-Cameroun en général et dans les massifs Mandara en particulier. Les anthroponymes permettent de situer le porteur d'un nom donné dans un groupe précis, de lier le porteur à des mœurs, à des croyances, aux modes vestimentaires, alimentaires, à la parenté, à la filiation pour mieux le connaître. Le constat est amer dans les massifs du Mandara, les politiques culturelles qui doivent protéger et valoriser le patrimoine culturel, notamment les anthroponymes et les toponymes en tant que supports culturels, sont défaillantes. Les noms de personnes sont altérés par les effets de l'islam et du christianisme. Ces deux religions ont impulsé et impulsent une dynamique dans l'altération des noms africains. En ce qui concerne les noms de lieux ou toponymes, les migrations et des interactions entre les groupes sociaux les modifient considérablement. Les Mafa et les Mada vivent dans certains lieux qu'ils n'ont pas nommés eux-mêmes. L'onomastique doit être préservée en tant que porteuse des valeurs identitaires. Il y a donc nécessité de sauvegarde d'un patrimoine historique et linguistique en péril sous l'action des religions étrangères qui altèrent l'originalité des noms endogènes.

La troisième raison est l'inventaire des noms traditionnels mafa et mada en vue de leur préservation dans un lexique approprié, pour servir de repère et de répertoire du patrimoine onomastique.

² C. Seignobos, 2000, « De l'orthographe des toponymes » in C. Seignobos et O. Iyebi-Mandjek (ed.), *Atlas de la province de l'Extrême-Nord Cameroun*, Paris, Édition de l'IRD ;

C. Seignobos et H. Tourneux, 2005, *Le Nord-Cameroun à travers ses mots. Dictionnaire de termes anciens et modernes*, Paris, IRD-Karthala ;

C. Seignobos et O. Iyebi-Mandjek (éd.), 2000, *Atlas de la province de l'Extrême-Cameroun*, MINREST/IRD, Yaoundé/Paris.

³ E. Mohammadou, 1980, *Le royaume de Wandala ou Mandara au XIXe siècle*, Yaoundé, ORSTOM.

⁴ E. Mohammadou, 1999, « Nouvelles perspectives de recherche sur l'histoire du Cameroun central au tournant du XVIII^e siècle, l'invasion Baaré-Tchamba », *Ngaoundéré-Anthropos*, Université de Ngaoundéré, vol. 4.

3. Cadre théorique

Les théories sur le nom sont au centre des préoccupations de différentes institutions scientifiques qui investissent les terrains du patrimoine linguistique. Qu'elles relèvent de la nouvelle histoire, de la linguistique historique, du fonctionnalisme, et du structuralisme, cette thèse, inscrite dans le champ de l'histoire culturelle, revisite quelques idées et opinions plus ou moins convergentes, inféodées autour de quelques théories qui traversent le champ de l'onomastique. Sur le plan historiographique, le nom est une source de l'histoire. Sa valeur mémorielle est manifeste et l'historien doit être capable de décoder tout message que véhicule un nom pour s'en servir comme source. Sur le plan culturel, le nom est un marqueur identitaire et culturel, il est chargé de symboles. Des valeurs et des stéréotypes lui sont rattachés, créant à l'occasion le « délit identitaire ». Ces thèmes, non exhaustifs d'ailleurs, sont ici examinés, dans le cadre théorique portant sur l'onomastique mafa et mada.

L'onomastique, prise comme source de l'histoire, dans le champ de la « Nouvelle histoire » avec ses applications théoriques et pratiques, est d'un réel intérêt quand on sait que certains noms de personnes ou de lieux-dits prennent naissance dans les événements survenus dans leurs communautés d'origine. La diversification des sources de l'histoire a sans doute contribué à l'émergence de l'école historique dite « Nouvelle Histoire », en élargissant toujours davantage, le territoire de l'historien. Le fait que les documents écrits, désormais, ne constituent plus les seuls matériaux pour l'histoire, a éclaté et élargi le champ d'investigation, par la mise à la disposition de l'historien, des documents nouveaux, diversifiés, insolites. Lucien Febvre, l'un des fondateurs de la « Nouvelle histoire » à travers l'École des Annales, avec ses théories et ses pratiques, écrivait à ce sujet :

L'histoire se fait avec des documents écrits sans doute, quand il y'en a, mais elle peut se faire et doit se faire avec tout ce que l'ingéniosité de l'historien peut lui permettre d'utiliser...Donc avec des mots. Des signes. Des paysages et des tuiles. Des formes de champs et de mauvaises herbes. Des éclipses de Lune et des colliers d'attelage. Des expertises de pierres par les géologues et des analyses d'épées en métal par les chimistes⁵.

Les noms deviennent alors des archives, dont un décryptage rigoureux, en permettant la remontée à leur genèse, peut expliquer les circonstances heureuses ou

⁵ L. Febvre, 1953, *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin.

malheureuses de leur attribution. Les guerres, les crises naturelles (sécheresse, inondations, invasion des criquets, tornades, etc.), les problèmes familiaux, les épidémies, les hécatombes par exemple, survenues dans une société et qui ont profondément marqué la conscience collective, génèrent souvent des noms. Les rencontres entre les peuples et les cultures, les influences culturelles étrangères, les rapports d'amitié, de partage ou d'antagonisme entre les groupes humains, créent aussi des noms, reflets des circonstances de leurs origines. Ces noms se conservent, se perpétuent, s'altèrent, disparaissent ou se transforment avec le temps. L'historien averti à la recherche des informations sur un sujet donné, doit à l'occasion, exploiter les données de l'onomastique. En appréhendant les contenus des noms, leurs fondements et leurs auteurs, il peut utilement se servir de ce « document » comme tout autre, qu'il soit : écrit, matériel, oral ou iconographique. Le succès de sa démarche reposera sur sa capacité à interroger efficacement les noms en présence et à les « faire parler ». Précisons cependant qu'en dehors des événements ponctuels et circonstanciels, qui peuvent sous-tendre l'attribution d'un nom, les coutumes et les lois qui régissent une société sont souvent et surtout à l'origine de la dation des noms. Par exemple, le statut particulier du jumeau/jumelle et de leurs géniteurs donne lieu à des noms spécifiques ; l'ordre de naissance l'enfant mâle ou femelle, chez les Kapsiki et les Guidar, génère des noms particuliers. Le nom est aussi fonction des rites de naissance, d'initiation et de passage à l'âge adulte. Il est chargé d'histoires. L'historien en quête des informations doit donc faire preuve de curiosité et d'ingéniosité pour exploiter et croiser toutes les sources et documents, notamment les noms qui se présentent à lui, dans leurs accents originaux ou altérés, car ils sont chargés d'histoire. L'histoire des sociétés qui les ont créés ou encore celle des communautés qui les ont transformés.

Le nom est aussi et surtout au nom, un marqueur identitaire et culturel. Différentes **théories linguistiques et managériales** exploitent en effet du nom comme matériau et objet d'étude ou comme instrument de gestion et d'administration. Véhicule de la langue d'où il est issu, le nom n'implique pas seulement l'existence d'une personne qui le porte. Il est aussi le produit et la traduction d'une culture originale qui anime ce groupe et s'y transmet, d'une génération à l'autre, conservé ou plus ou moins altéré. Dans tous les cas, le nom reste l'instrument essentiel d'identification de l'individu à l'intérieur d'une société. Le nom sous-tend la question de nationalité en tant qu'élément du statut personnel des individus. Au Cameroun, c'est à partir de 1972

que la notion de nationalité entre dans les éléments constitutifs de l'état civil⁶. Nommer, c'est identifier, c'est définir, c'est caractériser. Nommer une personne ou un lieu, c'est exprimer son identité, c'est reconnaître son existence, c'est emmagasiner dans le patronyme et le toponyme qui le désigne, une mémoire qui se prolongera au-delà même de son existence physique. Le nom identifie un homme ou un groupe à un lieu, à un groupe ethnique, aux coutumes et aux croyances. Il est un indicateur, un marqueur ethnique. Le nom inscrit l'individu dans la mémoire des vivants, lui confère une identité. Il le « trace culturellement ».

Chez les anciens Égyptiens, nommer un individu équivalait à un acte de création et de recreation. Nommer, c'était perpétuer la mémoire des défunts à travers le transfert de leurs noms aux nouveau-nés ou à leurs héritiers. Ainsi dans la vie quotidienne, en appelant leurs homonymes, leurs souvenirs se perpétueraient dans la mémoire collective et surtout, et ils se souviendront de leurs noms, élément capital pour répondre présent le jour du jugement dernier. Ainsi, les noms des défunts, prononcés et vécus par les hommes, demeurent vivants dans la mémoire. La non-prononciation du nom d'un défunt équivaut à le condamner à errer éternellement dans le royaume des morts, parce que dépourvue d'identité. Par contre, la prononciation du nom prouve son existence suivant la conception égyptienne, et lui ouvre potentiellement la voie de la résurrection et celle de l'immortalité.

Le nom au Cameroun ne suscite pas moins des débats controversés générés par la politique gouvernementale sur la représentativité nationale, l'équilibre régional, le quota ethnique, la planification, dispositions prises par l'État dit-il, afin de permettre à toutes les deux cents composantes ethniques du pays de participer à sa gestion sans exclusivité. Le nom, qui renvoie aussi à la tribu d'origine du candidat est un critère pour réussir un concours professionnel, pour accéder à certains postes de responsabilité, au grand dam des compétences avec toutes les conséquences sur la marche du pays. Il n'ya pas de meilleurs marqueurs identitaires et culturels que le nom et au Cameroun, votre nom peut vous ouvrir des portes comme il peut vous les fermer. Cette donne cultive et entretient le tribalisme d'État, une « théorie » bien connue de tous dans ce pays.

Le nom devient ainsi un indice de catégorisation et de distinction, d'inclusion et d'exclusion. Chargé d'histoires et de symboles, il est aussi riche en stéréotypes. Dans

⁶ V. J. Ngoh, 1990, *Cameroun: 1884-1985. Cent ans d'histoire*, Yaoundé, CEPER, p.84.

ce dernier cas, le nom est connecté à un faciès, à une identité culturelle, donnant souvent lieu à des discriminations. Ce que certains qualifient de **délit identitaire**, qui s'engouffre dans des théories comme celle dite de la « discrimination positive ». Pourtant, le délit identitaire est une infraction involontaire qu'on commet dans la société de par le nom que nous portons et la forme du visage que nous avons. Ces données culturelles se comprennent mieux au sein du groupe qui sécrète et justifient les lexies culturelles. Dans les rapports sociaux, les lexies utilisées dépendent des groupes et des intérêts en présence. Conflits, incompréhension, mépris, railleries, rejet sont au centre des interactions. Alors que les différences culturelles devraient être appréhendées comme source de richesses humaines, elles sont un facteur de déstabilisation et de déconstruction des relations sociales. La consonance patronymique qui renvoie au nom à la musicalité du nom après prononciation est fondamentale dans les rapports sociaux. Le faciès fait plutôt allusion aux caractéristiques du visage que l'on prête à tels ou tels types de groupe ethnique ou sociologique.

Utilisés dans un contexte différent du sens véritable, les noms deviennent des stéréotypes qui se posent comme outil d'analyse permettant de catégoriser, de stigmatiser les individus ou les groupes sociaux alors qu'ils doivent être envisagés comme des éléments déterminants dans la démarche de la connaissance de l'autre. Les stéréotypes font malheureusement écran à une véritable perception des identités. Il est important de questionner les problèmes que pose la notion de l'identité culturelle en relation avec le nom comme objet d'histoire individuelle et sociétale. Il y a nécessité donc, de percevoir le nom au-delà du baptême et de l'état civil, particulièrement au Cameroun septentrional, traversé par deux puissants courants religieux, dont l'islam et le christianisme qui impactent sur l'attribution du nom, lequel influence la vie de l'individu de la naissance à la mort. Le nom n'est pas neutre. Il est chargé de symboles dont le déchiffrage dans un Cameroun gangrené par le tribalisme n'est pas toujours objectif. Le nom renvoyant à la tribu d'origine, les membres des autres tribus, créditent généralement à son porteur, les valeurs positives et les stéréotypes attachés à cette tribu. Un attribut somme toute subjectif.

Nulle part, il n'existe pas de bonne ou de mauvaises identités, génératrice d'un bon ou d'un mauvais nom. Chaque patronyme, quel qu'il soit, traduit une identité singulière à capitaliser, à comprendre, à protéger et non à stigmatiser et à détruire. Il n'est point besoin de s'appeler Mahamat Abakar, Kalla Kila, Ladé Elie, Aïcha Pierrette,

Meirama Madji, entre autres, pour se voir débouter de son droit ou au contraire se voir offrir des avantages indus. Les patronymes ne devraient pas influencer la personnalité intrinsèque du porteur comme c'est le cas au Cameroun. L'instrumentalisation patronymique n'obéit à aucune rationalité et renvoie plutôt à une stratégie de positionnement sur la scène régionale et nationale de certains acteurs politiques, économiques et sociaux en panne d'idées et de programme. C'est une démarche assimilable au nazisme, à la ségrégation raciale, à l'apartheid, au tribalisme, ces sales idéologies, dont les théoriciens s'appuient sur les différences somatiques et culturelles des individus pour les asservir, les exclure, les torturer, les tuer, expressions malheureuses de leurs propres déficiences mentales et leurs tares morales.

Le nom, comme nous l'avons évoqué, étant un instrument essentiel d'identification et de communication à l'intérieur de la société, sa dimension fonctionnelle est manifeste. Il trouve sa place dans la théorie dite fonctionnaliste, d'un Bronislaw Malinowski, ou d'un Richard Radcliffe-Brown, qui souligne qu'une société représente un tout organique dont les différentes composantes, culturelles, économiques, s'expliquent par la fonction qu'elles remplissent les unes par rapport aux autres. C'en est ainsi du nom, dont le rôle multifonctionnel est manifeste dans toute communauté.

Le nom est intimement lié à la langue qui le crée et l'utilise. Il trouve ainsi toute sa place dans le structuralisme, cette théorie qui désigne à l'origine diverses méthodes linguistiques ayant en commun la considération de la langue comme un ensemble structuré. Ferdinand de Saussure fut l'initiateur du structuralisme linguistique, pour lui, la langue constitue un système dont chaque élément dépend de tous les autres. Dans les sciences humaines, dont l'histoire fait partie, deux principes caractérisent la démarche structuraliste: 1. Tout fait humain est analogue à un fait de langage, l'être humain «codant» la nature et la société dans laquelle il vit à l'aide d'un réseau de symboles; 2. Les réalités humaines, en tant qu'ensembles symboliques, constituent des systèmes que le chercheur doit déchiffrer. Le nom n'est pas moins un code, dont l'historien doit se servir de tout l'appareil méthodologique à sa disposition, pour le déchiffrer dans son origine, son contenu, son évolution, sa fonction, son influence positive ou négative sur son porteur.

4. Cadre conceptuel

Le principal concept ici défini est l'onomastique dans ses deux principales articulations que sont la toponymie et l'anthroponymie ainsi que leurs principales composantes.

L'écriture de l'histoire anime les débats et les courants de pensée. Tandis que certains européocentristes ont nié toute historicité à l'Afrique et aux Africains, d'autres par contre ont écrit l'histoire du continent et de ses habitants sur la base de l'anthropologie, de l'archéologie et de la tradition orale. Pour les premiers et avec Hegel en l'occurrence, l'histoire est réservée aux peuples civilisés, ayant une écriture. L'Afrique est dès lors exclue du champ historique mondial, car « ce que nous entendons par l'Afrique est l'esprit ahistorique, l'esprit non développé, encore enveloppé dans des conditions de naturel et qui doit être présenté ici seulement au seuil de l'histoire du monde »⁷. Ce décret péremptoire plombera pendant longtemps l'histoire de l'Afrique, créant des tendances divergentes entre les historiens africains, conscients de la diversité des sources en histoire et certains africanistes de mauvaise foi, fétichistes de l'écriture. Divers types de documents peuvent pourtant servir à la rédaction de l'histoire de l'Afrique, dont la tradition orale. Il est démontré que l'Afrique a ses sources orales, dont on peut les associer à d'autres matériaux pour reconstituer le passé du continent.

La tradition orale renvoie aux traditions historiques transmises de génération en génération et non aux témoignages contemporains portant sur le présent ou le passé proche connu comme histoire orale⁸.

Dans les traditions historiques, les noms des personnes et les noms de lieux permettent la compréhension du passé et l'histoire des hommes. L'onomastique est la science qui étudie les noms dans le cadre général. Elle se décline en plusieurs axes en fonction de l'objet d'étude notamment, les anthroponymes ou noms de personnes, et les toponymes ou noms des lieux.

Les noms des personnes ou anthroponymes et les noms des lieux ou toponymes ne sont pas faciles à définir compte tenu de la complexité du langage et des variantes dans l'analyse. En effet, définir le nom revient à le singulariser en nom propre et en

⁷ G. W. F. Hegel, (édition de 1965), *La raison dans l'Histoire. Introduction à la philosophie de l'Histoire*, traduction de Kostas Papaioannou, Paris, Plon, p. 269.

⁸ C.-H. Perrot, 1998, « Méthodes et outils de l'histoire. Sources orales de l'histoire de l'Afrique » in Bah Thierno Mouctar (éd.), *Les acteurs de l'histoire au Nord-Cameroun XIX^e et XX^e siècle*, in Ngaoundéré-Anthropos, Revue des sciences sociales, Numéro spécial 1, p. 281.

commun. Le nom propre est cette partie du discours qui sert à désigner un individu, à l'interpeller, à faire référence à lui, à l'identifier, à le « nommer ». Le nom est dans ce contexte un corrélat de l'identité individuelle. Les noms communs par contre sont des termes généraux qui désignent plusieurs choses ou qui se disent de plusieurs manières⁹. Nommer est l'acte de conférer ou non, de « baptiser ». Il s'agit dans ce contexte, d'un être humain ou d'une chose. Nommer est donc un acte de portée performative aussi bien des personnes que des choses. C'est aussi désigner sélectivement dans un groupe, un individu répondant à une description. Les noms et ses variantes sont des instruments au service de l'historien, du linguiste, de l'anthropologue, du sociologue. Il intègre l'individu au sein de la communauté à laquelle il s'identifie.

La toponymie est la science qui étudie les noms des lieux. Elle vient du mot latin « topos » qui veut dire lieu et du grec « onoma » qui signifie nom¹⁰. En tant que science, la toponymie se subdivise en plusieurs sous branches dont : l'oronymie ou science qui étudie les noms des montagnes (Houva, Ziver, Bzémilé, Kolkoch) ; l'**hydronymie** ou la science qui étudie les noms des cours d'eau (comme Tsanagued, Sava, etc.); la **microtoponymie** ou la science qui étudie les noms de lieux-dits (comme Terrain douze balles, montagne Baba Simon, etc.). Le toponyme est un nom commun malgré quelques emprunts aux noms de personne ; il appartient à un langage et évolue dans le temps. Le sens des toponymes reste parfois obscur, car plus on remonte dans le temps, plus la signification devient conjoncturelle. Il y a une nécessité de se rapprocher des archéologues et des linguistes pour saisir le nom originel et sa signification. **Les toponymes** prennent des noms appropriés en fonction des faits et évènement qui sous-tendent leurs origines. Ainsi, **les ergonymes** servent à désigner un site de production, la marque des produits, les entreprises industrielles, les coopératives, les œuvres intellectuelles ; **les praxonymes** servent à désigner les faits historiques, les maladies, les événements culturels sportifs, politiques, les périodes historiques ; **les phénonymes** servent à désigner les catastrophes naturelles, la chute des astres ; **les microtoponymes** pour les lieux dits comme les rues, les déserts, les édifices, les cours d'eau (les hydronymes), les montagnes (les oronymes).

L'anthroponymie, vient du grec « anthropos », qui signifie l'homme et « onoma », qui signifie nom. L'anthroponymie est l'étude de l'origine et du sens des

⁹ Larousse, édition 1978, *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Larousse, p. 238.

¹⁰ H. Lucot, et Péchoin, D. (dir), 1982, *Dictionnaire de langue française. Encyclopédie et noms propres*, Italie, Cremona, p.68.

noms des personnes physiques. Trois principales branches forment les grandes ramifications de l'anthroponymie : l'ethnonymie et la glossonymie. **L'ethnonymie** est la science qui étudie les noms des ethnies ou ethnonyme ; la **glossonymie** est la science qui étudie les noms des langues ou glossonyme ; la patronymie est la science qui étudie les noms de père qui se transmettent de facto aux enfants.

L'ethnonymie étudie les noms des ethnies. Économistes, Sociologues, anthropologues, proposent diverses définitions au concept ethnie. Elles se recoupent et se complètent. Pour Max Weber¹¹, l'ethnie ne saurait se concevoir en l'absence du substantif « groupe », qui doit lui être intimement associé. Ainsi, il n'y a d'ethnie que dans un groupe. **Le groupe ethnique** est un ensemble de personnes partageant les croyances dans leur ascendance, la ressemblance dans les traits physiques et les coutumes. Ils ont des souvenirs partagés par rapport aux actions extérieures, notamment les guerres, la colonisation.

De l'avis de Frederick Barth¹², l'ethnie ou le groupe ethnique sert à désigner une population qui a une grande autonomie de reproduction biologique, partage des valeurs culturelles fondamentales qui s'actualisent dans des formes culturelles ; possèdent une unité parentale, constitue un champ de communication et d'interaction, a un mode d'appartenance qui le distingue lui-même et qui est distingué par les autres en tant qu'il constitue une catégorie distincte d'autres catégories de même sorte. Barth introduit dans la définition du concept ethnie, la notion de « limites ethniques » et se focalise sur une attribution qui classe « l'homme dans son identité, influencé par son environnement ». Plusieurs critères doivent régir les membres d'un groupe pour que l'on puisse véritablement parler d'ethnie : la langue (le mafa et le mada), un espace (les montagnes), des coutumes, des valeurs, un nom, une même ascendance et la conscience qu'ont les membres du groupe d'appartenir à une même origine.

Dans toutes les sociétés, le nom a une force, un caractère qui s'expriment sur l'individu ou sur le groupe social. Les hommes sont identifiés ou individualisés au sein de la société ou de la communauté ethnolinguistique à laquelle ils appartiennent par leur nom. Sur le rôle du nom dans la société, Pierre Bonté et Michel Izard observent :

¹¹ W. Max, 1978, *Economy and society*, T1, Berkeley-Los-Angeles, University of California Press.

¹² F. Barth (dir.), 1969, *Ethnic groups and Boundaries*, Oslo, Universitet Forlaget Bergen.

Le nom peut renvoyer à une série d'appartenance à différents ensembles sociaux : parentaux ; tribaux ; politiques ; territoriaux ; historiques ; etc., chaque référence d'appartenance opérant comme un marqueur d'identité collective, la détermination de l'identité individuelle peut résulter alors d'un effet de superposition des différents marquages collectifs. Ainsi, le nom peut jouer le rôle d'un indicateur de classe et, à ce titre être pourvu de signification, en ce qu'il véhicule un ensemble d'informations à la fois sur ceux qui sont nommés et sur ceux qui nomment¹³.

Chaque société élabore un système particulier d'identification de ses membres. Les noms chez les Mafa et les Mada sont chargés de programmes ; d'idées ; de représentations ou de subjectivation. Ils permettent dans une certaine mesure la compréhension et la reconstitution de l'histoire des groupes en question. L'onomastique montre que le nom est emblématique et apparaît alors comme le meilleur moyen de proclamer la différence par laquelle le groupe entend fonder son identité originale. Bourdieu Pierre y voit l'explication de la logique classificatoire dont la distribution dans l'espace des noms de tribus paraît être l'expression¹⁴. Toutes ces complexités définitionnelles s'articulent autour de la notion d'ethnie qui est un groupement ethnolinguistique où sont secrétés les noms des personnes et les noms des lieux.

Dans la Rome antique, les noms et les surnoms étaient souvent tributaires d'une action, d'une distinction personnelle ou d'une quelconque particularité physique et morale¹⁵. Pour les Juifs installés dans le sud-est de la France au début du Christianisme, leurs noms étaient juifs de l'Ancien Testament auxquels on ajoutait un surnom propre afin de distinguer les uns des autres¹⁶.

Le nom de baptême est un prénom donné officiellement lors du premier sacrement religieux, qui est le sacrement de baptême. C'est un nom attribué pour signifier une appartenance à une religion ou à une conception liée aux divinités.

Au XVI^e siècle, les Juifs arrivés du Portugal en France gardèrent leur nom et surtout leurs surnoms héréditaires. Ces surnoms étaient linguistiquement portugais ou germains et indiquaient des fonctions religieuses : Levy (lévites ou serviteur), Meyer (docteur en Écriture sainte) ou des sobriquets poétiques comme Rosenkranz (couronne de Rose).

¹³ P. Bonté et M. Izard (dir.), 1991, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, p.509.

¹⁴ P. Bourdieu, 1985, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, PUF, Que sais-je ? , p. 78-79.

¹⁵ Hamadou Adama, 1997, « Les nouveaux prénoms des Peuls du Nord-Cameroun : historique et essai d'interprétation », in *Ngaoundéré-Anthropos*, Revue de sciences sociales, vol. II, p.21.

¹⁶ E. Hubert, 1989, *Origines des noms de famille*, Genève, Editions Crémille, p.12.

Chez les Bretons qui se sont installés en Amérique au XVI^e siècle, leurs noms celtiques sont restés en grande partie, sauf dans la noblesse qui a eu tendance à les franciser. Au sein de la population germanique, les Germains gardèrent leurs noms traditionnels qui s'altèrent sous l'action des Francs, Burgondes et surtout des Wisigoths. Ces immigrants durent se faire baptiser avec les noms germaniques. Le fils d'un Julius ou d'un Marcus pouvait s'appeler Aymard ou Gautier sans compter parmi ses ancêtres un Germain. C'est avec l'action de François 1^{er} qui institua « les registres paroissiaux » et le début des études linguistiques que les noms de baptême d'origine germanique se modifièrent au gré des accents locaux¹⁷.

Les nouveaux patronymes francisés suite au brassage des peuples portent l'empreinte des mœurs guerrières ou des croyances païennes : les loups, les corbeaux, les ours ont été des totems dont on espérait sans doute assimiler les vertus de courage, de témérité, de longévité, de force. Chez les Basques dans le Sud-Ouest des Pyrénées en France, la presque totalité des noms des familles basques, indiquent les caractéristiques du site sur lequel ils se sont sédentarisés. La maison, le domaine auxquels la famille a été attachée. Pour les Flamands localisés en France dans les grandes villes industrielles depuis le Moyen-âge comme, Roubaix, Tourcoing, les noms ont une caractéristique principale : le *van* qui précède tant de patronymes, indique une origine : *van Meulen* signifie « des moulins », par contre, le préfixe *de* qu'on trouve souvent dans les formes francisées, n'est pas généralement une particule nobiliaire, *de backer* par exemple signifie le boulanger. Les noms flamands se rattachent à des noms de lieux ou de métiers. La particule onomastique est une préposition qui précède le nom de famille, elle atteste initialement l'origine ou la propriété. Dans certains cas, la particule nobiliaire est la marque de noblesse. Elle apparaît dans bien de cas lorsque le nom est suivi d'un prénom, d'un titre. En néerlandais la particule est représentée sous la forme *van*, en allemand *von*, en anglais *of* ; en italien *de* ; *da* ; *del* ; *dal* et *della*.

Chez les Mafa, la particule onomastique attestant l'appartenance, ou l'origine, prend la forme de *kr*, *kre* ; et se place entre les deux substantifs patronymiques : *veved kr matakon* (veved le fils de Matakon). Chez les Mada, cette particule est *ga*. *Moura ga Balla* (Mourra le fils de Balla) par exemple. Dans les deux cas, la particule onomastique traduit l'appartenance, la filiation.

¹⁷ Hubert, 1989, p.15.

Le patrimoine est attaché à un espace-temps fixé, pérenne, mais aussi mobile. Les pierres comme le bois ont une vie, et il faut les préserver de la prédation capitaliste et de la mondialisation. Jean Claude Nemery, Michel Rautenberg et Fabrice Thuriot¹⁸ et Marie-Christine Fourny¹⁹ proposent des stratégies de conservation de ce patrimoine. Les acteurs politiques, économiques, culturels, médiatiques et intellectuels doivent s'impliquer dans le processus de valorisation, d'entretien et de développement.

L'origine des langues prête à confusion, car tous ne s'accordent pas sur la théorie de Joseph Harold Greenberg²⁰, qui dans *The languages of Africa*, développe les trois axes de sa réflexion sur les origines et le classement des langues africaines.

1-Ne comparer que les éléments qui sont ressemblants à la fois, et par la forme et par le sens ;

2-Seuls les arguments linguistiques doivent être utilisés pour prouver la parenté génétique des langues et non des arguments à caractères ethnologiques ou historiques ;

3-Les comparaisons doivent se baser sur un grand nombre de langues et quelques mots, les ressemblances recherchées étant à la fois lexicales et morphologiques.

La langue est un moyen par lequel on véhicule une idée, un concept et sous-tend les rapports dans la société²¹. À une langue correspond une ethnie bien que plusieurs ethnies distinctes peuvent parler la même langue. Solofo Randrianja²² précise que les critères d'identification/d'affirmation ethnique sont essentiellement psychologiques quoiqu'ils aient généralement des bases historiques. Les Mafa et Mada, qui ont une conscience d'identité très nette, parlent une seule langue aux variantes multiples, mais avec assez de traits communs pour qu'aux yeux des linguistes, il n'y ait pas l'ombre d'un doute qu'elles représentent, toutes, les transformations d'une seule et même langue mère²³, diversifiée à la fois par la dispersion de ceux qui la parlaient et par le long développement particularisé, sur des générations, des différences de

¹⁸ J.-C. Nemery, M. Rautenberg et F. Thuriot, 2008, *Stratégies identitaires de conservation et de valorisation du patrimoine*, Paris, l'Harmattan.

¹⁹ M.-C. Fourny, 2008, « Identité et aménagement du territoire. Modes de production et figures de l'identité de territoires dans les recompositions spatiales », in J.-C. Nemery, M. Rautenberg et F. Thuriot, *Stratégies identitaires de conservation et de valorisation du patrimoine*, Paris, l'Harmattan.

²⁰ Alors que la décolonisation prenait de plus en plus corps en Afrique, les rapports entre l'Europe et l'Afrique s'enveniment. C'est dans ce contexte que Greenberg Joseph Harold (1915-2001) anthropologue et linguiste américain se fixe comme tâche de classer toutes les langues africaines. Il étaye sa théorie dans *The languages of Africa*, (1966) Chicago, qui est devenu un classique des africanistes.

²¹ J.-C. Mboli, 2010, *Origines des langues africaines*, Paris, l'Harmattan.

²² Solofo Randrianja, 2004, *Madagascar, ethnies et ethnicité*, Dakar, Codesria/Saint-Paul.

²³ J. Bottéro, 1992, « La naissance du péché », in J. Bottéro (éd.), 1992, *Initiation à l'Orient ancien. De Sumer à la Bible*, Paris, Seuil.

prononciation et d'usage, favorisées par la séparation des groupes. En collectant ces variations pour les classer en constantes et y retrouver leurs lois de transformation, les linguistes savent à partir de quels parlers dérivés, remonter à la langue première et, en partie au moins, la restituer. Cette démarche relève de la linguistique historique, de la dialectique linguistique et de la glottochronologie. Tout un programme de recherche.

5. Cadre chronologique (XVIII^e-XXI^e Siècle)

Cette étude couvre la période allant de 1715 (XVIII^e) à 2012 (XXI^e siècle). L'année 1715 marque l'entame de l'islamisation du royaume du Wandala²⁴, colonisation religieuse qui entraînera d'importants changements sur la société et les patronymes traditionnels mafa et mada dans les monts Mandara. Cette aliénation culturelle, amorcée au début du XVIII^e siècle se poursuivra vivement au courant des XIX^e et XX^e siècles avec la colonisation européenne, la christianisation, la scolarisation, pour connaître un prodigieux développement en ce début du XXI^e siècle, matérialisé par l'année 2012, avec le frénétique déploiement des outils de la technologie de l'information et de la communication, dont la télévision, l'une des puissantes articulations, véhicule des nouveaux noms, ceux des stars du monde cinéma, du sport, des arts, ou ceux de quelques politiciens charismatiques. Ces noms, sans aucun lien avec la tradition des Mafa et Mada, sont copiés par les parents et attribués comme prénoms à leurs progénitures. Il n'est pas rare de rencontrer des Kaldapa Mitterrand, des Ronaldo Obama, des Sankara Mandela, des Pélé Ahidjo, des Rambo Bob Marley, entre autres alchimies patronymiques.

Face à cette catastrophe culturelle d'un genre nouveau, il devient impérieux de penser à la sauvegarde et à la protection des patronymes et des toponymes endogènes, comme le suggère l'UNESCO dans ses initiatives relatives à la protection et à la sauvegarde du patrimoine culturel matériel et immatériel, dont le nom.

6. Cadre géographique des Mafa et des Mada

Le cadre géographique ici présenté, donne des indications sur le relief, les cours d'eau, la flore et la faune de la zone d'étude. Le chapitre I revient spécifiquement sur l'étude des rapports entre le milieu naturel, les traditions historiques, les migrations et impacts sur l'onomastique au Nord-Cameroun.

²⁴ Archives du Sultanat de Wandala (A.S.W.), Note sur « l'islamisation du Wandala », 1947.

Les massifs du Mandara sont dominés par un ensemble montagneux situé à l'ouest de la région de l'Extrême-Nord. Cet espace est jalonné de plateaux, de plaines et de vallées. Plusieurs éléments du milieu physique ont servi de tremplin dans le processus de dénomination des lieux et des personnes, comme présenté au chapitre 1.

Le milieu physique mafa et mada est riche et varié. À côté des collines qui imposent leur position s'étendent des plaines propices aux activités humaines. L'ouest des monts Mandara enserme la plaine de Koza. Celle-ci est entourée de vastes montagnes et voit se dresser le plus haut sommet de la région, le mont Oupay, qui culmine à 1442 mètres²⁵. De l'ouest à l'est, les monts Oupay, Ziver, Houva, Labaram et Gaboua entourent la vaste plaine de Koza qui se présente comme une « oasis en montagne » du fait de l'attraction qu'elle exerce sur la population sur le plan de l'habitation, de l'agriculture, de l'élevage.

Les Mafa sont les principaux occupants de l'ouest des monts Mandara. On rencontre cependant d'autres groupes ethniques, dont les Minéo, les Mouktélé, les Zoulgo, les Mouyengué, les Mada, au nord ; les Goudé, les Bana, les Djimi, les Kapsiki au sud. Les géographes Jean Boulet, Jean Boutrais, et l'anthropologue Monique Soula pensent que les Minéo sont des Mafa. Pourtant les traditions d'origine des Minéo les connectent aux Mofou de Wazang aux environs de Mokong. Tradition orale que soutiennent quelques patronymes minéo comme *Makowazang* qui signifie : « retournons à Wazang ».

Dans la région habitée par les Mada, les massifs portent les noms des ancêtres de la tribu. Bzamilé, Madjawa, Bzakamtaga par exemple. Il y a à ce niveau, une interférence entre les patronymes des ancêtres éponymes et les toponymes.

Les plaines occupent une place importante dans l'agriculture. Les limons entraînés par l'érosion différentielle depuis les montagnes favorisent la fertilisation du sol. L'installation d'un poste agricole à Guétalé dans cette partie des massifs traduit la volonté d'une mise en valeur agricole de la région par les pouvoirs politiques²⁶. Le coton, l'arachide, l'oignon sont les principales plantes cultivées. La plaine qui commence à partir de Koza est traversée dans le sens sud-nord par le Mayo-moskota et

²⁵ J.-Y. Martin, 1970, *Les Matakam du Cameroun*, Paris, ORSTOM, p.17.

J. Louléo, 1994, « Emigrations des Kirdi des Monts Mandara : le cas des Mafa de Souledé », thèse de Doctorat de 3^e Cycle en géographie, Université de Yaoundé I, p. 15.

²⁶ En juillet 1963, la région de Koza renfermait la zone I d'essai de la CFDT. Les premiers sarclages attelés furent observés dans cette partie à titre d'essai.

à l'ouest par le Mayo-sava. Ces cours d'eau ont donné leurs noms aux circonscriptions administratives de la localité. Le Mayo-mawa à l'ouest par exemple change de nom et devient le Mayo-kouyape à l'est en fonction de la ville qu'il traverse. Dans la zone du nord, le Mayo-sava et ses affluents comme le Ranéo (blanc, sans boue, plein de sable) arrosent la vaste plaine qui débouche sur la ville de Mora. Ces rivières atteignent la période de crue en août-septembre, moment propice au ruissellement des eaux vers la plaine. Ces massifs déposent dans les plaines des matériaux diversement calibrés arrachés aux massifs. Ces dépôts reposent sur un stratum rocheux commun à l'ensemble de la plaine et des plateaux qui sous-tendent une diversité végétative entretenue par le climat.

Le climat et la végétation dans ce massif montagneux changent dès qu'on aborde la zone de Zamaï au Sud-est, de Mora au nord, Tchévi au sud, le Nigeria à l'ouest. Il se caractérise par l'alternance de deux saisons bien distinctes. Une saison des pluies de mai à septembre, et une saison sèche d'octobre à avril. C'est un climat tropical qui connaît une influence de la chaleur venant de Kousseri²⁷. Les pluies tombent sous forme d'averses torrentielles. À la fin des pluies, l'atmosphère reçoit une clarté considérable et une douceur toute particulière. Ces massifs reçoivent des pluies pendant cinq mois. La température dépend selon qu'on est sur les massifs ou en plaine.

La végétation dans cette zone se rattache à la flore des savanes. Elle est cependant modifiée par l'altitude et surtout par l'action des hommes. Dans la plaine de Koza particulièrement, le parc végétal est constitué principalement de *Azadirachta indica* (neem), *Acacia albida*, *Faidherbia albida*, plantés au cœur de la plaine par le pasteur adventiste Ruben Bergström²⁸ enrichissent le couvert végétal. Ces arbres portent des noms vernaculaires dont la prononciation diffère selon qu'on est à Koza, Mokolo ou à Soulédé. Ils ont un pouvoir fertilisant. En saison sèche, les animaux viennent se reposer sous l'ombrage et leurs déjections enrichissent le sol²⁹.

Dans les massifs, l'action considérable des hommes dans la recherche du bois de chauffe réduit le couvert végétal aux arbres communément appelés jujubiers ou *Ziziphus jujuba*. Ces espèces sont maintenues parce qu'elles servent de bois d'œuvres

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

²⁸ L'œuvre sociale du Pasteur adventiste, Ruben Bergström est remarquable à Koza. Elle est matérialisée par l'hôpital adventiste créé en 1953 ainsi qu'une école primaire.

²⁹ J. Boutrais, 1984, « Les milieux naturels et l'occupation du sol », in J. Boutrais (ed.), *Le Nord du Cameroun : des hommes, une région*, N° 102, Paris, ORSTOM.

utiles à la construction de la charpente des cases, leurs racines ont des vertus thérapeutiques. Le caïlcédrat par exemple, fournit de l'huile, dont les peuples de montagnes s'en servent pour oindre leurs corps à l'occasion des fêtes rituelles. Son écorce et son fruit entrent dans la pharmacopée. Dans ce vaste ensemble constitué de montagnes et de plaines s'est installée une mosaïque d'ethnies du nord au sud.

7. L'environnement humain des Mafa et des Mada

Le tissu humain dans les monts Mandara est dense et diversifié. Ainsi, les Mafa ont comme voisins les Kapsiki au sud et les Mandara au nord. Les Cuvok et les Méfélé sont leurs voisins à l'est et à l'ouest. Les Mada partagent le quotidien avec les Minéo, les Ouldémé, les Maya, les Mouyengué, et les Mahtal.

Les Maya figurent parmi les plus anciens occupants de la région du Wandala. Le royaume maya avait pour centre Doulo, ville qui fut choisie par le sultan de Wandala comme capitale. Après la conquête de Doulo, les Maya se seraient dispersés. Un groupe s'est installé en bordure sud de la montagne de Mémé au point dit *tala* ou « quartier » en Maya. C'est là-bas qu'ils trouvèrent les Sawa de Talazaré qui, installés à Koudangala, les aidèrent dans leur lutte contre les Wandala³⁰. Les Maya durent abandonner la lutte et montèrent à Dinguling. Attaqués par les Houdaksé, ils grimpèrent plus haut à Tingtigné qu'ils partagent actuellement avec les Mboko de souche. Tingtigné est le seul point où l'on trouve encore les Maya animistes. Tous les autres Maya se sont islamisés, assimilés par les Wandala conquérants de la plaine³¹.

Ce sont ces peuples qui, avant l'islamisation du royaume de Wandala, habitaient la plaine de Mémé. Le toponyme Mémé est un nom mandara qui désigne l'arbre à latex *Euphorbia unispina* à section cylindrique ; c'est le *burohi* en fulfuldé, le *houdouka* en Hourza, et semble être un emprunt de l'ancienne langue maya.

Les Mafa et les Mada exercent diverses activités. L'élevage, la chasse et l'agriculture en sont les principales. L'agriculture se fait essentiellement sur les pentes de montagnes ou en terrasses de montagnes. Le rendement est faible et la production est destinée essentiellement à la consommation. Chaque saison connaît une alternance de cultures. Le mil jaune et le millet se cultivent alternativement.

L'élevage est axé sur le petit bétail. Les chèvres sont élevées et jouent un grand rôle dans les pratiques sacrificielles et dans la dot. Le mouton fut introduit tardivement

³⁰ Entretien avec Maître Brahim, Mora, le 10 janvier 2012.

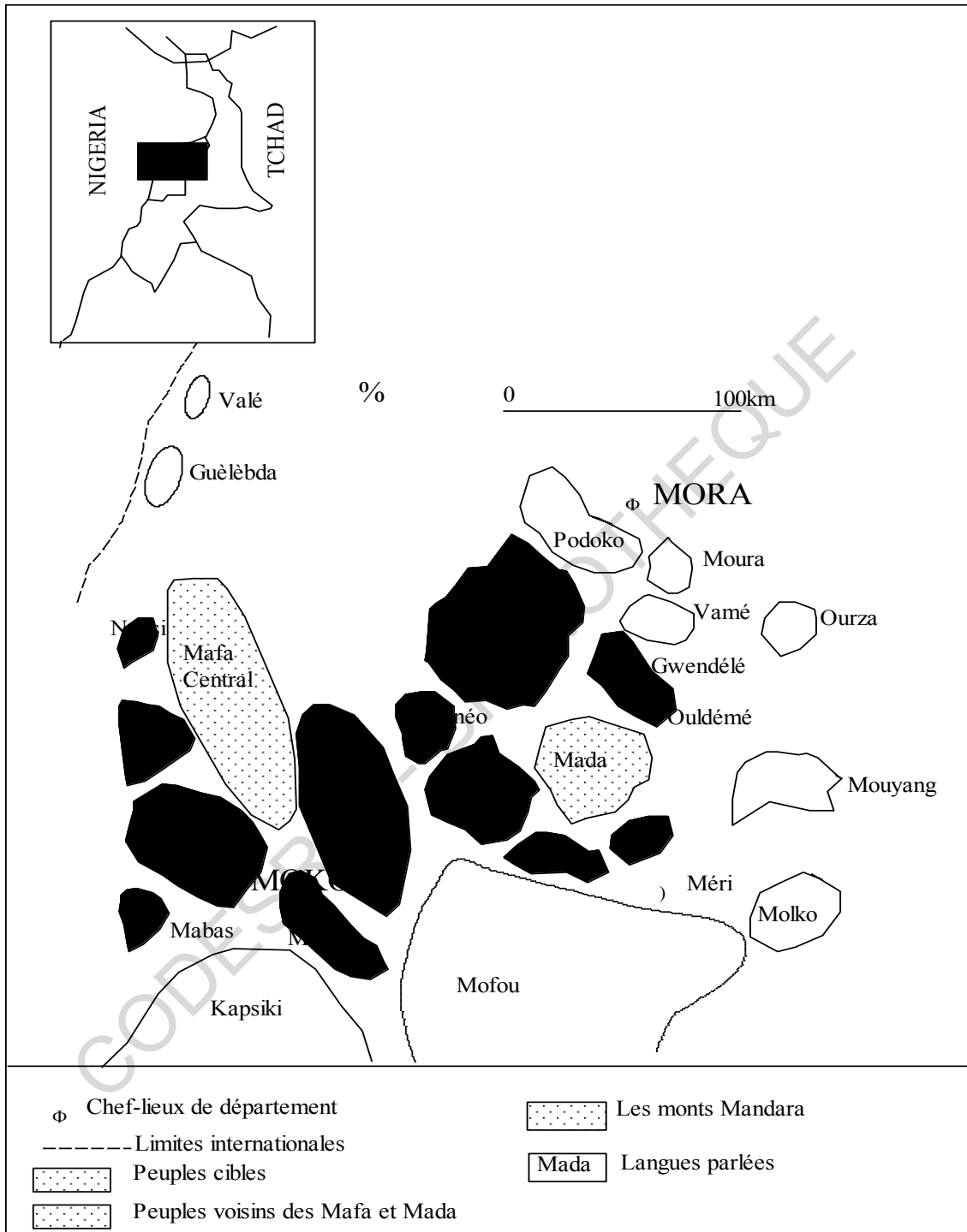
³¹ Entretien avec Maître Brahim, Mora, le 10 janvier 2012.

à la suite du contact avec les peuples islamisés aux environs de 1780³². Le bœuf est élevé par les riches ou des dignitaires. Il est essentiellement destiné aux sacrifices lors de la fête du Maray ou du taureau³³. Ainsi, tous les trois ou quatre ans, selon qu'on est Mafa ou Mada, on « pleure le taureau » au moyen d'un bœuf en mars ou avril en fonction du calendrier traditionnel. C'est une célébration rituelle qui a pour rôle de remercier les divinités pour leurs bienfaits envers la population. La chasse constitue également une activité majeure. Les Mafa et les Mada pratiquent ainsi la petite chasse en montagne. C'est dans ce cadre physique et ce milieu humain que plusieurs groupes ethniques essaimèrent faisant de ce lieu leurs villages. Les éléments de ce cadre humain sont exploités dans l'onomastique mafa et mada.

³² Entretien avec Maître Brahim, Mora, le 10 janvier 2012.

³³ Cette idée est développée par J. Boisseau, 1975, *N'kudi Maray. Fête du taureau ou la célébration de la convivialité mafa, Cameroun septentrional*, Paris, BECC.

Figure 2 : Les langues tchadiques de la zone d'étude (massifs du Mandara central)



Les langues tchadiques de la zone d'étude (massifs du Mandara central) : 2012
 Source : <http://www.ouldémé.massifs.org>

8. Revue de la littérature

Différents auteurs se sont intéressés à l'étude des noms dans le cadre général et à leurs implications historiques et socioculturelles. Nous présentons la revue littérature en relation avec l'onomastique en regroupant les auteurs par disciplines scientifiques.

Les géographes ont entrepris des études approfondies sur les monts Mandara. Leurs travaux sont importants, dans la mesure où ils montrent les différentes étapes du processus migratoire des peuples occupant la région d'étude, notamment les Mafa et les Mada. Ces étapes se lisent dans les toponymes. Nous pouvons dès lors évaluer l'ancienneté ou non des toponymes et le processus de sédentarisation des peuples en étude dans cette thèse. Jean Boutrais³⁴ par exemple, présente l'origine des différents peuples des monts Mandara, le processus migratoire qui les a conduits dans leurs sites actuels. Il s'est intéressé dans ses travaux aux différentes activités auxquelles les populations des montagnes se consacrent notamment les Mafa, les Mada, les Guemjek, les Zoulgo, les Podokho, les Kapsiki. Nous comprenons mieux les toponymes par rapport aux processus migratoires des Mafa et des Mada. Dans ce contexte, Jean Boulet³⁵ présente le pays des Mafa et ses spécificités. Le processus migratoire qui a conduit les différents clans mafa dans leur site actuel dans les monts Mandara est longuement développé.

Dans le cadre de l'utilisation des noms de lieux pour traduire l'histoire du groupe, Jean Philémon et Megopé Foondé³⁶ manipulent les noms de lieux de la ville de Douala avec aisance. Les noms de lieux ressortent l'histoire du peuplement, des mœurs, des coutumes. Ces indices doivent être utilisés dans la compréhension de l'histoire des peuples des massifs Mandara.

Les toponymes sont connus sous plusieurs appellations en fonction de leurs origines. Michel Chevalier³⁷ à propos des exonymes pense que ce sont des noms géographiques appartenant à une langue déterminée et désignant des régions, des villes, des cours d'eau situés dans un pays où cette langue n'est pas parlée. La répartition en Europe et dans le monde des exonymes français depuis la fin du Moyen-âge est pérenne aujourd'hui. Par exemple, la mer rouge n'a connu qu'une traduction en d'autres langues Red Sea en anglais, Rote Meer en allemand. La mer Noire, Black Sea ou Schwarz Meer

³⁴ J. Boutrais (dir.), 1984, *Le Nord du Cameroun Des hommes, une région*, Paris, ORSTOM.

³⁵ Boulet, 1975.

³⁶ J. Philémon et Megopé Foondé, 2011, *Douala toponymes, histoire et cultures*, Yaoundé, Ifrikiya.

³⁷ M. Chevalier, 1997, *Géographie et cultures, les espaces religieux*, no 23, Paris, l'Harmattan.

en anglais et allemand respectivement. Les repères historiques célèbres sont des exonymes français : le cap nord, le cap de Bonne-Espérance. La mer d'Oman change de nom par volonté politique et devient la mer d'Arabie. Le Bois-Leduc devient S'Hertogenbosh au pays-Bas, simple volonté de traduction. Il remarque à la fin de sa réflexion que les exonymes français, subissent des mutations en Afrique du fait de la décolonisation et des processus de mondialisation lesquels jouent le plus souvent au profit de l'anglais. Nous comprenons mieux les toponymes habités par les groupes ethniques linguistiques qui ne se reconnaissent pas dans le nom du lieu en question.

Pour les anthropologues et ethnologues, l'étude des noms doit intégrer le contexte socioculturel et historique. Jean Boisseau et Monique Soula³⁸ présentent les différentes conditions de la femme mafa. Le rôle que celle-ci joue dans l'évolution de la société, et dans la pérennisation de l'espèce. Aussi faut-il noter que les conditions pré et post natales influencent et déterminent le nom de l'enfant. Le nom est donc porteur d'un message véhiculé aux ancêtres, à la communauté, à la belle-famille selon le cas et la nature des relations.

Claude Lévi-Strauss³⁹ note que les noms sont une marque d'identification qui confirme par application d'une règle, l'appartenance de l'individu à une classe. Le nom exprime un état transitoire de la propre subjectivité de celui qui nomme. Dans cette perspective, l'étude des noms dans les massifs Mandara s'inscrit dans le cadre d'identification, de distinction et de filiation.

Dans la maîtrise de l'environnement, Judith Sterner⁴⁰ montre la relation entre la nature et les hommes. Les fêtes de purification, de remerciements, le travail de la forge traduisent cette symbiose. Chaque action a un nom dont il est judicieux de questionner chez les Mafa et les Mada pour comprendre la dynamique de leur pensée.

Marguerite le Cœur et Catherine Baroin⁴¹ montrent les circonstances d'attribution des noms et les charges de ce nom dans le temps chez les Azza du Niger. Le jour de l'accouchement, les circonstances de naissance, l'humeur des parents

³⁸ J. Boisseau et M. Soula, 1974, *La femme dans sa communauté territoriale, chef du cosmos mafa (Cameroun septentrional), approches, rencontres, Echanges*, T. II, no 46, Paris, BECC.

³⁹ C. Lévi-Strauss, 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Hachette.

⁴⁰ J. Sterner, 2003, *The ways of the Mandara mountain, A comparative regional approach*, köln Rüdiger kôppeverlag.

⁴¹ M. Le Cœur et C. Baroin, 1974, « Rites de la naissance et de l'imposition du nom chez les Azza du Manga République du Niger » in J. Middleton, *Africa journal of the international African institute*, vol XLIV, no 4.

influencent les noms portés par leurs progénitures. Ceci est également observable chez les Mafa et les Mada.

Georges-Hubert de Radkowski précise le rôle de la culture face à l'histoire. Une société n'est pas une réalité statique, mais dynamique. Son être ne consiste pas dans un état, mais dans un processus. « De même que toute société, et plus encore, elle « vit », évolue, se développe (en plus ou en moins, positivement ou négativement), c'est-à-dire requiert, pour être, la succession, donc la dimension diachronique »⁴². Dans cette diachronie, le nom est un message évolutif et intègre les patronymes et les toponymes. C'est un message, un signifiant qui ne cesse d'être relationnel quelle que soit la manière, dont il est intercepté. Les messages culturels sont des modèles, à rejeter ou à intégrer en fonction du devenir de la culture mafa et mada. Les noms sont les supports des messages culturels. Il est important de mener une excavation minutieuse.

Les influences entre les écosystèmes sociaux et les écosystèmes naturels chez les populations s'observent dans les noms des lieux et les noms des personnes. De l'avis de Frédéric Bourdier⁴³, l'écosystème naturel doit être convoité, apprivoisé, nommé en vue d'une exploitation efficiente. La dénomination des lieux tient compte du type de végétation, du climat et du type de sol. Une variante observable chez les Mafa et les Mada des monts Mandara.

Ainsi, pour ce qui est des rapports entre société et nature, nous appartenons à la nature. Nous sommes dans son sein, et que toute notre domination est dans la connaissance de ses lois et de pouvoir pour nous en servir judicieusement. L'appréhension des lois de la nature passe par la connaissance de tous les supports culturels, dont le nom.

Les noms des lieux sont des indices dans la connaissance des populations des massifs Mandara repliées sur elles-mêmes sans ouverture véritable sinon avec la colonisation européenne en Afrique.

La conception sociologique montre la relation qui existe entre les groupes sociaux et les acteurs impliqués dans le processus de nomination. On appréhende mieux les implications sociologiques, les emprunts entre les langues et les circonstances qui président à ces phénomènes.

⁴² G.-H. Radkowski, 1996, *Anthropologie générale*, Paris, l'Harmattan, p.70.

⁴³ F. Bourdier, 2009, *Ethnographie des populations indigènes du Nord-Est Cambodgien*, Paris, l'Harmattan.

Jean Marc Ela⁴⁴, observe qu'une analyse dynamique des sociétés africaines doit questionner les créativités endogènes des Africains. Réinventer la science pour participer à la construction des sociétés. Les Africains doivent apprendre à vivre dans un État de dissonance cognitive en soumettant les savoirs ancestraux à la confrontation. Nous proposons que l'onomastique soit au centre de cette redéfinition d'approche pour mieux comprendre les sociétés africaines. Pour renouveler le regard sur l'Afrique, il s'agit de mettre en œuvre une science sans fétiche, mettre les sciences en culture dans les sociétés africaines⁴⁵. L'onomastique doit être confrontée comme source à côté de la tradition orale pour mieux comprendre l'Afrique et les Africains.

Patrick Baudry,⁴⁶ sociologue ouvre sa réflexion par l'idée de la mort et les rapports aux défunts et achève son analyse par la place qu'occupent les vivants. Il passe par quatre axes pour étayer son analyse : la ritualité funéraire ; des morts sans destin ; la présence des défunts et enfin les scènes du deuil, en France, civilisation européenne, à une époque contemporaine. Il s'agit de l'épistémologie de tout ce qui tourne autour de la mort ; la réflexion nous a ouvert les horizons dans l'analyse du symbolisme et des rites dans l'onomastique mafa et mada.

C'est en linguistique et littérature que se retrouve la grande partie des études en onomastique. L'approche linguistique permet de mieux appréhender l'interaction linguistique qui existe entre les peuples des massifs du Mandara, d'étudier les différentes modifications que subissent les noms dans le temps et dans l'espace. On comprend mieux l'expression des sons et des signes dans la dynamique des noms mafa et mada.

Emmanuelle Hubert⁴⁷ montre comment dans l'ancien Empire romain germanique, les noms évoluaient avec les invasions et le processus migratoire. Ainsi, un nom franc au contact des barbares changeait de prononciation et par conséquent de graphie. C'est ce qui explique aujourd'hui certains patronymes portés par les Allemands, les Polonais, les Hongrois. À travers le nom, on peut remonter le nom de famille et par conséquent le nom du clan ou de la caste à laquelle on appartient.

⁴⁴ J.-M. Ela, 1994, *Promouvoir les sciences sociales en Afrique*, Paris, l'Harmattan.

⁴⁵ J.-M. Ela, 2006, *L'Afrique à l'ère du savoir ; science société et pouvoir*, Paris, l'Harmattan.

⁴⁶ P. Baudry, 2006, *La place des morts enjeux et rites*, Paris, l'Harmattan.

⁴⁷ Hubert, 1983.

Henri Gilles⁴⁸ montre comment à travers un nom on peut remonter jusqu'à ses ancêtres. Sa méthode se fonde sur une suite de régression à l'infini à l'image de la philosophie aristotélicienne. La patronymie chez les Mafa et les Mada permet de retracer la patrilinéarité.

Louis-Jean Calvet⁴⁹ en se penchant sur la tradition orale en général, pense que les sons et les signes sont les expressions de la mémoire. Ainsi, les noms de lieux et des personnes traduisent la pensée, la philosophie d'un peuple ou de celui qui nomme. Cette perspective corrobore largement les noms à l'image de ceux donnés dans les massifs Mandara.

Pierre Alexandre⁵⁰ suggère l'unification de l'orthographe en vue de réduire la confusion qui existe entre les toponymes africains résultant de la variation orthographique. L'étude des toponymes est indispensable pour comprendre les migrations des peuples étudiés, l'évolution des villes, la transformation des clans et des noms des lieux.

Claude Gouffé⁵¹ dans cette perspective étudie les noms de village chez les Maradi au sud du Niger. Il ne se focalise pas essentiellement sur la signification des toponymes, mais aussi sur les circonstances historiques qui président au choix des noms des villages ou des lieux-dits. Chez les Mafa et les Mada, les éléments de l'écologie culturelle sont présents dans les toponymes et les anthroponymes.

Pathé Diagne⁵² note que l'on peut reconstruire le passé et comprendre une civilisation en examinant les toponymes, en analysant le vocabulaire utilisé pour désigner les lieux, les objets et les hommes, démarche requise pour toute étude onomastique sérieuse⁵³.

Dans le cadre du décryptage et de la reconstruction de la littérature orale africaine, Clément Dili Palaï et Alain Cyr Pangop Kameni insistent sur la circulation des discours oraux et sur la nécessité de sauvegarde du patrimoine oral africain. À cet effet, l'accent est mis sur le tissage et le métissage, la méthode de collecte et de

⁴⁸ H. Gilles, 1989, *Rechercher vos ancêtres. Guide de recherche généalogique*, Genève, Ed. Crémilles.

⁴⁹ L.-J. Calvet, 1982, *La tradition orale*, no 2022, Paris, PUF, « Que sais-je ? ».

⁵⁰ P. Alexandre, 1984, « Some problems of African onomastics: toponymy, anthroponymy and ethnonymy » in UNESCO, *African ethnonyms and toponyms*, Paris, UNESCO.

⁵¹ C. Gouffé, 1967, « Problèmes de toponymie haoussa : les noms de village de la région de Maradi (République du Niger) », in *Revue internationale d'onomastique*, 12/1.

⁵² Diagne Pathé, 1984, « Introduction to the discussion of ethnonyms and toponyms », in UNESCO, *African ethnonyms and toponyms, The general history of Africa, Studies and documents 6*, Paris, UNESCO.

⁵³ *Ibid.*, p.11.

sauvegarde des patronymes, des chansons, de l'univers de la famille, des chants de la résistance, des poèmes rituels, l'esthétique dans les contes africains, la consécration et la déconstruction de la divination pour mieux appréhender les richesses de la dynamique culturelle⁵⁴. Une étude chez les Mafa et les Mada permet de sauver de l'oubli les richesses culturelles qui s'altèrent sous l'influence de la modernité.

L'ouvrage collectif dirigé par Chia Emmanuel interroge les langues africaines dans le processus du développement de l'Afrique⁵⁵. Les langues africaines doivent s'inscrire comme vecteur indispensable dans les politiques du développement notamment avec le NEPAD. C'est le sens de la réflexion de Maurice Tadadjeu⁵⁶. Engelbert Teko Domche inscrivait les langues dans leur apport à l'intégration de l'Afrique divisée. Pour le premier, alors que les présidents comme Olusegun Obassandjo du Nigeria, Abdoullahi Wade du Sénégal et Tabo Mbeki de l'Afrique du Sud réfléchissaient sur le NEPAD, dix superpriorités étaient à l'ordre du jour : la bonne gouvernance politique, la bonne gouvernance économique, les infrastructures, l'éducation, la santé, les technologies de l'information et de la communication, l'agriculture, l'énergie, l'accès aux marchés des pays développés, l'environnement. Ces technocrates africains ne mettent pas l'accent sur le rôle des langues africaines dans cette politique du développement. L'insertion des langues africaines dans le vaste réseau de la politique du développement semble opportune, et ceci permettra aux Africains de mieux comprendre les réalités socioculturelles de leurs milieux respectifs. Les Africains doivent prendre conscience afin de bien intégrer les langues africaines dans toute politique de développement. Ceci par souci de conservation et de compréhension des réalités patrimoniales. Le NEPAD devrait inscrire cet aspect dans son cahier de charge. Une nouvelle ère doit s'ouvrir pour l'Afrique avec ses réalités locales dans une bonne logique d'évolution.

Pour ce qui est de la place qu'occupe le patrimoine linguistique africain dans le développement, Maurice Tadadjeu pense qu'il faut amorcer le développement en incluant les langues locales comme supports et véhicules de la pensée. Engelbert

⁵⁴ C. Dili Palaï et A. C. Pangop Kameni, 2013, *Littérature orale africaine décryptage, reconstruction, canonisation*, Paris, l'Harmattan.

⁵⁵ E. Chia (dir.), 2006, *La linguistique africaine et le développement des communautés africaines*, Dakar, CODESRIA.

⁵⁶ M. Tadadjeu, 2006, « Langues africaines, garant du succès du NEPAD », in E. Chia (sous la dir), *La linguistique africaine et le développement des communautés africaines*, Dakar, CODESRIA.

Domche Teko et Lem Lilian Atanga⁵⁷ pensent que, les noms, patrimoine linguistique d'une nation participent comme véhicule de la pensée au développement du pays et contribuent ainsi à faciliter l'assimilation par les peuples des idées et techniques nouvelles⁵⁸.

Le groupe ethnique devient une identité patrimoniale et les langues, qu'elles soient véhiculaires ou supra ethniques, maternelles ou ethniques, constituent un patrimoine inestimable d'une nation et, la diversité linguistique dans la mesure où elle ne conduit pas à la non-compréhension, est un capital inestimable pour une nation⁵⁹. Cinq sommets de l'étoile sont pris en compte dans la place qu'occupent les langues dans le développement et l'intégration. Le fonctionnel renvoie aux attributs du groupe alors que le symbolique s'inscrit dans les représentations sociales, car l'identité du groupe se soude à ce niveau et se pérennise de génération en génération. Les toponymes et les ethnonymes dans ce contexte sont les éléments d'identité du groupe qui s'affirme dans le social. Un social qui s'étend sur plusieurs types de relations. Le primaire ou au sein de la famille ; le secondaire ou les hommes de notre environnement immédiat et le tertiaire ou les contacts lointains. Un rapport sociopolitique qui renvoie au processus de mobilisation du groupe à travers les langues. Un mode de véhicules de la pensée. Le groupe ethnique est indispensable dans la consolidation de l'intégration sociale et de l'unité nationale.

En philosophie, Moulinier Didier note que deux notions fondamentales en relation avec le concept onomastique permettent de comprendre le véritable sens du géniteur ou responsable de la dation du nom et de la parole⁶⁰.

Le père a une fonction dans la société et au sein de la famille. Dans ce dernier cas par exemple, la seule fonction du père, toujours et uniquement le nom du père - comme pour dire que sa fonction se confond avec le substantif qui lui est assigné⁶¹ - se ramène au nom du père qui est aussi porté par le fils comme patronyme⁶². Le patronyme désigne une progéniture à travers la parole. Le père cherche à regagner la jouissance

⁵⁷ E. Teko Domche et L. Lem Atanga, 2006, « Langues et intégration sociale », in E. Chia (sous la dir), *La linguistique africaine et le développement des communautés africaines*, Dakar, CODESRIA.

⁵⁸ Ibid., p. 25.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ D. Moulinier, 1999, *Dictionnaire de la jouissance*, Paris, l'Harmattan.

⁶¹ J. Lacan, 1986, *L'éthique de la psychanalyse livre VII*, Paris, Seuil, p. 356.

⁶² Moulinier, 1999, p. 183.

perdue avec les instruments qui ont signifié sa perte⁶³. Parmi ces instruments, on note en bonne place les noms. Attribuer un nom c'est se libérer, jouir et vivre dans l'autre qui est moi-même bien que différent de moi. « La parole est évidemment jouissance parce que les mots se chargent d'une valeur héroïque et parce que cet acte satisfait tout simplement un désir »⁶⁴. Cette conception de la parole et du père dans la dation du nom permet dans ce travail de mieux appréhender le rôle du père et les effets de la parole sur les porteurs du nom.

L'historien-archéologue Félix Yandia⁶⁵ montre que les témoignages des anciens, associés aux notes ethnographiques des premiers explorateurs et aux données de laboratoire, sont aujourd'hui autant d'indicateurs pour reconstituer, étape après étape, toute la chaîne opératoire, depuis la collecte du minerai jusqu'à la fabrication de l'outil.

Nous nous intéressons chez les Mafa, au maître réducteur, au four à réduction, au forgeron et aux dispositifs techniques de réduction du minerai de fer. Nous ne ferons pas abstraction des techniques de fabrication et des implications sociales du travail de fer dans une société à caste sur les noms. La réduction du fer suppose des vertus magiques et maléfiques dont le sujet en question est soumis à un ensemble de respect et des incantations. Cette attitude des Mafa réducteurs se retrouve également dans la littérature de Camara Laye.

Ces paroles, que nous n'entendions pas, ces paroles secrètes, ces incantations qu'il adressait à ce que nous ne devions à ce que nous ne pouvions ni voir, ni entendre, c'était là l'essentiel (...). Il m'est arrivé de penser que tout ce travail de fusion, mon père l'eût aussi bien confié à l'un ou l'autre de ces aides : ceux-ci ne manquaient pas d'expérience ; cent fois ils avaient assisté à ces mêmes préparatifs et ils eussent certainement mené la fusion à bonne fin. Mais je l'ai dit mon père remuait les lèvres ! (...). Mais si mon père ne prononçait pas de paroles, je sais bien qu'intérieurement il en formait ; je l'apercevais à ces lèvres qui remuaient⁶⁶.

L'ouvrage de Félix Yandia nous aide à mieux appréhender les implications des forgerons dans l'onomastique chez les Mafa.

Dans le cadre de la division de la société en classes chez les Mafa, les forgerons occupent une place primordiale, car ce sont eux qui sont à la marge de la société. Le

⁶³ G. Pommier, 1995, *L'ordre sexuel*, 2^e éd., Paris, Flammarion, p. 275.

⁶⁴ Moulinier, 1999, p.176.

⁶⁵ F. Yandia, 2001, *La métallurgie traditionnelle du fer en Afrique centrale (société, économie et culture)*, Paris, l'Harmattan.

⁶⁶ Camara Laye, 1990, *L'enfant noir*, Paris, Présence Africaine, p.31.

travail du fer est au centre de leurs œuvres économiques et sociales. Leurs techniques fortement ritualisées impriment sa marque dans le paysage et la mémoire collective.

En histoire et au sujet des toponymes africains en relation avec les mythes d'origine d'un groupe ethnique, Dika-Akwa⁶⁷ estime que les mythes de légitimation, d'implantation et de justification sont secrétés par les ancêtres éponymes. Les toponymes dans ce sens justifient l'appropriation du territoire par le groupe qui s'est implanté pour la première fois sur le site.

Dans le cadre de la définition du patrimoine, de la conservation et de ses rapports avec le tourisme, Françoise Choay⁶⁸ historienne des théories et des formes architecturales pense certes que le patrimoine à l'origine était lié aux structures familiales, économiques et juridiques d'une société stable enracinée dans l'espace et le temps, mais le patrimoine fonde son emprise sur un support, une structure locale, les formes architecturales, les noms.

Concept nomade, le patrimoine désigne le génétique, le naturel, l'histoire. Dans cette dernière acception, l'expression désigne un fond destiné à la jouissance d'une communauté élargie aux dimensions planétaires et constituée par l'accumulation continue d'une diversité d'objets que rassemble leur commune appartenance au passé, œuvre et chefs-d'œuvre des beaux-arts et des arts appliqués, travaux et produits de tous les savoirs et savoir-faire des humains⁶⁹. C'est dans ce sens que s'inscrivent les noms des personnes et les noms des lieux. Il y a une dimension plastique des anthroponymes et des toponymes en tant que création, les noms peuvent être considérés comme une richesse artistique immatérielle.

Mohammed El-Fasi⁷⁰ démontre que l'étude des noms des lieux révèle des réalités sur le passé et fournit des informations pour reconstruire l'histoire, la religion et la civilisation d'un peuple. Le problème de la toponymie africaine peut s'analyser sur trois aspects : les pays, les villes et régions, les localités et les villages.

Kirk-Greene Anthony⁷¹ centre son étude sur l'étymologie des noms des lieux chez les Haoussa. Le travail porte sur la linguistique et sur l'analyse historique des

⁶⁷ Dika-Akwa Nya Bonambela, 1982, *Les problèmes de l'Anthropologie et de l'histoire africaine*, Yaoundé, Clé.

⁶⁸ F. Choay, 1992, *L'allégorie du patrimoine*, Paris, Seuil.

⁶⁹ Ibid., p.9.

⁷⁰ El-Fasi Mohammed, 1984, « Toponymy and ethnonymy as scientific aids to history », in UNESCO, *African ethnonyms and toponyms*, Paris, UNESCO.

⁷¹ A. Kirk-Greene, 1969, « The meaning of place names in Hausaland », in *Bulletin de l'IFAN*, 31B/1.

événements qui ont conduit au choix des toponymes. Dans ses travaux, il apparaît que ceux qui ont une connaissance profonde des langues locales comprennent mieux les implications historiques et socioculturelles qui président au choix des toponymes⁷².

Adam Mahamat⁷³ montre que le nom dans le bassin tchadien situe le porteur entre discrimination, rétention et rejet d'une part et affection, contentement et satisfaction d'autre part. Il fonde son analyse sur les circonstances d'acquisition des noms, des métaphores qu'on rencontre dans les anthroponymes et des noms des lieux d'origine des porteurs du patronyme dans le bassin tchadien.

La diversité des peuples et des langues induisent une diversité de cultures. Bien que les cultures étrangères aient parfois opposé des Camerounais entre eux, chacun défendant « sa culture », elles doivent être surmontées pour une construction nationale efficiente. Malgré les divergences de la conscience nationale qui apparaît dans les noms de personnes et noms des lieux, Daniel Abwa⁷⁴, face à la diversité de la conscience nationale, propose trois axes majeurs pour transformer cette conscience en instruments de construction nationale. Prendre les cultures étrangères pour ce qu'elles sont et valoriser les cultures nationales. Se connaître entre Camerounais permettra de se rendre compte que les peuples qui constituent ce pays ne sont pas aussi différents ; enfin, favoriser une tolérance des uns vis-à-vis des autres.

Martin Elouga⁷⁵ propose également d'autres pistes pour une parfaite intégration. La grande diversité emblématique du Cameroun doit être atténuée, et notre thèse sur la question est que « les Camerounais, dans leur ensemble, ont l'illusion d'être différents les uns des autres même lorsqu'ils ont en partage un substrat culturel commun ; les nuances dues aux adaptations locales ou régionales de certains traits culturels étant transformées en différences »⁷⁶.

Les noms sont les supports de la culture nationale. On ne peut valoriser la culture nationale en se fondant sur les danses, les mets, les contes et faire abstraction des noms qui devraient être au cœur des préoccupations des politiciens selon Abwa. Les nuances

⁷² Kirk-Greene, 1969, p. 278.

⁷³ Adam Mahamat, 2011, « Esclavages et patronymes dans le bassin tchadien : regard analytique sur la signification des noms dévalués » in Motazé Akam et M. Tchotsoua (ed), *Les Annales de la faculté des Arts, lettres et sciences humaines*, Yaoundé, Les grandes éditions.

⁷⁴ D. Abwa, 2007, « Cultures étrangères et construction nationale au Cameroun 1884-2006 » in *Annales de la faculté des Arts, lettres et sciences humaines, Identité culturelle et mondialisation*, no spécial.

⁷⁵ M. Elouga, 2007, « Racines culturelles camerounaises et illusion de la diversité », in *Annales de la faculté des Arts, lettres et sciences humaines, Identité culturelle et mondialisation*, no spécial.

⁷⁶ Ibid., p.351.

dues aux adaptations locales doivent être capitalisées, explorées et comprises pour mieux appréhender, les sociétés dans leur entièreté, pense Elouga.

Livio Sansone, Elisée Soumonni et Boubacar Barry⁷⁷ montrent comment se construit une identité à travers la perte des valeurs originelles et l'acquisition des nouvelles qui ne sont pas liées à la valeur intrinsèque de celui qui porte le nom. Dans cette perspective, les migrations mafa et mada influencent les autonymes et les toponymes.

Jean Boulègue⁷⁸ montre que la toponymie concentre en elle des tendances contraires. Le noyau figuratif et le sens commun. Le sens commun varie en fonction du site, de la population, des enjeux politiques, économiques, socioculturels. Le noyau figuratif résiste à l'usure du temps. C'est la consonance génétique, elle reste et transcende le temps.

Le toponyme lui-même est un des meilleurs exemples de forme figée capable de résister à l'usure du temps. Les toponymes figés sont les noms des lieux qui résistent à l'usure du temps. Mokolo, Bao chez les Mafa par exemple. Alors que chez les Mada, les toponymes s'altèrent sous l'influence du temps, des interactions entre les langues au vu du foisonnement linguistique de la zone. Sa phonétique, certes, peut s'altérer plus ou moins, mais généralement pas au point de décourager le linguiste et l'historien. Cette compréhension de la question des toponymes nous permet de savoir que les racines toponymiques ou prototoponymes et les formes figées résistent à l'usure du temps.

Cheikh Anta Diop⁷⁹ montre qu'il est possible d'utiliser les toponymes et les ethnonymes comme données linguistiques et culturelles pour reconstruire l'histoire africaine. Il estime que c'est surtout en onomastique (toponymie et anthroponymie), et grâce à l'analyse des noms totémiques des clans que portent les Africains, soit à l'état collectif, soit à l'état individuel, que l'analyse de ces noms associée à une analyse

⁷⁷ S. Livio, E. Soumonni et Barry Boubacar, 2010, *La construction transatlantique d'identités noires*, Paris, Karthala/Sephis.

⁷⁸ J. Boulègue, 2007, « Les toponymes et leurs étymologies, l'exemple du Quercy », in M. Chastanet et J.-P. Chrétien (dir.), *Entre la parole et l'écrit, contribution à l'histoire de l'Afrique en hommage à Claude-Hélène Perrot*, Paris, Karthala.

⁷⁹ Diop Cheikh Anta, 1984, « Pour une méthodologie de l'étude des migrations », in *Ethnonymes et toponymes africains*, Paris, UNESCO.

linguistique appropriée peut permettre de passer du plan de la probabilité au plan de la certitude sur la dispersion et le peuplement de l'Afrique⁸⁰.

Hamadou Adama⁸¹ étudie les nouveaux prénoms des Peuls du Nord-Cameroun, les différentes transformations que subissent les patronymes à travers le temps. L'approche utilisée dans cet article et les mutations des patronymes peuls sont d'un apport capital à la rédaction de cette thèse.

Mohammadou Eldridge⁸² présente le royaume de Wandala ou Mandara. Il analyse l'organisation des différents peuples administrés et les rapports que ces derniers ont avec l'extérieur notamment l'Adamawa, le Bornou et le Baguirmi. Cette organisation politique et économique est indispensable pour mieux comprendre les Mafa et les Mada habitant les massifs Mandara au Nord-Cameroun.

Nizésété Bienvenu Denis⁸³ a fait un inventaire de la carte phytogéographique de la région de l'ouest du Cameroun. Il montre comment le nom de certains arbres est lié aux coutumes, aux qualités de l'arbre et à ses meilleurs emplois. Les noms des arbres sont de ce fait chargés d'histoire.

Dans le cadre de cette étude, quelques étudiants comme Ndihi Jonas⁸⁴, Taïno Alain⁸⁵, Maura David⁸⁶ ont entrepris chacun dans sa communauté linguistique, l'étude des toponymes, des anthroponymes et des ethnonymes. Ces branches en onomastique sont indispensables à la compréhension des faits religieux, cosmogoniques et historiques des toponymes et surtout la conception que les Mambila, les Moundang, les Mafa et les Mada ont du territoire, des sites sacrificiels ou des lieux-dits. L'approche historique en onomastique stipule qu'on analyse les noms dans une perspective

⁸⁰ Diop Cheikh Anta, 1965, *Nations nègres et culture*, Paris, Présence Africaine, cité par H. Tourneau, « L'argument linguistique chez les historiens africains afrocentristes » communication du 07 mai 2003 à l'Universität Bayreuth.

⁸¹ Hamadou Adama, 1997.

⁸² E. Mohammadou, 1975, *Le royaume de Wandala ou Mandara au XIXe siècle*, Bamenda, ONAREST.

⁸³ B. D. Nizésété, 1996, « Les hommes, les arbres et les bois à l'Ouest Cameroun : des éléments d'ethnobotanique, d'archéologie et de technique du bois », in *Annales de la Faculté des Arts Lettres et Sciences Humaines*, Yaoundé, Imprimerie Saint-Paul.

⁸⁴ J. Ndihi, 2001, « Onomastique et histoire chez les Mambiloïdes et Tikar du Cameroun Central (XVI-XXe siècle) », mémoire de DEA d'histoire, université de Ngaoundéré.

⁸⁵ A. D. Taïno Kari, 2001, « Toponymie, anthroponymie et connaissance de l'histoire des Moundang du Mayo-Kani », Sensibilisation à la recherche en histoire, université de Ngaoundéré ;

A. D. Taïno Kari, 2003, « Onomastique et histoire des Moundang du Cameroun et du Tchad, XVIII-XXe siècle », mémoire de maîtrise d'histoire, université de Ngaoundéré.

⁸⁶ D. Maura, 2006, « Toponymie et anthroponymie au Nord-Cameroun : le cas des Mafa et des Mada, permanences et mutations », mémoire de maîtrise d'histoire, université de Ngaoundéré.

diachronique en étudiant l'évolution des noms mafa et mada dans l'espace et dans le temps.

En histoire des religions, Rutumbu Juvénal,⁸⁷ montre comment avec l'avènement du christianisme, les cultures africaines ont subi des influences. Sur le plan culturel, les noms chez les Bantu ont été altérés dans leur originalité. Aujourd'hui, les patronymes expriment rarement les circonstances pré et post natales, mais sont la pérennisation des noms des illustres personnages religieux. Dans les monts Mandara, cette mutation est observable avec la présence des églises.

Louis-Vincent Thomas et René Luneau⁸⁸ montrent que l'Afrique est complexe. Nous pensons la connaître, mais en fait, c'est la face visible de l'iceberg qui se manifeste. L'Africain et ses religions est un être en mutation permanente. Au sujet des patronymes africains, c'est la manifestation du principe social d'unité et de permanence. Le nom est un fragment ontologique ou symbolique et les mutations nominales à travers les rites provoquent des traumatismes graves au sein de l'équilibre psychique à travers les noms de la honte. Le nom enfin, vérifie la puissance du verbe dans les civilisations africaines de l'oralité⁸⁹. L'analyse de ces deux auteurs nous a permis de comprendre le symbolisme contenu dans les noms et les différents rites autour de la dation des noms.

Dans le cadre de l'esclavage et de ses rapports avec les patronymes, Philippe Chanson⁹⁰ montre que les noms choquent. Il existe les noms de la honte et la honte des noms à l'image des substantifs utilisés chez les Mafa pour désigner les forgerons. Le changement de l'identité se traduit également avec le port d'un patronyme dont on ne s'y reconnaît pas.

Pour un esclave africain, perdre son nom, c'était perdre le message de vie attaché à ce nom ; c'était couper le pouvoir de représentation et les qualités à la fois physiques et morales attribuées par filiation ; c'était perdre ses alliances sécuritaires, métaphysiques, ancestrales, lignagères, familiales, groupales, ethniques et telluriques ; c'était perdre tout ce continuum par lequel chaque individu est lié et relié, c'est-à-dire se voir radicalement priver la place dans l'univers cosmique⁹¹.

⁸⁷ J. Rutumbu, 1988, « Le conflit permanent entre évangiles et cultures », in *Théologie et culture*, Louvain-La-Neuve, NORAF.

⁸⁸ L.-V. Thomas et R. Luneau, 1975, *La terre africaine et ses religions traditions et changements*, Paris, Larousse.

⁸⁹ Ibid. p.33.

⁹⁰ P. Chanson, 2008, *La blessure du nom. Une anthropologie d'une séquelle de l'esclavage aux Antilles-Guyane*, Louvain-La-Neuve, Bruylant-Academia.

⁹¹ Chanson, 2008, p.50.

Il clôt son ouvrage par un inventaire des patronymes existants (re)créés ou improvisés dans les Antilles. Il aboutit à la conclusion selon laquelle dix-sept (17) axes principaux caractérisent les patronymes créoles. Il existe des patronymes redonnés à partir de prénoms ou de noms d'esclaves africains (venus de fait avant 1848) ; des patronymes puisés dans la branche onomastique traditionnelle du christianisme ; des patronymes tirés de la branche des religions traditionnelles et de l'islam ; des patronymes puisés dans la branche de la géographie et la topographie ; ceux tirés de la branche des métiers ; de la branche des loisirs et des plaisirs ; ceux attribués à partir des liens de parenté, d'amitié, des âges ; ceux à partir des apparences physiques (anatomiques), des caractères, des appréciations morales ; des patronymes inclassables (sans étymologie) dits « noms à dormir dehors » ; les petites collectes littéraires et orales de petits noms d'amitié ou de surnoms sobriquets types imposés ou acceptés par les récipiendaires ; les patronymes tirés de la langue créole (mots, expressions voire distorsions), pouvant également doubler ou gagner des noms ; ceux obtenus par altération/ajouts ; ceux tirés des procédés assonantiques, des patronymes obtenus par procédés monosyllabiques et bisyllabiques et enfin, des patronymes obtenus par ajout d'un « dit » et précédés du prénom. Cette méthode nous a permis de ficeler le chapitre quatre portant sur la colonisation européenne et les noms mafa et mada (1902-1960).

Dans le cadre des publications de l'UNESCO⁹², un article sur les toponymes et les ethnonymes africains présente les domaines impliqués : la linguistique, l'ethnologie, la géographie et surtout l'histoire. La toponymie dans cette parution est une science qui souffre des problèmes de profondeur chronologique, d'étymologie populaire, des conclusions hâtivement établies entre les toponymes du fait de la similitude dans les consonances. Chez les Mafa et les Mada, la profondeur chronologique est de mise pour ce qui est de certains toponymes. Les étymologies populaires masquent le véritable sens du toponyme ou de l'anthroponyme. Enfin, la colonisation, dans un élan d'harmonisation de la graphie et des dénominations coloniales, prend des conclusions hâtives et déforme ainsi les toponymes originels chez les Mafa et les Mada.

À l'issue de la conférence de 1984 sur les toponymes et les ethnonymes africains, l'UNESCO recommandait aux participants, la collection et l'étude critique des toponymes, des anthroponymes et des ethnonymes africains. Quelques années après la

⁹² UNESCO (ed.), 1984, « African ethnonyms and toponyms », in *The general history of Africa: studies and documents 6*, Paris, UNESCO, cité par Sa'ad Hamman Tukur, 1987, « Reflection on Fulfuldé toponymy: a study case of fulbe towns in old Adamawa Emirate », in *Annals of Borno*, vol. 4.

conférence, en 1987, Sa'ad Hamman Tukur⁹³ publiait un article sur « reflexions on fulfulde toponymy : a study of fulbe towns in old Adamawa Emirate ». Il a axé son étude sur les Peuls et leur conception du territoire, et de la typologie de leur toponyme.

Dans la réflexion de Jacques Renard - administrateur civil qui s'intéresse à la question de culture - portant sur l'urgence d'un nouveau souffle de la politique culturelle⁹⁴, l'auteur interroge la politique culturelle en matière de gestion des établissements touristiques. Le toponyme est la clé d'entrée dans toute activité touristique.

Ces enceintes qui sont le creuset de la conservation et de la valorisation du patrimoine français. L'opéra de Paris, la Comédie Française sont des établissements touristiques, publics, industriels et commerciaux ; alors que la Bibliothèque Nationale de France ou Monum est un établissement public administratif. Pour ce qui est de ces deux cadres et structures de conservation de l'héritage, l'État doit refonder, relancer, reconstruire les établissements dont l'objectif est axé sur la dynamique culturelle. Une nouvelle politique culturelle doit avoir pour base fondamentale les objectifs visés par l'État pour que les meilleures intentions du monde ne demeurent pas lettre morte. Le travail nous inspire à mettre en place une nouvelle politique culturelle au Nord-Cameroun. Les richesses culturelles doivent être sanctuarisées par l'État pour une bonne pérennisation dans le temps. Des musées, des foyers de conservation des objets d'art doivent être mis en place par chaque commune pour une bonne conservation des valeurs culturelles propre à un groupe. Les statuts des établissements culturels doivent être organisés et leur mission dûment assignée par l'État pour que les structures, aussi bien publics que privées puissent valoriser le patrimoine de leurs groupes cibles. Ce dynamisme doit aller en droite ligne avec la politique de l'UNESCO en matière de conservation et de la promotion de la culture.

9. Problématique et question centrale

L'étude des anthroponymes et des toponymes met en exergue le patrimoine onomastique comme source de l'histoire. Les noms renvoient à l'histoire d'un groupe, aux mentalités, aux heurts et malheurs, aux influences extérieures l'ayant marqué. Les

⁹³ Sa'ad Hamman Tukur, 1987, « Reflexions on Fulfulde toponymy: a study of fulbe towns in old Adamawa Emirate », in *Annals of Borno*, vol. 4.

⁹⁴ J. Renard, 2003, *Un pavé dans la culture l'urgence d'un nouveau souffle de la politique culturelle-la controverse de Monum*, Paris, l'Harmattan.

anthroponymes permettent de mieux comprendre les circonstances de naissance, les lieux de naissance, les problèmes sociaux et familiaux chez les Mafa et les Mada. Les noms véhiculent un ensemble d'informations sur le groupe, les rapports sociaux, les mœurs, les croyances. Les patronymes renseignent sur les indicateurs de la parenté, de la filiation, de la recherche des ascendants, renseignent sur l'histoire des identités du groupe pendant que les toponymes sont des indicateurs dans le choix et la compréhension de l'occupation d'un site. Les noms sont donc tout un programme, un souhait, un référent dans le dialogue entre les acteurs de la dation du nom, les ancêtres et les divinités. On reconnaît les groupes ethniques par les patronymes portés par leurs membres.

Mais dans les massifs du Mandara, les noms des personnes et des lieux disparaissent ou changent sous l'effet de plusieurs facteurs conjugués : les religions révélées à travers le baptême, le contact entre différentes langues et cultures, la perte des traditions et l'effacement des mémoires avec la prégnance du modernisme. Pourtant, l'onomastique se présente comme une des sources potentielles essentielles à exploiter dans l'écriture de l'histoire des Mafa et des Mada. Or en l'état actuel des recherches, les archives d'ordre onomastique sont-elles judicieusement exploitées chez les Mafa et les Mada ? En quoi peuvent-elles être utiles en dehors de renseigner sur l'histoire ? Quel est leur état actuel de conservation ? Comment œuvrer pour préserver ce patrimoine de l'aliénation et du métissage culturels à l'œuvre dans les massifs Mandara depuis plus de trois siècles ? De ce constat découle la question centrale suivante : dans quelle mesure l'onomastique peut-elle contribuer à la connaissance de l'histoire des Mafa et des Mada des monts Mandara au nord du Cameroun, ceci dans un environnement culturel en évolution constante et marquée par la rareté des sources ?

10. Objectifs spécifiques

De cette problématique autour de l'onomastique et histoire des Mafa et des Mada, émergent cinq objectifs spécifiques :

1. Présenter les noms de personnes et des lieux chez les Mafa et les Mada dans les massifs des Mandara, faire ressortir les acteurs et les contextes de la dation de ces noms ;
2. Évaluer l'apport des noms à l'histoire de ces peuples aux plans local, régional, national ;

3. Démontrer l'importance du nom comme marqueur culturel et identitaire avec les heurts et les malheurs sur le porteur du nom ou sur le lieu-dit ;

4. Analyser l'impact des religions monothéistes d'ordre islamique et chrétien ainsi que le modernisme occidental sur l'onomastique originel mafa et mada ;

5. Proposer des mesures adéquates en vue de la préservation et la valorisation du patrimoine onomastique mafa et mada en voie de disparition.

11. Méthodologie de recherche

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

11. a. Sources

Les sources écrites sont centrées sur les ouvrages généraux, les mémoires, les thèses, les articles de revues, des journaux et les rapports.

À Ngaoundéré, nous avons consulté les documents portant sur les migrations et la culture des peuples des massifs mandara à la bibliothèque du programme scientifique Ngaoundéré-Anthropos aujourd'hui révolu et à la bibliothèque de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines. Les ouvrages exploités ont porté sur la géographie, l'anthropologie, la sociologie et l'histoire des Mafa et des Mada, ainsi que sur l'onomastique africaine.

À Maroua, nous avons exploité les documents portant sur les thèmes généraux au centre de documentation de l'Université de Maroua et à l'antenne de l'I.R.D.

A Mora et à Mokolo, où les archives coloniales ont été exploitées, une importante littérature coloniale disponible informe sur les rapports entre les administrateurs coloniaux et la population locale d'une part, et entre la population locale, les Foulbé et les Mandara d'autre part.

Un séjour scientifique à Douala en 2007 dans le cadre des ateliers méthodologiques sous-régionaux portant sur « terrain et théorie de l'enquête qualitative » nous a permis d'isoler les étymologies populaires ou sens communs du noyau figuratif. A Bamako au Mali en 2009, l'atelier portant sur « les sources orales comme histoire alternative », a enrichi nos connaissances sur la typologie, l'enregistrement, l'analyse et l'interprétation des sources orales.

À propos des archives, nous avons travaillé aux Archives Nationales du Cameroun à Yaoundé, aux Archives régionales de l'Extrême-Nord à Maroua, aux

archives du sultanat de Wandala à Mora, aux archives de la chefferie de Matakam-sud à Mokolo, aux archives de la chefferie de Koza. Les documents exploités ont enrichi nos connaissances sur les anthroponymes et les prototoponymes de l'Adamawa et du Margui-Wandala.

Les sources orales apparaissent en effet comme l'ossature principale de ce travail compte tenu de la rareté des documents écrits en onomastique. Les enquêtes individuelles et collectives ont à l'occasion été conduites dans l'Extrême-Nord à Mokolo, Koza, Soulédé, Tokombéré, Mora, et dans le nord à Adoumri, Mandjaola, Ngong où vit une forte communauté mafa et mada.

Les sources iconographiques sont constituées des photos prises et/ou empruntées à Mokolo, à Koza, à Tokombéré par l'enquêteur. Il s'agit des photos des personnages ayant marqué la mémoire de la population locale, notamment les missionnaires chrétiens et les administrateurs coloniaux. Des édifices qui caractérisent les lieux-dits comme le barrage de retenue d'eau et de l'héliport de Mokolo, la léproserie de Ziling et le haut-fourneau de Djinguilia. Nous avons également exploité des archives iconographiques allemandes mises en ligne sur le site de l'Institut des Études Africaines du Bayreuth International Graduate School of Africa's Study (BIGSAS). Il s'agit notamment des photos de l'expédition Denham à Mora en 1911, l'escorte du Sultan Boukar vers 1913 ou des cordonniers au marché de Mora en 1913.

Les cartes administratives, topographiques, linguistiques archivées, nous ont permis d'apprécier l'évolution des toponymes dans le temps et dans l'espace. Ces cartes sont consultables aux Archives de Mokolo et de Mora, ainsi que dans les centres de documentation de Ngaoundéré, et de l'Institut de Recherche pour le Développement (I.R.D) à Yaoundé.

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

Les données orales ont été enregistrées sur bande magnétique, la prise de vues réalisée à l'aide d'un appareil photo numérique, au cours de nos descentes sur le terrain. La prise de notes a été rendue possible à l'aide des stylos et des carnets pendant les lectures et les entretiens avec nos informateurs.

Grâce à l'interdisciplinarité, nous avons utilisé des connaissances en linguistique et les rapports que cette science entretient avec les autres notamment : linguistique-

sociologie, linguistique-philosophie, linguistique-anthropologie, et linguistique-histoire. La méthode ethnolinguistique qui a semblé capitale exige plusieurs démarches à suivre.

La première étape consiste à déterminer les significations littérales et lexicales des noms recueillis. Cette étape nous introduit dans des lexiques et concepts spécialisés dont la fiabilité dépend principalement de leur qualité interprétative. La dissuasion dans cette étape est de tomber dans les étymologies populaires, le sens commun qui falsifient ou orientent la rédaction de l'histoire par rapport aux cultures et aux représentations. La méthode ethnolinguistique exige de dégager les catégories thématiques qui constituent les sources principales des noms des villages et des personnes dans leur champ sémantique. La troisième approche s'intéresse à l'interprétation historique et sociopolitique et culturelle des catégories thématiques⁹⁵. Ces étapes sont capitales dans la mesure où des critiques s'appliquent à leur compréhension. La critique textuelle nous permet d'établir le degré de fidélité et d'intégrité de la narration ou du récit. Les critiques historiques, sociologiques et culturelles sont fondamentales, car, elles font ressortir les influences et les créations humaines par rapport aux récits.

Les interviews et entretiens sont basés sur des questions ouvertes⁹⁶ et fermées, auprès des fossoyeurs-forgerons lors de l'attribution des noms. L'échantillon d'enquête tient compte de l'âge, du sexe, de l'ethnie, de la religion et de la qualité socioprofessionnelle. Notre échantillon d'enquête a ciblé les autorités traditionnelles, religieuses, les dignitaires et les fossoyeurs-forgerons. Il s'agit des hommes, des femmes dont leur compétence et leur connaissance du sujet leur confèrent une capacité à restituer les faits historiques. Nous avons enquêté auprès des forgerons-fossoyeurs et des parents impliqués dans les naissances et les décès, et surtout dans le processus d'attribution des noms. À la suite de cette approche méthodologique, il apparaît que les noms sont des indices importants dans la compréhension de l'histoire d'un groupe social ou d'une communauté linguistique et mérite d'être sauvegardés comme patrimoine culturel immatériel.

Un questionnaire d'enquête a été élaboré en 2008 sur trois centres d'intérêt notamment les anthroponymes, les toponymes et la titulature. Il a été adressé aux

⁹⁵ Mukumbuta Lisimba, 2003, « La méthode ethnolinguistique et sa structure conceptuelle » communication au séminaire atelier sur les noms des villages et leurs dimensions historiques et socioculturelles en République du Cameroun, Centre International des Civilisations Bantu (CICIBA), Yaoundé du 26 au 28 mai 2003.

⁹⁶ Les questions ouvertes dans l'approche d'interview en histoire permettent d'éviter de limiter nos informateurs dans leurs réponses.

autorités traditionnelles, religieuses, aux dignitaires et aux fossoyeurs-forgerons. Aux cas où ces personnes cibles ne pouvaient pas lire les questionnaires, il a été traduit et répondu en circonstances d'entretien d'enquête. L'observation de terrain a été faite lors des cérémonies de dation du nom.

11. c. Difficultés rencontrées

La principale difficulté rencontrée est celle relative à la rareté des documents portant sur l'onomastique en général. Pour pallier à ce manque, quelques articles portant sur les patronymes et les toponymes nous ont été d'un appui certain. Dans le cadre des toponymes, nous nous sommes buté à la profondeur chronologique sur les origines des noms des lieux. Les périodes de l'histoire et les générations au sein des fratries nous ont permis de remonter le temps dans la limite du possible.

À propos des informateurs, le problème de communication s'est présenté lors de nos enquêtes de terrain. Nous avons eu recours aux traducteurs-interprètes chez les Mafa. Chez les Mada par contre, le problème ne s'est pas posé puisque nous sommes fils de la localité et comprenant assez bien la langue. Enfin, pour la transcription des noms, nous avons utilisé les consonnances du français standard.

12. Intérêts de l'étude et résultats attendus

L'histoire s'écrit avec les sources disponibles dans le champ immédiat du chercheur. Chaque source a ses spécificités, ses avantages et ses inconvénients. La tradition orale renferme de multiples enjeux et défis pour le chercheur, car les informateurs orientent l'histoire en fonction de leurs aspirations. Au sein de ce vaste ensemble qu'est l'oralité, les noms occupent une place non négligeable. L'intérêt de ce travail portant sur les noms apparaît sur quatre plans : scientifique, culturel, politique et économique.

Sur le plan scientifique, les noms font partie des sources de l'histoire. Ils nous placent au cœur de la mémoire d'un peuple. On y observe mieux les capacités de création, de dénomination, de conservation des richesses culturelles. Cette source de l'histoire devrait être valorisée autant que les mythes, les épopées, les contes, les chants, les devinettes, les proverbes, entre autres éléments de la littérature orale.

Sur le plan culturel, le travail vise à retrouver les noms des personnes et les noms des lieux qui disparaissent sous l'effet de la modernité et œuvrer en faveur de leur

préservation, dans le souci de sauvegarde et de perpétuation de l'onomastique en tant que patrimoine culturel immatériel, marqueur identitaire, individuel et collectif.

Sur le plan politique, l'onomastique permet à un niveau de comprendre les rapports entre les peuples séparés par des frontières arbitraires nées de la colonisation. C'est le cas dans les monts Mandara, à cheval entre le Nigeria et le Cameroun. L'histoire du Cameroun se comprendrait mieux aussi avec le décryptage des noms des lieux et des personnes. De ces trois intérêts, un double résultat est particulièrement attendu :

1. L'inventaire patronymique et toponymique doit permettre la rédaction de l'histoire des Mafa et des Mada et élever *a priori*, l'onomastique au rang de source de l'histoire aux côtés des écrits, des vestiges archéologiques, des traditions orales ;

2. Le répertoire disponible doit servir à la production d'un dictionnaire de noms, utile à la redécouverte des noms oubliés et nécessaire à leur préservation et valorisation ;

13. Plan de la thèse

Cette thèse s'articule autour de dix chapitres.

1. chapitre I : influences du milieu naturel et des mouvements migratoires sur l'onomastique des Mafa et des Mada au Nord-Cameroun

2. Chapitre II : Considérations générales sur l'anthroponymie des Mafa et des Mada au Nord-Cameroun xviii^e-xxi^e siècles.

3. Chapitre III : filiation, rites de passage et implications sur les anthroponymes mafa et mada du xviii^e au xxi^e siècle.

4. Chapitre IV : l'islam et les mutations anthroponymiques xviii^e-xxi^e siècles.

5. Chapitre V : La colonisation européenne et influence sur les anthroponymes mafa et mada de 1902 à 2012.

6. Chapitre VI : Les toponymes chez les Mafa et les Mada.

7. Chapitre VII : Le temps et le calendrier dans l'onomastique mafa et mada.

8. Chapitre VIII : Ethnonymie et titulature chez les Mafa et les Mada.

9. Chapitre IX : Les usages et la politique de conservation des noms des lieux face à l'acculturation.

10. Chapitre X : Missionnaires, élites locales, problématique développement dans l'onomastique mafa et mada 1948-2012.

CHAPITRE I

INFLUENCES DU MILIEU NATUREL ET DES MOUVEMENTS MIGRATOIRES SUR L'ONOMASTIQUE DES MAFA ET DES MADA DU NORD-CAMEROUN

Ce chapitre met en exergue les rapports du milieu naturel avec les traditions historiques des Mafa et des Mada. Dans les traditions historiques, l'accent est mis sur les liens entre le relief, les cours d'eau, le paysage végétal et animal et la dation du nom. Les migrations s'articulent autour de deux mouvements : les anciens et les récentes. Les migrations anciennes conduisent aux origines des Mafa et des Mada et leur installation dans les massifs des monts Mandara, région de l'Extrême-Nord Cameroun, qu'ils occupent majoritairement aujourd'hui. Les migrations récentes focalisent l'attention sur la présence des Mafa et des Mada dans le bassin de la Bénoué, dans la région du Nord, analyse les transformations des noms « immigrés » dans le nouvel espace colonisé, examine les conséquences de la cohabitation entre les immigrés, originaires des massifs du Mandara et les « autochtones » du bassin de la Bénoué, évalue les transformations des noms traditionnels ainsi que la création, et inventorie les nouveaux toponymes et patronymes.

I. LE MILIEU PHYSIQUE ET L'ONOMASTIQUE MAFA ET MADA

Le milieu physique dans les monts Mandara est complexe. Il se caractérise par l'inégalité du relief selon qu'on est dans le massif central ou méridional. Le relief, le climat, la végétation sont les principaux éléments du milieu physique retenus dans ce chapitre et qui influencent les noms des lieux et des personnes.

I.A. Le relief et l'onomastique mafa et mada

I.A.1. Le relief et l'onomastique mafa

Le relief chez les Mafa est inégalement réparti entre les massifs et les plaines. Les massifs les plus imposants en pays mafa sont les monts Oupay, Ziver, Houva, Gaboua, Labaram. Ce sont des oronymes, c'est-à-dire les noms des montagnes. Ils se déclinent aussi en ethnonymes et en toponymes en fonction du contexte d'utilisation.

Les monts Oupay ou Gaboua par exemple deviennent des toponymes lorsqu'on se rend dans les villages de Gaboua ou de Oupay. Ils se déclinent par ailleurs en ethnonymes pour désigner les habitants de Oupay ou de Gaboua, sous-clans mafa qui

vivent dans ces massifs. Oupay et Gaboua dérivent respectivement des noms des ancêtres éponymes mafa et zoulgo.

Dans ces massifs, les plaines s'étendent soit au sommet comme à Hirché, ou au piedmont comme à Koza. Les plaines sont appelées *Vara*, elles sont riches en limons charriés par l'érosion des massifs. Le *vara* est un toponyme qui désigne un espace fertile, libre, riche et surtout propice aux activités agricoles.

Le paysage est traversé par quelques cours d'eau dont les noms font partie du vaste champ de l'hydronymie locale. Les principaux hydronymes chez les Mafa sont la *Tsanagued* et la *Kouyapé*. La *Tsanagued* est la source du fleuve Mayo-Tsanaga.

Kouyapé et *Tsanagued* sont deux cours d'eau différents. *Kouyapé* est un affluent du Mayo-Tsanaga et les deux substantifs (*Kouyapé* et *Tsanagued*) sont des hydronymes. Ils ont généré des toponymes pour le premier (je vais à Kouyapé) et des patronymes et un lieu-dit pour le second. L'hydronyme *Kouyapé* change de nom en fonction des localités que le cours d'eau traverse. *Kouyapé* devient Mayo-Mawa à Mawa, et Mayo-Kouyapé à Kouyapé. Le toponyme de la localité tire son origine du lexis de l'hydronymie locale. Ces hydronymes n'ont pas un régime régulier, car la quantité d'eau est fonction des saisons.

I.A.2. Le relief et l'onomastique mada

Le relief chez les Mada est constitué des massifs, des plaines et des lacs. Les massifs portent les noms des ancêtres. Ces noms sont utilisés comme des toponymes aujourd'hui. C'est le cas des massifs : *Didiné* habités par les descendants de *Didiné* ; les massifs *Bzaskéwa* habités par les fils de *Méskéwa*. La différence qui existe entre le toponyme et le nom de l'ancêtre éponyme est que le préfixe *Bza* est adjoint au nom initial pour désigner les habitants du site peuplé par le fils d'un tel. Ces noms ont perdu leurs significations aujourd'hui du fait de la profondeur chronologique. Les massifs *madjawa* habités par les fils de *Madjawa* ; les massifs *bzakamtanga* regroupant les fils de *Kamtanga* ; les massifs *bzazago* domaine de prédilection des fils de *Zago* ; les massifs *bzaninga* qui regroupent les enfants de *Meninga* ; les massifs *nguirmayo* de la famille royale qui regroupent les fils de *Nguirmayo* ; les massifs *tazan* des faiseurs de pluies qui regroupent les fils de *Tazan* ; les massifs *bzamélé* qui renferment les fils de *Mélé* ; les massifs *bzazama* qui regroupent les fils de *Zama* adoptés par les Mada ; les

massifs *bzakudu* habités par les fils de *Kudu* et enfin les massifs *gahada* qui regroupent les fils de *Gahada*.

Les douze toponymes mada se déclinent également en sous-clans pour désigner les divisions internes au sein du clan. Sept massifs ont une récurrence en *bza* qui signifie les fils de... ; les descendants de... ; et cinq massifs n'ont pas cette récurrence dans leur toponymie.

Au sujet des plaines habitées par les Mada, le toponyme Tokombéré est évocateur. Tokombéré ou Kudumbar est un polémonyme (nom d'un lieu-dit inspiré d'une bataille) révélateur de l'histoire des peuples habitant cette partie des massifs du Mandara. Kudumbar est un étymon c'est-à-dire une racine lexicale de Tokombéré qui signifie littéralement « le lieu du combat ».

C'est sur ce site que les principaux groupes ethniques notamment les Muyang, les Zoulgo et les Mada réglaient leurs différends frontaliers avec des armes. La toponymie locale rend compte d'un environnement hostile et un climat d'insécurité permanent entre les différents groupes rivaux.

I.B.Le climat et l'onomastique mafa et mada

Le climat dans les massifs mafa de Mokolo est dominé par l'altitude. Il est caractérisé par l'alternance de deux saisons. Une saison sèche ou le *ngwar* et une saison de pluie ou *viya* chez les Mafa. Les divisions lunaires ou *kya* ou *ki* forment les différentes sections du temps de l'année chez les Mada. Les activités agricoles se font au cours des mois pluvieux. Les mois de l'année ont des noms inspirés des travaux agricoles ou des fêtes agraires. Juillet ou *kiya slav* ou le mois des semoirs chez les Mafa par exemple. Le nom des mois n'est pas commun aux Mafa et aux Mada puisque chez ces derniers le nom des mois obéit à un principe numéraire. On parle de la première lune pour désigner décembre ou *Ki ftek* à la douzième lune pour désigner novembre ou *Mangarzla*.

Certains éléments du climat ont généré des noms chez les Mafa et les Mada. Il s'agit de la pluie qui est appelée *yam* en Mafa, *ouvar* en Mada ; le soleil désigné par le substantif *pát* en Mafa et *fát* en Mada ; le vent se décline en *kwazlar* chez les Mafa et *amad* chez les Mada ; le froid ou *mátásl*, *mátásl* en Mafa et en Mada ; la sécheresse ou *ñgwar* chez les Mafa et *ñgalal* chez les Mada.

I.C. La végétation et l'onomastique mafa et mada

La végétation chez les Mafa et les Mada se rattache à la flore des savanes soudanaises. Elle est modifiée par l'altitude et surtout par l'action des hommes. Dans les plaines de Koza chez les Mafa et de Tokombéré chez les Mada, le parc végétal est constitué principalement des figuiers (*Ficus sycomorus*, *Ficus platyphilla*), des tamariniers (*Tamarindus indica*), de quelques baobabs (*Adansonia digitata*), des jujubiers (*Zizyphus jujuba*) au rôle capital dans la construction des cases de montagnes dont l'architecture se distingue des autres styles de construction. Quelques espèces animales vivent dans ces massifs.

I.D. Le monde animal et l'onomastique mafa et mada

L'influence du monde animal est présente au niveau de la chasse, de l'élevage et de la pêche. Dans le cadre de la chasse, il s'agit de la battue de certains animaux comme le lièvre, la perdrix, les damans. En ce qui concerne l'élevage, les chèvres, les moutons, les bœufs de case sont élevés. La pêche se fait dans les cours d'eau en fin de saison de pluie et dans les retenues d'eau chez les Mafa. Il s'agit des espèces comme les silures, les carpes, les sardines. Le nom de ces espèces est présent dans le champ anthroponymique local en fonction des exploits réalisés par les uns et les autres, les protagonistes dans le domaine de la chasse et de la pêche.

La zoonymie ou noms des animaux comme le léopard (*zhængwaya*), le lion (*mariy-zhélé*), des insectes comme l'abeille (*vongwam*) ou des oiseaux comme le hibou, lesquels, identifiés à leurs attributs sont aussi utilisés comme anthroponymes. Dans les monts Mandara, il existe des anthroponymes empruntés à la zoonymie ou l'ensemble des noms des animaux. Ces noms sont donnés en fonction du caractère des animaux du contexte de naissance, de l'interprétation cosmique et des phénomènes naturels. Certains animaux comme le lion/*mariy-zhélé*, la panthère, le léopard/*zhængwaya*, sont associés aux clans et familles spécifiques.

Le nom, au-delà de la simple considération symbolique, apparaît comme le véhicule du destin de l'individu, et renfermerait sa personnalité et son identité. Dans *La pensée sauvage* de Lévi-Strauss⁹⁷, les noms que nous portons passent pour des termes relationnels et se réfèrent à un lien de parenté ou de divinité. Il définit ainsi un soi par

⁹⁷ Lévi-Strauss, 1962.

contraste à d'autres soi qui peut être divins. Les nécronymes définissent une relation avec un autre qui n'est pas moi, disparu dans bien des cas, mais présent dans la conscience collective. Ces substantifs peuvent être liés à des divinités selon leurs sites d'habitation : L'eau (*yam* en Mafa) ; (*yem* en Mada), le feu (*vogo* ; *ouko*), les blocs de pierre (*pra* ; *plad*).

Lié à la personnalité de l'individu, le nom constitue la manifestation de la personnalité à l'égard des tiers et de la relation que les hommes ont avec le monde invisible. Prononcer le nom des divinités revient à agir sur le milieu physique. D'où l'importance de recourir à la théonymie ou aux sobriquets. Les théonymes sont chargés de puissances évocatrices dont il convient de n'user qu'avec discernement et dans certains cas, comme des invocations rituelles. Ces noms sont entre autres les dieux (*gigla* en Mafa et *giglé* en Mada); les esprits de bienfaisance avant les semences ou *halgwa*, *gakuelkelè* en Mada ; les esprits dans les eaux stagnantes (*arah ga yam* ; *mariyam*) en Mada.

Certains animaux comme le lion, la panthère, la vipère sont considérés comme des totems et occupent une place considérable dans la dation du nom. Plusieurs personnes portent des autonymes qui ne sont autres que des zoonymes ou nom des animaux. Leurs noms, en plus du patronyme qu'ils portent dérivent du nom des animaux qui ont une place particulière dans le clan ou la tribu. Nous avons en Mada la panthère (*doudo*) dont la symbolique exprime un animal qui chasse tout du fait de sa férocité. C'est un animal totem aussi bien chez les Mafa que chez les Mada. Le lion (*mariy-zhélé* ; *mazahko*) est le roi des animaux du fait de la ténacité, de son agilité et de sa robustesse.

II. MIGRATIONS ANCIENNES ET MISE EN PLACE DES MAFA ET DES MADA

Les données archéologiques disponibles indiquent selon Alain Marliac⁹⁸ que les grands mouvements de mise en place du peuplement de l'Extrême-Nord Cameroun se déroulent entre les XIVème et XVIIIème siècles. Ces mouvements, d'axes globalement nord-sud, issus du Bornou et d'autres venus des plaines nord-orientales, entraînent des

⁹⁸ A. Marliac, 2005, « Migrations au Diamaré et ses abords : de la préhistoire à l'histoire au Cameroun », Communication au XIII^e Colloque international Mègatchad, « *Migrations et mobilité sociale dans le bassin du lac Tchad* », Maroua (Cameroun), octobre 2005.

populations dont Olivier Langlois⁹⁹, estime que certaines fractions seraient venues du Bornou méridional, chassées sans doute par les événements qui accompagnèrent la fondation de l'empire éponyme. Ce mouvement de populations, qui aurait glissé le long du versant oriental des Mandara, serait partiellement à l'origine de l'implantation des populations dans les massifs du Mandara.

Dès le XV^{ème} siècle, les Mafa et les Kapsiki, qui appartiennent au vaste groupe des Paléo-Marghi sont repoussés dans le bassin du lac Tchad, lors de la conquête Bornou¹⁰⁰. Sous la pression du Baguirmi, ils franchissent le Logone, remontent le Mayo-Tsanaga, et atteignent les monts Mandara. Arrivé sur les piémonts, un grand nombre de clans parmi les plus anciens investit les massifs proches, et accède aux plateaux intérieurs, certains par Goudour¹⁰¹, et d'autres clans passent par Sukur sur le versant occidental des monts Mandara. Ces mouvements des populations qui se sont opérés en groupes ont eu des influences économiques, politiques, culturelles, religieuses et probablement onomastiques.

C'est à la suite du fractionnement des peuples en marche, que découle la multiplicité ethnique des monts Mandara, dont les Mafa, les Mada, les Kapsiki, les Bana, les Daba, les Gude, les Djimi, les Mofou, etc., qui auraient une origine commune.

II.A. Les migrations anciennes des Mafa

L'histoire des migrations anciennes et peuplement des massifs du Mandara et du bassin du lac Tchad, comporte d'importantes lacunes du fait du déficit des sources. Toutefois, en s'appuyant sur les rares sources orales, linguistiques, matérielles et écrites disponibles, les historiens ont réussi à tracer le schéma migratoire suivant.

⁹⁹ O. Langlois, 1998, « Le programme de recherches archéologiques sur le peuplement post-néolithique du Diamaré », in M. Delneuf, J.-M. Essomba, A. Froment (éds), *Paléo-anthropologie en Afrique centrale. Un bilan de l'archéologie au Cameroun*, Paris/Montréal, L'Harmattan.

¹⁰⁰ C. Seignobos, 2000, « Mise en place du peuplement et répartition ethnique », in C. Seignobos et O. Iyébi-Mandjek, *Atlas de la province de l'Extrême-Nord Cameroun*, planche 7, Paris, Editions de l'IRD, p.1.

¹⁰¹ Ibid., p.7.

Peu de choses sont connues sur l'histoire du peuplement des monts du Mandara, si ce n'est ce qu'en rapportent leurs habitants, dans des rites traditionnels où les légendes et les mythes se mêlent aux faits historiques. On peut en retenir qu'ils ne sont pas originaires de ces montagnes et s'y sont installés suite à des migrations. Ce sont probablement les conditions d'insécurité régnant en plaine qui ont conduit ces populations, par vagues successives à venir trouver refuge en montagne, s'agglomérant au fur et à mesure de leur arrivée aux occupants précédents, et formant ainsi les fortes concentrations humaines que l'on constate aujourd'hui¹⁰².

Avant leur implantation dans leur site actuel, les Mafa ont connu plusieurs itinéraires migratoires. Les Mafa seraient originaires du lac Tchad. Suite au dessèchement de cette région autour du XIV^{ème} siècle, ces peuples ont migré vers le sud pour s'installer dans les massifs actuels du Mandara. Le dessèchement de la vallée du Lac et l'action des pressions voisines les ont poussés à s'installer à Goudour dans les monts Mandara, aux environs de l'actuel Mokong au XV^{ème} siècle.

Leur second site d'implantation est Cuvok, d'où, plusieurs groupes se dispersèrent pour peupler la région ouest des monts Mandara. Deux principales branches forment la charpente de l'ethnie mafa. Les Vouzi, les Djélé et dans une moindre mesure les Sossok

Les Vouzi dominent la région de Soulédé, Woudoum Zaráï, Bao, Gousda, Ziver ainsi que la rive sud et aux sources de la Tsanaga. Les Djélé par contre forment un groupe plus compact. Ils habitent les massifs bordant la plaine de Mozogo, Moskota, Oupay où ils vivent avec les Vouzi (Koza, Djinglia, Midré) ainsi que les Minéo.

II.B. Les migrations anciennes des Mada

La population mafa pratiquait la chasse et l'élevage a Roua en pays mafa. L'ancêtre mada se rendit compte qu'il avait perdu une vache. Faisant part de cette perte à ses frères, ils se mirent à sa recherche, qui ne fut guère fructueuse. Les autres frères se découragèrent et rebroussèrent chemin.

Mada et son petit-frère persistent. Après plusieurs jours et nuits de marche, ils trouvèrent la vache sur le mont mada actuel au lieu-dit Moulwa où elle avait mis bas. Étant dans l'impossibilité de rentrer avec le veau, Mada dit à son jeune frère qu'il allait chercher sa femme dans la région de Roua actuel.

¹⁰² J.-L. Yengué et A. Génin, 2006, « Les paysages des monts Mandara (Nord du Cameroun) : aspect naturel d'une production humaine ou nature sauvage préservée ? », in *Interactions Nature-Société, analyses et modèles*, UMR6554 LETG, La Baule 2006, (document non paginé).

Il rentra, prit sa femme et revint trouver son jeune frère. Sa femme revint avec un coq qui avait un rôle dans les pratiques divinatoires. Après s'être installée et après plusieurs pratiques et incantations, elle dit à Dieu : « Si cette région peut nous porter bonheur et paix, il faut que vers une heure du matin, que ce coq chante. Alors, je saurai que tu es avec nous et tu nous protégeras ». La première nuit, le coq chanta à l'heure indiquée. La famille s'installa définitivement. C'est ainsi que la région fut appelée Mada du nom de l'ancêtre qui fonda la localité.

III. LES MIGRATIONS RÉCENTES DES MAFA ET DES MADA DANS LE BASSIN DE LA BENOUE DE 1972 A 2012

Le mouvement des hommes dans la partie septentrionale du Cameroun en général et dans le bassin de la Bénoué en particulier nécessite une attention particulière. Le déplacement des hommes est justifié par le manque de terre cultivable, la démographie sans cesse croissante dans les massifs et la volonté de répartir les hommes dans la vallée de la Bénoué.

De la période de l'invasion des *Barré-chamba*¹⁰³ jusqu'à la conquête peule au Nord-Cameroun en 1805, le déplacement des hommes et l'interaction avec le milieu influencent la vie politique, économique, sociale et culturelle. Ainsi, l'homme est au centre des transformations onomastiques¹⁰⁴. Il s'agit des noms des lieux et des noms des personnes. Les immigrés mafa et mada ont trouvé dans les zones d'accueil, des terres fertiles, propices aux activités agricoles. Les peuples des montagnes constituent le groupe dont la principale activité économique est l'agriculture.

Le mouvement des hommes dans le Nord-Cameroun et surtout dans le bassin de la Bénoué est complexe. La complexité de cette relation tient du fait que la région de la Bénoué est une zone par excellence de pâture et d'agriculture. En tant qu'espace de brassage, il importe d'étudier les mouvements des hommes.

III.A. Une politique nationale de colonisation des plaines de la Bénoué : 1970

La politique de la colonisation des plaines de la Bénoué relève d'une stratégie mise en place par le gouvernement camerounais à partir de 1970. Il s'agit d'une

¹⁰³ E. Mohammadou, 2000, « Nouvelles perspectives de recherche sur l'histoire du Cameroun central au tournant du XVIII^e siècle (C 1750-C.1850) : l'invasion baare », in *Revue des Sciences sociales Ngaoundéré Anthropos*.

Bah Thierno Mouctar, 1993, « Le facteur peul et les relations inter-ethniques dans l'Adamaoua au XIX^e siècle », in J. Boutrais (éd), *Peuples et Cultures de l'Adamaoua (Cameroun), Actes du colloque de Ngaoundéré du 14 au 16 janvier 1992*, Paris, ORSTOM/ Ngaoundéré-Anthropos.

¹⁰⁴ A. Hallaire, 1991, *Paysans montagnards du Nord-Cameroun*, Paris, ORSTOM.

politique impulsée par l'État et exécutée par la Mission d'Étude d'Aménagement de la Vallée Supérieure de la Bénoué (MEAVSB) qui visait à mettre en valeur cette partie du pays arrosée par la Bénoué. Un constat est à la base de cette politique nationale. La vallée de la Bénoué est une zone riche et propice au développement de l'agriculture.

Sur le plan du peuplement, différents groupes peuls (les Férobés et les Yillaga) transhumaient à travers la zone avec leurs bovins à la recherche d'eau et de pâtures. C'est une zone qui dans ce cadre devait accueillir les populations issues des massifs. Dans les massifs du Mandara, la population étouffée dans un espace restreint et peu favorable à l'agriculture. La dynamique démographique de cette population, déjà manifestée à travers son installation dans les plaines de Vamé, Mémé¹⁰⁵, incite le gouvernement camerounais à organiser des programmes de recasement des populations dans des zones sous-peuplées, notamment, le bassin de la Bénoué. Deux programmes migratoires vont permettre aux gens des massifs du Mandara de s'y installer. D'abord, le projet Nord-Est Bénoué, basé à Bibémi à partir 1972, va drainer la population des massifs vers ce lamidat sous-peuplé. Ensuite, le projet Sud-Est Bénoué, lancé en 1974 et basé à Pitoa, évacuera à travers deux vagues migratoires successives, le surplus démographique des Mafa, des Mada, et des Zoulgo dans la Bénoué. Ces montagnards y trouveront des terres fertiles à cultiver. Les chefs traditionnels encouragèrent les populations locales à descendre des montagnes, le moindre refus étant alors perçu comme un acte d'insubordination, et sujet aux représailles¹⁰⁶. Une fois installés dans la Bénoué, ces gens venus des massifs du Mandara, ont défriché de vastes champs, qui sont devenus leurs propriétés. La facilité d'accès au foncier, va encourager l'émergence d'autres villages, non sans des heurts interclaniques et l'hostilité manifestée par les autochtones.

Considérant que le mouvement des hommes implique le transfert des cultures, des mœurs, des croyances, les noms des personnes et les noms des lieux, vont connaître une perturbation, car les peuples désormais en place vont marquer l'espace par leurs empreintes socioculturelles. Les déplacements continus des populations, permettent la création de nouveaux villages, engendrent de nouveaux noms de lieux.

¹⁰⁵ Alawadi, 2006, « Dynamique de la société politique au Nord-Cameroun. L'espace politique régional entre monopolisation et dé-monopolisation », Thèse de Doctorat/Ph.D en sociologie politique, Université de Yaoundé I.

¹⁰⁶ Alawadi, 2006, p.268.

La volonté d'appropriation de l'espace est matérialisée par de modèles architecturaux. La technique de construction des cases, les matériaux utilisés, la forme et les procédés de montage des toitures, évoquent le groupe ethnique en place dans le quartier. On reconnaît facilement le quartier mafa, mada, zoulgo de ceux des Toupouri, Moundang, à partir des modèles architecturaux. Dans la plupart des cas, l'entrée principale de la maison n'est jamais orientée vers l'est, compte tenu du fait que, le soleil qui se lève à l'est, émerge chaque matin avec les heurs et les malheurs des hommes et du monde invisible. Alors, il est prudent de s'en préserver en orientant l'entrée de la case vers le couchant, où les malheurs dorment.

L'élevage constitue un autre marqueur identitaire dans cette terre d'accueil. La présence de l'enclos à bétail à l'intérieur ou à l'extérieur de la concession permet d'identifier le groupe ethnique d'appartenance. Si les enclos des peuples originaires des massifs sont à l'intérieur, ceux des Toupouri sont à l'extérieur par exemple.

Si les toponymes foulbé en place dans le bassin de la Bénoué étaient largement inspirés de la nature à l'instar de : *Mbella* (bas fond, espace humide), *Mayo-bocki* (rivière du baobab), *Hardé* (terre argileuse, peu propice à l'agriculture), ceux des populations immigrées sont constitués des toponymes importés des villages de départ, des toponymes éponymes et des créations ethnolinguistiques.

III.B. Les toponymes importés des sites de départ

Les toponymes importés des sites de départ comme leurs noms l'indiquent sans ambiguïté, sont des noms des lieux désignant le lieu d'origine et attribués au site d'accueil. Dans la mentalité collective, le toponyme est une forme de lien ombilical entre le village d'origine et la terre d'accueil. En conservant l'ancien nom, on préserve ainsi les réalités historiques et les valeurs socioculturelles, le nom perpétue l'histoire du groupe. Alawadi observe d'ailleurs que la raison d'être fondamentale d'un lieu de mémoire est d'arrêter le temps, de fixer un état de choses, d'immortaliser la mort, de matérialiser l'immatériel. La mort est immortalisée par les patronymes et les toponymes matérialisent également les lieux et les lieux-dits. Les quelques toponymes suivants présentent la situation dans le bassin de la Bénoué.

III.B.1.Mafa-kilda

Le toponyme *Mafa-kilda* désigne un village des migrants mafa situé à 25 km environ au sud de Garoua. Ce toponyme auquel les Mafa s'identifient est un

ethnonyme-toponyme. Le premier substantif *Mafa* en l'occurrence est un ethnonyme qui désigne les Mafa peuple habitant les massifs du Mandara au Nord-Cameroun. Quant au second substantif *kilda*, il signifie en langue mafa « diviser »; « se diviser ». A l'évidence *kilda* désigne un petit village dans l'arrondissement de Koza vers Mokolo. La transposition de ce toponyme traduit l'origine de la population en place ; la culture et les mœurs dans lesquelles ils ont grandi et auxquelles ils s'identifient. *Mafa-kilda* ne signifie pas les Mafa-divisés ; mais les Mafa originaires de *Kilda*. Dans ce contexte, le toponyme est un ethnonyme-toponyme importé ayant pour origine le point de départ des migrants. Le nom de lieu détermine les options identitaires : appartenance, exclusion d'une part et composition, organisation et culture d'autre part, ainsi en est-il de Koza I et Koza II.

III.B.2. Koza I et Koza II : 1992

Les villages Koza I et Koza II sont situés dans l'arrondissement de Tchéboa et de Touroua dans la Bénoué. Il s'agit des villages créés par les populations issues de l'arrondissement de Koza dans le Mayo-Tsanaga en 1992. Le nom Koza dérive de *kuzah* qui signifie herbe¹⁰⁷. Lorsque les premiers occupants Mafa venus de Souledé arrivèrent dans ce lieu, ils trouvèrent de hautes herbes qu'ils débroussaillèrent afin de créer un lieu d'habitation. Le village fut longtemps appelé *Kuza*. La seconde version de ce toponyme stipule que Koza tire son origine de *kwo dsa*. *Kwo* signifie la pierre et *dsa* se traduit littéralement par la montagne. Les premiers occupants de cette région trouvèrent beaucoup de pierres entassées. Ils cherchèrent alors à savoir pourquoi ces pierres étaient ainsi mises en tas. L'un d'eux - le plus vieux probablement – aurait répondu : *kwo dsa* ou « la pierre des montagnes ». Voulait-il insinuer : les pierres amassées au point de ressembler à une montagne ; ou encore : « les pierres arrachées de la montagne » ? Les conjectures demeurent. Les habitants de montagnes désignèrent cette région *kwo dsa* qui dérive de l'exclamation *kwo dsa* ! Par la suite l'appellation a subi des modifications successives pour devenir aujourd'hui *Koza*. C'est ce toponyme qui est utilisé pour désigner ce village mafa dans l'arrondissement de Tchéboua. Pour le maire Rewetem Martin de l'arrondissement de Koza dans le Mayo-Tsanaga, le transfert de ce toponyme traduit l'attachement de la population à sa culture originelle, à son lieu d'origine, et à une appropriation de son nouvel espace de vie.

¹⁰⁷ Ce village aujourd'hui, bien que situé dans les massifs, est propice à la culture de l'oignon, de la canne à sucre et de la banane dans ses bas-fonds marécageux.

Je suis fier de ma population qui se trouve dans la région du Nord. Elle garde au-delà des frontières, les valeurs culturelles, dont le nom Koza par exemple. Lors des événements de Koza II (allusion au carnage perpétré par les Mbororos sur la population locale le 13 octobre 2004), mes collègues maires m'appelaient de partout pour me demander ce qui en était exactement. Je leur répondais, puisqu'il s'agit, malgré la distance, de mes frères de par les origines, le nom du village et la composition ethnique¹⁰⁸.

Les populations mafa conservent dans leur lieu d'installation, leurs valeurs culturelles en dépit des influences nées du contact avec les autres peuples en place.

III.B.3.Dogba 1992

Dogba est un village situé sur l'axe Garoua-Ngaoundéré dans la région du Nord. Le village est peuplé de Guiziga, de Mada, de Mafa, de Zoulgo principalement. Dogba dans la région du Nord est un toponyme importé de l'Extrême-Nord. Comme dans les cas, précédents, ce transfert toponymique naît de la nécessité de conserver un lien viscéral avec le pays natal, la terre des ancêtres. Par ailleurs, d'autres facteurs peuvent venir renforcer ce souci de conservation du nom, notamment la religion, en ce qui concerne Dogba. En effet, dans la région de l'Extrême-nord, les adventistes sont anciennement implantés à Dogba. La présence de l'église adventiste du 7^e jour à Dogba dans la région du nord traduit une volonté de conservation de l'héritage religieux. Le facteur religieux tient une place prépondérante dans la culture d'un peuple, il justifie les initiatives, les relations sociales mieux augurent des lendemains meilleurs.

III.B.4.Tokombéré

Dans l'arrondissement de Pitoa, dans la région du Nord, le toponyme Tokombéré désigne un quartier peuplé des Mada, Zoulgo, Muyang, originaires de Tokombéré, un arrondissement du département de Mayo-Sava dans la région de l'Extrême-Nord. Tokombéré est un lieu-dit, qui traduit l'origine de la population, mais aussi, les valeurs culturelles que ces peuples gardent jalousement. Dans la région du Nord, ils ont pour principale activité l'agriculture en l'occurrence la culture des produits de bas-fonds. Ils cultivent l'oignon, la tomate, les choux et autres produits maraîchers. La conservation de l'héritage culturel venu du « pays natal », les modèles architecturaux, la langue, les regalia sont présents.

¹⁰⁸ Entretien avec Réwetem Martin, Koza, le 10 août 2012. En effet, dans la nuit du 13 octobre 2004, une horde de Mbororo venue probablement du Nigéria voisin a massacré les habitants de Koza II peuplé des agriculteurs venus des massifs Mandara principalement. Les causes sont passées sous silence et les résultats de l'enquête n'ont pas été publiés par le gouvernement camerounais.

III.C. Les toponymes-éponymes

Les toponymes-éponymes évoquent les noms des villages qui dérivent du patronyme du fondateur ou par vraisemblance d'une caractéristique de la nature.

III.C.1. Wouro-Madaba 1994

Ce village est situé au sud de Garoua à quelques kilomètres du carrefour Poli, sur l'axe Garoua-Ngaoundéré, dans le canton de Gounna. Il est constitué de deux substantifs. Le premier *wouro*, signifie en fulfuldé, village ; lieu habité ; hameau. Le second *madaba* est le patronyme du fondateur qui est actuellement le *lawan* (chef)¹⁰⁹ de ce village. Il est essentiellement peuplé des Muktélé et des Zoulgo, qui entretiennent de bons rapports avec leurs voisins, les bergers peuls en saison sèche, mais en saison des pluies, les rapports s'enveniment. En effet, en saison sèche, les troupeaux et leurs déjections fertilisent les champs en faveur du paysan Muktélé et Zoulgo qui verra son rendement augmenter. En saison de pluie par contre, du fait de l'abondance en eau dans la région, les pasteurs préfèrent se rapprocher des champs qui occupent des sites excentriques par conséquent exondés. Ce rapprochement des pasteurs induit une destruction des cultures par les bœufs, générant le fameux conflit agriculteur-éleveur, dont certaines dispositions sont prises de part et d'autre pour réguler la situation dans en vue de l'intérêt mutuel.

III.C.2. Wouro-Kahgou

Le village qui porte ce nom est situé dans l'arrondissement de Bibémi à deux kilomètres au sud d'Adoumri dans la région du Nord. Ce toponyme Wouro-kahgou traduit à suffisance, l'origine et l'appartenance de la population. Le substantif *wouro* fait référence en fulfuldé, à un hameau. Kahgou par contre est un ethnonyme. Les Kahgou culturellement proches des Laaka habitent les sites émergés. Ils vivent principalement de la chasse et du commerce. La proximité du marché d'Adoumri justifie leur implantation sur leurs sites actuels. Selon le *djaouro* du quartier mada d'Adoumri, « lors de leur installation, les Kahgou n'ont pas cherché d'espace cultivable, ils ont dans leurs habitudes, beaucoup de goût pour la chasse et le

¹⁰⁹ Dans la titulature royale peule, le pouvoir est géré selon le principe des unités lamidales. Les chefferies du premier et du second degré dans certains cas sont administrées par un lamido ; le troisième degré par un *lawan* et le *djaouro* est le chef du quartier.

commerce. On les identifie aux populations des monts Mandara. Mais en fait, ils ne le sont pas »¹¹⁰.

III.D. Les microtoponymes ou les lieux-dits

Les peuples des massifs du Mandara matérialisent les lieux en leur attribuant des noms tirés des caractéristiques géographiques ; de l'éloignement ; de l'importation de certains microtoponymes. Il s'agit des lieux-dits qui sont des modes d'expression et d'appropriation de l'espace cultivable. Les lieux-dits sont des casiers en matière d'agriculture, mais aussi des sites d'habitation momentanés. En saison de pluie par exemple, certaines familles déménagent des villages pour ces lieux-dits dans l'optique de vaincre l'éloignement, la fatigue, mais surtout de mieux contrôler la croissance des plantes. Quelques microtoponymes désignent les lieux-dits et traduisent la réalité du milieu.

III.D.1. Madagascar

Le lieu-dit Madagascar à Adoumri dans la région du Nord, est favorable à la culture des bas-fonds principalement le riz en saison de pluie. Dans la toponymie des villages, quartiers et lieux-dits d'Adoumri, Madagascar est un site pertinent d'appréhension et d'analyse des stratégies territoriales des agriculteurs. Alors que les cultures comme le maïs ; le coton ; les arachides sont exploitées sur des sites exondés, les agriculteurs maximisent leur production par la mise en valeur des sites inondés. À côté des principaux produits cultivés, il y a ceux issus de la mise en valeur des bas-fonds, notamment le riz, la tomate et quelques légumineuses dont la consommation est parfois immédiate. Acquérir un lopin de terre dans cet espace géographique tient de la bienveillance du Djaouro, mais surtout de la clémence du lobby mafa ou mada en fonction de la position des champs. Certains lieux-dits ont des noms issus du lexique ethnolinguistique des peuples anciennement installés dans le site.

III.D.2. Duguri

Le lieu-dit Duguri est situé à l'ouest de Ngong dans l'arrondissement de Tchéboua. C'est un casier d'exploitation agricole. Ce microtoponyme tiré du lexique mada, est caractéristique de la nature de l'espace en question. Duguri, en mada, désigne une zone à défricher et à exploiter ; un espace naturel dont il faut mettre en valeur.

¹¹⁰ Entretien avec Bassima Gaujé, Tokombéré, le 15 juin 2010.

L'attribution de ce microtoponyme à un lieu-dit montre à suffisance les premiers groupes sociologiques ayant mis en valeur ce site. Il s'agit des Mada. L'éloignement de ce lieu-dit a poussé les exploitants à mieux identifier et à s'approprier l'espace¹¹¹. Dans ce contexte, les ethnonymes sont associés aux microtoponymes. L'appropriation de l'espace est mieux visible dans la transformation des micros-toponymes pour matérialiser le nouvel espace humanisé. On a ainsi Duguri-mada ; Duguri-daba ; Duguri-matakam pour ne citer que ces quelques ethnies originaires des massifs du Mandara. Les Daba en effet sont localisés dans la zone sud des massifs. Ils sont assimilés dans certains cas aux Guidar. Ce lieu-dit est une zone de conflit permanent entre les agriculteurs et les éleveurs.

Le lieu-dit Duguri est traversé dans le sens Nord-Sud par une partie des allées réservées aux zones de pâture du cheptel des Foulbé. Un conflit latent s'observe entre les agriculteurs et les éleveurs dans cette partie de la Bénoué. Pour les premiers, la présence des seconds est à caractère nuisible, destructif. Chacune des parties en présence cherche à préserver ses intérêts. Il est observé que les périodes de semis et de récolte sont des moments propices au déclenchement des hostilités entre les parties en présence. L'administration lamidale se chargeant chaque saison de gérer les litiges entre les différents protagonistes.

III.D.3.Soukki

Soukki est un microtoponyme qui désigne un lieu-dit dans l'arrondissement et le lamidat de Bibémi. Le lieu-dit *Soukki* est désigné d'un substantif tiré du lexique fulfuldé qui veut dire bouché ; obstrué. En effet, c'était l'une des caractéristiques fondamentales de ce site au moment du défrichage et de la mise en exploitation. La densité du couvert végétal ne permettait pas aux éleveurs de faire paître leur troupeau d'où le microtoponyme *soukki*. Pour surmonter cette difficulté, l'arrivée des immigrés agriculteurs fut une aubaine. Les casiers d'exploitation agricole vont naître et du microtoponyme vont émerger des toponymes dérivés. Dans ce cas d'espèce également il faut recourir aux ethnonymes pour matérialiser l'espace. En fonction du groupe ethnolinguistique ayant mis en valeur les terres, on a Soukki-mada ; Soukki-mafa ; Soukki-moundang. L'adjonction de l'ethnonyme traduit le groupe sociologique qui s'est approprié l'espace.

¹¹¹ Entretien avec Bassima Gaujé, Tokombéré, le 15 juin 2010.

Le regard porté par les Haoussa sur les immigrés à Soukki, n'est pas toujours tendre. Ardo d'Adoumri considère que tout espace n'est pas à domestiquer intégralement. Il faut préserver des secteurs pour la chasse et l'exploitation des plantes médicinales. La destruction systématique de ce patrimoine est une entorse aux dépens des générations futures.

IV. CHANGEMENTS DANS LES PATRONYMES MAFA ET MADA DANS LE BASSIN DE LA BENOUE 1972 A 2012

Les noms des personnes sont des marqueurs d'identité et déterminent l'appartenance d'un homme à un groupe social ou à une communauté ethnolinguistique. Le nom est un message qui renvoie à une situation de communication dont les protagonistes sont facilement identifiables. L'émetteur est celui qui est à l'origine du nom ; le père, l'oncle dans la plupart des cas. Le récepteur est celui qui porte le nom. Le canal est la langue dans laquelle le nom est secrété. Siran observe à ce sujet :

En tant qu'acte de communication, le nom propre à une signification aussi claire que n'importe quel autre message circulant entre les locuteurs de la langue...le sens effectif du message ne reste pas moins désespérément obscur à qui ne connaîtrait pas la charge de sa première énonciation, les enjeux qui la sous-entendaient, l'intention du nominateur¹¹².

Les noms traduisent les faits, les actions et les intentions, le vécu des hommes et de la société. C'est le sens des messages cachés dans les noms. Dans la vallée de la Bénoué, les changements dans l'anthroponymie sont évidents à telle enseigne que, ceux qui portent les noms métissés sont eux-mêmes le fruit d'un brassage culturel, résultant de la solidarité entre les membres. Ainsi, l'ensemble des noms d'une communauté ou anthroponymie subit des mutations en fonction de plusieurs paramètres : les mariages entre les communautés voisines, la dotation des espaces cultivables, le prêt des bœufs de labour.

IV.A. Les mariages et changements dans les patronymes

Les communautés ethnolinguistiques et les hameaux conservent les valeurs cachées et sacrées du patrimoine dans les brassages interculturels. Ces valeurs sont d'ordre linguistique, cosmogonique, architecturale, muséale, culinaire, esthétique pour ne citer que ces aspects du patrimoine culturel. Dans le domaine du patrimoine

¹¹² J.-L. Siran, 1987, « Signification, sens, valeur-Proverbes et noms propres en pays Vouté-Cameroun », in *Poétique*, N° 72, p. 410.

immatériel, les patronymes sont un véritable champ archéologique dont l'excavation doit se faire avec beaucoup de dextérité. Le substrat patrimonial anthroponymique est le reflet de l'appartenance de la mère ou du père. Considérant que chaque groupe sociologique véhicule les valeurs dans les noms, ces valeurs n'ont pas le même sens dans deux communautés différentes, dans deux familles, chez deux individus différents, même issus d'une famille.

Le climat social se traduit dans les noms portés par les enfants, juste après une installation dans la vallée de la Bénoué. Les principaux thèmes apparents dans les noms sont les remerciements, la gestion des espaces cultivables, le message aux divinités et aux esprits, les relations avec la belle famille et enfin le comportement du conjoint. Il est connu dans ce dernier cas que les Mafa, Mada, Zoulgo, des montagnes, ne font pas bon ménage avec ceux des plaines. Il ne faut pas mettre de côté que l'ethnonyme mada est utilisé dans bien des cas comme un ethnonyme générique.

Dans le bassin de la Bénoué et principalement dans le lamidat de Bibémi par exemple, les Mada et les Moundang font un bel exemple en matière de métissage anthroponymique suite aux mariages. Ainsi, en n'est-il des Mada, Laaka et Guizigas dans le lamidat de Tchéboua et de Demsa. Les patronymes portés par les enfants issus de ces mariages traduisent dans l'un ou l'autre cas, les valeurs patrimoniales en l'occurrence le patrimoine culturel immatériel véhiculé par les noms. Parmi les patronymes portés par les enfants issus de ces mariages mixtes nous retenons quelques-uns comme : Gigla Dembli (dieu-dieu), (Mada+Moundang) ; Gigla Sissé (dieu-merci), (Mada+Guizigas). La motivation en situation est le remerciement après un bon accueil ou la dotation d'espace cultivable. Kudumbar Toudang (tout pour Tokombéré), (Mada+Moundang) ; Adara Arilé (il est arrivé), (Mada+Guizigas) motivée par le refus d'octroyer des espaces cultivables.

IV.B. La dotation des espaces cultivables et changements dans les patronymes

Il est question dans ce contexte de se focaliser sur la gestion du foncier par rapport aux nouvelles familles arrivées dans les villages. Deux protagonistes sont acteurs dans cette situation. Il s'agit du lamido et des familles anciennement établis sur les lieux. L'obtention des terres chez l'un ou l'autre des acteurs se fait à la simple demande de l'acquérant. Dans quel contexte se fait le transfert des patronymes ?

L'octroi des terres cultivables, en terre d'accueil, donne lieu à la dation des noms nouveaux aux enfants des immigrants. Des noms aux marges de ce que prescrit la tradition des géniteurs de l'enfant. Exemples. Dans un premier cas, le nom du wakkili chargé de distribuer les terres à défricher aux nouveaux arrivants, peut se voir son patronyme porté par les enfants des immigrants. Ainsi en est-il de *Souley Mbororo* à Ngong dans le lamidat de Tchéboa. Lorsqu'on demande à Kudumbar et à Vivéwa, (Kudumbar et Vivéwa sont deux pères de famille anciennement installés dans le quartier mada à Ngong. Le premier est Muyang et le second est Mada. Ils se sont installés premièrement à Touboro avec la première vague des migrations des années 1970. L'absence des centres de santé, l'éloignement et l'isolation des casiers de peuplement les ont poussés à quitter Kanana à Touboro pour Ngong à partir de 1978) pourquoi ont-ils donné le nom de Souley à leur fils né juste après leur installation à Ngong en 1995, ils répondent que le wakkili Souley leur a facilité l'installation dans le village ; il ne leur a rien demandé ; juste un peu du thé, du sucre et la zakkat du chef après la récolte. Quoi de plus bon pour sceller cette amitié, que de donner son nom à nos enfants.

Dans un second cas, les noms des pères de famille d'accueil sont portés par les enfants des immigrants. Il est connu que les familles d'accueil ont assez de terres cultivables, qu'elles octroient gratuitement en fonction de la filiation aux nouveaux arrivants. La récolte est parfois le triple de ce qu'ils obtenaient dans les massifs. En tant que simple usufruitier de la terre, quoi de plus normal que de remercier le propriétaire en attribuant son patronyme à l'enfant.

IV.C. Prêt des bœufs de labour et implication sur les patronymes

En guise de reconnaissance de l'appui logistique que les paysans anciennement installés accordent aux nouveaux immigrants, ceux-ci attribuent souvent les patronymes de leurs « bienfaiteurs » à leurs enfants. En effet, les surfaces agricoles à mettre en valeur ne sont possibles que si les paysans nouvellement arrivés bénéficient de l'aide des anciens. C'est notamment le cas en bœufs et en charrue pour la culture attelée. Acquérir d'emblée une paire de bœufs n'est pas généralement à la portée des montagnards qui débarquent dans la plaine. Une famille donnée doit patienter entre quatre à cinq ans pour en disposer personnellement. Pour pallier entretemps aux difficultés, une famille leur fournit une paire de bœufs, pendant qu'une autre met à sa

disposition la charrue. Dans cette transaction, puisque c'en est une effectivement, les familles pourvoyeuses de matériels, profitent de l'engraissement des bœufs par les bénéficiaires, qui s'en servent pour mettre en valeur leurs champs. C'est un jeu « gagnant-gagnant », couronné parfois par l'attribution des patronymes des familles d'accueil aux enfants nés dans les familles en cours d'installation, quand tout s'est bien passé. Une parfaite application de la théorie du don et contre-don de Marcel Mauss : qui a donné, recevra et rendra. Le cycle social se reproduit ainsi, tant qu'il n'est pas brisé.

Conclusion

En somme, il est question de montrer que le milieu naturel et les traditions historiques ont une influence certaine sur la toponymie et l'anthroponymie. Les éléments de l'environnement sont présents dans les noms des lieux et les noms des personnes. Pour ce qui est des migrations anciennes, les Mafa sont issus de deux souches : les Vouzi et les Djélé alors que les Mada sont issus d'un ancêtre éponyme Mada en l'occurrence. Dans le cadre des migrations récentes, la politique de colonisation des plaines de la Bénoué à partir de 1972 a permis aux Mafa et aux Mada de s'implanter dans le bassin de la Bénoué. Dans le cadre de l'appropriation des lieux d'arrivées, les toponymes des sites de départ sont utilisés. Il en est ainsi des toponymes anthroponymes et des créations ethnoлингuistiques pour désigner les lieux-dits. Dans le cadre des anthroponymes, le brassage avec les autres peuples comme les Guidar, les Moundang, les Mbum ; la dotation des espaces cultivables et le prêt des bœufs de labour sont à l'origine des métissages anthroponymiques.

CHAPITRE II

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR L'ANTHROPONYMIE DES MAFA ET DES MADA AU NORD-CAMEROUN XVIII^e-XXI^e Siècles

L'anthroponymie est l'étude de l'origine des noms de personnes. Le nom sert à désigner, à distinguer, et à intégrer l'individu au sein de la communauté à laquelle il appartient. Nommer c'est individualiser une personne au sein d'une communauté. Le nom fonde l'identité de l'individu qu'il désigne, et permet à travers le langage de le distinguer d'un autre. Porteur de faits historiques, des indicateurs culturels, des charges sociales, ou encore des valeurs religieuses, le signifié du nom fait office de marque d'identification de la personne qui le porte. Dans la conception mafa et mada, les noms en principe n'influencent pas le désigné. Parce que le nom donné à l'enfant par ses parents ou ses proches n'est juste qu'un moyen d'expression, un outil de communication au sein de la société. Le nom dans cette perspective, n'est pas sensé influencer le destin du/de la nommé (é). Dans ce chapitre, sont attentivement examinées quelques motivations à l'origine des noms chez les Mafa et les Mada. Sont pris en considération, certains éléments qui influencent la vie quotidienne des Mafa et des Mada. C'est le cas par exemple, le climat familial, les naissances et corollaires dont les prématurés ou les jumeaux. Sont évoqués, les problèmes existentiels auxquels l'individu peut être confronté comme l'exclusion sociale, le « mauvais sort », la sorcellerie, la maladie qui est généralement surnaturelle. Dans le grenier des traditions des Mafa et des Mada, on trouve également des éléments pouvant sous-tendre la dation des noms. Citons les noms des ancêtres fondateurs des clans, les noms des divinités bienveillantes que des enfants héritent ; les thèmes des « messages » ancêtres adressés aux vivants par les ancêtres morts et qu'on attribue aux enfants ; les noms de quelques figures prestigieuses de la tribu qui sont aussi donnés aux enfants. Compte tenu de la richesse des informations que ces patronymes peuvent receler, ils constituent des documents historiques à condition de pouvoir décoder et déchiffrer le contenu. Le chapitre qui couvre toute la période chronologique dévolue à l'étude, à savoir les XVIII^e-XXI^e siècles, s'ouvre sur la présentation des fonctions générales du nom chez les Mafa et les Mada, suivie de l'évocation des caractéristiques des noms mafa et mada, puis des observations sur la typologie des noms mafa et mada.

I. LES FONCTIONS GÉNÉRALES DU NOM

L'individualisation d'une personne dans la société passe par la recension de ses particularités de manière à l'appréhender aisément dans la collectivité, et à la différencier facilement des autres personnes. À cet effet, on l'identifie au préalable par son nom. D'où l'institution et l'importance de la carte d'identité, dont le principal contenu est le nom de son détenteur. Dans ce processus d'individualisation, le nom est l'appellation qui sert à désigner un individu. La juridiction traditionnelle mafa et mada avant les influences culturelles islamiques et chrétiennes ne prévoit pas de règles coercitives quant au choix des noms donnés aux enfants. Les parents ont la possibilité de faire preuve de créativité, et d'imagination dans l'appellation de leur progéniture. Toutefois, cette juridiction est stricte lorsqu'il s'agit du nom des jumeaux et jumelles ainsi que leurs suivants. Leurs noms en effet, sont circonscrits dans un champ onomastique préalablement défini et connu de tous. Chez les Mafa et les Mada, le choix du nom ne recherche pas une esthétique auditive, le nom est essentiellement investi d'une fonction sociale.

I.A. Fonction sociale du nom

Le nom mafa et mada est un moyen d'expression et de communication. Il est utilisé pour transmettre un message au conjoint ou à la conjointe, aux membres de la famille ou au village tout entier. En général, presque tous les anthroponymes traditionnels mafa et mada sont porteurs d'un message, lequel varie en fonction du vécu et de la situation qui prévaut au moment de la venue du nouveau-né. C'est la raison pour laquelle ces peuples ont codifié les noms, car c'est par son nom que l'homme acquiert une existence sociale. Selon la tradition mafa et mada, c'est au père de famille que revient le privilège de nommer le nouveau-né. D'où la notion de patronyme, c'est-à-dire le nom paternel, le nom de famille du père. Toutefois, ce droit n'est pas exclusif. Il peut arriver qu'en l'absence du père mort, ou dans un cas de mère célibataire, la mère, les grands-parents, les oncles paternels et/ou maternels, nomment le nouveau-né. Jadis, avant l'adoption de la culture de l'état civil, le nom du père ne figurait pas parmi les noms qu'il attribuait au nouveau-né. C'est à la population que revenait le droit d'utiliser le nom du père comme identifiant filial de l'enfant, parce que le nom du père ne saurait en aucun cas servir de nom à l'enfant, ce nom est juste utilisé pour distinguer l'enfant. Progressivement, les Mafa et les Mada utilisent le nom du père, comme

patronyme de presque tous les membres de famille¹¹³, appauvrissant de fait, le répertoire patronymique traditionnel et la solidarité clanique entretenue par les noms.

Un nouveau-né peut porter à la fois le nom donné par son père, par sa mère, par son grand-père paternel, par son grand-père maternel ou par l'un de ses oncles. Précisons que si la grande majorité des patronymes mafa et mada sont employés pour se lamenter, pour implorer, pour critiquer et quelquefois pour remercier, ces noms expriment aussi l'état des lieux avant la naissance. Chez les Mafa par exemple, *Gayematakon* évoque la mère ayant souffert lors de la grossesse. Le nom expose aussi un état des lieux post-naissance à l'exemple de *Gayemavar* chez les Mafa, qui est cette fille destinée à remplacer la mère à la cuisine, sans doute parce que sa mère est morte pendant la délivrance ou autre circonstance douloureuse comme le divorce. Les noms décrivent aussi l'atmosphère au moment de la naissance. Chez les Mada, *Ratoua* désigne cette enfant dont les premiers cris ont été stridents après l'accouchement ; *Doumzawak*, indique cette fille née dans un enclos pour chèvres.

Dans le système traditionnel, l'individu peut acquérir d'autres noms résultant d'événements significatifs de sa vie. Une personne peut acquérir de nouveaux noms à des stades significatifs de son existence, tels qu'à la puberté ou au mariage¹¹⁴. Le nouveau nom est symbolique d'une nouvelle identité. Certains noms sont privés, parce que ne pouvant être utilisés que par une catégorie de personnes. En grandissant, l'enfant peut obtenir un autre nom, attribué par ses camarades et ses compagnons de la brousse initiatique. Ces noms réussissent souvent à s'imposer au détriment des noms officiellement donnés par les parents de l'enfant. Généralement c'est le nom donné par le père qui sert de nom d'usage. Parce que le père a exclusivement le droit de refuser qu'on appelle son enfant avec un nom autre que celui avec lequel il l'a baptisé. Rares sont les cas où le nom donné par la mère ou la famille maternelle réussit à s'imposer, cela se produit si les époux se mettent d'accord.

I.B. Nom et différenciation sociale

Les juridictions traditionnelles mafa et mada n'ont pas prévu de noms typiques pour une certaine catégorie sociale à part la caste des forgerons. Les noms n'étant pas

¹¹³ Entretien avec Vanawa Ngolda, Koza, le 28 novembre 2009.

¹¹⁴ Sheila Walker, 1979, « Noms et identité chez les noirs américains », In *Ethiopiennes* N° 18, Revue socialiste de culture négro-africaine, <http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?article955>. Consulté le 19 juin 2010.

catégorisés, tout Mafa ou Mada a le droit d'utiliser n'importe quel nom catalogué dans le répertoire onomastique local. Les chefs des clans portent les mêmes patronymes que les autres villageois. Aucune disposition, en dehors de celle qui protège les noms des jumeaux et de leurs puînés immédiats, ainsi que les noms des forgerons, ne préserve un nom et l'affecte à individus, parce qu'il est interdit de donner le nom d'un jumeau à un enfant qui ne l'est pas ou de porter le nom d'un forgeron quand on n'appartient pas à cette caste où le métier est héréditaire. Le nom n'appartient donc à personne, tout le monde peut en faire usage.

Certains indices permettent cependant de reconnaître les noms des forgerons mafa et mada, notamment les noms des animaux interdits à la consommation populaire par les tabous alimentaires. Ainsi, un enfant qui naît le jour où on a chassé et préparé ou la chair de l'un de ces animaux, notamment, le chat sauvage ou le python, le nom de cette bête est automatiquement intégré dans le nom du nouveau-né. Lorsqu'un autonyme intègre ces noms, on comprend d'emblée que l'on est en présence d'une famille de forgerons.

I.B.1. Les autonymes mafa et mada

Les autonymes sont tirés des qualités physiques de l'enfant, de la famille, de ses aptitudes morales et intellectuelles, ou du désir de la famille de perpétuer le nom d'un ancien parent disparu ou d'un aïeul qu'on veut bien faire revivre.

Le véritable nom de l'enfant est attribué au septième jour de la naissance après les rituels de l'imposition du nom. L'enfant portera un autonyme constitué du patronyme et du prénom. Le patronyme est le nom de la famille à laquelle l'enfant se rattache. Le prénom par contre est le second nom que l'enfant portera en fonction de la conjecture astrale, horoscopique, des qualités de l'enfant, de la situation des parents, de la relation avec la société. Il peut dans bien des cas avoir une association de l'autonyme et du pseudonyme.

La famille choisit un nom passe-partout comme pseudonyme pour ne pas le singulariser, ni laisser deviner qui il est véritablement. Un déterminant pourra dans le cas échéant lever l'ambiguïté. Nous pouvons regrouper ces noms comme suit :

Tableau N°01: La composition des autonymes mafa et mada

Typologie des autonymes	Chez les Mafa	Chez les Mada
Un seul substantif	Veved	Barabara
Un seul substantif français	David	Christian
Un patronyme et un prénom ou un nom français	Kaldapa Elie	Moura David
Un patronyme et un nom Kapsiki ou Mandara	Vadara Kouvou	Sago Fatimé
Un patronyme et un prénom africain	Yam Léon	Gura Baba
Deux patronymes français ou noms	Françoise Viviane	Martin Paul
Etc.	/	/

Source : Synthèse des informations rassemblées sur terrain à Mokolo, de février 2012 à janvier 2014.

Les autonymes identifient l'enfant dans la famille et au sein du clan. Lorsqu'il grandit et en fonction des activités qu'il mène, il peut dans bien des cas avoir des pseudonymes. Ils sont tirés des qualités physiques de l'enfant, de la famille, de ses aptitudes morales et intellectuelles, ou du désir de la famille de perpétuer le nom d'un ancien parent disparu ou d'un aïeul qu'on veut bien faire revivre.

I.B.2. Les pseudonymes mafa et mada

Le bébé à la naissance n'est pas nommé car, étant à cheval entre deux mondes. On parle de lui comme d'un objet, n'ayant pas une place véritable au sein de la famille et de la société. Ceci s'applique également aux hommes âgés par respect pour eux. Dans ce contexte, les pseudonymes ont pour fonction de ne pas présenter ou étaler le nom du sujet au grand jour. Ils permettent de masquer les patronymes malveillants¹¹⁵. Ces pseudonymes sont utilisés par crainte de l'influence néfaste des puissances invisibles. La famille et la société lui attribuent un déterminant que l'on considère comme des pseudonymes. Ces qualificatifs dissimulent le nouveau-né aux maléfices et le protègent des forces du mal. La famille et la société créent dans ce contexte une ambiguïté nominale. Ces pseudonymes revêtent un sens plus ou moins péjoratif et se révèlent très significatifs dans la plupart des cas. Le bébé peut s'appeler en mafa et en mada le pleurard (*rahtoua, zaltoua*) ; le semis ou le fils (*kla, kr*) ; la pépinière, le petit-fils (*kla hod*) ; etc. Ces pseudonymes se distinguent des teknonymes en fonction de leur utilisation.

¹¹⁵ Entretien avec Bouba Giba, Tokombéré, les 20, 21 et 22 août 2010.

I.B.3. Les teknonymes mafa et mada

Les teknonymes sont les noms que les hommes reçoivent après une ascension ou un échec social. Il peut s'agir du mariage, des exploits lors de la chasse, des échecs. Dans le cas du mariage et de la pérennité de l'espèce, au lieu d'appeler l'un des partenaires par son autonome, le teknonyme est le plus souvent usité. On dit *bab* + un nom en Mafa ou *didin* + le nom de l'ainée en Mada pour désigner le père de X. Dans le cas de la mère, on utilise les substantifs *mam* + nom de la fille ou du garçon en Mafa ou *mama* + nom de la fille ou du garçon en Mada. Le substantif modificateur de l'autonome n'est pas nécessairement le fils ou la fille du couple ; mais le frère, la sœur, le cousin ; la cousine. Dans les sociétés africaines et principalement chez les Mafa et les Mada la terminologie est classificatoire. On utilisera l'ainée (e), le (la) cadet (e) ; le (la) puiné (e) ; le (la) benjamin (e).

Dans le cas des exploits individuels ou collectifs lors de la chasse, on attribue un teknonyme. Le nom de l'animal tué ou raté voile l'autonome du porteur. Dans des cas très rares, les échecs sociaux dans le commerce ou le mariage voilent également l'autonome du sujet. Dans le cas des teknonymes se recrutent également les noms hypocoristiques. Ce sont des noms donnés pour exprimer l'affection. Le mot hypocoristique vient du mot grec *hupokorizein* qui veut dire "nommer par de petits mots de caresses", nom propre à atténuer, à cajoler¹¹⁶. Ce sont des diminutifs des termes affectueux, des appellations familières qui expriment une intention tendre et aimable de celui qu'on affectionne. Ce sont des désignations qui traduisent la tendresse, l'attachement à la personne nommée. Les noms hypocoristiques en Mafa et Mada sont formés par troncation du nom d'origine. Ils sont souvent confondus aux surnoms : *Veved David*.

Le surnom est une appellation familière que l'on substitue aux nom et prénom. C'est un nom ajouté pour honorer, déprécier ou distinguer une personne de ses camarades. Dans la société traditionnelle mafa et mada, les surnoms sont généralement donnés par les enfants et par les jeunes de la communauté. En fonction des relations que les enfants entretiennent avec leurs parents, ceux-ci peuvent dans bien des cas leur attribuer des surnoms. Les surnoms se distinguent nettement des prénoms qui sont des substantifs ajoutés au patronyme et qui s'utilisent officiellement.

¹¹⁶ Anonyme, « Les origines des petits noms » en ligne sur <http://fr.Wiktionary.org/wiki/Hypocoristique> consulté le 09 juillet 2010.

I.B.4. Les prénoms mafa et mada

Le prénom est considéré comme le substantif ajouté au patronyme pour distinguer individuellement chaque membre de la famille ou du clan ; c'est un lexème qui, ajouté au patronyme, permet d'identifier une personne au sein d'une famille ou d'un clan. Il est envisagé comme un moyen pour distinguer et catégoriser les individus. On y perçoit aisément les tendances religieuses, les volontés d'identification aux personnages bibliques célèbres, la volonté de ressembler aux héros et aux divins dans certains cas. Comprendre l'idée véhiculée par un prénom, c'est être au cœur du programme de vie d'une personne, de son devenir et de sa volonté de s'épanouir. On prend possession de la vie intime et parfois le cœur de ce dernier. Dans bien des cas, c'est le premier mot qu'on cherche à savoir de la personne qu'on se sent disposer à aimer ou à haïr¹¹⁷.

Le prénom est le côté affectif de notre être. Il est tiré du calendrier grégorien selon les principes et volontés religieux. Ils s'identifient au nom. Les prénoms, les teknonymes, les pseudonymes sont employés par la famille et les relations dans les circonstances exceptionnelles. Cette utilisation et disposition n'abroge pas l'usage de ces noms qui se ressemblent de par la consonance mais ayant un sens différent. Ces noms sont achevés, chantés ou oubliés dans la nécronymie.

I.B.5. La question d'homonymes dans l'anthroponymie mafa et mada

En linguistique, un homonyme désigne un mot qui a la même orthographe et qui se prononce de la même manière qu'un autre mot, mais avec un sens différent¹¹⁸. En onomastique un homonyme est une personne qui porte le nom ayant une même consonance qu'une autre. On donne le nom d'un parent ou d'un ami à un enfant afin d'honorer ces personnes chères ou de le garder en mémoire. Dans le système onomastique mafa et mada, l'attribution d'un nom homonyme est régie par une réglementation rigoureuse. Pour donner le nom d'un parent à un enfant, il faudrait que les deux personnes soient du même sexe. Si c'est un patronyme qu'on veut utiliser comme nom homonyme, il ne faut pas que la signification de ce patronyme s'éloigne du vécu des parents, ou de la situation quotidienne de la famille de l'enfant homonyme. À titre d'exemple, on ne peut pas donner le nom *Mawa*, qui signifie qu'il (elle) vienne et qui évoque chez les Mada, la longue attente endurée par un couple avant la naissance de leur premier enfant ; à un enfant dont les parents n'ont pas affronté cette épreuve

¹¹⁷ Entretien avec Bouba Giba, Tokombéré, les 20, 21 et 22 août 2010.

¹¹⁸ Anonyme, « Homonyme », <http://fr.wikipedia.org/wiki/homonyme>, consulté le 6 septembre 2010.

sous prétexte qu'on veut faire de lui l'homonyme. Par contre si le bébé est né à un moment où l'attente fut longue pour la venue des pluies ou de quelque bonne nouvelle, il peut porter le nom de *Mawa*, qui traduit également le désir, l'attente, l'espérance. De même, on ne peut pas attribuer le nom d'un forgeron à un enfant issu de la lignée des cultivateurs par simple caprice d'intérêt homonymique. Les noms donnés doivent garder leur contexte et leur sens quelle que soit la situation en présence. Ce n'est qu'avec l'avènement des noms de baptême que le système homonymique mafa et mada change de registre, devient plus pratique. Désormais on peut donner le prénom d'un parent ou d'un proche à un enfant sans avoir à faire face aux réglementations de la juridiction traditionnelle en matière de noms de personnes.

II. CONTEXTES SPÉCIFIQUES D'ATTRIBUTION DES NOMS CHEZ LES MAFA ET LES MADA

Le nom, quel qu'il soit, en principe est sensé ne pas influencer le destin de son détenteur. Toutefois, il peut arriver qu'une exploitation positive ou négative d'un patronyme par des systèmes spécifiques de gestion des ressources humaines incluent ou excluent son porteur d'un système, ce qui à terme, peut influencer sa vie. À ce stade de réflexion, doit-on dire que c'est le nom qui impacte sur le destin du porteur ou bien ce sont les acteurs sociaux qui en sont responsables. En effet, un nom dévalorisé ici peut être valorisé là-bas. Le porteur du nom doit gérer son destin.

II.A.NOMS ATTRIBUES EN CONTEXTE PRENATAL

II.A.1.Noms en relation avec le comportement de la mère et le climat familial chez les Mafa

Pendant la grossesse, si la femme passe généralement son temps à rendre visite aux femmes ou à ses frères et sœurs dans les hameaux voisins, ce comportement peut déplaire à son mari. Lorsque l'enfant naît, on lui attribue un nom en relation avec la promenade. L'état des relations entre les conjoints peut aussi influencer l'attribution du nom de l'enfant. L'arrivée plus ou moins tardive d'un enfant dans une famille détermine aussi son nom. L'enfant peut être bien ou mal accueilli selon le nom qu'on lui donnera.

Tableau 1 : Noms attribués en fonction du climat familial et du comportement de la mère chez les Mafa

Noms	Significations	Motivation en situation	Sexe de l'enfant
<i>Mechèwele</i>	Le (la) vagabond (e) ; la promeneuse	La mère ayant un sens poussé des visites inutiles.	Garçon/Fille
<i>Tchivèd</i>	Le chemin	Enfant né (e) en chemin.	Fille/Garçon
<i>Dagālak</i>	Voleur ou voleuse	La mère vole pendant la grossesse.	Fille/Garçon
<i>Bāvā</i>	Le (la) désiré (e)	La famille ayant souffert lors de la grossesse.	Garçon/Fille
<i>Tagāma</i>	Le (la) délaissé (e)	Femme accouchant en l'absence de la matrone traditionnelle.	Garçon/Fille
<i>Tēwche</i>	Le (la) déshérité (e)	L'atmosphère familiale est tendue par de fréquentes disputes.	Garçon/Fille
<i>Nanouma</i>	Le (la) voici enfin	Femme accouchant à l'issue d'une longue attente.	Garçon/Fille

Source : Synthèses des informations rassemblées sur terrain à Koza en décembre 2008.

Le climat familial et le comportement de la mère se lisent dans les noms que portent les enfants. Ces noms sont des messages adressés à Dieu, à la communauté, ou encore une injure proférée à la mère. C'est le cas de *Mechèwele* : le/la vagabond (e) ou la promeneuse, pour signifier une mère vagabonde et paresseuse ; de *Dagālak* : voleur ou voleuse, qui renvoie à une mère qui a chapardé pendant la grossesse. Dans le cas de *Bāvā* ou le (la) désiré (e), il est fait allusion aux conjoints ayant souffert de la stérilité ou ayant traversé des moments difficiles lors de la grossesse. Les noms sont une réponse à la considération sociale de la famille, *Nanouma* exclamation signifiant le/la voici enfin. La mère est remerciée, car elle fait sortir son époux d'une situation difficile, le manque d'enfant en l'occurrence. Lorsque l'atmosphère familiale est tendue par de fréquentes disputes, l'enfant qui naît s'appelle *Tēwche* qui signifie qu'il/elle est déshérité (e). Le lieu de naissance de l'enfant est aussi illustré pour indiquer un accouchement « anormal », survenu dans des circonstances inattendues ou non désirées : *Tchivèd* : le chemin c'est-à-dire l'enfant né (e) en route, loin de la case paternelle ; ou encore *Tagāma* : le (la) délaissé (e) : la femme ayant enfanté sans l'assistance de l'accoucheuse professionnelle.

II.A.2. Noms en relation avec le climat conjugal chez les Mada

Le climat familial et la qualité des rapports entre les conjoints influencent l'attribution du nom aux enfants. De ce fait, les noms que certains enfants portent expliquent cette réalité conjugale.

Tableau 2 : Quelques noms traduisant le climat familial avant et après la naissance de l'enfant chez les Mada.

Noms	Signification	Motivation en situation
<i>Mawa</i>	Qu'il (elle) vienne	La famille subit une interminable attente.
<i>Adara</i>	Il (elle) est venu (e)	La famille voit son vœu exaucé avec la naissance de l'enfant.
<i>Zabanilé</i>	Fais nous sortir	La libération de la famille d'un joug.
<i>Nagouvda</i>	Je ne veux pas de cet enfant	Le père ayant traversé des moments difficiles lors de la grossesse est exaspéré.
<i>Mangawa-Kama</i>	Que cela m'amène en avant	Remerciements du père de l'enfant soit à sa femme pour avoir mis au monde un enfant, soit à sa belle-famille, soit à son père biologique qui facilita son mariage.

Source : synthèse des informations rassemblées sur le terrain à Tokombéré en janvier 2010.

Trois centres d'intérêt ressortent de ce tableau. Le premier est lié au problème de la stérilité au sein du couple, problème qui envenime les relations conjugales et familiales. Nommer un enfant sur cette base est une prière adressée aux divinités et aux ancêtres afin qu'ils conjurent le mal de l'infécondité en donnant un enfant au couple : *Mawa* : Qu'il (elle) vienne car la famille subit une interminable attente.

Le second centre d'intérêt est lié aux multiples difficultés que les familles traversent surtout si les trois derniers mois de la grossesse se déroulent en saison des pluies dans les massifs du Mandara, période de soudure, marquée par la famine du fait de l'absence du mil dans les greniers. *Zabanilé* : fais-nous sortir est comme un cri de détresse adressée à qui de droit afin qu'il libère la famille du joug de l'attente, de la délivrance de la mère. Dans le même registre, *Nagouvda* : je ne veux pas de cet enfant traduit l'exaspération du père et de la famille face à une difficile gestion de la grossesse de sa femme.

Le troisième centre d'intérêt enfin est celui des remerciements du père de l'enfant. Ils s'adressent principalement à celui qui a payé la dot ou qui a assuré les pourparlers lors de la demande de la main de la femme. *Mangawa-Kama* : que cela m'amène en avant, exprime la reconnaissance du père à tous ceux qui lui ont permis

d'avoir un enfant, de devenir père. C'est un porte-bonheur, et un important marqueur social ; c'est aussi le cas de *Adara* : il/elle est venu (e) ; la famille est enfin libérée du poids d'une si longue attente. En signe de reconnaissance à tous ceux qui ont œuvré en faveur de la venue au monde d'un nouveau-né, l'enfant qui naît peut porter le nom de l'une (e) d'entre eux/elles¹¹⁹.

II.B.NOMS ATTRIBUES EN CONTEXTE POSTNATAL

II.B.1.Noms en relation avec l'état de l'enfant à la naissance chez les Mafa

L'état de l'enfant à la naissance influence le choix du nom à lui attribuer. En fonction de l'état physique de l'enfant, s'il est bien formé ou s'il est handicapé, son nom le précise. Quelques exemples listés dans le tableau suivant illustre ces caractéristiques physiques¹²⁰.

Tableau 3 : Les noms donnés en fonction de l'état de l'enfant à la naissance

Anthroponymes	Signification	Sens	Sexe de l'enfant
<i>Wùyák</i>	Grain de sable	L'enfant a un petit corps	Garçon/Fille
<i>Mótókwán</i>	Malingre	Enfant chétif (ve)	Garçon/Fille
<i>Būta</i>	Ratatiné	Enfant chétif (ve)	Garçon/Fille
<i>Ndor-ndorora'a</i> <i>ndor</i> forme plus usitée	Gros	Enfant ayant un poids supérieur à la normale (plus de 1.4 kg)	Fille/Garçon
<i>Kizh-kizzhe'e</i> <i>Kizzhe'e</i> forme plus usitée	Chétif (ve)	Enfant né avec un poids inférieur à la normale (moins de 1.4 kg)	Garçon/Fille

Source : synthèse des informations rassemblées sur le terrain à Koza en décembre 2008.

Le nom donné à l'enfant en cette circonstance est un message contestataire adressé aux esprits, aux puissances invisibles dans une forme de conversation particulière. Le nom *wùyák* qui veut dire grain de sable exprime une contestation. Les parents demandent aux esprits pourquoi ils leur ont donné un enfant chétif, maigre, pareil au grain de sable, une calamité inacceptable. Il en est de même de *Mótókwán* le malingre, *Būta* le ratatiné ou *Kizh-kizzhe'e* le chétif. Mais, la motivation en situation de dation de ce type de nom peut également consister à impulser à l'enfant, de

¹¹⁹ Entretien avec Bouba Giba, Tokombéré, le 20, 21 et 22 août 2010.

¹²⁰ Entretien avec Guiyéké, Mokolo, le 28 mai 2008 et le 10 février 2012.

l'ambition, une volonté de faire un effort afin de sortir de sa situation initialement peu enviable¹²¹. Il doit pouvoir en grandissant, vaincre le naturel avec la force du culturel.

II.B.2. Les noms des prématurés chez les Mada

Les prématurés sont des enfants nés avant que la grossesse n'arrive à son terme. Dans les sociétés traditionnelles mafa et mada, ces enfants sont potentiellement investis des pouvoirs spéciaux. Ils sont porteurs soit des richesses, soit des malheurs. Ils sont dit-on, dotés du don de divination. À leur naissance, ils sont mis au chaud conformément aux principes de la pharmacopée mada jusqu'à atteindre les neuf mois théoriques de grossesse. Ils sont très ennuyeux, mais sont respectés pour avoir enduré avec succès les affres inhérentes à la période d'hibernation. Les noms qu'on leur attribue sont en relation avec le déroulement de la grossesse, les conditions de la naissance et les caractéristiques de leur développement post natal.

Les noms mada sont attribués par les parents géniteurs ou non, en fonction de la filiation de l'enfant. Le père, la mère, l'oncle, la grand-mère jouent un rôle non négligeable dans le processus d'attribution du nom, élément de distinction et de catégorisation dans la société. En fonction du climat qui règne au sein de la famille, des circonstances de grossesse, de la délivrance ou du temps de claustration post natale, on attribue le nom au nouveau-né. Il est le liant entre la nature et la culture et met les hommes dans une situation de communication où les protagonistes ne sont pas visiblement identifiables. L'émetteur est le parent qui attribue un nom à un enfant. Il s'adresse à un destinataire absent sur le plan réel, mais présent dans la conscience collective à travers un canal qui est le nom. L'effet escompté s'observe chez les parents qui verront leur situation soit s'améliorer ou se détériorer en fonction des humeurs du destinataire. Pendant la soudure en août ou septembre, lorsqu'un parent décide d'appeler son fils *Malama* ou *Magam*, il s'agit d'une adresse à dieu afin qu'il protège le nouveau-né.

Il ressort de ces pratiques de dation du nom, que les Mafa autant que les Mada d'ailleurs, croient en un être supérieur, à un pouvoir transcendant qui règle la vie et gère l'existence. Mais au fil du temps, des influences culturelles étrangères, dont l'Islam, véhiculé par les Mandara et les Foulbé dès le début du XIX^e, le christianisme

¹²¹ Entretien avec Hélé, Koza, le 18 novembre 2009.

introduit par les Européens au courant du XX^e siècle, vont influencer l'anthroponyme mafa et mada. Les noms des jumeaux par contre sont figés.

II.B.3. Processus d'attribution des noms des jumeaux chez les Mafa

Cinq à huit jours après la naissance des jumeaux, leurs parents les présentent au public à l'instar des autres nouveaux nés. Une semaine plus tard, l'accoucheuse vient les nommer. La matrone interroge les puissances et interprète dans le vécu quotidien le nom que les enfants doivent porter. On ne nomme pas les jumeaux comme les autres enfants. Ils ont des noms figés qui sont attribués par eux-mêmes. Ils s'appelleront et indépendamment du sexe soit: *Zamba, Hélé, Ngaroua, Wassa, Walla, Dakoza* ou *Tchakalay*. Les noms des jumeaux chez les Mafa sont des noms figés. Ils sont crédités des capacités, de pouvoirs dont celui de jeter le mauvais sort sur des individus¹²². Ils utilisent leur pouvoir pour nuire ceux qui se placent sur leur chemin, ceux qui sont contre leur intérêt ou qui se moquent d'eux. Parfois, le mauvais sort lancé est une expression de jalousie envers les camarades d'âge qui prospère dans la société. *Tchakalay* ou *Halalay*, noms servant parfois pour nommer les jumeaux, le sont aussi pour les enfants « mal formés à la naissance », et qui auraient les mêmes pouvoirs surnaturels que les jumeaux. Les jumeaux sont célébrés à leur naissance chez les Mafa. Si l'un d'eux venait à mourir, une fête serait organisée chaque année pour honorer le vivant d'une part et d'autre part, pour apaiser l'âme du disparu afin que son esprit ne hante point sa famille. Une fête rituelle obligatoire est organisée en l'honneur des jumeaux chez les Mafa une fois par an ou tous les deux ans en fonction de la bourse de la famille. À l'occasion, une poterie sacrificielle est fabriquée, comportant des motifs particuliers tels que les boulettes de terres, symboles du mil ou de la fécondité. Les poteries sacrificielles sont situées derrière les cases, elles symbolisent la présence en esprits des jumeaux. Des libations sont organisées sur ces poteries pour apaiser les esprits des uns et des autres. Après la naissance des jumeaux, le mari n'a pas de relations sexuelles avec d'autres femmes avant d'en avoir de nouvelles avec celle qui lui a donné des jumeaux¹²³. La période d'abstinence est d'un mois à quarante jours. Après la fête rituelle des jumeaux, le père de famille reprend son activité sexuelle normale. Dans le cas contraire, il pourrait devenir stérile, une véritable superstition sans fondement véritable.

¹²² Entretien avec Hélé, Koza, le 18 novembre 2009.

¹²³ Entretien avec Ndelemtéké, Mokolo, le 28 mars 2008.

II.B.4. Processus d'attribution des noms des jumeaux chez les Mada

Les jumeaux méritent également une grande considération chez les Mada. Pour l'attribution de leurs noms, ce sont eux-mêmes qui se les attribuent. Ils se disent qu'ils viennent de leur monde, riches des messages à délivrer parmi lesquels, leurs noms. Un devin est convoqué pour les amener à parler. À cet effet, leur père prépare du vin et apprête un tissu blanc pendant que le devin arrive avec le matériel nécessaire pour les pratiques rituelles, notamment le *mogom*, deux cailloux blancs représentant les deux enfants et de la poterie. Il frotte les deux cailloux blancs et les pose ensuite sur les poteries. Ses prestations sont jugées capitales dans le décryptage des messages préalables à la dation des noms. Avant ce décryptage, un membre de la famille souhaite la bienvenue aux jumeaux et leur demande leur lieu d'origine¹²⁴. Ils vont répondre par des signes décodables par le devin et c'est par rapport à ces réponses qu'il les nomme. Plusieurs cas sont présents chez les Mada. Nous en citons quelques-uns :

1. Si les enfants disent qu'ils sortent du *wourah*, ils sont porteurs de la malchance et la famille aura à endurer de pénibles difficultés, car le *wourah* est un arbre aux propriétés mythiques et donc de mauvais augures.

2. Si les enfants disent qu'ils sortent du Hamass (*Ficus cycomorus*), ils sont porteurs de richesses. La famille vivra dans la joie et prospérera à l'image de la multitude des fruits que produisent ces arbres dans les zones humides des massifs.

3. Au cas où les enfants sortent du tamarinier (*Tamarindus indica*), le couple donnera beaucoup d'enfants certainement à l'image des fruits du tamarinier. C'est un arbre très prisé dont les feuilles, les racines et les écorces ont des vertus dans la pharmacopée et dans la cuisine mada.

Au terme du processus, les jumeaux seront indépendamment du sexe appelés *Wassa*, *Mala*, *Dahbloum*, *Mariyam* (une fée) ou *Ramari* (un fê).

II.C.NOMS EN RELATION AVEC LES PRATIQUES OCCULTES CHEZ LES MAFA ET LES MADA

II.C.1.Les noms en relation avec le sort ou la fatalité chez les Mafa

Le sort chez les Mafa est généralement associé à la magie ou à la sorcellerie, pratiques occultes irrationnelles, illicites et inexplicables. La sorcellerie se manifeste

¹²⁴ Le lieu d'origine des jumeaux est déterminant pour leur existence car, à partir du moment où on peut comprendre pourquoi ils sont présents dans telle ou telle famille alors, on saura mieux les accueillir.

chez les Mafa par l’invocation des morts et la convocation des esprits malfaisants pour nuire aux villageois. Est considéré comme sorcier chez les Mafa, tout féticheur, guérisseur, voyant et qui vit de cette profession¹²⁵. Les forgerons passent aussi pour des sorciers parce qu’étant des fossoyeurs professionnels, ils manipulent les cadavres et sont de ce fait en contact direct avec les morts, et souvent avec les mauvais esprits. Par ailleurs, la sorcellerie influence grandement le nom que les enfants mafa reçoivent à la naissance¹²⁶ comme l’a constaté l’administrateur colonial Georges Lavergne en 1990 dans son ouvrage *Les Matakam*. Quelques noms listés dans le tableau ci-dessous illustrent la situation.

Tableau 4 : Quelques noms en relation avec le sort ou la fatalité

Noms	Significations	Motivation en situation
<i>Yanawa</i>	On a accouché pour qui ?	Orphelin de père, tué par les sorciers.
<i>Ngatsbai</i>	Introuvable !	Une famille cherche en vain un enfant à cause des sorciers.
<i>Vazda</i>	Faite le (la) perdre encore	Enfant né (e) dans une famille ayant perdu beaucoup d’enfants.
<i>Gānāvā</i>	Il (elle) mourra	On s’est fatigué de le/la garder (en grossesse)
<i>Fanava</i>	mettez-le avec ceux qui sont déjà morts	Il/elle mourra certainement (victime de la sorcellerie).
<i>Vadara</i>	Va l’enterrer	Le voisin décime la progéniture de son voisin par des pouvoirs maléfiques.
<i>Veved</i>	Tombeau	On l’entertera (il sera tué par les sorciers).
<i>Kāldāpā</i>	Jeter dedans (tombeau)	Il/elle est destiné (e) à mourir.

Source : Synthèse des informations collectées à Mokolo et à Koza en décembre 2008 et février 2009.

L’attribution des noms à forte connotation négative est un message envoyé aux malfaiteurs pour exprimer le drame familial. C’est le cas de : *Yanawa* : on a accouché pour qui ? Puisque le père est déjà mort, tué par les sorciers ; *Ngatsbai* : introuvable ! La famille exprime son exaspération de ne pouvoir garder un enfant, car les sorciers ont décimé toute la progéniture ; *Vazda* : faite le/la perdre encore, traduction du désarroi d’une famille ayant perdu beaucoup d’enfants.

¹²⁵ Archives de la Préfecture du Mayo-Tsanaga, étude sur la sorcellerie dans la région du Mandara, 04 janvier 1935.

¹²⁶ Entretien avec Koged, Koza, Le 18, 19, et 20 décembre 2009.

Ces messages visent aussi à décourager les sorciers dans leur entreprise criminelle. Les noms attribués visent à leur faire comprendre que l'enfant qu'ils cherchent à tuer n'existe même plus ou doit nécessairement mourir. C'est le cas des noms comme *Fanava* : mettez-le/la avec ceux/celles qui sont déjà mort (e)s, expression de la fatalité, car quoi qu'on fasse, ces enfants ne vivront pas, inutile donc de chercher encore à les tuer ; *Gānāvā* : Il/elle mourra par conséquent, inutile de se dépenser pour le/la tuer ; *Kāldāpā* : jeter dans le (tombeau), car l'enfant est déjà à l'article de la mort.

II.C.2. Les noms attribués à titre de message aux esprits chez les Mada

Les noms attribués à titre de message aux esprits, ou aux ancêtres viennent en général des familles ayant souffert ou qui souffrent du tiraillement des forces occultes.

Tableau 5: Les noms messages aux « esprits » chez les Mada

Noms	Signification	Motivation en situation
<i>Takad</i>	Qu'ils tuent	Impuissant face aux oppresseurs
<i>Takadda</i>	Qu'ils ne tuent pas	Imploration de la clémence des esprits
<i>Mah Pahh</i>	Qu'ils (elles) croquent	La (le) sorcier(e) décimant la progéniture du voisin
<i>M'mbra</i>	Qu'ils (elles) laissent	Imploration de la clémence

Source : synthèse des travaux de terrain, Tokombéré, janvier 2010.

Ces noms s'adressent soit au dieu protecteur, soit à des êtres rangés dans la catégorie des esprits maléfiques qui tuent les enfants à bas âge. Ces esprits peuvent désigner la sorcière qui est également la voisine ou la marâtre qui empêche par des pratiques occultes et maléfiques à une femme de concevoir¹²⁷. Ces initiatives réussissent-elles à épargner la vie des enfants ? Découragent-elles la terreur des sorciers ? Autant de questions sans réponses effectives.

II.D. LES NOMS EN RELATION AVEC LES CRISES SOCIALES CHEZ LES MADA

Les souffrances qu'endurent les parents après avoir enterré plusieurs enfants à bas âge et constatant leur incapacité à résoudre le problème, les conduisent à se remettre à Dieu qui rend justice. Il s'agit des désastres causés par les crues, la sécheresse, les invasions des criquets, les destructions des récoltes par les pachydermes qui provoquent les disettes et entraînent la mort. Impuissant devant les problèmes auxquels il fait face,

¹²⁷ Entretien avec Bassina Gaujé, Tokombéré, le 15 juin 2010.

l'homme se sert du nom pour exprimer sa douleur aux hommes, aux ancêtres, aux divinités. Ces hommes et ces dieux l'écoutent-ils ? Dans tous les cas, il s'adresse à eux avec des noms qui sont des plaintes, qui traduisent le désespoir, la défaite : *Téviak* : qu'ils braisent au feu ; *Tolgouro* : qu'ils jettent (dans le tombeau ou dans la nature); *Takadmba* : ils tueront plus tard ; *Guivèd* le tombeau. L'enfant peut aussi porter le nom de certains animaux qui entretiennent de mauvaises relations avec les hommes, ceux qui détruisent les plantations ou encore des animaux de mauvais augure comme le hibou ou le charognard. Dans cette perspective, l'enfant s'appellera *Mblé* c'est-à-dire l'éléphant, nom attribué après les destructions de récoltes par des pachydermes ; *Ayaou* c'est-à-dire le criquet pour désigner les enfants nés lors des invasions acridiennes ; *Zabanibé* qui veut dire : « fais-nous sortir » pour nommer un enfant né pendant la soudure et qui arrive comme le libérateur.

Tous ces noms sont chargés d'histoire personnelle ou encore des crises auxquelles les familles font face. En donnant les noms de ces douloureux événements aux enfants, la communauté cherche un exutoire pour conjurer le sort, pour expier ses fautes, pour éradiquer les drames, dans la mesure où les noms comme les mots sont des rames, souvent redoutables.

III. NOMS EN RELATION AVEC LA CASTE DES FORGERONS CHEZ LES MAFA : LES NOMS DE LA HONTE

Les anthroponymes comme facteur d'identification et de catégorisation sociale peuvent également être considérés comme élément fondamental de l'exclusion. Il faut considérer le fait que la société mafa est une société à caste. À côté des agriculteurs se trouvent les forgerons ou *Ngolda*. Ils sont les dépositaires des savoirs de la pharmacopée traditionnelle, de la maîtrise de la technique métallurgique, du feu, de la poterie et de l'enterrement des morts. Les anthroponymes portés par ces hommes de caste sont inspirés par les éléments du métier ou les substances issues des pratiques propres à leur caste¹²⁸.

¹²⁸ Entretien avec Vanawa Ngolda, Koza, le 28 novembre 2009

Tableau 6: Les anthroponymes considérés comme élément d'exclusion sociale chez les Mafa : les noms de la honte

Noms	Signification	Motivation
<i>Météhèd</i>	une plante <i>Ceratotheca</i> <i>sesamoïdes</i>	enfant né sur le lit (planche) après une cérémonie de purification ; enfant né après une cérémonie d'expiation d'un préjudice à l'aide des feuilles de <i>météhèd</i> .
<i>Ngolda</i>	Forgeron	naissance après une cérémonie réussie de l'extraction des minerais de fer.
<i>Vayatz</i>	intestins, boyaux	le bébé est sorti du ventre avec le cordon ombilical autour du cou et a survécu.
<i>Vizhew</i>	minerai de fer	naissance après une cérémonie réussie d'extraction du fer des limons.
<i>Vid(e)</i> <i>Vid</i> forme usitée	forger, fabriquer	naissance après une cérémonie de construction d'une forge.
<i>Hutsad</i>	Lèpre	naissance après une cérémonie de purification d'un lépreux au stade primaire.

Source : Synthèses des travaux de terrain, Mokolo, Koza, janvier 2009.

Les noms portés par les forgerons sont considérés comme élément d'exclusion sociale. Ce sont les noms qui désignent les objets impurs dans l'imagerie populaire. Il faut préciser dans quel contexte se traduit l'exclusion, la honte. Elle est présente dans la mémoire collective, mais devient plus manifeste lorsqu'on prononce le nom. L'exclusion se traduit de deux manières : premièrement, lorsqu'on a en face de soi un forgeron pas connu de tous les membres de la communauté. L'appellation du nom devient un facteur qui permet de mieux connaître celui qui est en face de soi. Deuxièmement, lorsqu'on est en présence des non-forgerons. La prononciation d'un substantif patronymique péjoratif traduit à l'évidence l'appartenance à la caste des forgerons dont on veut bien cacher les origines. Dans ce sens, certains forgerons avec l'abandon de leurs activités fondamentales laissent également les noms propres à leur caste¹²⁹. La caste des forgerons est endogame, ceci traduit à l'évidence une conservation des anthroponymes.

¹²⁹ Entretien avec Vanawa Ngolda, Koza, le 28 novembre 2009

IV. LES NOMS EN RELATION AVEC LES JOURS DE LA SEMAINE CHEZ LES MADA

Les jours de la semaine peuvent être attribués comme noms aux enfants. Ils sont utilisés en fonction des jours de naissance. De ce fait, chez les Mada, les enfants nés pendant la période du *wouzoum y gigla* ou la fête des taureaux portent les noms des jours du calendrier grégorien comme anthroponyme. Lors des événements comme la commémoration de l'unité nationale du Cameroun ou 20 Mai, fêtée un lundi ou un autre jour, les parents géniteurs ou les oncles nomment les nouveau-nés lundi/*létiné* ou 20 mai.

Tableau 7: Les noms des jours de la semaine donnés aux enfants comme anthroponyme chez les Mada

Noms en Mada	Lexie haoussa modifiée	Calendrier/Panthéon grec	Motivation
<i>Létiné</i>	<i>Altiné</i>	Lundi/lune (déesse)	Enfant né un Lundi
<i>Talaka</i>	<i>Sallaasa</i>	Mardi/Mars (dieu)	Enfant né un Mardi
<i>Laraba</i>	<i>Alarba</i>	Mercredi/Mercure (dieu)	Enfant né un Mercredi
<i>Lamissa</i>	<i>Alhamiissa</i>	Jeudi/Zeus/Junon (dieu)	Enfant né un Jeudi
<i>Ldema</i>	/	Vendredi/Venus (dieu)	Enfant né un Vendredi
<i>Sebda</i>	/	Samedi/Saturne (dieu)	Enfant né un Samedi
<i>Laada</i>	<i>Alat</i>	Dimanche/Dyonisos (dieu)	Enfant né un Dimanche

Source : Synthèse des travaux de terrain, Mora, janvier 2012.

Ces noms ne sont en aucun cas influencés par une quelconque situation rituelle, familiale, mais communautaire. Ce sont des attributions récentes et dépendent de la volonté du père (en fonction des événements l'ayant marqué), le jour de la naissance par exemple. Certains noms sont également des messages aux esprits soit dans une posture d'imploration, de remerciement, d'invocation.

V. LES NOMS COMPOSES ET LEURS IMPLICATIONS DANS L'HISTOIRE DES MAFA ET DES MADA

V.A. Les noms composés, la patrilinéarité et leurs implications dans l'histoire des Mafa

Les noms simples et les noms complexes sont une source de compréhension de l'histoire des mentalités et des moeurs des Mafa. Nous résumons ces patronymes dérivés composés des racines et des suffixes patronymiques qui sont des substantifs

qu'on utilise dans la dénomination pour associer à un autre substantif afin d'avoir le véritable sens du nom dans le tableau suivant.

Tableau 8: Des noms simples aux noms dérivés chez les Mafa.

Racines patronymiques	Suffixes patronymiques	Nom de l'enfant	Signification	Sens ou motivation en situation	Sexe de l'enfant
<i>Kāldā</i>	<i>Pā</i>	<i>Kāldāpā</i>	Jette dedans	Enfant destiné à être enterré	Le garçon
<i>Kalla</i>	<i>Hād</i>	<i>Kallahād</i>	Tombe sur terre	Enfant ayant échappé à la sage-femme lors de l'accouchement	Le garçon
<i>Kalla</i>	<i>Djavai</i>	<i>Kalladjavai</i>	Tombe dans le tombeau	Enfant destiné à mourir	Le garçon
<i>Gaye</i>	<i>Matakon</i>	<i>Gayematakon</i>	Fais-moi la maladie	La mère ayant souffert lors de la grossesse.	Le garçon et la fille
<i>Gaye</i>	<i>Mavar</i>	<i>Gayemavar</i>	Fais-moi la nourriture	La fille destinée à remplacer la mère à la cuisine.	La fille

Source : Synthèses des travaux de terrain, Koza et Mokolo, décembre 2009.

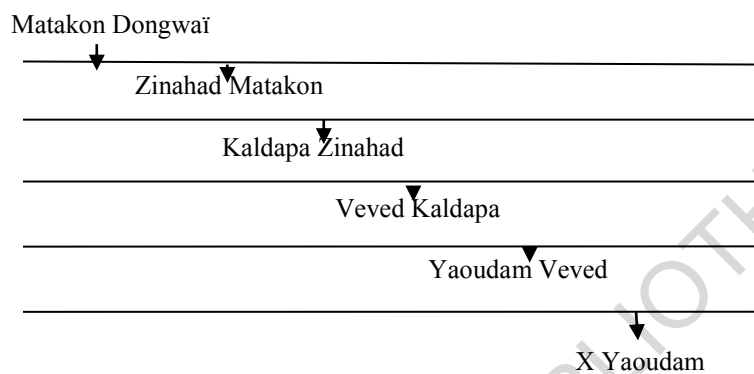
En règle générale, il existe des préfixes et des suffixes dans les champs anthroponymiques mafa, mais ces particules sont des substantifs ayant un sens entier et peuvent jouer le rôle de véritable nom. Les enfants peuvent s'appeler *Kāldā*, *Kalla*, *Gaye* ou *Djavai*, *Matakon* ou *Mavar*. Les noms dans ce sens obéissent à plusieurs critères notamment la vie du couple, le statut social, la nature de l'enfant, le sort, la filiation.

Chez les Mafa, les patronymes sont simples et complexes. Il existe des racines patronymiques pouvant jouer le rôle de véritable substantif dans la désignation. Les anthroponymes simples sont les radicaux patronymiques qui ne subissent pas de modification dans la plupart des cas. Les anthroponymes complexes sont les noms composés dont les syllabes peuvent se détacher et avoir un sens. Le patronyme est le nom du père qui est attribué de facto aux enfants. Dans le contexte africain, la différence n'est pas perceptible avec le prénom.

Les patronymes sont les noms des familles qui se transmettent de facto chez l'enfant. Il naît dans une famille qui est désignée par le nom du père et on adjoint à cet

enfant un substantif patronymique qu'on considère comme prénom, mais qui ne l'est pas véritablement. Le substantif adjoint devient un patronyme lorsque ce dernier va commencer à assurer la pérennité de l'espèce. Les Mafa n'ont pas de prénoms à l'image des prénoms européens qui ne se transmettent pas de père en fils exceptés les patronymes. Ces derniers disparaissent avec l'évolution. Le système patronymique est patrilinéaire et la recherche des ascendants se fait par la conservation du nom du père dans la mémoire collective. On résume cette évolution dans le pédigrée suivant.

Figure 3 : Pédigrée montrant l'évolution des patronymes portés par les garçons



Si on considère que les descendants sont les générations, les fils de Matakon portent son nom comme prénom négro-africain qui disparaît lorsque son fils Zinahad va assurer sa descendance. Ce dernier va perdre son patronyme dès la deuxième génération. Ceci est présenté en règle générale. Il existe des exceptions en fonction de la place et de l'aura de l'ancêtre éponyme. Lorsque son patronyme est gardé dans la mémoire collective, il se traduit dans la vie quotidienne. On sait que ce dernier a marqué l'histoire du groupe. La recherche des ascendants est facile et se complique parce qu'il n'existe pas des noms propres à une famille, mais à des castes. Ainsi, un village peut avoir plusieurs Zinahad, Kaldapa, Veved. Le port de ces noms tourne à l'exécration parce que la caste des hommes libres ne peut adopter des patronymes propres aux forgerons comme Ngolda (forgeron), Vigew (minerais de fer), Pambaz (sang), Vataz (os) qui sont du domaine lexical de la forge et des sacrifices.

Les noms simples chez les Mafa sont par exemple *Kālda* qui signifie jette ; *Kālla* signifiant tomber ou *gayé* qui signifie fais-moi. Ces substantifs peuvent être associés à d'autres radicaux pour former un nom. Le nominateur/le père géniteur y ajoute généralement des suffixes pour obtenir des noms dont la charge sémantique traduit les circonstances d'attribution du nom. Ces caractéristiques décrivent les comportements

des hommes dans un groupe social donné. Dans ce sens, nous analysons les patronymes simples et dérivés avec l'entrée motivation en situation et la signification littérale et lexicale.

La motivation en situation de la dation du nom est l'ensemble des circonstances qui poussent le nominateur à attribuer un substantif dans l'optique de désigner un individu ou un enfant. La signification est littérale lorsqu'on procède à une simple traduction sans tenir compte des circonstances et contexte en jeux. Elle est lexicale lorsqu'on prend en compte l'ensemble des liens organiques qui sous-tendent l'attribution du nom.

D'abord, la motivation en situation est ce qui est à la base de la sécrétion d'un nom dont la charge sémantique se traduit dans la signification. Ensuite, la motivation en situation n'est pas connue de tous. Elle est véritablement connue par les parents nominateurs ou ceux qui ont la charge de la dation du nom. La motivation en situation est ce sur quoi on se fonde dans l'étude anthroponymique pour mieux comprendre les noms des personnes. Le nom choisi par le père manifeste le plus souvent un point de vue, une opinion qui lui tient à cœur, et ce d'une façon plus ou moins détournée. Le signifié est analysable, mais la véritable motivation dudit nom n'est vraiment explicitable que par le propriétaire ou le responsable de la dation du nom¹³⁰. La distinction entre signification et sens ou motivation est précisée dans cette réflexion de Siran. Le sens du nom « n'est pas dans les mots, mais bien dans leur rapport à la situation »¹³¹.

V.B. Les noms composés et leurs implications dans l'histoire des Mada

Les anthroponymes mada obéissent aux principes de suffixation (formation de mots nouveaux par ajout d'un élément final sémantique ou non) et de préfixation (ajout d'un élément lexical à l'initiale pour modifier le sens d'un mot). Les noms sont des substantifs qui ont un sens et dont l'adjonction avec un autre substantif ne donne pas un autre patronyme, mais un ensemble de noms qui désignent celui qui le porte. On a dans ce contexte les noms comme *Adara Gamalgo* ; *Bi Toua* ; *Ra Toua*. Le principe de substitution qui consiste à utiliser un lexème (une unité de sens du lexique) dans le

¹³⁰ P. Roulon-Doko, 1993, « Les personnels et les modalités de vouvoiement en Gbaya Bodoé (centrafrique), in *Linguistique africaine*, N°11.

P. Roulon-Doko, 2004, « Faire vivre ses noms propres (anthroponymie Gbaya), in Motte-Florac et G. Guarisma (eds), in *Du terrain au cognitif, Linguistique, ethnolinguistique, ethnosciences*, N° 1.

¹³¹ Siran, 1987, p.410.

groupe anthroponymique s'applique dans certains cas. On utilisera *Adara* ou *Toua* pour désigner *Adara Gamalgo* ou *Bi Toua*. On note que dans la composition de ces anthroponymes, il y a un emprunt zoulgo peuples voisins aux Mada¹³². Nous pouvons dans ce contexte accepter ce principe par dérivation ; élaboration d'un dérivé qui est généralement un mot grâce à un préfixe ou à un suffixe). Nous résumons ces noms dans le tableau suivant.

Tableau 9 : Les anthroponymes empruntés et les racines patronymiques.

Racines anthropo- nymiques	Suffixes adjoints	Nom de l'enfant	Emprunts	Signification	Motivations en situation	Sexe
<i>Ra</i>	<i>Toua</i>	<i>Ratoua</i>	/	Le goût des pleurs (Pleureuse)	Enfant dont les premiers cris ont été stridents après l'accouchement	La fille
<i>Bi</i>	<i>Toua</i>	<i>Bitoua</i>	/	Le chef des pleurs (Pleureur)	Enfant dont les premiers cris ont été stridents plus que la norme traditionnelle	Le garçon
<i>Doum</i>	<i>Gueher</i>	<i>Doum-gueher</i>	Zoulgo/motivé par les ongles	La fille de l'ongle	La fille née avec les ongles très longs	La fille
<i>Doum</i>	<i>Gagak</i>	<i>Doum-gagak</i>	Zoulgo/motivé par la nuit	La fille de minuit	La fille née à minuit ou après coupure d'électricité de nos jours	La fille
<i>Doum</i>	<i>Zawak</i>	<i>Doum-zawak</i>	Zoulgo/motivé par l'étable au sein duquel l'enfant est né.	La fille des déchets des chèvres	La fille née dans une étable à chèvre	La fille

Source : Synthèses des travaux de terrain, Tokombéré, janvier 2010

On remarque dans le tableau ci-dessus que les noms empruntés et portés par les Mada sont essentiellement motivés par la nature et les circonstances de naissance. L'environnement immédiat et les caractéristiques du bébé à la naissance influencent la

¹³² Entretien avec Biyaka, Tokombéré, le 15 juin 2010.

dation du nom. On remarque dans bien des cas une anaphorisation ou une répétition d'un mot ou groupe de mots en tête de plusieurs propositions, phrases ou vers consécutifs pour produire un effet d'insistance d'un substantif au début des anthroponymes en *doum* qui signifie "la fille de" en Zoulgo.

V.C. Les calamités et catastrophes naturelles et les implications sur les noms des personnes et les noms des lieux

Les calamités et catastrophes naturelles sont les perturbations en abondance ou en manque qui affectent une zone géographique où existe un enjeu humain et qui a des conséquences sur la nature et les hommes. Les Mafa et les Mada ont connu plusieurs calamités naturelles. Les sécheresses de 1835, 1890, 1892-1893, 1916-1917 ; l'invasion des criquets de 1880 ; la famine consécutive à l'invasion des criquets ou aux épidémies.

V.C.1. La sécheresse et la famine 1835 ; 1912-1914

La sécheresse est l'absence de la pluviométrie qui influence sur le rendement des cultures. La zone du lac Tchad et les massifs du Mandara connaissent l'influence et une différence de pluviométrie. Les terrasses ne sont pas mises en valeur par les houes du fait du manque de la force physique pour les exercices quotidiens. Les Mafa ont appelé cette famine *Mi douvar* « la famine de la houe » ; les Mada n'ont pas spécifié cette appellation. Ils retiennent juste la famine ou *nuel*. Cette calamité influence les noms des personnes. Elles sont identifiées par les noms des instruments aratoires aussi bien chez les Mafa que chez les Mada : la houe (*douvar, midigué*) ; le semoir (*slav, tslov*). Les noms des instruments sont utilisés par un désir de se souvenir du manque et de la non-utilisation.

La famine de 1835 et 1912 par exemple influence la répartition des repas dans les familles. Beauvilain Alain note que « il faut toutefois signaler quelques exceptions comme cette disette qui sévit dans certaines parties des monts Mandara vers 1917. Elle reçut le nom de *mi vayaray* donner en main à Soulédé »¹³³. La boule du mil est donnée aux enfants sur les pommes de mains. Les enfants nés à cette période prennent des noms qui traduisent cette situation critique : soit la vente d'un enfant pour obtenir du mil, soit les graines préparées pour nourrir la maman le jour de la naissance de l'enfant. Pour le premier, « au cœur des monts Mandara, la famine sévit modérément, car une

¹³³ A. Beauvilain, 1989, « Nord-Cameroun crises et peuplement », thèse de Doctorat ès Lettres en Sciences Humaines, Université de Rouen, TII, p.126.

petite récolte avait été faite. Cette famine est donc restée marquée par le coût du mil, d'où son nom à Soulédé *mi ganay* ; de *ganay* vendre. La vente d'un enfant procurait une cinquantaine de kilogramme (la moitié de la charge d'un âne) ; celle d'une chèvre, une tasse¹³⁴ ».

V.C.2. L'invasion des criquets 1880 et la dation des noms

Les massifs Mandara et en l'occurrence les Mafa et les Mada ont connu l'invasion des criquets migrants qui déciment les récoltes à leur passage. Ces criquets, les *Lacusta migratoria* ont imprimé leur marque sur les périodes de l'histoire.

Chez les Mafa, c'est « *dzarey* » (« sauterelle») ou encore, comme à Soulédé, « *Mi mtoise* » (« la famine de l'oseille de Guinée», en raison de l'importance prise par cette culture épargnée par les acridiens). Sa gravité nous a été rapportée par les archives. Il faut souligner ici le rôle exceptionnel joué par le capitaine Charles Vallin, alors chef de la circonscription de Mokolo. Cet homme est entré au « Panthéon Mafa» sous le nom de « caftan Valla», allant chercher lui-même le mil partout où il pensait en trouver et, en particulier, auprès du lamido de Maroua, Amadou Sadjo, pour le distribuer à Mokolo-centre¹³⁵».

Les noms que les hommes prirent après cette période de l'invasion des criquets est *djarey*. Certains toponymes comme *woudoum djarey* seraient secrétés après cette période de passage des acridiens.

Chez les Mada, cette période est appelée *nuwel ayaou*. Les substantifs patronymiques portés par les Mada sont soit *nuwel* faisant allusion à la période de famine en général soit *ayaou* ou criquet migratoire du fait de leur action dévastatrice.

V.C.3. Les épidémies et les noms subséquents

Les épidémies concernent principalement les maladies qui ont marqué le plus les populations à la fois par l'ampleur des pertes humaines, l'horreur de l'agonie et les séquelles qu'elles laissent aux survivants. Ces maladies sont entre autres la variole (*gidiBer*), la varicelle (*dógwala*), la méningite (*ñdof-á-gěB*), la rougeole (*ñkushelah*), la diarrhée (*hud ñhede*), et le choléra (*cholara*) entre autres.

Conclusion

Les patronymes mafa et mada sont influencés par la mort, les caractéristiques physiques de l'enfant l'attitude des conjoints, le sort ou la fatalité, le monde animal.

¹³⁴ Beauvilain, 1989, p.124.

¹³⁵ Ibid., p.135.

Ces noms peuvent être des facteurs d'inclusion ou d'exclusion sociale. Chez les Mada, il y a une récurrence des noms liés aux jours de la semaine, des noms messages aux esprits ou aux divinités. Les jumeaux et les prématurés ont des autonymes figés, spécifiques n'ayant pas de signification véritable.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

CHAPITRE III

FILIATION, RITES DE PASSAGE ET IMPLICATIONS SUR LES ANTHROPONYMES MAFA ET MADA DU XVIII^e AU XXI^e Siècle

Le présent chapitre s'intéresse d'une part au rôle de la filiation dans la dation du nom et d'autre part, aux implications des rites de passage, que sont la naissance, l'initiation et la mort sur l'attribution et le port des noms.

Le nom, important marqueur de la filiation est attribué dès la naissance à l'enfant au terme d'un processus rituel bien rythmé et connu. Au cours de sa vie et en particulier lors du passage de l'adolescence à l'âge adulte, au terme des épreuves initiatiques, l'individu acquiert de nouveaux noms. La liste des noms d'un Mafa ou d'un Mada s'allongera ou se rétrécira en fonction de ses prouesses intellectuelles, de ses capacités physiques, ou encore de ses qualités morales. Plus il a des compétences, plus il sera « nominé » et acquerra alors des autonymes, des pseudonymes, et des teknonymes, et inversement. Après sa mort, son nom sera plus ou moins attribué aux enfants en fonction des actes qu'il posa de son vivant. Un nom apparaît ainsi comme un cycle, un mouvement perpétuel, qui va et qui revient, tant que des phénomènes perturbateurs ne l'affectent, ne l'infectent et l'effacent de la mémoire individuelle ou collective. Entre le XVIII^e et le XXI^e siècle, cependant, au contact des influences étrangères d'ordre islamique, chrétien et européen, les noms traditionnels mafa et mada, liés à la filiation et issus des rites de passage, subissent de profondes modifications. Plusieurs noms traditionnels vont disparaître progressivement ou se raréfier au profit des noms étrangers, musulmans, chrétiens.

I. LA FILIATION ET LES ANTHROPONYMES MAFA ET MADA DU XVIII^e AU XXI^e Siècles

Le Dictionnaire Universel définit la filiation comme le lien de parenté qui unit l'enfant à ses parents. Elle traduit également la descendance directe de générations successives¹³⁶. Le nom demeure l'excellent indicateur d'une filiation tant que des homonymes fantaisistes ne perturbent pas son appréhension. Nommer un enfant ou une personne adulte c'est le distinguer des autres. C'est désigner et traduire l'existence de cette personne par un mot. Les noms de personnes sont attribués en fonction de la filiation. Ils ont des caractéristiques bien précises selon qu'on se trouve chez les Mafa

¹³⁶ M. Guillou et M. Moignon, 1988, *Dictionnaire universel*, Paris, Hachette, p.190.

ou les Mada. Le lien filial influence et détermine la dénomination des personnes. Il est connu, que c'est le père qui donne généralement le nom à un enfant, mais ceci dépend selon qu'on a en face de soi, un enfant légitime, naturel ou adultérin. C'est au sein de la famille, qui est l'ensemble de toutes les personnes ayant un lien de parenté, qu'on rencontre le plus les rapports filiaux, lesquels se lisent dans les noms des membres.

I.A. Le nom de l'enfant légitime chez les Mafa et les Mada

L'enfant légitime est un enfant né dans le mariage consacré par la loi, par opposition à l'enfant naturel ou illégitime. Le processus d'attribution de son nom commence dès sa conception, attestée par la grossesse de sa mère. Les problèmes éventuels liés à cette grossesse, la qualité des rapports que la femme entretient avec son mari et les autres membres de la société, influencent le nom de l'enfant. Les difficultés ou les facilités de la délivrance ainsi que le processus de claustration postnatale interviennent également dans le nom. Dans le cadre général chez les Mafa et les Mada, c'est le père qui donne le nom à un enfant en s'appuyant souvent sur les conseils des fossoyeurs-forgerons ou *Ngolda*, qui lisent et interprètent le message des puissances surnaturelles¹³⁷. Ainsi, dans les sociétés mafa et mada, le patronyme prime sur le matronyme. En l'absence du père décédé ou en voyage de longue durée, c'est l'oncle maternel qui assure la fonction du père chez les Mafa et nomme l'enfant.

Chez les Mada, l'oncle maternel donne le nom à l'enfant né dans sa concession¹³⁸ dans un contexte où la mère est en visite familiale. Il passe ainsi outre, les prérogatives du père observées chez les Mafa. L'enfant légitime a une filiation automatiquement établie. « Par la seule naissance en mariage, l'enfant né des parents mariés ensemble au moment de la conception est par là même légitime¹³⁹ ». La preuve de sa filiation est exprimée par son nom. Dans le contexte de l'enfant légitime, c'est la logique du « *nomen, tractatus, fama* », ce qui veut dire : *nomen* : l'enfant porte le nom de son père présumé ; *tractatus* : il est traité et élevé par ceux dont on dit qu'il est issu et qui le considèrent comme leur enfant et qui à son tour, les traite comme ses parents ; *fama* : il passe pour l'enfant de ceux dont on le dit issu dans la famille, dans la société et auprès de l'autorité publique.

¹³⁷ Entretien avec Djokom Damien, Mokolo, le 22 mars 2008.

¹³⁸ Entretien avec Bayaga, Tokombéré, le 10 juin 2010.

¹³⁹ J. Vincent (sous la dir.), 2002, *Dalloz guide juridique*, Dalloz, Paris, p. 262.

I.B. Le nom de l'enfant illégitime chez les Mafa et les Mada

L'enfant illégitime est né hors du mariage. C'est un enfant adultérin, issu soit des relations adultérines d'une femme légitimement mariée ou d'une grossesse de jeune fille non mariée. Néanmoins, le père garde souvent l'enfant ainsi que sa femme infidèle si c'est le cas. Mais l'enfant ne jouira d'aucun rite cultuel consacré dans le processus d'attribution du nom. Il ne prendra jamais part aux cultes des ancêtres. Le même sort est réservé aux enfants reniés par le père pour diverses raisons : inceste, tentative de parricide, conduite immorale caractérisée. Sur le plan de la dation du nom, c'est l'oncle maternel qui nomme l'enfant, mais il peut arriver que son père adoptif ou encore le mari légitime de sa mère lui attribue un nom¹⁴⁰. En effet, dès la constatation de la grossesse, la femme adultère ou la fille non mariée quitte la maison familiale et s'en éloigne¹⁴¹. Dans la plupart des cas, c'est l'oncle maternel qui reçoit la fille. L'enfant qui naîtra portera un nom donné selon les circonstances de naissance et dans certains cas, le nom du massif ou du hameau où il est né. Ce nom disparaîtra lorsqu'il sera grand. L'enfant recherchera alors sa véritable appartenance filiale du côté paternel. Les enfants adoptifs reçoivent le nom du père adoptif. Les enfants nés de relations incestueuses, entre père et fille, entre mère et fils, entre frères et sœurs, ou entre des individus unis par un quelconque lien de parenté ne vivent pas. Ils sont éliminés à la naissance pour préserver l'honneur de la famille et l'équilibre social dont les viols des tabous comme ces amours interdits peuvent engendrer.

II. RITES DE NAISSANCE ET IMPLICATIONS SUR LES ANTHROPONYMES MAFA ET MADA

Le *Petit Larousse* définit les rites comme « l'ensemble des règles et cérémonies qui se pratiquent dans une communauté bien déterminée. Dans certaines sociétés, le mot rite désigne un acte ou une cérémonie magique à caractère répétitif, destiné à orienter une force occulte vers une action déterminée ¹⁴²». Il faut distinguer rites et culte. Le culte est l'hommage rendu à une divinité. Si les cérémonies du culte se composent de rites mais tous les rites ne sont pas cultuels. Les rites cultuels les plus importants sont les rites de passage et les sacrifices. Les rites de passage ainsi nommés :

¹⁴⁰ Entretien avec Vanawa Ngolda, Mokolo, le 10 juin 2009.

¹⁴¹ La grossesse hors mariage pour une jeune fille est considérée comme une ignominie. La grossesse ne se conçoit que dans le cadre légal du mariage, unissant publiquement un homme et une femme devant les divinités et les hommes.

¹⁴² Guillou et Moignon, 1988, p. 230.

Sont ceux qui président aux « grands passages » et qui marquent les temps forts de l'existence : naissance, initiation, mariage, mort. Ils obéissent à une logique universelle, quelle que soit leur diversité. Ils s'emploient à séparer des individus d'un statut pour leur en conférer un autre ; entre ces deux moments se situe une période intermédiaire de « marge » où l'individu, parfois selon les modalités très étranges, connaît une sorte de mort suivie d'une résurrection¹⁴³.

Les rites de passage sont composés de trois grands moments de l'existence de l'individu : la naissance, l'initiation et la mort. Pendant ces moments de profondes transformations ontologiques, l'individu reçoit des noms qui le font exister dans la société (naissance), qui consacrent son nouveau statut (initiation) et qui conservent son souvenir dans la mémoire des vivants (funérailles).

Le nom reste l'excellent moyen d'identification et de désignation d'une personne. À travers les coutumes et les traditions, le nom désigne les individus et répond à des règles d'attribution complexes et variées. Donner un nom à une personne, c'est la désigner et traduire son existence par un vocable. Cette traduction de l'existence peut être une description de l'individu, un projet de personnalité qu'on lui impose¹⁴⁴. Les noms des enfants chez les Mafa et les Mada prennent leurs sources entre autres de la description du bébé, de la nature des événements pré et post natals, entre autres motifs, plus haut évoqués. Ils rendent ainsi compte de l'histoire d'un groupe, d'une famille ou d'une communauté linguistique. Des pages de l'histoire dans la civilisation de l'oralité se trouvent ainsi consignées dans des noms, qui sont des archives, des documents à décrypter. Précisons d'emblée que la résidence familiale chez les Mafa et les Mada est de type virilocal. De ce fait, la femme mariée s'installe dans la famille de son mari. Les cérémonies liées à l'imposition du nom de l'enfant commencent dès le constat de la grossesse de la femme. Ces cérémonies sont semblables aussi bien chez les Mafa que chez les Mada. Sont examinés dans cette section : d'abord le rituel autour de la femme en travail, lequel diffère selon qu'on est primipare ou multipare; ensuite est présenté l'accouchement proprement, enfin est décrite la claustration postnatale. Toutes ces étapes influencent l'imposition du nom.

¹⁴³ J.-P. Warnier et P. Laburthe-Tolra, 1991, *Ethnologie, Anthropologie*, Paris, PUF, p.170.

¹⁴⁴ S. Ombiono, 1982, « Les noms et les prénoms », in *Encyclopédie Juridique de l'Afrique*, vol. 6, Abidjan, NEA, p.45.

II.A. Les rites préparatoires à la naissance chez les Mafa et les Mada

Dans le cadre des rites de préparation, il est question des interdits et des tabous qui frappent la femme en période de grossesse ; ceci pour une bonne grossesse exempte de l'influence des forces occultes en vue d'une bonne mise au monde de l'enfant.

Durant la période de grossesse, la belle-famille et la femme enceinte multiplient les procédés magiques et les comportements religieux pour une bonne grossesse et parturition. Les tabous occupent une place de choix lors de la grossesse. La femme enceinte veillera à ne pas se fâcher. Elle doit développer une bonne attitude, un bon comportement envers les enfants, la belle-famille et surtout la parturiente doit être en parfaite harmonie avec les divinités. Dans la plupart des cas, elle porte des médicaments protecteurs et des amulettes de nature à éloigner les esprits malveillants. Tous ces règles et interdits conditionnent la mise au monde de l'enfant dans des conditions moins douloureuses. À cet effet, l'anthropologie culturelle montre que dans chaque société, les rites et les interdits occupent une place considérable, car l'histoire de la vie de tout individu est d'abord et avant tout l'accommodation aux modèles et aux règles en usage dans sa communauté.

Les déplacements nocturnes et les interdits alimentaires sont en grande partie expliqués par la cosmogonie mafa et mada. Il existe des périodes dangereuses de la journée au cours de laquelle rôdent les esprits malveillants et malfaisants. La femme enceinte est astreinte à réduire ses déplacements divers et nocturnes. Certaines familles et clans réputés dangereux du point de vue de la sorcellerie ne sont pas des lieux propices aux visites. Ces lieux sont néfastes et de mauvais augures. Dans des cas de situations extrêmes, elle s'y rend accompagnée d'une autre femme ou d'un enfant. Cette femme, dans la plupart des cas, doit être puissante et clairvoyante¹⁴⁵. Il appartient à l'astrologie, à la cosmogonie incarnée par le devin de changer ou de modifier le cours du destin¹⁴⁶. Il faut que la naissance se réalise dans les meilleures conditions et que la vie triomphe d'une mort éventuelle. Ainsi, la famille verra son patronyme être porté par sa progéniture. Un prénom africain est adjoint au patronyme pour que l'enfant puisse être distingué au sein de la société et entretenir un lien étroit avec ses géniteurs.

Il faut souligner le fait que la grossesse est considérée comme une période impure et difficile. L'impureté chez la femme enceinte résulte du fait qu'elle aime des aliments

¹⁴⁵ Entretien avec Mougoulé, Tokombéré, 16 septembre 2010.

¹⁴⁶ Entretien avec Vanawa Ngolda, Koza, le 28 novembre 2009 cette idée est aussi acceptée par Mougoulé, Tokombéré, 16 septembre 2010.

et le gibier qui n'était pas assez régulier dans son champ gastronomique habituel, elle est un être délicat et soumis à une observation quasi quotidienne. Cet état se transmet également à l'enfant.

Dans ce contexte, la future naissance du bébé doit être soumise aux rites de purification qui passent par l'observation des interdits. Les forces vives dans le cas de la mise au monde de l'enfant se mobilisent pour une bonne parturition : divinités, ancêtres, devin, sage-femme, fossoyeur-forgeron, père et oncle dans certaines situations. Le cadre matériel et l'environnement ne sont pas moins importants, la préparation de la case est d'une importance indéniable, l'eau et le feu conditionnent l'accouchée et jouent des rôles importants dans la définition des rites de séparation.

II.B. Processus d'accouchement d'une primipare chez les Mafa et les Mada

Lorsque la femme mafa ou mada sent les premiers symptômes de l'arrivée de l'enfant après neuf mois théoriques de grossesse, elle informe son mari au cas où il est présent ou la voisine la plus proche. L'un ou l'autre va quérir l'accoucheuse, femme de fossoyeur-forgeron dont le rôle rituel et thérapeutique est indispensable pour réussir un accouchement. La sage-femme qui est généralement la femme du fossoyeur-forgeron est le dépositaire des secrets et autres techniques qui entrent en jeu lors de l'accouchement chez les Mafa. Chez les Mada par contre, ces techniques et secrets sont conservés par certaines vieilles femmes qui l'ont acquise généralement par filiation.

L'accoucheuse se rend dans la case où la femme en travail l'attend, munie des produits médicinaux nécessaires pour la délivrance. Il s'agit de l'huile de caïlcédrat, qui sert à masser le ventre de la femme en travail pour apaiser les douleurs de l'enfantement et éventuellement des feuilles gluantes (*Ceratotheca sésamoïde* de la famille des pédaliacées) pour s'enduire les mains afin de placer le fœtus en bonne position de sortie que ce soit avec les pieds ou avec la tête, au cas où il/elle serait mal placé/e dans le ventre maternel. Quand les douleurs de l'accouchement se précisent, l'accoucheuse conduit la parturiente derrière la case, à l'abri des regards, où elle la fait assoir sur une pierre et attend patiemment l'arrivée au monde de l'enfant. Une fois sorti/e du ventre maternel, elle l'accueille et le/la remet à une femme préalablement choisie par la mère¹⁴⁷ et attend la sortie du placenta.

¹⁴⁷ Entretien avec Matakon Dongoï, Mokolo, le 28 mars 2008.

Au cas où l'accouchement est difficile, le mari remet à l'accoucheuse une poule et du mil. Elle se sert de la poule pour chatouiller les reins de la femme en travail. Pendant l'opération, elle coupe un morceau de la crête et laisse couler le sang sur le ventre de la femme, masse chaque côté du ventre pour faciliter la sortie de l'enfant¹⁴⁸. Lorsque la femme atteint la phase ultime de la délivrance, l'accoucheuse parcourt sa tête avec le morceau de la crête qu'elle jette ensuite dans le bol de mil.

Quand l'enfant est né, sa mère asperge trois fois le bébé avec de l'eau chaude en signe de bénédiction. L'accoucheuse bénit aussi le nouveau-né, lui souhaitant de ne pas trop pleurer ; de bien grandir et qu'elle soit plus forte que sa maman, si c'est un garçon, qu'il devienne plus grand et dodu et aussi fort que son père¹⁴⁹.

Lorsque l'accouchement a lieu dans la nuit, l'accoucheuse revient le matin pour enterrer le placenta.

Lorsque l'accouchement survient en journée, l'accoucheuse creuse un trou, y dépose le placenta et le recouvre d'une poterie. On utilisera plus tard ces poteries pour cuire le couscous si c'est une fille, ou pour cuire la viande, si c'est un garçon. Après l'accouchement, la sage-femme rentre chez elle emportant le mil, la poule et le morceau de crête utilisé pour faciliter l'accouchement. Au cas où elle aurait rencontré des difficultés dans l'extraction du placenta, elle n'emporte pas la crête.

Les premiers repas de l'accouchée sont de la bouillie de mil enrichie de natron. Il s'agit d'un purgatif sensé nettoyer les déchets ou le sang resté dans son ventre. On y ajoute généralement un peu de graines de mil rouge pour qu'elle ait davantage de lait. On lui lave plusieurs fois le bout du sein en le pressant afin d'évacuer le mauvais lait. Après cette opération, l'enfant peut téter. En fonction de la nature de la délivrance, on donne un nom à l'enfant. On peut l'appeler *Matakon* si la mère a enduré les souffrances pendant le travail. Dans le cas contraire, l'enfant porte un nom donné en fonction des circonstances de naissance. Avec l'arrivée des missionnaires dans les massifs Mandara au XX^e siècle, l'accouchement a lieu dans les maternités modernes et n'obéit plus aux méthodes traditionnelles. Une fois délivrée, la femme est enfermée dans la case pour y recevoir des soins appropriés.

¹⁴⁸ Entretien avec Matakon Dongoï, Mokolo, le 28 mars 2008. Il précise par ailleurs que cette pratique et de plus en plus désuète au regard du modernisme et de l'action des nouvelles religions

¹⁴⁹ Entretien avec Doumagai Zaïva, Mokolo, le 10 mai 2008.

II.C. Les rites de séparation du bébé de son milieu antérieur et la dation du nom

Par rites de séparation, on entend la situation que vit l'enfant juste à son arrivée au monde. L'enfant est considéré comme un étranger et doit se séparer de son milieu antérieur qu'est la mère. La principale séparation du bébé de son milieu antérieur s'exprime par la section du cordon ombilical. Cet acte se fait traditionnellement à l'aide des tiges de mil bien affûtées selon les techniques traditionnelles ou *gije minguchvan* en Mada. L'idée de séparation avec le monde antérieur ainsi que les rites observés ont pour objectif de protéger le nouveau-né, d'assurer en même temps son appartenance au monde empirique. La tradition mada et mafa garde le fait que le nouveau-né n'est plus du monde des ancêtres, mais pas totalement intégré dans le monde des vivants. À la naissance, le bébé n'est pas nommé véritablement, à ce moment, l'enfant est considéré comme une chose. L'absence de l'autonomie traduit la non-appartenance du bébé au monde des vivants. La naissance en elle-même est problématique et doublée de la vision de la mort.

Toute naissance s'accompagne d'un enterrement du placenta, car aucun enfant ne vient au monde sans que ces rituels d'enterrement ne soient effectués. Ceci équivaut symboliquement à l'inhumation d'un mort. Dans ce sillage, le défunt laisse derrière lui son double, à l'image de la procréation. C'est le sens qu'il faut donner à l'enterrement du placenta. Dans l'imagerie mafa et mada, la naissance d'un nouveau-né est une mort véritable dans l'au-delà, dans le monde des divinités et la mort véritable dans le monde des vivants, le monde empirique est une naissance, un nouveau-né dans le monde astral¹⁵⁰. À la naissance, la potière ou la matrone selon les cas, vérifie la fonctionnalité des membres et des orifices de l'enfant en vue de la bonne utilisation de ses membres pour une bonne expression de sa force, de son adresse. La première onction ne se réduit pas à la vérification. Au-delà, la symbolique donne à penser que dans l'imagerie mada et mafa, l'homme est un tout unitaire, d'où la vision holistique de l'homme. Dans ce contexte, chaque membre assure un symbole et une fonctionnalité.

¹⁵⁰ Entretien avec Mougoulé, Tokombéré, 16 septembre 2010.

Tableau 10 : Le symbolisme de quelques organes humains considérés comme des noms chez les Mafa et les Mada.

Membres ou organes	Nom en Mafa	Nom en Mada	Idée abstraite	Symboles et fonction
La tête	<i>Gid</i>	<i>Goudougo</i>	Le cerveau	La raison ; l'intelligence
Le nez	<i>Htcun</i>	<i>Hndr</i>	Les fosses nasales	La respiration ; l'olfaction
La bouche	<i>Ma'a</i>	<i>M'ma</i>	La parole	L'alimentation, vivifie l'homme
La poitrine	<i>Ndouv</i>	<i>Br'v</i>	Les poumons	La force
Le dos	<i>Dbā</i>	<i>Kougom</i>	/	Le siège de la force et de la puissance
Le ventre	<i>Hud</i>	<i>Hod</i>	La digestion / Les intestins	L'aura
Les pieds	<i>Sak</i>	<i>Chik</i>	Support	La marche

Source : Synthèse des informations de terrain, de janvier 2009 à février 2012.

Il ressort de ce tableau que la tête est le domaine et le siège de l'esprit, du jugement, de la raison, de l'intelligence, de l'ardeur et de la force. C'est la partie supérieure du corps en continuité avec le cou qui la rattache au tronc¹⁵¹. Le nez représente le siège de la respiration, c'est la source de vie et l'organe de l'olfaction. La bouche par contre est l'entrée de l'alimentation qui vivifie l'homme et maintient la vie. Elle prononce la parole créatrice et façonne le monde et les relations selon les volontés des tiers. La poitrine et le dos passent pour le siège de la force et de la puissance là où l'on décèle facilement la robustesse d'une personne qui peut jouer un rôle essentiel dans les danses, les fêtes ou l'expression du talent dans l'art des expressions récréatives. Pour ce qui est de la puissance, il y a lieu de dire qu'elle se situe dans la poitrine et dans le ventre. Les enfants qui naissent portent en fonction de la volonté des parents et du devenir de leur progéniture les noms tirés du lexique des organes humains.

Dans le dernier cas ou le ventre, on se réfère au ventre inférieur ou abdomen qui est représenté de manière abstraite par les intestins et le domaine de la digestion. La force dans ce cas est synonyme de l'aura. C'est la force qui entraîne un homme qui est visible uniquement par les initiés. On dit qu'il a un ventre développé pour désigner son aura ou rayonnement. Enfin, les oreilles et les sexes sont respectivement le domaine de la personnalité, de l'esprit ou l'emblème de la fécondité. En fonction des capacités auditives¹⁵² d'une personne, on le qualifie de l'esprit vif, futé par conséquent prêt à

¹⁵¹ C. Salomon et P. Trouilloud, 2003, *Le corps et ses mots*, Paris, l'Harmattan, p. 367.

¹⁵² On fait référence dans ce contexte à l'influence de la distance dans l'audition.

réagir positivement dans des situations de difficultés extrêmes. Le sexe de l'homme par contre est lié à la virilité et à la puissance d'un tiers.

II.D. Les rites de séparation des jumeaux de leur milieu antérieur et la dation du nom

Dans le cas des jumeaux, le milieu extérieur auquel ils sont liés est la nature. En fonction des éléments de leur origine, on leur attribue des caractéristiques précises : la bénédiction, le bonheur, le malheur, la prospérité.

Dans cette imagerie populaire, les jumeaux peuvent provenir des grands arbres, des rochers, des cours d'eau, des sources d'eau, des lacs. Généralement c'est dans leur lieu d'origine qu'ils tirent leur pouvoir et leur puissance. Certains rites doivent être faits avec beaucoup de précision pour plus de respect envers ces derniers.

L'enterrement du placenta dans le cas des jumeaux se fait avec beaucoup de minutie et dans des poteries spécialisées. La parturition qui précède la sortie du placenta est conçue comme le passage de l'au-delà à la vie, du monde invisible vers le monde physique.

Elle se fait avec douceur pour mieux observer et interpréter les gestes et les cris des nouveau-nés. La période de claustration postnatale ou *zloumbad* est sacrée, et caractérisée par une multitude de tabous. Les jumeaux eux-mêmes sont considérés comme des êtres transcendants ayant le pouvoir de disparaître spontanément. La mère est soumise à un respect des interdits aussi bien alimentaires que sociaux.

Au sujet des interdits, la mère est soumise à un régime constitué de repas chauds, de viande, de bouillie de natron ou de graisse ; tout aliment pouvant reconstituer la perte d'énergie de la mère lors de l'accouchement. Les légumes et autres fruits verts sont strictement interdits. La femme est soumise à des rituels de bain chaud et une interdiction de sortir de la case. Elle pourrait selon la tradition prendre de l'air dans son corps. C'est le rôle du feu qui se trouve au centre de la case abritant la mère et les nouveau-nés.

II.E. La phase de claustration postnatale

La claustration post natale ou enfermement après la naissance, est la période pendant laquelle la mère et son bébé sont enfermés dans une case, et entretiennent peu de contacts avec le monde extérieur. Seules leur rendent visite, quelques femmes âgées ou des tradipraticiennes. Dans la tradition mafa et mada, si la mère est primipare,

elle restera claustrée pendant dix jours. Dans le cas contraire, elle ne restera enfermée que pendant trois à six jours¹⁵³. La primipare est celle dont le corps n'est pas habitué à une maternité alors que la multipare est habituée aux épreuves de maternité. Durant cette période, il se dit que l'enfant est « entre deux mondes ». C'est-à-dire qu'il appartient au monde des puissances d'où il vient. Il est porteur au monde visible d'un message mais est encore incapable de le déchiffrer. C'est la dation de son nom qui va matérialiser et concrétiser son existence dans le clan. La difficulté consistera à déchiffrer le message dont il est porteur. Pendant la claustration chez les Mafa, l'enfant s'appelle *zloumbad*, ce qui veut dire oreille. Sans doute une manière d'indiquer que pour déchiffrer le message, l'on doit prêter attentivement l'oreille.

Certains noms sont attribués rapidement à l'enfant sans attendre le décodage de messages. Il s'agit des noms en relation avec certaines situations survenues pendant la phase prénatale, notamment les premiers symptômes de délivrance ressentis par la mère sur sa route pour le marché ou pour le champ. Elle interprétera alors ces signaux émis en route comme des messages et l'enfant recevra un nom en accord avec le lieu où il se manifesta. Les Mafa le nommeront *Tchived* (route) ou *Luma* (marché) et les Mada l'appelleront *Voto* (route) ou *Gosko* (marché).

En cas de stérilité avérée d'un conjoint ou de la fréquence des enfants mort-nés ou morts en bas âge dans un couple, les devins sont consultés pour révéler les causes de cette infortune et la conjurer éventuellement. Ils suggéreront ainsi aux parents le nom à donner à l'enfant pour le protéger. Si les décès persistent, on donnera au prochain enfant, de mauvais noms afin de détourner l'attention malveillante des esprits¹⁵⁴. Ces noms sont des lexies trompe-la-mort pour éloigner le mauvais sort. Ils appartiennent aux champs lexicaux de la mort, de la souffrance.

L'observation de ces interdits conduit la mère et surtout l'enfant, après sept jours théoriques de claustration postnatale à subir les rites d'agrégation ou de dation du nom.

¹⁵³ Entretien avec Vanawa Boukoulay, Soulédé, le 12 juin 2008.

¹⁵⁴ Entretien avec Vanawa Ngolda, Koza, le 28 novembre 2009.

Tableau 11 : Quelques noms attribués pendant la claustration postnatale par les devins ou les parents. Ces noms sont tirés de l'univers de la mort pour détourner l'attention malveillante des esprits.

Noms en Mafa	Noms en Mada	Motivation en	Situation
<i>Ranava</i>	<i>doufam</i>	Enterrer	L'enfant est destiné à mourir. Les uns et les autres n'ont pas besoin de lui accorder du prix.
<i>Koumtsy</i>	<i>Kammta</i>	tu es mort	L'enfant est un objet de pleurs, de lamentations, des jérémiades pour les géniteurs. Il mourra certainement comme les autres.
<i>Ambalaye</i>	<i>Moumblagna</i>	pour rien	Une naissance inattendue parce que la femme a fait corps avec la stérilité. Une véritable surprise.
<i>Bélé</i>	<i>Eélé</i>	Esclave	Non affranchi, il sera soumis à son maître comme son père.
<i>Reved</i>	<i>Guived</i>	trou, tombeau	Il sera enterré parce qu'il mourra certainement.
<i>Dasna</i>	<i>ma'djé</i>	qu'il se perde	Il mourra certainement.

Source : Synthèses des informations de terrain, Koza, décembre 2008.

II.F. Les rites de dation du nom du nouveau-né chez les Mafa et les Mada

Chez les Mafa, les rites de dation du nom sont liés aux rites d'agrégation qui consistent à attribuer à l'enfant des pouvoirs autres que ceux avec lesquels il est né. Ces rites sont de nos jours en voie de disparition. L'agrégation étant fortement influencée par les religions et le modernisme d'origine européenne.

La dation du nom est le passage du monde cosmique au monde culturel. Elle se manifeste par les prières, les rites de purifications, les chants. Pour ce qui est de la nutrition, les aliments comme la viande des chèvres et des taureaux, les souchets réduits en pâte, le mil, tout ce qui peut aider le bébé à mener une vie de plénitude dans ce monde sont consommés¹⁵⁵. Les fonctions astrologiques et le rôle du devin ne sont pas les moindres dans la détermination du jour et de l'heure de la cérémonie de la dation.

Les jours fastes ou les matins selon les prévisions astrales sont le plus en vue. Elles évoquent la plénitude, la vitalité et l'activité alors que la nuit est signe de la décrépitude, de la vieillesse ou du malheur. Le matin est signe de vigueur, de plénitude contrairement à la nuit qui augure la vieillesse, l'angoisse et la mort. Les hommes présents à la cérémonie sont tournés vers l'est ou l'orient. C'est le soleil levant, l'œil du

¹⁵⁵ Entretien avec Mougoulé, Tokombéré, 16 septembre 2010

jour et le soleil représente le roi des astres. Il rend la vie possible et permet aux hommes de s'épanouir.

Le passage de l'être entre deux mondes, de l'anonymat à la société est définitivement établi par le nom. L'enfant est culturellement matérialisé par un nom, riche en valeur et en signification.

Le cérémonial de la dation du nom se fait sous les auspices du fossoyeur-forgeron ou de la potière, en présence du père géniteur ou de l'oncle maternel. La cérémonie se tient le matin pour les enfants garçons et le soir pour les filles. Quand le fossoyeur-forgeron ou la potière arrive, on déroule une natte, on y verse quelques grains de mil. La mère de l'enfant sort de la case accompagnée d'une femme tenant unealebasse contenant les grains à peine concassés.

Elle expose le nouveau-né sur la natte au soleil en signe de présentation aux dieux, mais aussi c'est l'astre principal dans l'invocation des puissances du jour. Si c'est un garçon, une fillette de la maison, la plus âgée va s'allonger près de lui. Si c'est une fille, c'est le garçon plus âgé qui s'allonge près d'elle. La présence de l'enfant de sexe opposé est une représentation de la vie du couple. Une chance qu'on donne à l'enfant d'avoir un conjoint dans sa vie. Le plus grand enfant allongé tient laalebasse contenant le mil à peine écrasé, c'est lui qui doit prononcer le nom en premier. Il prend un peu de ce mélange, le mâche, le salive et crache sur l'enfant en prononçant son nom¹⁵⁶. Tout rite chez les Mafa et les Mada s'accompagne d'une aspersion de salive. Ici, la salive mêlée au mil est le symbole de la fécondité, car, il existe une relation entre la salive et le sperme, le nom n'est autre chose qu'une communication de la volonté, du programme du père à l'enfant. La mère reprend son enfant à la sage femme.

L'accoucheuse prend un peu de terre rouge, du mil grossièrement moulu, du natron, de la graisse de chèvre, du tabac et une faucille. Elle mélange ces divers éléments, et verse le contenu sur la poterie couvrant le placenta. Elle en prélève une partie et verse sur les yeux et les seins de la mère ainsi que sur ceux des femmes présentes¹⁵⁷. Enfin, à l'aide de la faucille elle perce la poterie couvrant le placenta. Son travail terminé, on lui donne du tabac, du mil, du natron et un peu de la graisse à titre de récompense. Le nom donné fait en effet partie de la personnalité de l'être humain à telle

¹⁵⁶ Entretien avec Ganava, Mokolo, le 26 mars 2008. Tout rite chez les Mafa et les Mada s'accompagne d'une aspersion de salive. Ici, la salive mêlée au mil est le symbole de la fécondité, car, il existe une relation entre la salive et le sperme, le nom n'est autre chose qu'une communication de l'esprit du père.

¹⁵⁷ Entretien avec Goya, Mokolo, le 26 mai 2008.

enseigne qu'on dirait qu'il existe une identité entre le nom et la personne et qui se construira et se renforcera avec les rites initiatiques.

III. LES RITES FUNÉRAIRES ET IMPLICATIONS SUR LES ANTHROPONYMES MAFA ET MADA

Le décès marque la fin de l'existence d'un individu. La mort elle-même est la cessation de la vie. Elle est pleine de significations et les hommes accordent une place à cette impétuosité en fonction de sa venue et de l'être qu'elle prend. Dans chaque société, la mort a un sens, c'est pourquoi un ensemble de rites suit le défunt depuis sa maison jusqu'au cimetière. Ces rites se font lors des toilettes du défunt, de l'enterrement et surtout lors des funérailles.

III.A. L'agonie, l'annonce du décès et les noms

L'agonie est la période de souffrance exagérée qui précède la mort. C'est à ce moment que le malade se trouve entre deux mondes. C'est une phase dominée par la présence des esprits et une réminiscence des œuvres faites au courant de sa vie. C'est à cette période que les patriarches donnent leur vision de la famille et de la société. Le comportement des enfants et l'héritage dans bien des cas sont au centre des propos du malade agonisant. Cette période a plusieurs fonctions : soit permettre au malade de se repentir au cas où sa vie est ponctuée d'une succession d'événements tristes, conseiller ses enfants pour leur vie future. Dans le premier cas, où le malade est appelé à se repentir, ses mauvaises œuvres et le sang des innocents qu'il aurait versé submergent sa conscience et il se demande si ce ne sont pas ces mauvaises actions qui sont la cause de sa maladie ou de sa mort éventuelle. C'est une forme de repentance, qui veut que le malade puisse mourir avec un cœur pur, afin d'être exempt des châtements qui lui seront affligés. Dans le second cas où un mauvais sort lui a été jeté, il clame son innocence en public et démontre que l'homme peut être mauvais et peut détruire pour satisfaire ses instincts.

Il existe des cas où après la repentance ou la désignation du capable, l'agonisant recouvre la santé. On dit alors que son péché a été expié ou son innocence a primé sur la volonté des méchants. Dans le cas contraire, le malade meurt et on se retrouve en face d'un cadavre. Il ne reste qu'à annoncer aux frères, sœurs, amis et voisins la mort de l'un des leurs.

L'annonce de la mort se fait par les cris et les tambours. Les femmes lancent des cris stridents et perçants portant au loin comme une sorte d'alarme pour informer le village. L'information se relaye au loin de bouches à oreilles et l'utilisation des technologies de l'information et de la communication rendent les informations plus rapides. La communauté se réunit le plus tôt possible pour partager la douleur et les chagrins. Les femmes se roulent par terre et les hommes se réconfortent mutuellement. Il s'agit en ce moment de dire aux uns et aux autres que l'autre n'est plus. On prépare les éléments nécessaires à l'enterrement, au passage dans l'au-delà, à une forme de naissance dans le monde cosmique. Il revient au fossoyeur d'assurer le reste de la cérémonie avec les toilettes post-mortèmes et l'enterrement proprement dit. Les enfants qui naissent à cette période portent les noms ci-après.

Tableau 12 : Les noms attribués aux enfants nés lors de la période de l'agonie, de l'annonce du décès.

Noms en Mafa	Noms en Mada	Signification lexicale	Motivation en situation
Wahala	Wahala	Problème	Difficultés à surmonter
Moutsina	Ma'mat	Il mourra	Il est destiné à partir dans l'autre monde
Reved	Guived	Le tombeau	Il a pris le chemin retour
Ndouvahad	À Ndva	C'est fini	Il a pris le chemin retour
Guidjavi	Djivé	La tombe	Il a pris le chemin retour

Source : Synthèse des informations de terrain, Koza, décembre 2008, Tokombéré, février 2012.

III.B. Le sens de la mort et les noms y afférents

Chaque société, chaque groupe ethnique accordent à la mort un sens et une signification évidente. L'impact qu'elle a sur la société ou dans la famille fait d'elle un événement qui perturbe et structure les couches sociales. La mort a une fonction de régulation psychosociale en ce sens qu'elle régule la vie en société.

Lorsqu'elle frappe au sein d'une famille, les autres s'interrogent sur le pourquoi de sa venue et quelle leçon les vivants peuvent-ils tirer de son action. Dans la mentalité du Mafa ou du Mada, la mort résulte d'un dysfonctionnement au sein du tissu familial. L'équilibre et la régulation psychologique s'obtiennent avec l'harmonie et l'entente qu'imposent les deuils dans la plupart des cas. Au-delà du tissu familial, il y a une fonction de régulation sociale, car, la société elle-même s'interroge sur la mort et au-

delà permet à la communauté de resserrer les liens¹⁵⁸. C'est le sens des cérémonies, de la liesse, de la solidarité que l'on observe très souvent quand la mort se produit, excepté le suicide. Chaque vivant proche ou loin du défunt s'interroge sur son propre devenir et se lamente sur l'avenir de ses proches aimés. Il y a une rupture, une destruction d'un maillon familial ou clanique dans le cas des patriarches aussi faibles soit-il pour être reconstituée par l'entente et la solidarité. En même temps qu'elle désorganise, elle organise la société.

En mourant, le défunt rentre dans l'au-delà. Les cérémonies rituelles sont un ensemble d'action et un moyen pour atteindre les défunts, ces êtres inaccessibles et mystérieux qui veulent du bien aux vivants mais parfois, « puisent » parmi les vivants des éléments pour peupler leur monde. Les sacrifices, les rites de deuil, les cérémonies funéraires sont une action de participation, de glorification et de prières ferventes pour que la mort cesse de désirer les vivants. Ces actions sont un moyen de communication avec le sacré, par l'intermédiaire d'une victime de la mort. À travers les rites de l'annonce de la mort jusqu'aux funérailles, l'homme réalise que la mort n'est pas qu'un phénomène de fin de l'existence, mais une occasion pour la famille et la collectivité de se mirer et d'envisager l'avenir face à l'imprévisible qu'est la mort.

À la mort d'un Mafa ou d'un Mada et par respect de sa mémoire, on ne l'appelle plus par son patronyme et son prénom. Le patronyme est interdit et la mémoire du sujet se trouve dissipée¹⁵⁹. Dans le cas d'un homme de bonne moralité, son autonyme sera donné à un enfant de la même famille ou du clan. C'est le cas avec le nom des ancêtres éponymes chez les Mada. Dans le cas contraire, son nom sera banni, interdit et oublié. Les vivants désignent les morts par rapport à eux-mêmes. Au lieu d'appeler un défunt par son autonyme, on adopte un style analogue à celui du teknonyme. On dira par exemple celui qui engendra tel ; le père de tel (bab x) ; (didin x).

À la mort du chef des Mafa ou des Mada, le conseil des notables et les dignitaires se réunissent pour examiner les œuvres du défunt ce qu'il fit de bien ou de mal pour le peuple. Dans le cas où sa vie est caractérisée par les bonnes œuvres, un nécronyme est attribué (Tsanaga chez les Mafa) ou l'autonyme (Zaaké chez les Mada) est utilisé sans autres formes d'interdit. Au cas où ses œuvres sont mauvaises, on n'évoquera plus le patronyme (Haman Yadjé chez les Mafa par exemple). Pour les Mafa et les Mada, c'est

¹⁵⁸ Entretien avec Reved, Koza, le 22 novembre 2009.

¹⁵⁹ Entretien avec Bouba Giba, Tokombéré, les 20, 21 et 22 août 2010.

une manière d'éviter, de réveiller les esprits qui pourraient éventuellement agir en mal sur le peuple. Avant les funérailles royales, le nom porté par le chef de son vivant est frappé de tabou absolu (Vadagoua chez les Mada). Cette interdiction s'étend sur tous les mots du langage courant qui peuvent le rappeler.

Chez les Mada, l'autonyme Cavaye Marga (1911-1971), premier chef de canton de la tribu mada est régulièrement attribué. Considérant les âpres luttes qu'il livra à l'administration coloniale française afin de se détacher du pouvoir central basé à Mora, la population mada retient son nom comme héros et précurseur des périodes de liberté. Le royaume de Wandala avec pour capitale Doulo, contrôlait tous les massifs du Mandara. La volonté des Mada de se détacher de cette tutelle fut concrétisée par l'action de Cavaye Marga et c'est pourquoi son nom est passé à la postérité¹⁶⁰.

En règle générale, les rites d'agrégation identifient et singularisent un homme dans le temps. Les noms ont des relations avec la nature qui elle-même s'exprime dans la culture d'un peuple. Pour Aristote, l'hylémorphisme conçoit une relation étroite entre la matière et la forme, le signifiant et le signifié. Le nom s'inscrit dans cette logique, car il définit un programme et accorde une personnalité au sujet porteur. Il est la clé de l'âme du sujet et peut servir à plusieurs desseins. En ce qui concerne le sens et le rôle du nom dans la société par exemple, le patronyme est indispensable et occupe une place de choix :

Il passe pour la manifestation visible de ce qui fait l'essence de la personnalité d'un individu. Mieux encore qu'un reflet de cette personnalité, il constitue un élément révélateur du comportement profond de l'homme et influe sur sa destinée. Connaître le nom de quelqu'un c'est connaître, en quelque sorte, son identité profonde, son intimité, mais aussi sa faiblesse cachée dont certains méchants ou sorciers pourraient chercher à user à son préjudice¹⁶¹.

Le nom entretient une relation entre la nature de la personne, son projet et son intimité propre. Lorsqu'un nom désigne les esprits ou les divinités, celui qui porte le nom agit selon la nature et le programme initialement conçu dans le nom. La toilette post-mortem influence également la dation du nom.

¹⁶⁰ Entretien avec Bouba Giba, Tokombéré, les 20, 21 et 22 août 2010.

¹⁶¹ R. Jaovelo-Dzao, 2007, « Evaluation critique de l'inculturation à Madagascar, les relevailles chez les Sakalava du Nord et le baptême chrétien » in Randrianja Solofo (éd.), *Madagascar ethnies et ethnicité*, Dakar, CODESRIA, p. 284.

III.C. La toilette post-mortem et les noms

La toilette post-mortem se rapporte à l'action de laver le cadavre de le parer pour son départ dans le monde invisible. Cette période est assurée par les proches du défunt et ceux avec lesquels la famille n'a pas de contentieux. Ce sont les parents, les aînés, les oncles ou le forgeron qui lavent le corps (XVIII^e-XX^e siècle). La toilette se fait dans la case qui sera détruite après l'enterrement. Elle a lieu devant ou derrière la case¹⁶². On prend soin de ne pas utiliser beaucoup d'eau et de veiller à ce qu'aucune goutte d'eau versée sur le cadavre ne reste sur une feuille verte en saison de pluie, ou sur une poterie ou sur un tissu. Ce même principe est appliqué aux tiges de mil, coton ou toutes autres plantes. Après les toilettes, on remet le cadavre sur son lit couché sur le côté droit. On le retournera sur le dos après l'avoir habillé. Sur le lit, des offrandes lui sont offertes. Il s'agit du mil, des arachides, des sésames qu'on répand sur son corps et en jette au-dehors. Elles traduisent le fruit de son travail sur terre et montrent que c'est avec ces produits que le défunt a nourri ses proches. Il y a à ce niveau le sens du partage, de la solidarité, de l'entraide, de l'amour. Bref, des valeurs sociales que le défunt a faites siennes dans sa vie.

Au cas où c'est un vieillard ayant une certaine renommée et ayant assez de biens, on utilise l'étoffe d'habit réservé pour les défunts (par lui-même dans bien des cas) pour la circonstance et le cadavre est prêt à être enterré.

Il existe des cas où la divination est nécessaire pour déterminer le coupable du forfait. Dans ce cas, il se fait juste après l'expiration de l'agonisant ou juste avant le départ pour la tombe. Comment se fait la divination ? Les membres de la famille endeuillée et le principal responsable de la divination vont au pied d'une colline ou sur un rocher ou *prad*. Ils s'y rendent après avoir consulté la *uma*, arbuste aux feuilles ayant des vertus multiples. Ce parcours se fait en pleurant et en jouant du fluteur et de la corne. A leur arrivé, ils font des incantations au pied de la colline ou du rocher comme pour demander aux puissances de rétablir la vérité et l'harmonie dans le groupe. La branche de la *uma* sera plantée dans un endroit humide ou un cours d'eau proche du lieu de la divination.

Quelques incantations sont faites à la branche et les protagonistes font semblant de la chercher. Lorsqu'il la retrouve, l'éventualité la plus admise, ils creusent avec le bout de leurs arcs pour la déterrer. À deux, ils essayent de l'arracher mais en vain. Ils

¹⁶² Entretien avec Reved, Koza, le 22 novembre 2009.

recommencent la procédure, recreusent et l'arrachent. Ils écorchent la branche, partagent en deux ; l'attachent au bout de leurs arcs et retournent à la case du mort. On fait « goutter » au cadavre cette écorce et le coupable sera puni quelque temps après l'enterrement.

Le corps est transporté au cimetière par les hommes robustes, les beaux-fils généralement. Arrivé à la tombe, ils posent le corps la tête tournée vers l'est et l'enterrement peut commencer.

III.D. L'inhumation et les noms

L'inhumation consiste à enterrer le mort. C'est à la maison du défunt que commence la préparation de l'enterrement selon un ensemble de rituels bien précis. Ces actions qui doivent être observées pour être en bons termes avec l'âme du défunt et celle des grands parents morts ou vivants nécessitent une dextérité et des précisions dans la gestuelle. Il est important de s'attarder sur les rites à la maison et au cimetière dans une perspective anthroponymique.

III.D.1. Les rites à la maison du défunt

Dans les massifs mafa, c'est le forgeron qui enterre les cadavres. Le travail de la famille se résume à montrer le lieu d'enterrement. Il revient à la caste prétendue impure de faire le travail en question. Chez les Mada par contre, la hiérarchisation de l'ethnie et sa division en caste n'existent pas¹⁶³. Les enfants et gendres offrent un bœuf pour apaiser le cœur de son beau père au cas où il était en conflit avec ce dernier ou se faire pardonner ou encore montrer la valeur du défunt. Dans ce cas, plusieurs fossoyeurs se repartissent les tâches. Les uns creusent la tombe, d'autres l'évacuent et une dernière personne prépare les fétiches nécessaires à l'enterrement. Il faut préciser que les cimetières sont multiples. On les trouve par famille et par clan dans bien des cas, et certains rites à la maison obéissent à des règles bien strictes.

En ce qui concerne les rites à la maison et dans le cas d'un homme modeste, on égorge les chèvres dont la viande est partagée entre les forgerons. Si le défunt est un homme qui a beaucoup de biens et de bœufs de case, on égorge le bœuf de case pour la

¹⁶³ Entretien avec Dosso Gaujé, Tokombéré, le 10 septembre 2010. Toutes personnes peut manipuler aisément un cadavre à condition de respecter les interdits liés à son bon déroulement. Généralement l'enterrement se fait dans les trente-six heures qui suivent le décès sauf cas exceptionnel où le cadavre peut faire une semaine. Il s'agit dans ce cas des patriarches, des dignitaires ayant plusieurs enfants, petits fils et gendres.

circonstance. Les animaux ainsi tués symbolisent le lien entre la famille et le monde invisible. On y voit en cela une volonté d'alliance et de pardon avec les autres membres de la famille.

Dans la case où se trouve le cadavre, on le remplace sur le lit par une souche d'arbre. Le cadavre est enveloppé dans la peau juste à l'entrée de la case initiale ; on le place ainsi vers le chemin du retour vers la tombe ou vers l'au-delà. On le fait asseoir dans la cour pour les derniers hommages. Au cas où, il a maltraité ses femmes, ces dernières viennent devant lui de dos et prononcent ces paroles rituelles « *ka bagui ga sabi*/tu n'es plus mon mari ». Il y a à ce niveau une volonté de vouloir officiellement briser le lien conjugal avec le défunt. Après avoir prononcé ces mots rituels, les jeunes femmes peuvent se remarier juste après la période de veuvage qui est généralement d'un mois.

En ce qui concerne les enfants, ils viennent se placer devant le défunt en commençant par l'aîné. Ils disent leur dernière volonté et se confessent dans certains cas. Il revient au forgeron de lever les enfants un à un et de les éloigner de la présence de leur défunt père. Le forgeron attrape alors un chevreau par le museau et lui détache du dos une lanière de peau de manière vive. Il met du sang du chevreau sur la main des enfants ; la viande est destinée à être mangée par les forgerons qui officient lors de la cérémonie. Après le passage des enfants et de la fille-chose du mort devant le défunt, il ne reste qu'à briser et à détruire les puissances du mort représentées par lesalebasses et les poteries sacrificielles.

L'imagerie populaire chez les Mafa et les Mada retient qu'une personne garde ses puissances et ses secrets dans les pots et autresalebasses. Il est le seul à connaître les dispositions et les utilisations de chaque racine. Parfois, le fils le plus proche retient certaines qui peuvent être utiles pour la grande famille. Dans bien des cas, on retient deux générations de poteries comme cordon ombilical avec les ancêtres¹⁶⁴. La fille qui prépare le cadavre sort la planche à lit du défunt et la met dehors ou sur la case. Elle puise l'eau dans unealebasse et la place devant le cadavre. On utilise cette eau pour verser sur le chemin en allant au cimetière. En absence de la fille, c'est le neveu qui utilise l'eau gardée dans une jarre. Le cadavre est fin prêt pour le cimetière.

¹⁶⁴ Entretien avec Vohod, Koza, le 28 novembre 2009.

III.D.2. Les rites au cimetière

Au cimetière, on veille à ce que la tombe soit creusée selon que le défunt est un homme, une femme ou un enfant. Pour le premier, on creuse un cercle moins large qui progressivement est élargi à la base. Le défunt est alors assis dans sa tombe, une position fœtale nous faisant penser à une gestation pour une naissance prochaine. Pour le second par contre, la tombe est un rectangle qui finit avec une chambre pour contenir le cadavre. Pour le troisième et dernier cas enfin, le cadavre des enfants est enterré de manière simple et sans forme de protocole. Les éléments qui accompagnent le cadavre obéissent à la volonté du défunt et de la grande famille. L'homme est enterré avec un sac vide, quelques boules de tabac, un peu d'argent s'il faisait le commerce, du poulet s'il aime de la viande et de la boisson. Toutes choses qui lui permettraient de s'épanouir dans le monde invisible et dont il s'en servira dans le monde futur. On descend délicatement le cadavre dans la tombe sous l'œil vigilant des neveux ; frères, filles. À la fin, c'est le neveu qui crépit la tombe pour la dernière fois.

Les forgerons écartent les membres présents de la famille au cimetière avec une branche de Jujubier, parce qu'ils ont regardé dans le trou, ils les aspergent avec de l'eau. On laisse sur la tombe les manches d'outils, un morceau de poterie, la branche du Jujubier, le bois pointu. Les forgerons se lavent sur place. L'un d'eux retourne à la case du défunt, pour prendre la boule que la fille-chose du mort a préparée et en jette une partie sur le chemin par lequel le mort est passé en s'en allant (sic). La viande est partagée entre les forgerons, un peu à l'écart, la tête est donnée au forgeron-chef¹⁶⁵.

Après l'enterrement, les pleurs continuent pendant quelques jours à la maison. Cinq à sept jours pour un vieux ou un notable et trois jours dans le cas des femmes et des enfants. Pour les hommes âgés, les pleurs sont parsemés des moments de joie parce que ce dernier a longtemps vécu et qu'il a réalisé des actions nobles au sein de la société. On tape dans le tam-tam de manière spécifique, les femmes et les enfants exécutent des pas spécifiques. Les pleurs sont plus audibles quand il y a des hommes. En leur absence, c'est le règne du silence, car il arrive des cas où la voix disparaît suite à l'assèchement de la gorge. La dernière nuit est sans relâche pour ceux qui se soucient de la disparition du défunt. Il y a un chant spécial pour la dernière nuit du deuil. Au cas où le défunt est hors du village, Bouba Todou précise les réalités ci-après :

¹⁶⁵ A. Bouba Todou, 2002, « Mort et onomastique chez les peuples Kirdiens méridionaux », mémoire de fin de formation, grand séminaire Saint-Augustin de Maroua, p.27.

Si le défunt est mort loin du village, une branche d'euphorbe qui tient lieu de cadavre recevra tous les hommes à sa place (sic) et sera enterrée comme le cadavre. Si on ne peut transporter le cadavre, on lui coupe un doigt sur lequel on fera tous les rites. L'âme du mort n'est pas enterrée avec le cadavre, elle reste dehors pendant le temps des lamentations¹⁶⁶.

Après le deuil et l'enterrement, les membres de la famille se rasent la tête et chaque membre de la famille fortement attristé par la disparition du frère attache un morceau de linceul autour des reins. Le linceul est le reste de l'étoffe utilisé pour enterrer le défunt. Les membres de la famille éprouvée se débarrasseront du linceul entre quatre mois et un an après l'enterrement. Cette période est suivie de la satisfaction d'avoir rempli ses devoirs envers sa mémoire. On est libéré de la présence pesante du nom qui devient tabou.

III.E. Les funérailles

C'est la période où on commémore le défunt, on entre en relation avec son âme pour lui rendre les derniers hommages. La famille prépare le vin et on égorge quelques chèvres ou un bœuf pour un notable ou les hommes âgés. Le matin de la cérémonie, les frères, amis, et tantes, se rendent au cimetière. Le lieu de l'enterrement est légèrement déterré et reconstruit selon les dispositions traditionnelles. On y fait des libations avec du vin et on demande au défunt les pardons en vue d'une réconciliation avec les autres frères. De retour à la maison, les hommes se partagent à manger et du vin. Une danse est exécutée en l'honneur du disparu et par amour pour les vivants. Elle vante et célèbre les mérites et les honneurs du disparu. La famille profite de ces moments pour laver les linges sales et demander pardon au coupable dans bien de cas. Il n'est pas nommément désigné, mais des prévisions révèlent ce dernier. Le châtiment n'est pas sa sentence mais le pardon. Les proches du défunt se rasent la tête pour porter sa disparition pour un dernier moment. C'est à ce moment véritable que l'âme du défunt quitte le village et la famille. Le reste de ces objets est détruit et sa case parfois.

Après ces moments, la famille entre enfin dans un repris. Qu'il ait été méchant ou bon ; juste ou injuste. Dans bien des cas, le défunt est commémoré selon les rites et en fonction d'un temps bien précis. Ce temps qui joue un rôle capital dans la maîtrise de la

¹⁶⁶ Bouba Todou, 2002, p.28.

cosmogonie, de la célébration de la convivialité, des fêtes sacrificielles, des divisions quotidiennes et annuelles.

Conclusion

En somme, les rites de passage et l'onomastique chez les Mafa et les Mada montrent les différentes désignations portées par les hommes de la naissance à leur mort. Le lien filial détermine l'anthroponyme que l'on porte selon que l'on est enfant légitime ou illégitime. La dation du nom commence véritablement à partir de la gestation, de la délivrance ou de la période de claustration post natale. L'attention de la mère est déterminante dans l'interprétation des signes et des gestes pouvant être conservés dans les anthroponymes.

Dans la pensée négro-africaine, Marcel Griaule pense que la symbolique ou le « symbole apparaît comme un langage, une authentique écriture dont les archives seraient constituées par des rites, les techniques, les objets de la vie quotidienne, les diverses activités journalières »¹⁶⁷. Il s'agit dans ce contexte des rites de préparation, de séparation et du rite d'identification du nouveau né. Les rites de préparation consistent au conditionnement pour la mise au monde de l'enfant qui est au centre de la dation du nom. Les rites de séparation nous plongent dans l'inconscient collectif des Mafa et des Mada. Il y a à ce niveau une dualité du monde. Le monde visible au sein duquel le nouveau né est accueilli et le monde invisible au sein duquel il est issu. Enfin, les rites d'identification accordent au bébé un caractère particulier, un indice à partir desquels il est identifié et singularisé dans la communauté. Il s'agit en l'occurrence des noms qui prennent des connotations multidimensionnelles et variées en fonction de l'énonciateur et du milieu.

Le passage à l'âge adulte fait en sorte que les anthroponymes subissent des modifications selon que c'est un pseudonyme, un teknonyme, un prénom ou un nécronyme. Le sens du nom porté dépend de la motivation en situation. La mort modifie les lexèmes utilisés dans les autonymes, et en fonction des œuvres du défunt, on conserve ou on oublie les patronymes portés. Ces patronymes connaissent de profondes mutations avec l'action des religions révélées et en l'occurrence l'islam.

¹⁶⁷ Thomas et Luneau, 1975, p.106.

CHAPITRE IV

ISLAM ET LES MUTATIONS ANTHROPONYMIQUES MAFA ET MADA AUX XVIII^è ET XXI^è SIÈCLES

Ce chapitre portant sur l'islam et les mutations anthroponymiques de 1715 à 2005 s'ouvre par un rappel sur la question de l'érudition et des intellectuels locaux dans les massifs du Mandara et les mutations anthroponymiques subséquentes.

I. ISLAM, LES ÉRUDITS LOCAUX ET LA QUESTION DE L'ÉRUDITION

La question de l'érudition dans les massifs ne s'explique que par rapport à l'influence du royaume, au contact avec les commerçants de Madagali au Nigéria. En effet, nous appelons les intellectuels locaux, les Africains de première heure qui ont été à l'école coranique ou occidentale, ceux qui matérialisent par graphie les idées conçues ou les volontés des administrateurs coloniaux. Dans le cadre des patronymes et des toponymes, l'action des officiers et secrétaires d'état civil est déterminante dans la compréhension de la question de l'érudition.

I.A. Les officiers d'état civil

Les officiers d'état civil sont ceux en charge de l'organisation et de la mise sur pied de l'Etat civil dans le cadre général. Il est question de responsabiliser ceux pouvant facilement mobiliser la population et faire accepter leur point de vue. La politique coloniale selon l'arrêté du 14 juin 1917 organisant les centres d'état civil et réglementant provisoirement le fonctionnement dans les territoires occupés de l'ancien Cameroun stipule en son article premier ce qui suit :

Il est créée provisoirement au chef-lieu de chaque circonscription un centre d'état civil où seront reçues et enregistrées par le chef de la circonscription faisant fonction d'officier d'état civil, les déclarations de naissances, de décès et de mariages concernant les citoyens français, les citoyens d'état étrangers et les indigènes ayant un statut analogue au statut français, domicilié ou résidant dans la circonscription.

L'article 3 précise les fonctions de l'officier en cas d'empêchement.

Au cas où il existerait pour les personnes visées à l'article 1^{er} un empêchement majeur dûment constaté par le chef de la subdivision, de faire les déclarations au centre d'état civil, les déclarations de naissance et de décès pourront être reçues dans les formes légales et en doubles exemplaires par le chef de la subdivision agissant comme délégué du chef de la circonscription...¹⁶⁸.

¹⁶⁸ (ANY), J.O., n°10, 2^e année, 14 Juillet 1917, p.114 et 115.

Les documents d'archives de l'état civil dans le Margui-wandala montrent que cette fonction était déléguée au sultan ou au lamido qui à travers cette responsabilité entrainait dans la politique coloniale en matière de gestion de la population. Il était également un agent qui favorisait la collecte de l'impôt colonial, car l'article 7 de la loi du 14 juin 1917 stipule : « il sera perçu par les officiers d'état civil, au profit du trésor : 1°) pour chaque expédition d'acte de naissance, de décès et de publication de mariage, un droit de soixante-quinze centimes. 2°) pour celle des actes de mariage, un droit de un franc cinquante centimes¹⁶⁹».

Il ressort clairement que l'officier d'état civil jouait un rôle important dans la mise en application de la politique coloniale. Pour les indigènes dans les massifs, les déclarations de naissance n'avaient pas de sens parce qu'elles impliquaient le paiement d'une somme jugée excessive pour la population locale. L'administration coloniale au départ n'avait pas intégrée ces derniers, il s'agissait principalement des citoyens français, les citoyens d'Etats étrangers et les indigènes, ayant un statut analogue au statut français, domicilié ou résidant dans la circonscription.

C'est à partir de 1934 que la population va intégrer la culture de l'état civil dans ses habitudes, car les chefs ont joué un grand rôle dans l'éducation de la population et de la nécessité pour ces derniers de déclarer leur naissance. C'est la déclaration dite obligatoire.

Mais, dans le cadre de l'état civil indigène, ce qui pousse la population à ne pas adhérer est la somme excessive qu'il faut payer et surtout le manque d'éducation. Le 30 juin 1917 un arrêté du gouverneur des colonies, commissaire de la République française dans les territoires occupés de l'ancien Cameroun, commandeur de la Légion d'honneur stipule en ces articles 1^{er}, 2^e et 3^e ce qui suit :

« Il sera tenu, dans chaque subdivision, des registres sur lesquels pourront être inscrits sur la demande des intéressés, de leurs ascendants ou de leurs successeurs les mouvements d'état civil intéressants les indigènes. Des registres distincts, cotés et paraphés par le chef de circonscription seront ouverts pour les mariages, les naissances et les décès. Il sera perçu pour l'inscription d'une naissance, la somme de 2 francs ; pour l'inscription d'un mariage, la somme de 3 francs ; pour l'inscription d'un décès la somme de 2 francs. Des extraits de registres d'état civil pourront être délivrés moyennant le paiement d'une taxe. Cette taxe sera de 1 franc pour les naissances et les

¹⁶⁹ (ANY), J.O., n°10, 2^e année, 14 Juillet 1917, p.114 et 115.

décès. Pour les mariages, la délivrance du premier extrait donnera lieu au paiement d'une taxe de 5 francs ; pour les extraits qui seront ensuite demandés, il sera perçu 10 francs. La fonction de l'officier de l'état civil était assistée d'un secrétaire d'état civil qui s'occupait du secrétariat.

I.B. Les secrétaires d'état civil

Le secrétaire d'état civil colonial est un agent du lamidat ou du sultanat qui a la charge d'enregistrer les déclarations de mariage, naissances et décès et en plus, il joue le rôle de traducteur interprète. Choisi parmi les jeunes lettrés et maîtrisant mieux les langues locales, cet agent administratif était au centre de la dation des prénoms et de la transcription des noms attribués par les parents. Pour ce dernier cas par exemple, faute d'éducation poussée, ils transcrivaient à leurs grés les noms attribués aux enfants. Ceci se justifie également par les occlusives qui ne sont pas facilement transcriposables. Certaines consonnes ont été mal adaptées orthographiquement par les premiers secrétaires d'état civil formés à l'école arabe (1930-1950). Elles étaient ramenées à l'occlusive alvéolaire sonore [d]. Pour [ɣema] on avait [dema]. Pour [ɣaɣada] on avait [dadada]. C'est avec l'arrivée des secrétaires d'état civil formés à l'école occidentale (1951-2012) que cette consonne a connu une meilleure adaptation graphique, notamment avec la combinaison de la latérale [l] avec l'occlusive sonore [d]. On a obtenu [ld] pour [ɣ]. On a ainsi [ldema] pour [ɣema] ; [ldaldada] pour [ɣaɣada].

Les religions révélées en l'occurrence le christianisme ont également joué un rôle prépondérant dans l'adjonction des prénoms aux noms africains. Les premiers prénoms étaient tirés du lexique biblique et désignaient des personnages religieux, des villes religieuses ou des actions des patriarches et des prophètes. Nous avons ainsi David faisant allusion au combat entre les israélites représentés par le petit David qui a mis toute sa confiance en Dieu et Goliath le géant et l'indomptable représentant des Philistins. Elie qui a causé avec l'ange de Dieu et qui n'est pas passé par la mort. Des toponymes comme Jérusalem, Palestine, Jéricho. Des actions que l'éternel demande comme la dîme, l'offrande, le pardon. Mais les prénoms vont évoluer avec la politique française qui voudrait que les indigènes puissent progressivement s'identifier aux citoyens français. On passe des patronymes négro-africains simples aux noms composés des patronymes et des prénoms. Les secrétaires d'Etat civil veillent à ce que les deux substantifs puissent être écrits sur les fiches d'acte de naissance. La

matérialisation de ces noms et la remise du certificat ou acte de naissance étaient conditionnées par la signature de l'officier et du secrétaire d'état civil.

I.C. *L'ajami* comme signature des officiers d'état civil

L'Afrique est un continent dont l'oralité tient une place de choix dans la compréhension de l'histoire ou des savoirs endogènes. L'oralité est la source de transmission et de conservation des savoirs propre à un groupe ou à une communauté; des conduites, des récits historiques ou des paroles secrètes bref, tout ce qui est du ressort de la mémoire collective. Progressivement, les différents contacts avec le monde musulman vont impulser une dynamique dans les techniques de conservation des idées.

En effet, l'expédition de Uqba ben Naafi'al-fihri en 666 dans le Fezzan puis dans le Kowar marque la période de contact de l'Afrique (Bil el sudan) avec le monde intellectuel musulman¹⁷⁰. La religion musulmane en l'occurrence entre en contact avec l'Afrique à travers le Sahara. La multiplicité des groupes ethniques entraîne une diversité des mœurs et par conséquent une influence sur les pratiques propres à l'Islam. Dans cette religion, ce qui est à la base de la formation de l'érudition est que l'instruction se fait à partir du coran et le jeune converti apprend à lire, à écrire et à comprendre le message divin. L'éducation qui est basée sur le coran met l'enfant au centre du processus d'acquisition des moyens moraux, matériels à l'édification de la personnalité et à son insertion dans le corps social de la communauté des croyants¹⁷¹. Ces deux centres d'intérêt font des jeunes instruits à l'école coranique des lettrés locaux, car, ils pouvaient à travers ces savoirs acquis matérialiser sur les supports comme le papier ou les peaux traitées à l'époque coloniale les idées devant être enregistrées.

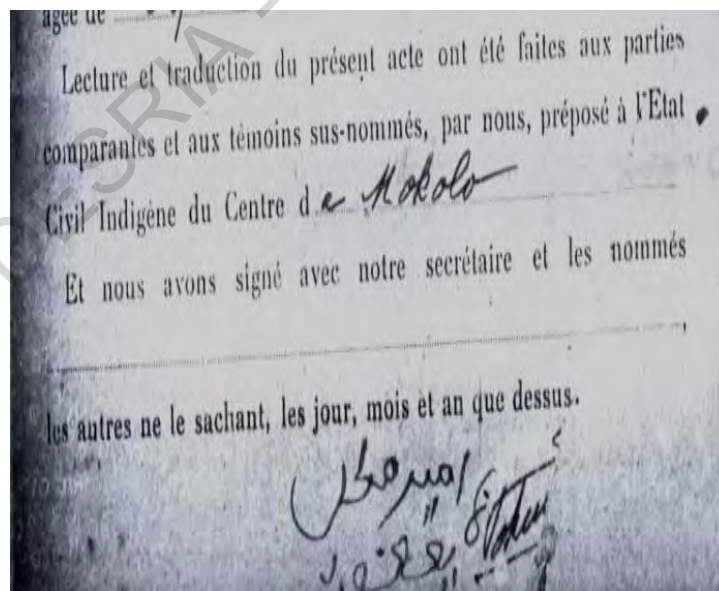
Pendant la période coloniale en Afrique de l'ouest et du centre, cette religion est présente dans tous les grands centres urbains. Dans ce contexte, les colonisateurs trouvent dans bien des cas un terrain déjà investi par les intellectuels. C'est le cas dans le Sultanat de Wandala dont l'islamisation date de 1715. On perçoit clairement dans les signatures des actes de naissance les écrits arabes qui renverraient à *l'ajami*. Ainsi, Moulaye Hassane pense que les transcriptions sont dues aux contacts entre les langues

¹⁷⁰ Moulaye Hassane, 2011, « Contribution à l'étude de l'utilisation de la graphie coranique '*ajami*' pour la transcription des langues africaines au sud du Sahara » in J. Shamil et Souleymane Bachir Diagne (sous la dir.), *Tombouctou pour une histoire de l'érudition en Afrique de l'ouest*, HSRC press et le CODESRIA, p.120.

¹⁷¹ Ibid., p.121.

« soit pour exprimer certaines situations ou notions jusque-là inconnues, soit pour remplacer des termes qui sont peu utilisés, soit pour enrichir leur répertoire de nouveaux mots¹⁷² ». Certains emprunts gardent le sens d'origine et dans bien des cas, il y a extension ou restriction. Par ailleurs, sur le plan de la phonétique, certains emprunts sont gardés tels quels en arabe. Par contre d'autres ont subi le phénomène d'accommodation qui permet à une langue d'emprunter en intégrant des préfixes ou des suffixes ou encore de plier certains sons à ses propres caractéristiques. Ce phénomène d'emprunt s'opère directement de l'arabe à une langue africaine ou par transit, d'une langue africaine qui a emprunté à une autre langue africaine. Les lettrés ont enfin eu recours à cette graphie coranique pour transcrire leurs langues. Cette graphie adaptée est connue sous l'appellation de *a'jami* ; en langue arabe. C'est un relatif qui s'applique plus à la langue transcrite qu'à la graphie proprement dite. En effet, étymologiquement *a'jami* s'applique à tout ce qui est affecté d'incompréhension ou de barbarisme 'Ujma ; d'où son application à toutes les langues qui ne sont pas comprises des Arabes. Les écrits sont ainsi matérialisés dans les souches ou les actes de naissance comme présentés dans les figures ci-contre.

Photo 1: Déclaration de naissance 1932



Traduction des écrits a'jami : Amir Macki Yâqub
Source : Registre d'état civil de Mokolo, 1932.

¹⁷² Ibid., p.124.

Photo 2 et 3 : Souche d'acte de naissance 1956



Traduction des écrits a'jami : (1) Al Sùlhân Hamid (2) Al Sùlhân Hamid
Source : Registre d'état civil de Mokolo, 1956.

Photo 4 et 5: Souche d'acte de naissance 1958



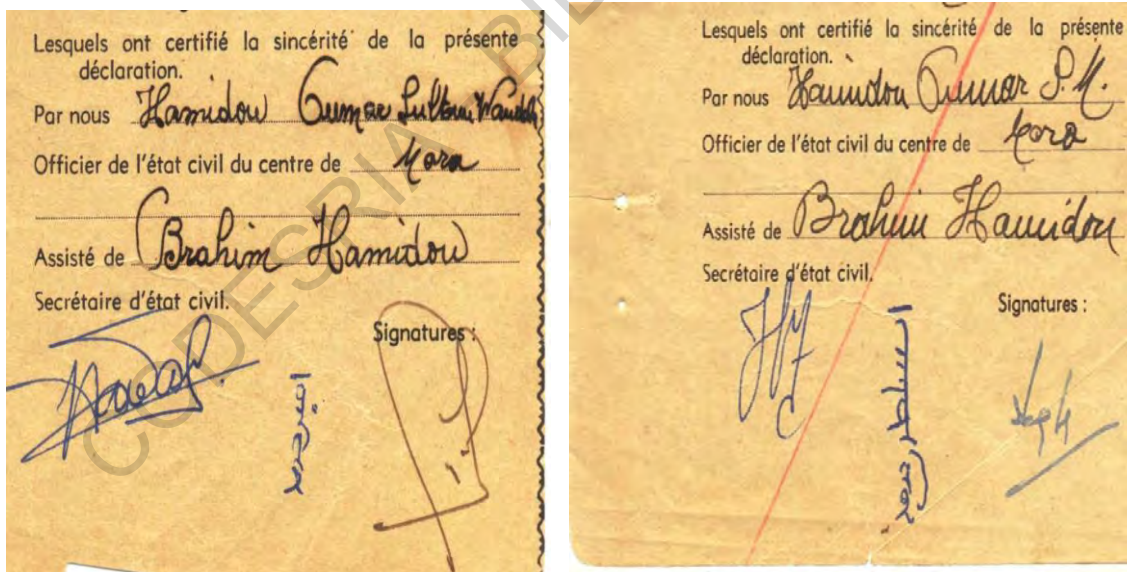
Traduction des écrits a'jami : (1) Amir Hamid (2) Amir Hamid
Source : Registre d'état civil de Mokolo, 1958.

Photo 6 : Souche d'acte de naissance 1958



Traduction des écrits a'jami : Sûlthân Hamid Ibn Umar, Sûlthân Hamid Umar,
 Source : Registre d'état civil de Mokolo, 1958.

Photo 7 et 8: Souche d'acte de naissance 1958



Traduction des écrits a'jami : (1) Amir Hamid (2) Al Sûlthân Hamid
 Source : Registre d'état civil de Mokolo, 1958.

Photo 9 et 10 : Souche d'acte de naissance 1959



Traduction des écrits a'jami : (1) Sùlthân Hamid Oumar (2) Amir Hamid Oumar
Source : Registre d'état civil de Mokolo, 1959.

Photo 11 : Souche d'acte de naissance 1959



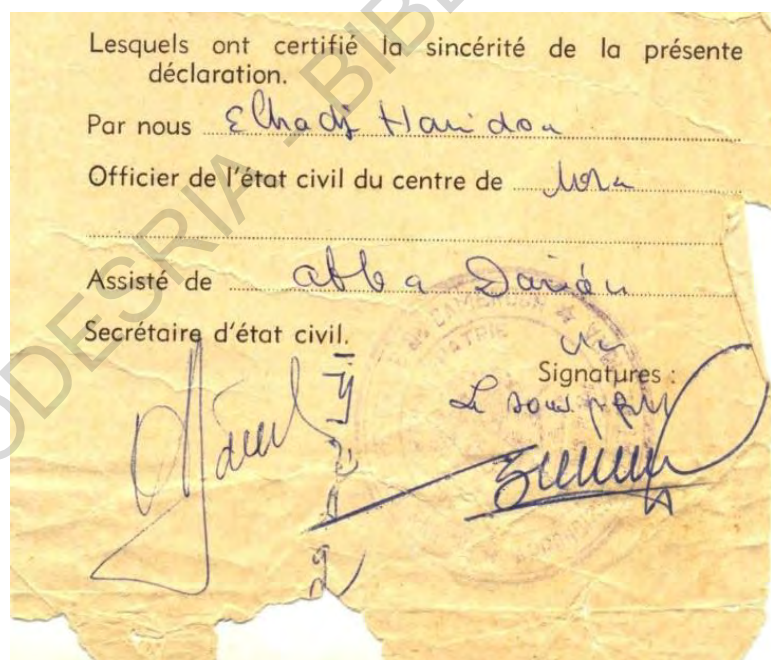
Traduction des écrits a'jami : Amir Hamid
Source : Registre d'état civil de Mokolo, 1959.

Photo 12 : Souche d'acte de naissance 1967



Traduction des écrits a'jami : Zaké Boukar
Source : Registre d'état civil de Mokolo, 1967.

Photo 13: Souche d'acte de naissance 1968



Traduction des écrits a'jami : Alhadj Hamid
Source : Registre d'état civil de Mokolo, 1968.

Les officiers d'état civil ont eu recours à cette graphie coranique pour transcrire leurs idées. Cette situation traduit deux centres d'intérêt. Premièrement, on perçoit de facto que l'officier est issu d'un fond intellectuel arabe. Sa maîtrise de cette langue

traduit la place qu'il occupe dans l'organisation sociale. C'est généralement le Sultan, le lamido, l'imam, qui tient des mains de maître cette fonction. Ensuite, il faut mettre l'accent sur le fait que la compréhension du message caché dans cette signature n'est possible que par les initiés. Ceci dans l'optique de mieux véhiculer le fond culturel de cette religion. Hamidou Oumar, sultan de Wandala signe en *a'jami* sur les actes de naissance. En 1968, El Hadj Hamidou continue le travail de son prédécesseur.

Dans le sultanat de Wandala, en plus de la signature en *a'jami*, on aperçoit dans les cachets ronds la présence des écrits *a'jami*. Elles traduisent le fait qu'elle est une empreinte destinée à garantir, l'authenticité d'un document ou d'une information et à rendre évidente son éventuelle divulgation ou son altération.

L'on perçoit aisément que l'érudition commence avec les écrits arabes. Les administrateurs coloniaux dans leur politique d'assimilation des indigènes vont progressivement remplacer l'arabe par le français. Cette langue véhicule la culture des administrateurs coloniaux et en vue de faciliter l'intégration et l'assimilation. Pour l'Africain évolué, avoir quelques connaissances du français était synonyme d'occidentalisation, de faire un pas vers la modernité. Il s'agissait principalement de ceux qui étaient en contact direct avec les administrateurs coloniaux ou qui exerçait comme commis de l'Etat.

II. ISLAM ET LES MUTATIONS ANTHROPONYMIQUES 1955-2012

Il est question d'étudier les mutations patronymiques dans un intervalle de temps pour mieux comprendre les transformations ou les phénomènes d'emprunts que subissent les noms dans le temps. Nous sommes dans l'optique de Jean-Marc Ela qui pense que c'est une réaction spécifique de l'Africain face à la modernité à partir de son imaginaire social¹⁷³. Face à d'autres cultures, d'autres valeurs sociales « On assiste à une extraordinaire créativité sociale et culturelle qui structure, de façon profonde, les attitudes et les comportements, les langages et les représentations. Cette situation met en crise les concepts et les instruments d'analyses élaborés par le savoir colonial pour rendre compte des réalités africaines »¹⁷⁴.

Un effort d'élévation doit se faire à tous les niveaux pour comprendre les dynamiques sociales car, le contexte socioculturel des noms montre que le regard de celui qui transcrit les noms est resté le regard du maître. Un regard structuré par les

¹⁷³ J.-M. Ela, 1994, *Restituer l'histoire aux sociétés africaines*, Paris, l'Harmattan, p.59.

¹⁷⁴ Ela, 1994, p.10.

phénomènes de société et l'objectif à atteindre du colonisateur ou du maître. Ces mutations apparaissent dès la décennie 1960.

II.A. La transposition des premiers noms

Il est question de montrer qu'à partir de 1955 et jusqu'en 1965, les mutations dans les noms ont commencé par une transposition des patronymes des groupes extérieurs aux Mafa et aux Mada. Cette fourchette chronologique de 10 ans permet de ressortir les thématiques apparentes dans les noms ; leurs significations par rapport à la séquence de l'histoire de la région. Aussi permet-elle de ressortir les anthroponymes extérieurs pour avoir une lecture de la composition sociale, afin de mieux appréhender les multiples transformations que connaissent les noms. Mais quel est le contexte historique de cette période de l'histoire des peuples des massifs Mandara ?

Sur le plan politique local, la période de 1955 à 1965 connaît une grande influence du sultanat de Madagali situé à l'ouest des monts Mandara. Cette influence se ressent sur l'administration du territoire par les colonisateurs. Pour le pouvoir colonial, le pays Matakam est assujéti au sultanat de Madagali (à l'ouest), le Royaume de Mandara (au nord) et le lamidat de Maroua (au sud-est)¹⁷⁵. L'administration coloniale inculque à la population la notion de l'état civil. Elle implique le port des patronymes africains et européens pour une bonne identification et pour ressembler et appartenir à la culture du colonisateur. Le port d'un nom européen est supposé faciliter l'insertion au sein de la communauté coloniale. L'attribution des prénoms à forte connotation européenne est un message lancé à la population, mieux un appel à une ouverture à la culture du colonisateur. Cette transposition s'observe également avec la politique pratiquée par les Foulbé et les Mandara, proches des administrateurs coloniaux.

II.B. L'emprunt chez les Foulbé et les Mandara

Par foulanisation ou mandaranisation des anthroponymes mafa, nous entendons l'insertion dans le champ anthroponymique mafa et mada des noms foulbé ou mandara. Il est nécessaire avant d'avoir une compréhension plus subtile du phénomène de foulanisation ou de mandaranisation de comprendre le contexte historique qui a présidé à l'émergence de cette transposition.

¹⁷⁵ (ANY), Rapport sur la traversée de la montagne du Mandara par rapport à l'institution de l'état civil, 1964, p.2.

Le royaume de Wandala au XIX^{ème} siècle ayant pour capitale Doulo à Mora est un vaste ensemble politique sur lequel trône le sultan de Wandala. Ce sultanat a une composition ethnique hétérogène au sein duquel se développent des ensembles culturels. Dans le Nord, les Hurza, les Maya, les Kanuri, identifiés actuellement aux Mandara sont présents. Dans la partie centrale, les peuples assimilés aux « Kiridi » vivent retranchés essentiellement dans les massifs. Dans le Sud, les Kapsiki sont en contact avec les Haoussas, Foulbé et Margui de la plaine de Yadséram au Nigeria.

Ce vaste ensemble connaît à partir de 1715 la conversion à l'islam du may Bukar Hadj, Sultan de Wandala¹⁷⁶. Cette conversion n'aura pas un écho favorable direct sur les échanges patronymiques, car les Mandara gardèrent leurs patronymes africains¹⁷⁷. C'est surtout avec l'action des peuples de la plaine du Yadséran qu'on relève des mutations antroponymiques. Cette mutation est favorisée par l'action des commerçants venus de Madagali et de Mubi au Nigeria. Elle est aussi favorisée par l'influence des savants et spécialistes de l'exégèse du Coran, enfin, par l'action des lamibé foulbé installés dans le lamidat de Mokolo en 1884 qui était Vassal de Madagali. L'administration coloniale en l'occurrence les Allemands installés dans les massifs du Mandara à partir de 1902, n'ont pas cherché à déstabiliser culturellement la région. Ils adoptent le système d'administration qui était jadis en place¹⁷⁸. Aussi rencontre-t-on les noms mafa comme Haman Zogoî, Fadi Tchived, Amadou, Fadimatou Prad, Hamadou Veved, Woudini, Fadimatou Kiridi, Abdou, Youssoufa Mendégé, Adama Ndouddjo, Mouhammadou Gayé, Safiatou Danadam, Haoua Veved, Mohammadou Guidée, Haroune Gabriel, Habib Germaine, Aïssatou Amba, Marafa Wandala, Alim Varat.

On remarque dans cette liste qu'il y a une antéposition des anthroponymes foulbé par rapport aux noms mafa. On observe dans cette antéposition une volonté d'insertion et d'intégration dans la communauté musulmane. Selon Hamadou Adama :

¹⁷⁶ Archives du Sultanat de Wandala (ASW), note sur la conversion de l'islam en 1715 de la tribu wandala (région du Nord-Cameroun, subdivision de Mora) cette date est aussi attestée par J. Boisseau et M. Soula, 1974, p.47 et E. Mveng, 1963, *Histoire du Cameroun*, Paris, Présence Africaine, p.444.

¹⁷⁷ Entretien avec Oumaté Makadji, Mokolo, le 18 juin 2007.

¹⁷⁸ Boisseau et Soula, 1974, p.61.

Il faut remarquer qu'au-delà des emprunts nominaux, il serait toutefois difficile de ne pas y voir une réelle volonté de socialisation et d'intégration des différents apports extérieurs aux foubés pour peu qu'ils les jugent en tout point intéressants. Et c'est incontestablement là une initiative, mieux une tentative d'ouverture qui remonterait aux premières années du XIXe siècle.[...] Siècle d'ouverture et de conquête, cette période témoigne d'une époque charnière au cours de laquelle les Foubés, leur culture et leur religion en l'occurrence la religion islamique étaient perçus et se définissaient eux-mêmes comme porteurs du seul et unique modèle culturel de référence auquel les peuples militairement conquis devaient se référer¹⁷⁹.

On remarque à partir de 1960 que les anthroponymes mafa vont subir des mutations sociales considérables avec l'apparition des noms à tendance musulmane. Aussi faut-il noter que l'usage de ces anthroponymes leur accorde un regard positif dans la société, une insertion et facilite les transactions des biens et les rapprochements entre les personnes. C'est pratiquement à cette période coloniale que les conversions à l'islam et les transformations subséquentes des patronymes atteignent leur degré ou leur point culminant¹⁸⁰. C'est également à cette période que les anthroponymes kapsiki entrent dans le champ patronymique mafa. Pour ce qui est des noms à tendance arabo-musulmane, l'administration du Président Ahidjo est responsable de son expansion dans le champ culturel du Cameroun septentrional. Taino Kari affirme à cet effet :

L'administration Ahidjo avait tendance à faire basculer tout le Nord dans le camp islamo-peul. Bénéficiant au début de l'appui des Français, Ahmadou Ahidjo dès son accession à la magistrature suprême a mis en œuvre une politique nordiste à forte coloration ethnorégionaliste. La plupart des administrateurs en fonction au Nord-Cameroun (Préfet, Sous-préfets) portaient des anthroponymes islamo-peuls. [...] Il est clair que dans l'imagerie populaire à l'époque, le seul fait d'abhorrer (sic) un nom peul était synonyme d'intégration à l'administration et aussi de nombreuses facilités pouvaient être accordées à un musulman, même non pratiquant¹⁸¹.

Les Kapsiki sont la grande majorité des peuples vivant au sud des massifs du Mandara. Ils ont des spécificités patronymiques réfractaires aux mutations culturelles. Le champ patronymique des Kapsiki est constitué des « noms numéros », c'est-à-dire des patronymes qui expriment rarement les humeurs des parents, les vicissitudes de l'existence, l'état du bébé à la naissance ou les événements pré et post natals, mais l'ordre de l'enfant à la naissance. Bien qu'ayant longtemps connu l'influence culturelle des autres populations notamment les Haoussa, on n'observe pas une désintégration rapide de leurs valeurs patronymiques. À partir de la décennie 1960, on observe une

¹⁷⁹ Hamadou Adama, 1997, p.27-28.

¹⁸⁰ Entretien avec Ndelemtéké, Mokolo, le 28 juin 2008.

¹⁸¹ Taino Kari, 2002, p.97.

transformation progressive des patronymes kapsiki. Ceci fait dire à Hamadou Adama que « d'autres raisons sociales pourraient motiver certains changements de noms. En effet, pour des populations non-musulmanes, s'islamiser a été présenté et perçu comme synonyme de se « foulaniser » en abandonnant langue et tradition d'origine pour adopter la langue, les valeurs traditionnelles peules et la religion islamique »¹⁸².

Dans cette logique on rencontre des noms comme Souleymane Tizé, Marafa Déli, Abdou Bakar Sini, Hamadou Koda, Omarou Tizé, Harouna Zra, Alim Vandj, Adama Vandj, Zaouba Téri, Ahmadou Yeng chez les hommes, et Aïssatou Kouvou, Saoura Massa, Safiatou Koyeng, Koulsoumi Kwarmba, Salamatu Keda, Aminatou Kodji, Habiba Kossiné, Halima kodji. Il existe une influence sur les noms voisins et, dans ce contexte, il n'en demeure pas moins qu'à côté de ces mutations quelques églises inculquaient à la population, les valeurs chrétiennes et les principes religieux. On observe également que les nouvelles technologies favorisent l'ouverture à la modernité influençant *de facto* les noms au Nord-Cameroun. On perçoit dans la question de l'état civil le rôle des intellectuels et la question de l'érudition.

II.B.1. L'action des Mandara chez les Mada : 1965

Les Mandara désignent ceux qui habitent dans l'ancien royaume de Wandala, l'actuel Mora et ses environs. Les Mandara sont un peuple conquérant dont l'action est présente dans la mémoire collective des Mada. Le transfert des noms dans le cas des couples Mada-Mandara se fait de manière évidente, car le port des noms à consonance mandara induit une facile insertion dans la société et confère un ensemble de privilèges et de considérations. Ces noms mandara sont entre autres *Mtakwé*, *Awouralafké*, *Chétima*.

On rencontre dans le champ anthroponymique mandara des noms à consonance peule dû certainement à l'action de l'islam¹⁸³. On peut conclure que chez les progénitures issues des mariages mada-mandara et islamisés, les patronymes mandara priment sur ceux des Mada chez les premiers-nés.

Les Mada sont dans un véritable puzzle linguistique tant il est vrai que plusieurs groupes ethnolinguistiques partagent une même frontière avec eux. Il s'agit en l'occurrence des Zoulgo, des Muyang, des Molko, des Podhoko. Il n'existe pas une

¹⁸² Hamadou Adama, 1997, p.25.

¹⁸³ Entretien avec Oumaté Makadji, Mora, 11 janvier 2012.

forme de refus des noms car, les substantifs patronymiques sont utilisés par les couples pour nommer les progénitures en utilisant l'un ou l'autre des noms.

II.B.2. L'action des Foulbés chez les Mafa : 1965

Les Foulbé constituent un groupe linguistique dont l'influence s'observe sur les patronymes mafa. Dans le cadre des relations entre les deux groupes en onomastique, il y a un refus au départ et acceptation aujourd'hui du port des noms à consonance peule.

Dans la conquête des massifs du Mandara central, les troupes musulmanes ayant atteint Zamaï s'y établirent et formèrent un lamidat puissant. À Mokolo, c'est avec l'établissement d'un lamidat en 1885 que la présence peule est définitivement établie¹⁸⁴. Les relations matrimoniales entre les deux peuples sont évidentes. Le facteur peul dans ce contexte entraîne la disparition progressive des noms mafa pour laisser place aux prénoms d'origine peule ou arabe. Les modalités d'utilisation de ces prénoms varient. Dans le cas où le Mafa est désigné par deux substantifs, le prénom mafa est utilisé par les frères des massifs alors que le prénom peul est utilisé dans la plaine ou au marché¹⁸⁵.

Dans la région de Koza, les Mandara s'y établissent depuis 1785 aux environs de Mozogo¹⁸⁶. Ils vont conquérir les territoires environnants notamment Koza et avoir une influence sur les patronymes. Les prénoms d'origine mandara comme *Makadji*, *Kassoum*, ne seront donnés aux Mafa qu'à condition qu'ils se convertissent à l'islam. Cette forme de mutation sociale sur le plan patronymique crée une forme de crise identitaire comme le note Hamadou Adama :

À l'évidence, l'arabisation amorcée des prénoms prélude à celle des noms musulmans négro-africains, comme cela semble prévisible chez les foulbés de l'Adamaoua oriental pourrait perturber sérieusement à plus ou moins long terme, l'affiliation patronymique classique dans un premier temps pour finalement, si le processus n'aurait pas alors été stoppé voire inversé aboutir à une grave crise identitaire qu'un nom, telle une langue, est un signe d'identité culturelle¹⁸⁷.

C'est dans le contexte de l'union matrimoniale, frappée d'une bonne dose de religion que les transferts et les mutations anthroponymiques se font dans le temps. Il

¹⁸⁴ Entretien avec Modibo Yaya, Mokolo, le 28 mai 2008.

¹⁸⁵ Après la conversion d'un Mafa, ce dernier n'est pas intégré dans la société musulmane d'une manière directe tant qu'il ne rejette pas ses coutumes et les mœurs mafa. Dans tous les cas, il se trouve à cheval entre les deux cultures.

¹⁸⁶ Entretien avec Modibo Yaya, Mokolo, le 28 mai 2008.

¹⁸⁷ Hamadou Adama, 1997, p.34.

ne faut pas faire abstraction du facteur religieux qui tient une place capitale dans le processus de transfert et de mutation anthroponymique.

Conclusion

En somme, la question de l'érudition commence avec l'arabe langue véhiculaire de l'islam avant l'implantation de l'administration coloniale. Les intellectuels locaux dans l'onomastique sont les officiers d'état civil et les secrétaires d'état civil. Les officiers sont le sultan de Wandala ou le lamido de Mokolo. C'est l'Amir Macki Yâqub en 1932, le sultan Hamid en 1956 ou Zakké Bokou en 1967. Les secrétaires assistent les officiers d'état civil et veillent au recensement effectif des naissances, mariages et décès. Chétimé Sali en 1956 et Brahim Hamidou en 1958. Ils utilisent les écrits A'jami dans la matérialisation de leur accord sur les registres. Dans le cadre des mutations anthroponymiques, il y a eu transposition des noms négro-africains auxquels on adjoint un ethnonyme générique de 1932 jusqu'en 1955. À partir de 1965, les autonymes mafa et mada vont connaître des emprunts. Les lexèmes arabes vont apparaître, matérialisant ainsi la foulanisation des noms négro-africains. Le prosélytisme aidant, ces autonymes n'auront pas une congruence certaine avec le faciès.

CODESRIA - BIBLIOTHÈQUE

CHAPITRE V

LA COLONISATION EUROPEENNE ET LES INFLUENCES SUR LES ANTHROPONYMES MAFA ET MADA DE 1902 A 2012

Ce chapitre qui porte sur la colonisation européenne et son impact sur les noms des Mafa et des Mada de 1902 à 2012 s'appuie essentiellement sur l'exploitation des documents d'archives pour appréhender les grands changements survenus dans les anthroponymes chez les Mafa et les Mada pendant cette période. La mauvaise conservation des archives ne permet malheureusement pas de couvrir toute la durée de la colonisation européenne au Cameroun, notamment depuis le protectorat allemand en 1884 brutalement remplacé par la tutelle française et anglaise à partir de 1916. Les archives, en l'occurrence les souches des registres des actes de naissance ne sont disponibles qu'à partir de l'année 1935. Leur exploitation permet d'évaluer à travers les « nouveaux » noms des Mafa et des Mada, les manifestations de l'influence culturelle étrangère sur les traditions onomastiques africaines. Une formidable perturbation qui conduit progressivement à l'aliénation de l'un des importants marqueurs de l'identité culturelle africaine, à savoir le nom.

I. LA COLONISATION ALLEMANDE ET IMPACTS SUR L'ANTHROPONYMIE MAFA ET MADA 1902-1914

Les anthroponymes qui retiennent notre attention sont les substantifs rappelant la présence allemande au Cameroun septentrional de 1902 à 1914.

Ces derniers arrivent dans les massifs du Mandara en 1902¹⁸⁸. Ils mettent sur pied un système d'organisation qui collabore avec le pouvoir jadis en place. Les prénoms donnés aux enfants sont attribués dans le souci de pérenniser la mémoire de ces hommes au sein des progénitures locales.

Quatre noms relevés dans les archives d'état civil de 1936, rappellent au souvenir des Allemands, les « Germains », appellations localement déclinées en « Djaman ». On recense des noms comme *Sawalda Djama*, *Teri Djama*, *Ndelna Djama*, *Ngarkap Djama*, attestés par les archives d'état civil et traduisant la période coloniale allemande¹⁸⁹. Le substantif *Djama* est le diminutif de *Djaman* qui est l'appellation

¹⁸⁸ Boisseau et Soula, 1974.

¹⁸⁹ Archive de la Commune à Moyen Exercice de Mokolo (ACMM), juillet 1936, Août 1939, septembre 1941 et Janvier 1943.

coloniale des Allemands. Il faut noter que les Allemands n'ont pas dressé des actes de naissance, il s'agit des noms génériques utilisés pour les désigner et qui par la suite, ont été utilisés comme des prénoms. Ces noms sont donnés pour que les progénitures puissent agir comme eux (les Allemands) et en souvenir de leur période de passage.

II. LA COLONISATION FRANÇAISE ET IMPACTS SUR L'ANTHROPONYMIE MAFA ET MADA 1914-1960

II.A. Bref aperçu biographique du Capitaine Charles Vallin (1895-1984)¹⁹⁰

Entré de son vivant et durablement dans les légendes mafa, le « Caftain Valla » était né le 06 août 1895 à Lignod dans l'Ain d'un père brigadier de gendarmerie en retraite, âgé de 48 ans, et d'une mère tailleuse, âgée de 28 ans. Ses origines modestes, dans un milieu où les mots Devoir et Patrie prenaient leur pleine signification, allaient marquer le comportement et l'action d'Honoré Charles Vallin. Le 06 août 1913, il s'engage volontairement pour cinq ans dans le 4^{ème} Régiment d'Infanterie Coloniale basé à Toulon. La « Grande Guerre » l'attend. Caporal, il est happé par une mitrailleuse le 16 septembre 1914 à Massiges. Il est blessé à la jambe droite et au bras gauche. Sous-lieutenant, le 30 mai 1916, à Fontaine, un éclat de grenade lui fait une plaie à la face latérale gauche du cœur.

Devenu lieutenant, Charles Vallin est affecté au Maroc (juin 1920 - juillet 1922) avant de débarquer à Douala le 15 avril 1923. Il sera alors le premier chef de la subdivision de Yagoua (mai 1923 - juin 1925). Son attitude à l'égard des animistes lui vaut trois séjours successifs à Mokolo : août 1926 – mars 1928, mai 1929 – mars 1931, mars 1932 – février 1934 (dates effectives de présence à Mokolo, les dates de nomination étant respectivement 14 mai 1926, décembre 1928 et mars 1932. C'est en venant prendre son poste à Mokolo qu'il apprend sa nomination le 26 juin 1926 au grade de Capitaine. Rappelons que la circonscription de Mokolo aura été créée pour lui et à cause de lui.

Charles Vallin quitte définitivement Mokolo en février 1934. Chef de bataillon le 25 juin 1935, il est nommé commandant du groupe II du Régiment de Tirailleurs Sénégalais basé au Tchad où il séjourne de septembre 1937 à mars 1940, notamment à Abéché (sur la piste des trafiquants d'esclaves ?).

Enfin de mai 1941 à mai 1946 il accomplit un long séjour en Indochine, Tonkin puis Cochinchine, où il devient Lieutenant-colonel le 25 septembre 1942. Cette campagne d'Indochine est tragique pour lui puisqu'il est fait prisonnier par les Japonais qui le gardent dans leurs camps du 12 mars au 18 septembre 1945.

Ce long cheminement des tranchées de la guerre de 14 aux rizières indochinoises et aux camps japonais s'arrête sur sa demande le 1^{er} août 1946. Sa plus longue étape aura donc été celle des plaines d'inondation du Logone et des terrasses mafa.

Il se retire alors dans l'Ain. C'est là qu'il apprendra sa nomination au grade de colonel de réserve le 21 octobre 1950. Très affecté par la mort de son frère Jules (adjoint au chef de la circonscription de Mora en 1929 puis chef de la subdivision de Poli de juin 1932 à mai 1934), célibataire comme lui, il se remet progressivement pour succomber à Nice en décembre 1984.

¹⁹⁰ Nous avons exploité la biographie faite par A. Beauvilain, 1989, p.585.

II.B. Impact de l'action du Capitaine Vallin sur l'anthroponymie mafa

Le premier nom éponyme considéré par les Mafa par rapport aux administrateurs coloniaux est celui dont les formes sont d'une part : Kapti, Kafti, Kaftar qui se rapporte à la profession de Capitaine et d'autre part Valar, Valair, Valan qui se rapporte à Vallin. Ces noms à en croire le lamido de Matakam Sud de Mokolo, renvoient à l'administrateur colonial français, le Capitaine Charles Vallain. Il a marqué la région par des actions de grande importance. On citera par exemple, la libération de la population de la fêrèle du sultanat de Madagali. À ce sujet, nous pensons à l'œuvre de Haman Yadjji de Madagali qui terrorisait la population sous le couvert du pouvoir allemand dans le Margui-Wandala. Charles Vallain, capitaine français d'infanterie coloniale va diriger la circonscription de Mokolo de 1926-1928 ; 1929-1931 et la région du Mandara de 1932-1934. Charles Vallain est retenu dans l'histoire des massifs Mandara. Chez les Mafa, il est un personnage éponyme, créateur et pacificateur de la zone de Mokolo. L'histoire des administrateurs coloniaux au Nord-Cameroun retient, Vallain comme celui qui :

Créa la circonscription de Mokolo et imposa ses méthodes de pacification. On parlera de « méthode vallain ». [...] On peut les résumer ainsi ; présence constante sur le terrain, suppression des intermédiaires musulmans, rapports directs avec les populations, fermeté dans la répression des conflits inter païen, mais en contrepartie, équité, apprivoisement, distribution du sel¹⁹¹.

La politique mise en place par ce colon apparaît comme une écharde que l'on enlèverait d'un organisme souffrant. Bien qu'ayant institué un système de travail difficile, la population jusqu'alors magnifie et loue ses efforts¹⁹².

L'autre personnage éponyme qui s'est cristallisé dans la mémoire des peuples des massifs Mandara et précisément dans la circonscription de Mokolo est le capitaine d'infanterie coloniale, le chef de région Marroneau Jean (1934-1936). Toutefois, son nom n'est pas enregistré dans les archives de l'état civil à l'image du précédent, mais retenu dans la mémoire collective comme sobriquet. On retient de lui, la continuité de la politique mise en place par Vallin Charles, mais surtout l'accentuation des travaux forcés et la promotion de l'égalité entre les hommes¹⁹³. Il va mettre en application le décret portant organisation de l'état civil indigène et la politique de l'identification de la

¹⁹¹ Seignobos et Tourneux, 2002, p.96.

¹⁹² Entretien avec Tsafack Oumarou, Mokolo, le 28 mai 2008.

¹⁹³ Entretien avec Tsafack Oumarou, Mokolo, le 28 mai 2008.

population. C'est à partir de son action que le pouvoir colonial s'engagea dans le recensement des populations ainsi que leur inscription sur les registres d'état civil.

III.L'ÉTAT CIVIL DANS LA RÉGION DU WANDALA DE 1935 A 1960

L'état civil est la condition d'une personne en ce qui concerne les relations de famille, de naissance, de mariage et de décès. Il est introduit dans le Wandala à partir de 1935. De l'importance de l'état civil, les Français estiment que son instauration marque la marche vers la modernité, car un pays qui se modernise doit disposer d'un cadre d'informations satisfaisant, l'état civil étant un élément essentiel de la citoyenneté et de la maîtrise des statistiques de la population, un « élément essentiel de la promotion démocratique de l'individu et de l'ouverture de la localité vers la modernité »¹⁹⁴. L'état civil en effet, confère à l'enfant une reconnaissance qui lui permet une facile intégration dans la communauté. Ce document indique par ailleurs, le passage progressif de la civilisation de l'oralité vers celle de l'écriture, l'adoption d'un modèle de gestion des personnes en cours ailleurs dans le monde. Avant l'avènement de l'état civil, le Mafa ou le Mada était évidemment connu dans son village de par sa filiation et son patronyme. À propos de sa date de naissance, on pouvait la situer par rapport à un évènement survenu en ce temps-là et ayant profondément marqué la conscience collective, comme les invasions acridiennes, la sécheresse, la mort d'un parent, la naissance d'un frère. Tout restait cependant approximatif et relatif. L'état civil européen gagne en précision et en détail sur l'individu et traduit de manière concrète la force de l'écrit par rapport à l'oralité.

C'est en 1931 avec l'arrêté du 05 mai 1931¹⁹⁵ créant la région du Mandara que le pouvoir politique va s'atteler à raffermir l'efficacité des services administratifs à Mokolo. L'administration coloniale française met sur pied les moyens d'identification de la population par le biais de l'état civil. Pour favoriser l'identification des Mafa et des Mada, elle signe l'arrêté du 16 mars 1935 relatif à l'organisation de l'état civil indigène. Progressivement, l'identification et la maîtrise du flux de la population par le recensement débouchent sur recouvrement de l'impôt et les taxes sur le bétail, le coton, les arachides, etc. Le recensement avait ainsi un objectif précis.

¹⁹⁴ (ANY), J.O. arrêté portant organisation de l'état civil indigène, 15 mars 1935.

¹⁹⁵ (ANY), journal officiel, n°6, Janvier 1953, renseignements généraux et évolution politique et sociale du Mandara, p.3.

La première forme de l'état civil administratif dans le Wandala fut le recensement de la population amorcé en 1935. Il s'agissait de l'inventaire du nombre de villageois, famille par famille et de leur inscription sur des registres à des fins non avouées de perception de l'impôt de capitation, de l'enrôlement dans les travaux forcés. Parallèlement au recensement périodique et général, fut mis sur pied un système d'état civil proprement dit, matérialisé par l'ouverture et le fonctionnement des bureaux spéciaux chargés d'enregistrer les naissances, les mariages et les décès. Ces bureaux furent progressivement créés, des officiers d'état civil nommés et pourvus d'agents sachant lire et écrire le français. La déclaration fut facultative au début (arrêté du 16 mars 1935) sauf prescription spéciale. Progressivement, ce caractère facultatif disparut pour faire place au régime de la déclaration obligatoire¹⁹⁶. C'est pour pallier à cette situation d'homme digne (les Mafa et les Mada) chez soi et étranger à l'extérieur, que les Français mettent sur pied l'état civil pour maîtriser le flux de la population et intégrer les prénoms français. Plusieurs procédés sont mis en exergue pour maîtriser ou étendre l'état civil. Dans ce contexte, les noms français connaissent leur apparition et sont imposés aux noms mafa et aux noms mada pour une meilleure identification des individus. Il faut dire également que l'état civil conduit inéluctablement au port des prénoms européens.

III.A. Les fonctionnaires coloniaux et les noms de leurs progénitures à partir de 1935 dans les monts Mandara

La mise en place de l'état civil a été progressive, car, il fallait inculquer à la population cette nouvelle donne coloniale. Il est opportun de questionner les concepts utilisés dans l'état civil à savoir: la notion de race et les premiers noms utilisés dans la désignation des individus.

Il n'est donc pas étonnant que le recensement des noms dans les registres d'état civil à partir de 1936 montre une faible présence des anthroponymes mafa par rapport aux noms musulmans ou aux noms des autres communautés exerçantes ou immigrées à Mokolo. Les noms figurant dans les registres d'état civil ont été enregistrés grâce à l'influence des parents exerçant dans l'administration coloniale. Une immersion en archive par rapport à l'état civil montre la profession de ces parents dans l'administration coloniale.

¹⁹⁶ (ANY), Rapport du gouvernement français à l'assemblée générale des Nations Unies sur l'administration du Cameroun placé sous la tutelle de la France, 05 Août 1955, p. 54.

Tableau 13: Liste des premiers anthroponymes et la profession des parents recensés dans les archives de la commune de Mokolo en 1936.

Anthroponymes	Sexe	Profession des parents	Catégorisation coloniale
Madalla Matakou	M	Palefrenier de la région	Indigène
Songola	M	Boucher	Indigène
Moutsida Daligama	F	Cultivateur	Indigène
Dirgaï	F	Jardinière de la région	Indigène
Tchidémé	M	Cultivateur	Indigène
Wassa	M	Dignitaire du chef	Indigène
Sawalda	M	Jardinier	Indigène
Yakadam	F	Guide des douanes	Indigène
Desna	M	Cultivateur	Indigène
Tchived	M	Gardien	Indigène
Daguidam	F	Cuisinière	Indigène
Doumagai	F	Goumier	Indigène
Oulvédé	M	Gardien	Indigène
Guibava	M	Cultivateur	Indigène
Laréba	F	Pâtre	Indigène
Bervet	F	Pâtre	Indigène
Yamvara	M	Cuisinier	Indigène
Matakam	M	Agent d'entretien	Indigène
Desna	F	Cultivateur	Indigène
Desna	F	Cuisinière	Indigène

Source : Archive commune rurale de Mokolo de 1936 à 1942, décembre 2008.

On remarque à travers cette liste des anthroponymes que la profession des parents influence grandement l'enregistrement dans les registres d'état civil. Les parents exercent des travaux et sont en contact avec les administrateurs et l'administration coloniale¹⁹⁷. Sur dix-neuf anthroponymes recensés dans les registres de 1936, neuf sont des noms féminins (Moutsida Daligama, Dirgaï, Yakadam, Daguidam, Doumagai, Laréba, Bervet, Desna, Desna) ; ces noms traduisent l'humeur des parents *desna* « quelle se perde », *daguidam* « dès qu'elle entre ce sont les filles », *doumagai* « la fille de la maison », des noms qui dérivent des jours de la semaine comme *laréba*, qui est une déformation du Mandara *laraba* qui correspond à mercredi dans le calendrier grégorien. Des noms qui traduisent la relation avec les puissances supranaturelles comme *moutsida* « tu fais mourir » ou *tchived* « né en chemin ».

Quant aux anthroponymes masculins, ils se regroupent en thématique dont la signification traduit la pensée mafa. Les noms évoquent l'humeur des parents comme

¹⁹⁷ Entretien avec Djaligué Zogoï, Mokolo, le 20 février 2008.

Guibava « la maison de la souffrance », *Matakon* « la maladie », *Sawalda* « l'enfant dont la mère paraît instable lors de la gestation », des noms des jumeaux comme « *Wassa* », des noms des enfants nés au début de la saison des pluies comme *yamvara* « l'eau en plaine ou l'eau de plaine », *desna* « qu'il se perde ».

III.B. Le recensement colonial des indigènes à but économique

L'administration coloniale française avait pour objectif de contrôler la population jusque dans les productions économiques. C'est ainsi que le recensement renforce la fiscalité mise en place par l'administration coloniale.

Sous l'administration allemande, les Kirdis ont été récalcitrants et sont toujours contre les principes de l'administration coloniale. La soumission directe des Kirdis étant difficile aux Allemands, ils confièrent cette tâche aux armées des lamidats (foulbé et mandara en l'occurrence) tout en leur fournissant une aide militaire. Ainsi prit-on à cette époque pour prétexte la perception de l'impôt pour attaquer les Kirdis insoumis.

Avec l'administration peule, la politique de gestion et de recensement a plusieurs objectifs. Premièrement, faciliter l'intégration des populations de montagnes réfractaires à toute forme d'autorité et de pouvoir. Ces derniers animés par un vif sentiment d'indépendance refusent désormais d'être des chairs à esclave, des subalternes. C'est le sens des violences et des soulèvements qui éclatent un peu partout¹⁹⁸. Ensuite, mieux contrôler la question de la fiscalité. L'administration française va procéder par une gestion directe qui prit timidement corps au départ. Il est un exemple patent de la perpétuation de la notion de souverain et sujet, autorité et subalterne, gouvernant et gouverné : il est alors assimilé à un tribut imposé par le plus fort au plus faible. Dans ce sillage, l'administration française estime que : « tout refus de s'acquitter d'un impôt de principe, toute manifestation d'hostilité, alors qu'une préparation politique a été soigneusement réalisée sont les caractéristiques d'un état d'esprit que nous devons éviter de laisser cristalliser¹⁹⁹».

Au regard des professions recensées dans les archives de l'état civil, il apparaît que les premières personnes ayant opté pour l'acte de naissance de leur progéniture sont ceux qui sont proches des administrateurs coloniaux. Le palefrenier de la région, le jardinier, le dignitaire du chef, le guide des douanes, le goumier, le pâtre, sont des

¹⁹⁸ Beauvilain, 1989, p.339.

¹⁹⁹ (ANY), APA, 12033, Lettre du chef de circonscription de Maroua à M. le commissaire de la république, 17 janvier 1926.

hommes proches des administrateurs coloniaux. Il apparaît également dans cette exploitation des archives, les groupes ethniques extérieurs et la question de race dans l'identification et la catégorisation des hommes. On rencontre dans cette immersion en archives les anthroponymes des groupes extérieurs aux Mafa. Ces noms révèlent les groupes ethniques présents à Mokolo. Nous présentons ces noms, leurs communautés linguistiques et la profession des parents dans l'administration coloniale²⁰⁰.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

²⁰⁰ (ACMM), registre de 1936 à 1942.

Tableau 14 : Les noms des groupes extérieurs aux Mafa et la profession des parents

Noms	Race	Profession des parents	Catégorisation coloniale
Ngarkap	Sara	Milicien de 2è classe	Indigène évolué
Ngagalia	Sara	Garde de 3è classe	Indigène évolué
Ngardoum	Sara	Milicien de 1ère classe	Indigène évolué
Ouakréo	Toupouri	Garde	Indigène évolué
Tokang	Banana	Garde	Indigène évolué
N'Dongo	Vouté	Milicien	Indigène évolué
Kaïgama	Kollé	Commerçant	Indigène
N'Doaré	Sara	Milicien	Indigène évolué
Moussa IV	Sara	Milicien	Indigène évolué
Ngardoum	Sara	Milicien	Indigène évolué
N'Dinga	Sara	Milicien	Indigène évolué
Naimou	Sara	Cultivateur	Indigène
Koulibinga	Sara	Cultivateur	Indigène
Ngardoum	Sara (Banana)	Milicien de 1ère classe	Indigène évolué
Dibahou	Bafia	Garde (Sergent)	Indigène évolué
Enangué	Douala	Ecrivain interprète	Indigène évolué
N'djo	Bafia	Garde sergent	Indigène évolué
Hamidou	Banana	Garde	Indigène évolué
Aïsatou	Kapsiki	Colporteur	Indigène évolué
Moussa	Banana	Garde	Indigène évolué
Adidja	Baya (sic)	Porcher	Indigène
Savoum	Bamvélé	Garde	Indigène évolué
Hassana / Housseini	Foulbé	Ecrivain interprète	Indigène évolué
Djara Beasso	Banana	Garde	Indigène évolué
Doudou	Banana	Garde	Indigène évolué
N'Gaounoum	Laka	Garde	Indigène évolué
Amina Deitido	Laka / M'Baïboum	Garde	Indigène évolué
Saïdou	Banana	Garde	Indigène évolué
Asta Djoda	Sara	Garde (caporal)	Indigène évolué
Clana	Kabalaya	Garde	Indigène évolué
Bassega Christine	Bassa	Agent spécial	Indigène évolué
Mabato Marie Mahop	Bassa	Infirmier	Indigène évolué
Naïndouamdib	Laka	Garde	Indigène évolué
M'bamdinga	Laka	Garde	Indigène évolué
Françoise	Pakossy	Commis des douanes.	Indigène évolué

Source : Synthèse de données recensées dans les archives de 1936-1942, décembre 2008

Dans les noms recensés plus haut, plusieurs groupes ethniques y sont représentés. Les Sara, les Toupouri, les Banana, les Vouté, les Kollé, les Douala, les Bafia, les Gbaya, les Kabalaya, les Pakossy, les Foulbé, les Bamvélé principalement. Sur les 35 noms recensés de 1936 à 1942, nous relevons la proportion et la répartition de leur fréquence dans le tableau suivant :

Tableau 15 : Ratio des groupes extérieurs aux Mafa

N°	Groupes ethniques (races)	Ratio ou proportion	Pourcentage
01	Sara	10	28.57%
02	Toupouri	01	02.85%
03	Banana	07	20.00%
04	Vouté	01	02.85%
05	Kollé	01	05.71%
06	Bafia	02	05.71%
07	Douala	01	02.85%
08	Gbaya	01	02.85%
09	Bamvélé	01	02.85%
10	Foulbé	01	02.85%
11	Laaka	04	11.42%
12	Kabalaya	01	02.85%
13	Bassa	02	05.71%
14	Kapsiki	01	02.85%
15	Pakossy	01	02.85%

Source : synthèse des informations d'archives de 1936-1942

On remarque la présence des groupes ethnolinguistiques extérieurs aux Mafa. Ils exercent des métiers dans l'administration coloniale et leur présence dans les archives de l'état civil traduit la volonté de l'identification de leur progéniture. Les Sara sont les groupes qui ont fait de la milice à l'époque coloniale leur chasse gardée. Dans ce secteur se recrutent les Banana, les Laaka et les Kabalaye. Cette représentation traduit la composition de l'armée coloniale. Elle est fortement constituée par les hommes de grande taille, costauds, vigoureux et qui sont l'incarnation de la force et de la brutalité. Dans ce contexte, Gaïbai Wartévé pense que « c'est eux (allusion faite aux groupes ethniques cités plus haut) qui sont les mieux indiqués pour l'armée. Ils sont forts, grands de taille, ils n'ont pas peur du soleil et de l'ennemi. Ils ont aussi la confiance

des administrateurs coloniaux. Contrairement aux Mafa qui n'ont pas leur taille et qui vivent dans les massifs »²⁰¹.

On rencontre dans cette section les Douala du Littoral comme écrivain interprète. Cette présence se justifie par l'installation dans leurs régions des premières écoles et centres d'éducation des indigènes. La présence d'un Peul exerçant la fonction d'écrivain interprète est également justifiée par l'installation des premières écoles à Maroua à partir de 1931²⁰². Nous avons les Bafia du centre, les Vouté de l'Adamaoua, les Toupouri de l'Extrême-Nord, les Kollé qui sont d'excellents commerçants. Mais ce qui retient notre attention c'est la présence dans les fiches d'état civil de la notion d'indigène utilisée par l'administration coloniale dont la connotation paraît péjorative.

III.C. L'indigène dans l'administration coloniale française chez les Mafa et les Mada

Les « indigènes » dans l'administration coloniale française dans les massifs du Mandara sont des Africains évolués exerçant dans l'administration ou auprès des colons. Ils sont soumis au respect scrupuleux des ordres du colonisateur. Ce sont les écrivains-interprètes, les pâtres, les goumiers, les guides de douanes. Totalement dévoués à l'administrateur colonial blanc, ils assurent le relais entre l'administration et la population locale.

Dans les massifs du Mandara, l'« indigène » ayant une influence certaine sur les anthroponymes sont les Africains recrutés parce que sachant lire et entretenir des rapports étroits avec les colons français. La lecture commençait par l'arabe, langue de l'érudition dans les massifs du Mandara car, les premiers Mafa avaient appris l'arabe dans les grandes villes comme Yola ou Maiduguri. À partir de 1890, les premiers Modibé s'installent à Gawar pour enseigner cette langue aux populations locales²⁰³.

En ce qui concerne les rapports étroits avec les colons français, les Mafa et les Mada qui devaient travailler auprès des colons devaient être propres, se tailler les ongles et se coiffer régulièrement. Ils ne devaient pas être ivres aux heures de travail et être honnêtes et loyaux envers le colon. Ils étaient désignés sous le nom générique de *Sak nassara* en mafa ou *Chik nassara* en Mada. Ce nom générique signifie « le pied du blanc » ou du colon. Le pied parce que ces hommes rapportaient à la population locale

²⁰¹ Entretien avec Gaïbaï Wartévé, Mokolo, le 15 novembre 2009.

²⁰² Entretien avec Modibo Yaya, Mokolo, 28 mai 2008.

²⁰³ Entretien avec Modibo Yaya, Mokolo, 28 mai 2008.

les informations récentes venant du pouvoir colonial. Il s'agissait entre autres des visites coloniales, des travaux forcés, de l'impôt ou de l'inscription sur les listes d'impôts. Ils jouaient également le rôle d'intermédiaires entre la population locale et le pouvoir central dans les litiges relevant du foncier, du vol de bétail ou du rapt des femmes. Cette désignation a évolué jusqu'en 1950 avec la création de la région du Margui-wandala et l'arrivée de Latour Robert. Il est administrateur 2^e classe des colonies, chef de région du Margui-wandala du 1^{er} mars 1951 au 23 février 1953. La politique qu'il met en place par rapport aux indigènes est de ne pas créer un écart significatif avec les administrés, de les accepter et au besoin d'apprendre la langue locale du milieu. Il renforce la place des indigènes évolués au sein de la société traditionnelle et l'on perçoit un rapprochement entre le colonisateur et le colonisé.

Sur le plan des anthroponymes, les premiers indigènes ont été facilement intégrés à la culture du colonisateur. Ils ont intégré les prénoms européens en l'acceptant et en les donnant à leurs enfants. L'usage de l'ethnonyme générique était de mise.

III.D. L'usage de l'ethnonyme générique kirdi et moufou dans l'anthroponymie locale

Cette section examine principalement l'ethnonyme kirdi et kirdi-moufou, concepts fabriqués par les musulmans pour désigner les non-musulmans. L'ethnonyme générique *kirdi* est utilisé pour désigner les populations des massifs du Mandara au Nord-Cameroun. Seignobos Christian et Tourneux Henry²⁰⁴ ont retracé l'histoire de cet ethnonyme générique. On accorde au mot kirdi une origine plurielle. Il dérive tantôt de l'arabe *quird* qui signifie singe ou du kanouri *kurdi* qui désigne un païen ou un apostat, la population non-musulmane ou animiste. Le mot selon Christian Seignobos et Henry Tourneux, apparaît pour la première fois sous la forme *cardy* dans un manuscrit intitulé « Tripoly de Barbarie autrefois les Lotophages » de Pétis de La Croix de 1697²⁰⁵. Sans autres formes de nuance objective, il existe une grande difficulté à établir une translation entre le mot *cardy* et la forme kirdi popularisée à l'époque coloniale pour désigner les non-musulmans.

Une autre version assigne à ce mot une origine de l'arabe *kurdi* ou *quird*, une déformation de *kurde*, désignant les populations habitant les montagnes. Il y aurait là une dérivation par analogie pour désigner les populations montagnardes du Nord-

²⁰⁴ Seignobos et Tourneux, 2002, p.154.

²⁰⁵ Lange 1972, cité par Seignobos et Tourneux, 2002, p.154.

Cameroun. La difficulté qui existe à ce niveau est qu'il n'y a pas que les montagnards pour être appelé kirdi, car le mot est également utilisé au Kanem au Barguimi et au Wadday.

Le mot kirdi au sens figuré et/ou péjoratif qu'on lui confère désigne toutes les populations non-musulmanes habitant les massifs Mandara. Le vocable pendant la période coloniale désigne les insoumis, les fétichistes, les habitants de montagnes. C'est ce qui fait dire à Lestringant que :

Dans sa forme nominale ou adjectivale, le terme de kirdi est devenu d'un emploi absolument général après 1914 dans toutes les archives et les publications en langue française. Il a pris la place du mot heide (païen) jusqu'alors utilisé par les documents allemands pour désigner les habés [...]. Les membres des divers groupes païens du Nord furent donc affublés en bloc du qualificatif de Kirdi. Le mot véhiculait la nuance méprisante qu'y avaient incorporée les musulmans tchadiens devant les hommes non islamisés apparemment sans honte de leur nudité, buveurs de bière de mil et au surplus simples cultivateurs²⁰⁶.

Le terme kirdi a connu une évolution dans le temps. Longtemps le terme était péjoratif et connotait le mépris. Mais les mouvements politiques nés à partir des années 1990 ont permis aux leaders politiques de la zone des kirdi d'opérer une récupération stratégique du concept. Ce qui justifie la création de la revue *Kirditude* avec la première parution en 1993. Les hommes politiques s'activent pour la défense de la cause kirdi. Pour Jean-Baptiste Baskouda, les Kirdi doivent se faire entendre et être présents dans les arènes politiques du pays, ceci par dignité et non par mépris des autres hommes, car autrefois ils n'avaient pas choisi d'être appelés kirdi, aujourd'hui ils veulent vivre kirdi, car ils ont toujours cru qu'une chose dite était une chose faite²⁰⁷. Mais, cette récupération du terme kirdi n'est pas acceptée par tous.

Jean-Baptiste Baskouda regroupe sous le terme kirdi les Guiziga, les Moundang, les Massa, les Doayo, les Mboum, les Dourou, les Mbéré, les Tikar, les Mambila, qui sont loin d'être tous des peuples de montagnes. Le terme kirdi dans son acceptation première désigne les habitants des massifs du Mandara au Nord-Cameroun. Il se réduirait donc aux Mafa qu'il appelle Matakam, aux Guemjek, aux Mada, aux Zoulgo, aux Mofou, aux Podokho, à ces autres populations qui ont fait des montagnes leurs habitats.

²⁰⁶ J. Lestringant, 1964, cité par Seignobos et Tourneux, 2002, p.155.

²⁰⁷ J. B. Baskouda, 1993, *Kirdi est mon nom*, Yaoundé, Saint-Paul, p.3.

Au pied des massifs Mandara, les peuples de la plaine désignent sous l'ethnonyme Mofou la quasi-totalité des populations habitant ces massifs. Dans la même perspective, les Foulbé et autres populations immigrées dans le Diamaré désignent sous le terme générique de Mofou, les Mafa et autres peuples des massifs.

L'ethnonyme mofou est aussi utilisé pour désigner la quasi-totalité des populations montagnardes et principalement les Mafa. Par rapport à la situation des massifs mofou, Seignobos Christian et Tourneux Henry pensent que :

Le massif de Mofou est pris entre les Diméo et les Boudoum. Il surveille la seule passe (entre Mofou et Boudoum) qui permettait l'accès à la plaine de Gawar et, au-delà, au plateau des Mandara et à la région de Madagali. On comprend que les Peuls aient retenu ce toponyme stratégique. Ils l'auraient ensuite abusivement étendu à tous les montagnards situés à l'ouest de Maroua, suivis en cela par l'administration coloniale. La plupart des chercheurs qui ont ensuite travaillé dans la région ont entretenu la confusion²⁰⁸.

On observe dans les registres de l'état civil des noms comme Wandala Mofou ; Bouba Kirdi Mofou, Yavara Mofou Kirdi. L'ethnonyme générique Mofou est utilisé dans ce contexte pour établir une distinction entre les différentes personnes portant un même patronyme. Bouba Kirdi Mofou ou Bouba Kirdi Mafa. Le premier est le Bouba montagnard de l'ethnie mofou alors que le second est le Bouba de la montagne de l'ethnie mafa. Les noms ainsi attribués rappellent les origines, la résidence, l'habitat de l'identifié. Nous pensons également à l'ethnonyme matakam qui a été utilisé dans le même contexte.

III.E. L'ethnonyme générique matakam dans l'anthroponymie locale

Matakam est un ethnonyme générique qui désigne les peuples mafa des monts Mandara, et par extension, toutes les populations environnantes. Le terme tire son origine d'une action socioculturelle.

En effet, le prosélytisme musulman du XVIIIe pousse les premiers groupes peuls à remonter la vallée du Yadséram au Nord-est du Nigeria. Ils arrivent chez les Margui puis atteignent Madagali²⁰⁹. Les Foulbé se heurtent aux adversaires farouches comme les Kapsiki, les Mafa, les Cuvok. Au début du XIXe siècle, Modibo Adama fondateur de Yola décide de donner l'assaut à la barrière du Mandara et charge le Marafa Ndjidda

²⁰⁸ Seignobos et Tourneux, 2002, p.197.

²⁰⁹ G. Lavergne, 2000, *Les Matakam*, Paris, Roquebrunoise, p.5.

responsable de l'opération²¹⁰. La résistance fut téméraire et Ndjidda connut de sérieux revers avec sa troupe. Chassé de Madagali, il parvint à reprendre Wanday et Koséhome. La pénétration par Madagali connaît de plus en plus d'échecs, l'émir Lawal successeur de modibo Adama cherche à poursuivre son action vers le sud. Dans cette pérégrination, il arrive à Gawar vers 1850 au pied des massifs mandara dans la zone sud-ouest²¹¹. Le lamido le mit au courant de la présence chez les montagnards dont il voulait la soumission, d'un chasseur guiziga nommé Ardo Gaw ex-serviteur d'un peul de Bula. Il s'y rendit accompagné de quelques villageois et constatant la nudité des montagnards l'un des compagnons s'écria « ce sont là nos si redoutables adversaires ! » il les traita de *Metta Iyamdjo*, terme méprisant réservé aux individus démunis. L'absence de vêtement était pour les Foulbé un signe évident de pauvreté, d'infériorité et de manque de dignité. Notons que le mot peul auquel Lavergne fait allusion est *Metta-Iyamdjo* ou un individu avec qui il est difficile de vivre, qui a tempérament déplaisant²¹².

L'autre version de l'origine de l'ethnonyme générique partagée par la population et gardée dans la mémoire collective se raconte comme suit. Lors des combats entre les populations de montagnes et les troupes foulbé venues de Madagali, après avoir fléché ou tué un adversaire, les populations de montagnes récupéraient la flèche ou la lance, en goûtant au préalable le sang suintant sur l'arme²¹³. Les troupes de Madagali, sidérées par une telle attitude, s'exclamèrent en fulfuldé : *metta iyamdjo* et du pluriel *metta iyam'en* : celui qui goûte le sang ceux qui goûtent le sang. Ainsi, par déformation progressive, est né le mot Matakam. Telle serait l'origine du mot Matakam qui est une déformation de *metta-iyamdjo*. Par extrapolation, ce terme va désigner toutes les populations des monts Mandara.

III.F. La notion de race dans l'état civil chez les Mafa et les Mada 1934-1962.

La notion de race est polysémique et suscite beaucoup de sous entendus et de controverses. Le sens étymologique de ce substantif dans la classification des groupes humains se rapporte à un groupe ethnique qui se différencie des autres par un ensemble de caractères physiques et héréditaires (couleur de la peau, forme de la tête). Ces

²¹⁰ Lavergne, 2000, p.5.

²¹¹ Ibid.

²¹² Seignobos et Tourneux, 2002, p.155.

²¹³ Entretien avec Vohod, Koza, le 28 novembre 2009.

caractéristiques établissent la différence au sein de l'espèce. On applique ce terme aux animaux domestiques que l'on étend à des êtres humains. Les principes de classification des races humaines maintiennent une certaine distance entre la notion de race et celle des groupes linguistiques (groupes ethniques), des peuples, de la nation, d'ethnie ou de la tribu. La race est une réalité biologique, tandis qu'un peuple, une ethnie est une réalité historique²¹⁴. Pour les culturalistes comme Lévi-Strauss Claude, la notion de race est liée à la civilisation, à la culture, et de ce fait elle est englobante²¹⁵.

Dans les registres d'état civil de la période coloniale par contre, la notion de race est utilisée pour marquer la différence entre les groupes ethniques. Ainsi, pour les Mafa, la notion de race marque la différence entre les Boulahay, les Cuvok, les Méfélé, les Kapsiki. Chez les Mada, elle est utilisée pour distinguer les Zoulgo, les Muyang, les Molko. On peut ainsi voir dans les fiches d'acte de naissance, la disposition des éléments qui fournissent des renseignements sur l'identification d'une personne comme suit :

Nom de l'enfant ...

Est né à (Village) ...

Nom de l'enfant ...

Fils ou fille du nommé ...

De race ...

Son père ou chef de famille maternelle, âgé de ...

Domicilié à ...

Etc ...

On remarque que le mot race est utilisé en lieu et place du mot ethnie. Le premier se veut méprisant dans un contexte de différenciation du Noir d'avec le Blanc. Cette notion apparaît avec les mouvements de revendication de l'identité et de la conscience noire. Nous pensons à Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire, Wolé Soyinka, Achebe Chinua. La revendication est guidée par la négritude qui est un mouvement littéraire et politique né dans les années 1930 comme une réponse à la domination culturelle occidentale engendrée par la colonisation. L'origine de ce nom générique découle de l'inspiration de la situation d'une conscience raciale aiguë. Une conscience historique de l'expérience du nègre sur qui s'est abattue la domination et l'abjection. Le

²¹⁴ Lucot et Péchoin (dir), 1982, p.327.

²¹⁵ On lira à toutes fins utiles, C. Lévi-Strauss, 1983, *Le regard éloigné*, Paris, Plon.

colonisateur utilise la notion de race consécutivement aux mouvements de revendication des leaders africains. La négritude avec ses corolaires comme les concepts de race, de noirs, est brandie comme un témoignage du vécu colonial, mais aussi, comme un effort de réflexion sur la condition de l'Africain et des peuples noirs dans le monde²¹⁶. Dans ce sens, Francis Abiola Irele fait savoir que les mouvements nationalistes sont toujours accompagnés par des courants de pensée qui fournissent à leurs leaders, les outils conceptuels visant à façonner une image nouvelle des peuples dominés. Le nationalisme africain n'échappe pas à cette règle. Comme Thomas Hodgkin l'a montré, les leaders des mouvements politiques africains ont éprouvé le besoin de « *trouver des justifications* » et de « *construire des idéologies* » servant à véhiculer leur action au niveau intellectuel et symbolique. Pour mieux comprendre certains aspects du nationalisme africain et de ses succédanés, il incombe de retenir que la situation coloniale ne se limite pas aux seules institutions fonctionnelles qui régissent l'ordre public dans un ensemble de fait définissant un cadre socioculturel dans lequel le colonisé est enfermé et qui, comme Albert Memmi l'a bien montré, détermine son expérience du monde et de soi²¹⁷.

La situation coloniale constitue, en somme un univers total d'existence. C'est dans ce contexte que le colonisateur utilise la notion de race non pas dans un but méprisant, mais consécutivement aux revendications pour la cause noire. C'est vers les années 1962, après les indépendances des certains pays africains francophones, que le Cameroun va restructurer les fichiers et les catalogues de l'administration. Dans les fichiers de l'état civil, une légère modification se ressent avec la disparition de la notion de race pour être remplacée par celle d'ethnie. Elle retrouve toute sa valeur sémantique, car l'ethnie est l'ensemble des individus ayant un certain nombre de caractères notamment la communauté de langue et de culture. Cette conception de la notion d'ethnie établit clairement la différence entre les dialectes internes au sein des peuples du Nord-Cameroun.

À partir de 1962, les événements politiques et le regard que les autres communautés européennes et américaines ont des populations africaines vont modifier les anthroponymes de leurs progénitures. C'est dans ce contexte que les noms

²¹⁶ F. Abiola Irele, 2008, *Négritude et condition africaine*, Paris, Karthala/Sephis, p.11. (Avant-Propos).

²¹⁷ A. Memmi, 1957, *Portrait d'un colonisé*, Paris, Buchet/Chastel

enregistrés dans les archives d'état civil connaissent une teinture tantôt religieuse, tantôt européenne.

IV. QUELQUES NOMS DES METIERS COLONIAUX DANS L'ETAT CIVIL AUJOURD'HUI DISPARUS

Les professions des premiers Africains en contact avec les administrateurs coloniaux nécessitent une interprétation. Les noms de ces métiers ont de nos jours, connu une nette évolution. Dans l'anthroponymie locale, les noms des métiers sont parfois utilisés pour désigner ceux qui exercent ces métiers.

IV.A. Palefrenier de la région

Le palefrenier est le valet d'écurie. C'est un employé chargé de s'occuper des chevaux. Il s'occupe du nettoyage des écuries et des soins quotidiens des chevaux entre autres ; la nourriture, la préparation des chevaux pour l'équitation et les soins élémentaires. Le métier du palefrenier est pénible, car sa journée commence très tôt et le travail est physique. Il est en contact avec les équidés qui sont difficiles à entretenir s'ils ne sont pas dressés²¹⁸. C'est ce travail auquel le palefrenier de la région du Mandara s'attelait tous les jours de la semaine avec quelques exceptions en saison des pluies notamment lors des journées de grandes pluies.

IV.B. Jardinier de la région

Le jardinier est une personne qui travaille dans les jardins ; il s'occupe de l'entretien de son jardin ou celui d'une société ou d'un tiers. La profession revêt une nuance, car, le jardinier à l'époque coloniale est un généraliste. On regroupe sous cette appellation ceux qui travaillent dans le domaine du maraîchage (légumes et fruits) ; de l'arboriculture (soins des arbres et traitement phytosanitaire) ; de la pépinière (la multiplication des plantes ligneuses et vivaces) ; de floriculture (la culture des fleurs). À l'époque coloniale, le mot était beaucoup plus générique, aujourd'hui, le métier tend à se différencier et les écoles forment de plus en plus les spécialistes.

IV.C. Dignitaire du chef

Le pouvoir et l'autorité dans les massifs du Mandara sont exercés par les chefs aussi bien peuls (lamido) que Mafa et Mada (*Mbay* ou *báa*). Pour le premier, l'organisation lamidale accorde une place importante aux dignitaires ou des hommes en

²¹⁸ Entretien avec Gaïbaï Wartévé, Koza, le 15 novembre 2009.

charge d'une fonction au sein de la *faada*. *Galadima* ou le premier ministre ; *Sarkin Saanu* ou le chef de troupeaux ; *l'imam* ou le ministre du culte chargé de la Mosquée ; *l'Alkali* ou le juge ; le *Wajiri* une déformation probable de vizir ou juge ; *Kaigama* ou le premier des dignitaires du palais ; le *Sarki Yaaki* ou le ministre de guerre ; le *Djaoro* ou *lawan* ou chef du quartier. Le dignitaire du chef s'inscrit donc dans cette longue liste. Chez les peuples de montagnes par contre, le pouvoir n'était pas aussi centralisé et structuré.

IV.D. Guide des douanes

Le guide est une personne qui accompagne d'autres afin de leur montrer le chemin ou ce qu'il est important de voir ou de savoir. La douane est une institution fiscale chargée de la perception des droits et taxes dus à l'entrée des marchandises sur un territoire. Dans les massifs, l'exception n'est pas la règle, puisque la zone est ouverte au Nigeria par la frontière à l'ouest. Ce travail de guide était réservé premièrement aux Africains ayant été à l'école et qui n'ont pas eu la chance de continuer leurs études. Le travail était au départ facultatif, puisque sans rémunération véritable. Progressivement il a été intégré et reconnu dans le corps de l'administration douanière.

IV.E. Goumier

Le goumier est un soldat qui faisait partie d'un goum. Le goum est une formation militaire auxiliaire composée des soldats indigènes d'Afrique du Nord. Ces derniers étaient placés sous l'autorité d'un officier français. Le nom tire son origine d'un ethnonyme désignant une tribu et les premiers soldats africains dans l'administration coloniale. L'analogie vient du fait que ces soldats n'ont pas une grande formation militaire et leur service se résume à la garde des prisonniers. L'introduction de cette appellation dans les archives de la commune de Mokolo est justifiée par la présence de la prison de Mokolo créée en 1954.

IV.F. Pâtre

Le pâtre est celui qui fait paître les troupeaux. C'est une autre appellation du mot berger. En effet, les troupeaux du chef et autres dignitaires sont entretenus par des hommes destinés à cet effet. Ils prirent le nom de pâtre qui, progressivement, disparut pour laisser place au mot berger, car le premier a une forte connotation coloniale²¹⁹.

²¹⁹ Entretien avec Gaïbaï Wartévé, Koza, le 15 novembre 2009.

V. LE PROSÉLYTISME CHRÉTIEN DANS L'ANTHROPONYMIE MAFA ET MADA : 1948

Dans le cadre des religions révélées, nous pensons au christianisme et à l'islam, dont le prosélytisme s'accompagne inéluctablement des mutations sociales et culturelles.

Le christianisme est une religion qui véhicule une ligne de conduite à travers ses doctrines et ses préceptes. Ces doctrines impriment une marque sur la conduite des fidèles et influencent leurs mœurs, leurs traditions, leurs croyances à plusieurs niveaux²²⁰. Pour André-Michel Podlewski, le rôle de l'église dans les massifs du Mandara se situe à plusieurs niveaux, ceci avec des implications sur les anthroponymes.

L'église et plus tard l'école occidentale ont été les institutions les mieux implantées dans le terroir. Après le baptême, le nouveau converti reçoit un prénom qui est tiré généralement du calendrier chrétien. Ces prénoms appartiennent aux personnages de la Bible et auxquels les jeunes néophytes s'identifient. Avec la présence des chrétiens protestants, on a remarqué l'émergence des anthroponymes comme Kaldapa David, Vevéd, Élie, Yaoudam Esther ou Danadam Ruth. Ces prénoms utilisés traduisent aussi l'origine du pasteur et de ses personnages préférés dans la Bible. Par un processus de continuation progressive, ces prénoms sont identifiés et reconnus par l'administrateur colonial. Ainsi, selon Mbenguè Nguimé Martin :

L'action anthroponymique des missionnaires s'opérait toujours au moment du baptême d'un fidèle protestant ou de la prise de la première communion, quand il s'agissait d'un fidèle catholique, la démarche assez simple, consistait à donner un prénom européen, très souvent français à tout indigène dont la conversion au christianisme devenait effective²²¹.

Chez les catholiques présents à Mokolo, l'influence sur les anthroponymes s'observe à plusieurs niveaux et dépend des obédiences des prêtres locaux. Selon que les prêtres sont Italiens, Français, Belges et appartiennent à des congrégations comme les Oblats de Marie Immaculée, les sœurs Flavien. On utilise un prénom spécifique et approprié. Les missionnaires catholiques sont dans le même sillage que les administrateurs coloniaux. Les prénoms qu'on donnait aux Africains facilitent l'identification et l'intégration du sujet en question. Ainsi, « Sous l'égide des autorités religieuses, beaucoup d'indigènes subissaient la modification de leurs noms. Les

²²⁰ Rutumbu, 1998, p.60.

²²¹ M. Mbenguè Nguimé, 2005, « Les élèves et étudiants camerounais et la question coloniale et nationale : 1928-1961 », thèse de Doctorat/ Ph.D. en histoire, Université de Yaoundé I, p.46.

missionnaires travaillent en étroite collaboration avec le régime colonial dans ce sens, sous prétexte que les noms africains étaient difficiles à prononcer et à retenir²²² ». Il apparaît un jeu entre les noms et les influences culturelles.

VI. LE JEU DES INCLUSIONS DANS L'ÉTAT CIVIL POSTCOLONIAL ET INFLUENCES SUR LES ANTHROPONYMES MAFA ET MADA DE 1960-2012

Il est question dans cette section de saisir la dynamique des noms à travers les permanences et les changements en cours. Dans l'état civil postcolonial, à partir de 1960, les premiers noms utilisés pour désigner les personnes furent des ethnonymes génériques en lieu et place des anthroponymes. Progressivement, la culture de l'état civil entre dans les mœurs de la population locale. Le colon se familiarise avec les noms négro-africains et l'utilisation du prénom entre en jeu dans les autonymes locaux. Nous avons nommé ce phénomène acculturation, qui est un processus du jeu d'inclusion, mais dans ce contexte le jeu se fait dans un seul sens soit des valeurs culturelles du colonisé ou religieux vers les valeurs des populations de montagnes.

Le phénomène de migration est au centre de l'altération des valeurs patrimoniales et de la perte de l'identité aussi bien individuelle que collective. L'interaction entre les cultures se situe à plusieurs niveaux. Ce qui convient dès lors de distinguer les mutations dans les phénomènes de contacts. Les échanges véhiculent les modes de vie, les savoirs, les savoirs-être et des techniques. Il s'agit principalement de l'acculturation, de l'enculturation et de l'inculturation.

L'acculturation est le phénomène de contacts et d'interpénétration entre civilisations et cultures différentes. Elle suppose l'abandon brutal ou progressif par un groupe ou une communauté ethnolinguistique des valeurs culturelles qu'il juge incommodes au profit de l'autre supposée meilleure ou à la mode. Cette dernière valeur peut également être celle du groupe dominant. Chez les peuples immigrés des massifs du Mandara, il s'agit du contact avec les peuples immédiats des massifs principalement les Mandara. Cette acculturation est observable lorsque le sujet s'islamise. Il perd de *facto* son patronyme, il change les techniques et les stéréotypes architecturaux, il refait sa garde-robe pour être en conformité avec les réalités locales. De manière progressive,

²²² Mbenguè Nguimé, 2005, p.46.

c'est la langue qui connaît une forme de mutation, parce qu'étant au centre des réalités et des interactions²²³.

La deuxième étape est l'inculturation au sein de la société d'accueil. Elle est plus prégnante lorsqu'on appréhende le rôle des religions révélées, notamment du christianisme et de l'islam. Les modes de vie, de pensée, de croyances, sont altérés, mus, et façonnés en fonction du message et de la culture de la nouvelle valeur dominante. Dans une perspective diachronique et doublée de la charge culturelle, l'inculturation est la reconnaissance de la nécessité de la rencontre contingente des cultures et leur affrontement à d'autres valeurs culturelles. Elle est l'incarnation du message chrétien ou musulman dans une aire culturelle précise. Ainsi, les échanges d'expérience et des valeurs propres à chaque culture se confrontent avec les éléments propres à la nouvelle donne culturelle. La nouvelle communauté linguistique est construite sur des bases identitaires. La confrontation des nouvelles expériences se transforme en une muse d'où jaillissent des inspirations de toutes sortes. C'est l'introduction de la semence chrétienne ou musulmane dans une culture de telle sorte que les germes de la foi puissent s'exprimer selon les génies des nouvelles mutations. Dans ce contexte, les traditions chrétiennes et musulmanes sont les sources les plus anciennes d'où apparaissent des idées qui s'expriment dans la vie quotidienne. Les prénoms chrétiens et l'arabisation des patronymes peuls sont les résultantes de ces mutations.

La présence des mosquées et des Églises est la preuve de l'inculturation dans la logique de Lévi-Strauss²²⁴. Le rôle du verbe dans l'histoire est la force que détient la langue dans la vie des hommes. Cette langue est influencée par des valeurs et des logiques musulmanes ou chrétiennes. La présence de ces logiques culturelles dans un milieu où vivent des peuples ayant une culture et des savoirs préexistantes suffit, à témoigner de l'altération de la culture préexistante. Chaque culture aussi bien structurée et organisée soit-elle a besoin d'être transformée par les valeurs propres de l'Être suprême. Dans ce contexte, l'occurrence est centrée sur les deux principales religions révélées. Ainsi, les mosquées et les Églises se révèlent comme le lieu et le gage de l'inculturation. Lorsqu'elle est instituée au sein d'une culture, le sujet entre en contact

²²³ Entretien avec Oumarou Djibril, Mokolo, le 28 mai 2008.

²²⁴ C. Lévi-Strauss, 1983, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon.

avec la parole dans un nouveau cadre culturel au sein duquel les valeurs nouvelles s'expriment avec prégnances.

La dernière étape est l'enculturation qui est le processus inverse. Lorsque le sujet veut faire un retour aux sources, il est au centre du phénomène d'enculturation. En effet, il est fait allusion dans ce contexte au processus d'apprentissage d'un enfant dans la culture de son ethnie. Ceci est fréquent chez les peuples immigrés des massifs. Leurs progénitures passent des vacances dans les villages d'origine avec pour objectif d'apprendre la langue, valeur essentielle à la maîtrise de la culture. Ces souches cherchent à acquérir les réalités et les richesses culturelles et patrimoniales, afin d'être un acteur culturel plein de potentialités et de vertus ethniques. L'enculturation se situe principalement dans le cadre du mouvement inverse des hommes. Ce phénomène est motivé par la recherche des épouses afin de créer les conditions de reconstitution et de stabilisation des cellules familiales. Il s'agit du retour vers le champ culturel, l'espace approprié par les ancêtres éponymes où vivent les génies et le panthéon propre à un clan. Ce départ induit une fluctuation de l'identité, un citoyen de l'univers qui est le produit de son temps.

VII. UNE IDENTITÉ CONSTRUITE DANS LA RÉGION DU NORD : LES PRODUITS DE LEUR HISTOIRE 1972-2012.

La question de l'identité est intimement liée à l'histoire et à l'ancrage du groupe. Il s'agit d'un ensemble de valeurs identitaires propres à un groupe sociologique. Ces valeurs devraient être une norme de références, de l'identification d'un homme à une communauté. Les aléas communs de l'existence, les échanges quotidiens édulcorent l'expression du sentiment d'identité culturelle. On fait référence à l'autre et inversement. Pour désigner l'identité culturelle de l'immigré dans la Bénoué, on fait référence aux concepts montagnards et montagnards. Ces concepts désignent l'ensemble des valeurs et des institutions et la manière d'être d'un montagnard. Il y a un sentiment d'exclusion qui est manifeste au regard du tempérament, du milieu familial, du hasard de l'histoire ; « l'identité culturelle, enfin, est une équation dynamique où se combinent inextricablement des éléments plus ou moins stables et des éléments changeants et relativement imprévisibles »²²⁵. Dans l'analyse de la question des immigrés, le passé commun n'est que la mise en commun du passé. Les progénitures des immigrés dans la

²²⁵ Memmi, 1957, p.100.

Bénoûé vivent dans une situation ambivalente. Ils sont soumis à la juridiction de la société en place, leurs origines sont dans la plupart des cas, dans l'opaque prononciation du nom du village d'origine des parents. Ces derniers sont eux-mêmes oubliés par leurs camarades d'âge qui se souviennent à peine d'eux. Les enfants de la première ou de la deuxième génération finissent par oublier leur racine véritable. Ils vivent très mal la cohérence fictive entre leur présent construit par l'histoire et leur passé oublié ou trahi. L'affirmation de l'identité est une construction largement imaginaire, le produit du temps. On affirme son identité dans sa conscience, sa mémoire, un ensemble de valeur inefficace du fait de la base socioculturelle qui est sapée par l'histoire. Parfois, on a peur de son patronyme, valeur patrimoniale identitaire par excellence.

L'espace est au centre de la vie et de la représentation que se font les peuples du Nord-Cameroun. Les communautés linguistiques et sociologiques construisent des formes d'appropriation de l'espace à partir des richesses culturelles. Ces valeurs sont dans la plupart de cas des constructions de l'esprit. Les organes du corps et les nouvelles technologies ne suffisent pas pour cerner la quintessence de l'espace. Ainsi, l'espace est une donnée immédiate de notre conscience et chaque communauté linguistique vit et se représente l'espace au prisme de la culture. Les Mafa, Mada, Zoulgo, Muyang, peuples habitants les massifs du Mandara n'en sont pas en reste. Ils ont des potentialités culturelles et culturelles fondamentalement axées sur la place qu'occupent les massifs dans la vie quotidienne. L'espace est dès lors concret, vécu, imaginé, peuplé, habité ou inhabité par des êtres visibles ou invisibles dans bien des cas. Cette représentation de l'espace est traduite dans les toponymes - les noms des lieux et des lieux-dits - et présente des variantes d'un lieu à l'autre en fonction des caractéristiques topographiques, culturelles, mythiques. L'espace géométrique ou mythique est une valeur qui fait de l'homme le propriétaire. Or, les observateurs non avertis ne perçoivent dans les toponymes que de simples consonances dénuées de toutes formes d'ancrages socioculturels. Elles relèvent les enjeux de l'appropriation de l'espace dans un contexte dominé par les descendants des massifs. La consonance patronymique et le faciès sont des éléments à prendre en compte dans le jeu identitaire.

VIII. LA CONSONANCE PATRONYMIQUE ET LE FACIÈS DANS LE JEU IDENTITAIRE 1960-2012

Il y a une réalité au Nord-Cameroun qui veut que l'appartenance ethnique, le faciès, la consonance patronymique identifient et catégorisent un homme. Ces indices sont au centre de la vie sociale. Car, après tant d'efforts des pouvoirs publics, des organismes internationaux, des acteurs religieux dans la politique de l'éradication de ces formes de stéréotypes, ces considérations prennent davantage des proportions inouïes. Il est question de fournir dans le cadre de l'identité quelques pistes de réflexion sur les sources et le langage : consonance patronymique et faciès, en tant que racines des inégalités sociales et autres considérations au Nord-Cameroun surtout chez les peuples de montagnes.

Dans les rapports humains, la prononciation d'un patronyme suffit à accorder une issue favorable ou non à une situation. Le faciès ou la forme du visage s'inscrit également dans cette perspective. Cette analyse est basée sur l'observation sur le terrain, le vécu quotidien, l'interrogation et la compréhension du langage d'un peuple sans ancrage véritable. La consonance patronymique renvoie au nom, à la musicalité que le nom a après sa prononciation. Le faciès par contre fait allusion aux caractéristiques du visage que l'on prête à tels ou tels types de groupes ethniques ou sociologiques. Le faciès chez les peuples de montagnes est-il un délit ? Est-il le produit de l'histoire et du mouvement des hommes ?

En tant que véritable puzzle linguistique, chaque groupe cherche à favoriser ou à défavoriser l'autre en fonction de l'effet recherché. Au Nord, les grands groupes ethniques qui sont dans la vie active et les arènes politiques et économiques sont entre autres les peuples de montagnes ou Kirdi et ceux de la plaine fortement islamisés.

Dans ce contexte, bien des hommes se tissent des relations pour plusieurs causes : faciliter le développement endogène des localités dont ils sont issus, mettre en relief la valeur culturelle du groupe en question, montrer le rôle de l'ethnie dans les luttes de décolonisation et de libération du Cameroun. Ce sont là, quelques données qui somme toute, s'exécutent au Nord-Cameroun²²⁶. Il importe dans ce contexte de faire une étude subtile des considérations patronymiques et du faciès.

²²⁶ Motazé Akam, 1989, « Changements socio-économiques et maintenance sociale chez les kirdi du Cameroun Septentrional », in *Revue Science et Technique*, nos 3-4.

Les noms et le faciès sont des indices de compréhension de l'identité d'un groupe. On est en face d'une situation de communication ou un processus d'échange de message entre un émetteur (immigré) et un récepteur (autochtone) à travers un canal ou un médium (regard) avec feed-back ou rétroaction (le silence ou l'exploit). Les protagonistes de la communication s'identifient de manière sous-jacente à travers le nom et le faciès. Au cas où les protagonistes seraient d'une même origine - aire sociologique ou linguistique -, ou la même appartenance religieuse, le canal change du français – langue officielle – à la langue véhiculaire selon le groupe sociologique ou les aires linguistiques. Le feed-back ou rétroaction n'est autre que la facilitation des actions de l'autre. Dans le cas contraire, la situation de communication se complique et une incompréhension totale s'installe comme un moyen de passage, un langage surtout pas compris par les parties en présence. Le domaine lexical change en fonction des réalités spécifiques. Le nom ou la forme du visage fournit ainsi une histoire sur les mentalités et les relations, enrichissant ainsi le lexique des interactions sociales.

Les noms sont des indices indispensables dans la compréhension de la culture et de l'identité d'un peuple. S'il faut aller en phase avec l'opinion commune que dit moi qui tu t'appelles et je te dirai de quelle région tu es, il faut penser d'emblée qu'à travers les patronymes, on se positionne mieux dans une société. Ainsi, dans l'imagerie populaire du Nord-Cameroun, le nom permet de (dé)construire une relation.

Dans le vécu quotidien, il faut que les considérations idéologiques et identitaires changent d'abord, que la société se construise sur la base d'un *salad bowl* à l'image de la société américaine ensuite et enfin, que les valeurs de partage, de respects mutuels et de la promotion sociale soient au centre de la construction de la société. Une prise de conscience de plus en plus forte à l'égard des dégâts causés par les protagonistes s'avère indispensable. Le patronyme et le faciès sont des indices d'insertion et de construction et non de dé-construction et de dévalorisation de l'autre. Les noms sont des indices importants dans la compréhension de l'histoire d'un groupe social ou d'une communauté linguistique et doivent être sauvegardés comme patrimoines culturels immatériels. Les faits et gestes qui caractérisent les relations humaines changent au fil des temps et en fonction des circonstances. Simples actes usuels, les gestes sont fonction des patronymes et du faciès.

En onomastique, les notions d'ethnicité, d'identité, de nationalité, de citoyenneté, méritent d'être analysées avec beaucoup de réflexivités critiques, car ces valeurs

sécurisées sont des facteurs essentiels de bonne gouvernance et de renforcement des droits de l'homme. Elles permettent de justifier des droits d'un citoyen, en apportant la preuve de son identité afin de fournir une base de données quantitatives sur la population. Dans les rapports sociaux, les migrations induisent une altération des valeurs culturelles en fonction des mobilités humaines. Le Nord du Cameroun est un milieu géographique composé de plusieurs groupes ethnolinguistiques. Les peuples de montagnes considèrent la nature comme un compagnon quotidien et par conséquent certains lieux-dits sacrés, sont des créations à partir des éponymes. Il s'agit en l'occurrence des noms qui prennent des connotations multidimensionnelles et variées en fonction de l'énonciateur et du milieu. Dans chaque étape, le sacré est présent et s'interprètent de diverses manières. Avec l'influence du modernisme, on remarque une altération de la substance sémantique présente dans les noms. Les significations lexicales sont fortement influencées par les technologies de l'information et de la communication, les religions révélées qui, elles-mêmes, perdent de leur substance. La conscience historique se lie dans les noms de personnes, mais surtout dans les ethnonymes génériques.

Conclusion

En somme, la colonisation européenne et les noms mafa et mada s'ouvrent par la question de l'état civil colonial et les noms des personnes. Les Européens arrivent dans le Wandala à partir de 1902. C'est en 1935 que la question de l'état civil se dessine dans cette partie du pays. Les ethnonymes génériques ont été utilisés pour désigner la population locale notamment les Kirdi et les Kirdi-Moufou et l'ethnonyme matakam introduit dans la localité suite à la bataille de Gawar en 1850. De 1955 à 1965, la politique de l'état civil indigène s'oriente sur deux axes majeurs : le recensement colonial à but politique et le recensement colonial à but économique. Dans le cadre politique, l'objectif est la maîtrise de la population locale et surtout des premiers fonctionnaires africains présents dans l'administration coloniale. Dans le cadre économique, il est question de contrôler la production économique et l'impôt colonial. Dans le cadre de l'onomastique, on note une confusion dans l'utilisation des concepts comme la race en lieu et place de l'ethnie. L'indigène est soumis au jeu de perte des valeurs culturelles aussi bien dans les massifs du Mandara que dans la Bénoué. Cette influence est présente dans les noms des lieux.

CHAPITRE VI

LES TOPONYMES CHEZ LES MAFA ET LES MADA

Le toponyme est lié à un *topos* ; un lieu et le nom est un marqueur identitaire ou un outil de représentation sociale. La question de ses origines prête à équivoque et la profondeur chronologique est de mise. L'origine et la signification des toponymes dépendent d'une communauté linguistique et des interactions socioculturelles. Dans le cadre de la réflexion sur l'étymologie et la signification des toponymes au Nord Cameroun, Christian Seignobos pense qu'on rencontre des toponymes antérieurs à la conquête peule, des toponymes liés à des situations géographiques ou font référence à un type de sol, une espèce d'arbre ; des toponymes marqueurs de l'occupation de l'espace ; des toponymes marqueurs d'activités présentes ou passés ; des toponymes indiquant les sites défensifs anciens, les toponymes issus de l'histoire ; de toponymes religieux ; des toponymes péjorés et des noms cosmopolites²²⁷.

Chez les Mafa et les Mada des massifs du Mandara, les noms respectent la catégorisation générale des toponymes avec quelques variantes. Les toponymes sont liés aux reliefs. Nous avons dans ce sens les oronymes ou noms de montagnes ; les hydronymes ou noms des cours d'eau ; la topographie, la flore ou la faune. Les noms des lieux sont également issus des actions humaines. Dans ce registre se trouvent les odonymes ou noms de rues ; les microtoponymes ou noms des lieux-dits ; les endonymes qui traduisent le fait qu'un groupe de personnes emploie régulièrement un nom pour se désigner lui-même. Les toponymes éponymes sont des noms liés aux ancêtres ou au pouvoir. Les praxonymes, les phénonymes et les ergonymes sont les toponymes liés aux activités dominantes. Enfin, les doublons, les homonymes et les places publiques sont les toponymes importés.

I. LES TOPONYMES LIÉS AUX RELIEFS

Le relief est une différence de hauteur entre deux points ou les différentes formes de la surface de la terre. Il existe généralement trois types de reliefs : les plaines ; les plateaux et les montagnes. Dans le cadre des études toponymiques, chaque déclinaison du relief a un nom spécifique. On a ainsi les oronymes ou noms des montagnes, les

²²⁷ Seignobos, 2000, p.166.

hydronymes ou noms des cours d'eau et les noms dérivant de la topographie. Pour ce qui est de la flore et de la faune, elles sont fonction du type de relief et du type de climat.

I.A. Les oronymes ou noms de montagnes

Les oronymes sont les noms des montagnes et des collines. Certains noms ont une signification quasi certaine, alors que d'autres subissent les effets de la profondeur chronologique et de la mémoire. L'oubli et le temps ne nous ont pas permis de comprendre véritablement certains oronymes chez les Mafa où quelques noms ont retenu notre attention.

- **Soulédé.** Ce nom désigne un village situé à l'Est de la ville de Mokolo. Il est peuplé principalement des Mafa et des Minéo faiblement représentés. Cette région est constituée de plusieurs pitons montagneux qui surplombent les vallées environnantes. Lors des déplacements de la population vers le XII^e siècle, ce site a servi de refuge à une frange du hameau mafa notamment les Vouzi. En effet, *Soulédé* vient de *su* qui est une déformation de *Dzu* ou *Dza* qui signifie la montagne, le mont. *Dza* désigne également le patrimoine qui renferme les richesses de la pharmacopée, le patrimoine architectural ou mystique car, la montagne joue un rôle dans toutes les actions humaines. *Di* ou *dé* signifie œil ou la tour. Le toponyme *soulédé* signifie littéralement « la montagne œil » ou une tour. On comprend que l'installation du groupe soulédé était consécutive à une volonté d'échapper aux oppresseurs qui n'ont pour seuls soucis que d'exterminer les clans inférieurs²²⁸.

- **Guidéprad.** Le toponyme désigne le rocher ou le site où se déroulent les pratiques sacrificielles. En effet, *guidé* e signifie au-dessus et *prad* le rocher. Le site est situé en plein marché de la ville de Mokolo et le toponyme a subi une influence dans le temps. Le rôle initial du site où l'on sacrifiait les bœufs de case n'est pas aujourd'hui reconnu au site. En tant que point élevé situé en plein cœur de la ville de Mokolo, la SNEC a utilisé ces atouts pour y construire le château de conservation et de distribution des eaux. On aperçoit le grand château d'eau surplombant la ville.

Avec le développement du transport terrestre et la naissance des agences de voyages à travers les grandes villes du Cameroun, les originaires de Mokolo ont pensé à la mise sur pied d'une agence de voyages en Gic. Ainsi est né le groupement

²²⁸ Il s'agit dans ce contexte des conflits intercommunautaires dans les massifs du Mandara.

d'initiative commune dénommé Mokolo Express. Il fonctionne sous forme de groupement et chaque actionnaire gère de manière individuelle ses véhicules. L'agence prélève une petite somme sur les embarquements destinés à assurer la maintenance et à payer les secrétaires en charge de la vente des tickets d'embarquement. C'est précisément à *guidprad* (forme plus usitée) à Mokolo que se situe l'agence de destination en provenance de Maroua. Certains noms des lieux dérivent également de la faune et la flore.

I.B.Les noms dérivant de la faune et la flore

La faune et la flore d'un milieu obéissent à plusieurs facteurs notamment le climat, la végétation, le relief. Certains noms des lieux prennent leur source en fonction des caractéristiques de ce milieu.

-Mokolo. Le premier toponyme qui dérive de la faune désigne le chef-lieu du département de Mayo-Tsanaga actuel. Cette ville est la capitale de la « subdivision du Mandara » consécutivement à l'arrêté du 21 février 1922. Le poste administratif de Mora créé par arrêté du 21 novembre 1930 sera sous le commandement de Mokolo. Elle conserve son titre de chef-lieu après la création de la région du Mandara suite à l'arrêté du 05 mai 1931. En 1939, malgré la suppression de la région du Mandara et la création de la région du Nord-Cameroun avec l'arrêté n°77 du 1^{er} mars 1939, cette ville garde tout son charme colonial²²⁹.

En effet, Mokolo tire son nom de *mokol*, un lézard saurien au corps allongé couvert d'écailles à la longue queue effilée susceptible de se briser après un moindre choc²³⁰. Le *mokol* auquel les Mafa font allusion a une particularité en ce sens qu'il provoque les avortements au moindre contact avec une femme enceinte. Lorsque les premiers occupants de la localité venus de Soulédé se sédentarisèrent en ce lieu, ils eurent peur de ces animaux de mauvais augure. La nature étant favorable au développement de cette espèce animale poussa l'un d'eux, au regard de la multitude à s'exclamer *Mokolla* pour attester de la présence accrue des lézards. Le suffixe *la* ajouté à ce radical marque une insistance et une méfiance sur le nombre et la nature de ces reptiles.

²²⁹ Evolution administrative de la ville de Mokolo, tableau signalétique.

²³⁰ (ANY), journal officiel N°01 janvier 1953, renseignement généraux et évolution politique et sociale du Mandara, p.3. Guillon et Moingeon, 1988, p. 684.

La région fut longtemps appelée Mokolla. Il se lit ainsi dans les travaux de Barth qui évoque le toponyme Mokolla dans ces comptes-rendus de voyages²³¹. Il existe en ce jour un quartier -le plus vieux d'ailleurs- qui porte ce toponyme. Lorsque les premiers Européens arrivèrent dans les massifs en 1902, ils ont utilisé le toponyme Mokolla qui par souci d'esthétique auditive a été transformé en Mokolo. Aujourd'hui encore, la ville fait la fierté de la population montagnarde des massifs.

- ***Kouzah*** ou ***koza***. La ville de Koza actuel chef-lieu de l'arrondissement du même nom existe comme hameau à partir de 1540²³².

La première version de l'origine du toponyme Koza stipule que ce substantif dérivait de *Kuzah* qui signifie herbe. Le village est situé sur la grande plaine avant les massifs. L'écologie et la dynamique pluviométrique doublées de la fertilité du sol font de ce village une zone propice à la culture de la canne à sucre, de l'oignon et de la banane. En effet, lorsque les premiers occupants mafa venus de Soulédé arrivèrent en ce lieu, ils trouvèrent de hautes herbes denses qu'ils ont débroussaillées pour y implanter des sites d'habitation. C'est de cette caractéristique géographique que vient le toponyme actuel.

La seconde version de l'origine du nom koza stipule que le toponyme actuel dérive de "*kwo dza*" qui signifie pierre de montagnes. Le substantif *kwo* ou *kwa* signifie la pierre et *dza* ou *dja* se traduit littéralement par montagne. En effet, la ville est située au pied des massifs de Djinguiya. Un ensemble de blocs de pierre rend l'accès difficile aux massifs environnants. Les premiers occupants venus certainement de Soulédé ont été émerveillés de ces blocs de pierre qui tranche nette avec les hautes herbes de la plaine. Ils ont cherché à savoir pourquoi ces pierres sont entassées là. L'un d'eux - le plus vieux certainement à répondu - *kwodza* ou la pierre des montagnes. C'est cette appellation que les peuples sédentarisés utilisèrent pour désigner le site *kwodza* qui dérive de l'exclamation ci-haut énoncée. L'appellation a subi des mutations progressives suite aux brassages avec d'autres langues notamment le mandara. Elle est connue aujourd'hui sous le toponyme Koza. Les peuples qui se sont sédentarisés ont aussitôt transformé le site pour le rendre propice à l'habitation²³³. Ils utilisèrent les pierres de montagne ou *Kwodza* pour construire des huttes et des haies vives pour

²³¹ H. Barth, 1960, *Voyages et découverte de l'Afrique septentrionale et centrale. 1849-1855*, traduction française, Paris, p.96.

²³² Entretien avec Rewetem Martin, Koza, le 26 novembre 2009.

²³³ Entretien avec Rewetem Martin, Koza, le 26 novembre 2009.

empêcher une éventuelle infiltration dans le hameau. Ces pierres de montagne ont également joué un rôle déterminant dans la réaction des Mafa contre les vellétés esclavagistes du royaume de Wandala. L'actuelle ville de Mozogo, situé environ à 15 km de Koza était le dernier rempart de la cavalerie de Wandala à la recherche des esclaves dans les hameaux mafa en l'occurrence. Les guerriers mafa se retiraient dans les massifs d'où ils se défendent avec des flèches et des lances, mais surtout avec des *kwodza* dont ils s'en servaient comme pièges et projectiles contre les esclavagistes²³⁴. Aujourd'hui, les ruines des anciens murs défensifs sont à peine visibles. La proximité avec le Nigeria rend le commerce florissant au pied des massifs.

- **Biskavaï**. Ce toponyme désigne un village situé sur l'axe Maroua-Mokolo à quelques encablures de Mokolo. Biskavaï désigne les feuilles de potiron qui est une plante potagère de la famille des *cucurbitacées* aux fruits de forme ovoïde ou sphérique. La pulpe est jaunâtre ou orangé juteuse et parfumée lorsqu'elle est en maturité²³⁵. La différence entre le potiron et le melon qui est le nom commun qu'on lui attribue est que le melon donne directement des fruits comestibles après maturation alors que les fruits du potiron à la peau verte et à la chair orangée en maturité ne sont comestibles qu'après cuisson.

Ce qui est capital dans la dénomination de ce site est que lorsque le clan Vouzi en provenance de Goudour a cherché à s'installer dans la plaine de Zamay ils n'y trouvèrent pas des facilités en matière d'approvisionnement en pitance journalière qui plus est, ils seront plus tard rattrapés par les cavaliers foubé venus de Maroua. Ils vont amorcer le grand voyage vers les massifs. Dans ce déplacement, ils trouvèrent assez de feuilles de potirons pour se nourrir. Ils vont dénommer ce site *Biskavaï*. Le toponyme est issu du lexique mafa et on note une facilité dans la prononciation. C'est pourquoi il conserve toute la saveur sémantique et transcende le temps et les interactions linguistiques²³⁶.

- **Mazam mbrom**. Ce substantif désigne un village situé entre Soulédé et Roua à 18 km à l'Est de Mokolo. *Mazam* signifie qu'il ou elle mange et *Mbrom* le tamarinier. En effet, le site renferme un nombre considérable de tamariniers à telle enseigne qu'il attirait aussi bien les animaux que les hommes. Ce nom a été attribué au lieu-dit comme zone de tamarinier par les habitants de Soulédé. C'est ainsi que les poussées

²³⁴ Entretien avec Nguéléo Gaïdi, koza, le 21 novembre 2009.

²³⁵ Guillou et Moignon, 1988, p.753.

²³⁶ Entretien avec Nguéléo Gaïdi, koza, le 21 novembre 2009.

démographiques et la recherche des terres cultivables ont obligé les hommes à s'implanter sur le site. On utilise indifféremment le toponyme Mazam ou Mbrom pour désigner le même village.

- **Château** ou **Bakassi**. Ce sont des néotoponymes qui désignent le quartier *Guidprad*. En effet, avec la construction du château de retenue d'eau, le quartier a pris le nom de l'ouvrage d'art. La mutation en Bakassi est justifiée par l'insécurité et la présence des bandits de grand chemin. Dans les années 1990, on dénombrait en moyenne deux meurtres par semestre au moins sur le site²³⁷. L'antagonisme entre le Cameroun et le Nigéria au sujet de Bakassi la presque île faisait des morts de part et d'autre des deux communautés. Cette image de l'insécurité a été attribuée au site, car les soldats et les bandits s'affrontaient pour l'affirmation de leadership.

I.C. Les hydronymes ou noms dérivés des cours d'eau

Les hydronymes sont les noms des lieux qui dérivent des cours d'eau ou les noms qui sont influencés par les cours d'eau. Dans la ville de Mokolo, le principal hydronyme est la *Tsanaga*.

- La **Tsanaga** est une longue rivière qui prend sa source dans les massifs mafa au lieu dit grand barrage. Le barrage de retenue d'eau construit sur la source de la Tsanaga alimente la ville de Mokolo, Koza, Mora et les villages environnants. *Tsanaga* vient de l'expression mafa *tsanagued* qui veut dire « trouvé à l'intérieur », sous entendu, l'eau. C'est cette trouvaille qui a été exploitée. La Tsanaga actuelle est une rivière ou Mayo qui se dessèche en saison sèche. Elle traverse les villes de Gazawa, Maroua, Bogo pour se jeter dans le lac de Maga. La rivière ne change pas de nom comme les autres cours d'eau en fonction des villes qu'elles traversent. Elle fait la fierté de la communauté mafa qui s'approprie le nom et est présente dans la mentalité des autres communautés à travers la simple prononciation de l'hydronyme.

- **Domayo**. C'est le nom d'un quartier situé à l'ouest de la ville de Mokolo sur l'axe principal qui conduit dans les kapsikis. Mokolo est une ville située en altitude et bordé des monts comme les monts Mefélé, Ldamtsaï, Mendézé. Entre ces massifs coulent plusieurs cours d'eau en saison de pluie. L'hydronyme domayo est attribué par rapport à ces cours d'eau. Il signifie au-delà du *mayo* car il se décompose comme suit *dow* en haut, au-dessus, et *mayo* veut dire rivière qui s'assèche en saison sèche. Ainsi

²³⁷ Entretien avec Djokom Damien, Mokolo, le 22 mars 2008.

en est-il de certains hydronymes dans la ville de Mora qui sont les hydronymes nommés principalement en Mandara.

- *Igagoua*. C'est un quartier à l'ouest du centre-ville de Mora situé au lieu dit sultanat. Cet hydronyme est une expression de la dynamique linguistique mandara. Il signifie « après le mayo, de l'autre côté du mayo, derrière le mayo ». Il s'agit des cours d'eau qui ne sont pas généralement dénommés car ils sont de faible envergure. Les principaux groupes ethniques qui y vivent sont les Mandara. Ils s'identifient au nom du cours d'eau ou à l'hydronyme. Les autres communautés qui veulent acquérir un lopin de terre dans ce quartier sont soumises à l'influence de la question ethnique.

- *Wagoua*. C'est un substantif mandara qui signifie « bord du mayo, bout du mayo » par rapport à la position du quartier. Les Mandara peuplent principalement le quartier et l'hydronyme n'a pas subi des modifications dans le temps. Pour nos informateurs comme Bargouma Oumaté, nos grands-parents ont habité dans ce quartier. Nous avons hérité le foncier de nos parents et jusqu'à nous aujourd'hui nous conservons le même nom ; cela ne nous gêne en rien²³⁸ On remarque que dans les villes de Mokolo et de Mora, les hydronymes sont attribués en fonction des cours d'eau ou des lieux humides. Ces noms sont une expression de la mémoire du premier groupe en place et décrivent soit la position du quartier par rapport aux *mayo* soit les caractéristiques du site. Les toponymes sont également attribués en fonction des actions humaines.

II. LES TOPONYMES LIÉS AUX ACTIONS ANTHROPIQUES

Les noms de lieu prennent également leur source des actions humaines. Il s'agit des microtoponymes ou des noms des lieux dits, des endonymes et des odonymes. Les endonymes sont dans la plupart des cas, des noms génériques qui sont considérés parfois comme des exonymes. Les endonymes sont les noms utilisés par un groupe de personnes pour se désigner soi-même. Lorsque cette appellation est faite dans une autre langue pour désigner un groupe, il s'agit d'un exonyme. Il s'obtient par une mauvaise prononciation, une ablation d'une particule au niveau du substantif. Le nom régulier reconnu par les habitants est un endonyme ; il vient du grec *endo* qui signifie intérieur et *nymie* qui désigne le nom. Lorsqu'il est extérieur au groupe sociologique en place, il devient un exonyme. Les odonymes ou hodonymes par contre sont des noms propres

²³⁸ Entretien avec Bargouma Oumaté, Mora, le 05 décembre 2013.

désignant une voie de communication qui peut être une route, une rue, une place ou un chemin.

Les odonymes comportent dans la plupart des cas les noms individuels et les indicateurs de type de voie ; les odonymes sont les éléments d'une adresse postale et se trouvent renforcés grâce aux édifices le long des voies de communication qui portent dans la plupart des cas des numéros. Il vient du grec ancien *hodos* qui signifie route *nyme* qui est relatif au nom. On distingue facilement les odonymes par le terme générique indiquant le type de voie et le terme spécifique désignant particulièrement la voie. Il s'agit de s'appesantir sur chaque terme spécifique et analyser la quintessence de cette production dans le temps.

II.A. Les microtoponymes ou noms des lieux-dits et les endonymes ou noms des places publiques

Il s'agit dans ce cadre de donner l'origine et la signification des noms des lieux-dits et leur signification historique et socio culturelle. Quelques microtoponymes traduisent l'histoire de la ville et de l'évolution de la population. Il est question entre autre de :

-Terrain douze balles (1975-1997). La simple évocation de ce nom montre toute la dynamique de la maîtrise de la population de certaines dérives dans le temps. En effet, le terrain douze balles témoignent des pratiques et des exactions du pouvoir colonial, mais aussi postcolonial. En effet, le terrain est un espace, un domaine où s'exercent des rapports de force ou un espace spécialement aménagé pour une activité spécifique. Dans ce cas d'espèce, il s'agit de douze balles qui fait référence à l'exécution des bandits de grand chemin. Pour le nom du lieu-dit *douze balle*, c'est un nom qui tient du fait que pour fusiller le condamné, 12 soldats sont chargés de l'exécution proprement dite même si c'est une seule balle qui tuera le supplicié. C'est un site utilisé depuis 1975. La dernière exécution remonte au jeudi le 7 avril 1997 du nommé Vandi²³⁹. En effet, l'espace est bien aménagé à l'entrée Est de la ville de Mokolo et le stade est utilisé aujourd'hui pour les courses hippiques. L'exécution est faite à la façade Est du mont qui est utilisé comme site d'amortissement des balles qui crépitent de part et d'autre. La prison de Mokolo étant très réputée à l'époque coloniale, les affaires qui nécessitent les exécutions sont pratiquées sur place.

²³⁹ Entretien avec Kejké, Mokolo, 12 juin 2008.

Photo 14 et 15 : Bloc de pierres sur la montagne douze balles et en contre bas le terrain hippique aujourd'hui. Photo 15



Source : Cliché Maura Dosso David, Mokolo, 27 décembre 2013.

- **Pont douane.** Le pont est une structure permettant de passer au-dessus d'un obstacle naturel ou d'une voie de circulation. Dans ce cas, le lieu dit pont douane est un toponyme, le modificateur au lieu d'être un nom individuel est un nom générique : la douane. Elle est un service de l'administration publique chargé de percevoir les taxes sur l'entrée et la sortie des marchandises et d'empêcher les importations ou les exportations prohibées. Le pont auquel la population fait référence est celui qui lie la partie Ouest de la ville à celle de l'Est. La première partie (l'ouest de la ville) renferme l'héliport, la résidence du président Ahmadou Ahidjo, le petit barrage et s'ouvre au Nigeria. C'est dans cette première partie qu'on rencontre le centre-ville initial de Mokolo. La zone Est par contre renferme les édifices administratifs et se trouve être de facto le siège du pouvoir central. Il existe entre les deux parties de la ville un petit pont exploité par l'administration douanière de la ville. Les gros porteurs en provenance du Nigeria et les citernes tchadiens sont obligés de faire une halte au niveau de ce site. Ils exploitent en saison de pluie le terrain de l'école franco-arabe dans le cadre du stationnement des véhicules²⁴⁰. Ces activités ont donné le nom à ce site qui est reconnu aujourd'hui comme le pont de la douane. L'ouverture de la route Ngaoundéré-Toubo-Moundou a ralenti les activités en ce qui concerne les citernes des transporteurs

²⁴⁰ Entretien avec Guiyéké, Mokolo, 10 février 2012.

tchadiens. Les locaux qui ne s'y mettent pas dans le cadre de la contrebande trouvent à travers cette structure un lieu d'arrêt afin de finaliser les obligations douanières. Aujourd'hui, la frontière est fermée suite aux activités des islamistes de la secte *boko haram*.

Photo 16 et 17: Pont douanier reliant les deux parties de la ville de Mokolo

Photo 17



Source : Cliché Maura Dosso David, Mokolo, 27 décembre 2013.

- **Campement.** Le lieu dit campement désigne un site spécialement aménagé pour le logement sous la tente ou une installation sommaire et temporaire. Dans ce contexte, le lieu dit désigne un cadre à l'époque coloniale chargée d'accueillir les touristes²⁴¹. Il est situé à l'entrée de la ville en face du domicile du Préfet de Mayo-Tsanaga à Mokolo. Le nom du lieu dit a connu plusieurs mutations traduisant les transformations internes de la structure. On est passé des substantifs campements à un ensemble de mots : Campement Bakaï Hôtel le flamboyant. On retrouve dans cet ensemble de noms, le patronyme du promoteur qui est Bakaï et le nom d'un arbre aux vertus artistiques multiples : le flamboyant. La structure passe du statut d'un campement à celui d'un hôtel qui est un établissement offrant la location des chambres ou des appartements à la nuitée ou pour une durée déterminée. Le standing est amélioré et le cadre reçoit de plus en plus des touristes pendant la haute saison touristique. Pour ce qui est du nom de l'arbre utilisé, il est en parfaite harmonie avec la nature. Le site est bordé des grands flamboyants qui sont des arbres des régions tropicales aux grandes fleurs jaunes et

²⁴¹ Entretien avec Guiyéké, Mokolo, 10 février 2012.

rougevif. Le nom traduit également le caractère pittoresque, car les cases sont construites selon le modèle des stéréotypes architecturaux du milieu. Case ronde, faite de pierre au toit conique de chaume. L'établissement garde toute sa dynamique en matière d'accueil et de la promotion du tourisme local.

- *Tacha Haman Gawar (1926)*. Il désigne un lieu-dit, un odyne dont le modificateur est le patronyme. En effet, le substantif *tacha* désigne un carrefour, en haoussa, un lieu de convergence et d'intersection de plusieurs voies routières. Pour ce qui concerne celui de Mokolo, le carrefour est enrichi par les voies venant du centre-ville, de Rhumsiki, de l'héliport. C'est le site qui était désigné comme le centre de Mokolo à l'époque coloniale. Pour ce qui est du modificateur du lieu dit pour obtenir un odyne, il s'agit de Haman Gawar. Haman Gawar serait amené de Gawar en tant que taulard à Mokolo. Après sa remise en liberté, il devient chargeur en fondant le stationnement qui porte son nom ; il a passé plus de 50 ans à Mokolo. Les directions des voitures sont essentiellement les régions kapsiki. Il aurait environ 85 ans lorsqu'il mourût en 2011 étant paralysé²⁴². La principale route de ce carrefour débouche au lieu dit héliport.

Photo 18 et 19: Héliport utilisé sous le régime du Président Ahmadou Ahidjo et le Gouverneur Ousmane Mey, on aperçoit sur la seconde photo la gaine d'appareillage. [Photo 19](#)



Source : Cliché Maura Dosso David, Mokolo, 27 décembre 2013.

²⁴² Entretien Avec Hamadou Malawech, Mme Djanabou, Mokolo, 12 juin 2008

-Tacha koutourou. Il est question dans ce contexte d'un carrefour abritant les lépreux. La lèpre est une maladie contagieuse due au bacille de Hassen. Elle cause de graves lésions qui affectent la peau, les muqueuses, les nerfs, les yeux et les os. Les malades de la lèpre sont logés dans ce site qui plus tard sera à l'origine de la création de la léproserie de Mokolo.

Photo 20: Un lépreux au Tacha Koutourou



Source : Cliché Maura Dosso David, Mokolo, 27 décembre 2013.

Photo 21 et 22: Léproserie de Ziling. On aperçoit la bibliothèque et le centre d'éducation.



Source : Cliché Maura Dosso David, Mokolo, 27 décembre 2013.

Photo 23 et 24: Case de passage et la salle de rééducation de la léproserie. Photo 24



Source : Cliché Maura Dosso David, Mokolo, 27 décembre 2013.

- **Grand barrage.** Il s'agit du barrage de retenue d'eau situé à l'ouest de Mokolo sur la route de Koza. Il s'agit d'une construction au travers d'un cours d'eau pour arrêter son écoulement, créer une retenue ou élever le niveau de l'eau en amont. Le cours d'eau sur lequel est construit le barrage est la Tsanaga ou *Tsanagued*. Le barrage alimente la ville de Mokolo en adduction d'eau. Le besoin de plus en plus pressant en eau dans la ville de Mora a permis au projet européen dans le cadre du 4^e Fond Européen au développement d'alimenter la ville de Mora en adduction d'eau. Les villes situées sur le long du passage des canaux d'alimentation ont bénéficié d'une dotation gratuite en eau. On note les villes comme Koza, Mozogo principalement.

Photo 25 et 26: Une vue du grand barrage de Mokolo au lieu-dit *Tsanagued*, source de la Tsanaga. Photo 26



Source : Cliché Maura Dosso David, Mokolo, 27 décembre 2013.

- **Petit barrage.** À l'opposé du grand barrage se trouve le petit barrage à l'entrée Ouest la ville. C'est un barrage de retenue d'eau qui initialement devait alimenter la partie Ouest de la ville. Avec l'augmentation du volume en eau au grand barrage, le projet a été arrêté et toute la ville est alimentée par les eaux du grand barrage.

- **Le château d'eau** sur le mont *guidéeprad*. Mokolo étant une ville située dans les massifs, la bonne distribution d'eau dans les familles n'est possible que si un château est construit au centre de la ville, surplombant celle-ci pour que les ménages situés en altitude puissent jouir de cette denrée. C'est ainsi qu'en 1984, la SNEC a construit un château d'eau. Les eaux traitées au grand barrage sont transportées par les tuyaux pour être stockées dans le château. Située sur le mont *guidée prad*, cette architecture surplombe le quartier Bakassi.

Photo 27: Château d'eau de la ville de Mokolo. On aperçoit la croissance de la ville et de la population à travers le passage du petit au grand château.



Source : Cliché Maura Dosso David, Mokolo, 27 décembre 2013.

- **Prison.** La prison est un établissement de détentions de personnes condamnées par la justice pénale ou en attente d'être jugées. C'est également un bâtiment sinistre qui évoque un lieu de détention. À Mokolo, la prison est située au quartier *méfewlé* et voile globalement le nom du quartier. *Mefewlé* est un ethnonyme faisant référence au deuxième groupe mafa. La création et la construction de la prison de Mokolo en 1952 au pied du mont *méfélé* est un indicateur véritable. Le quartier renferme un lieu dit qui modifie le nom initial. Les activités maraichères des prisonniers produisent les légumes et autres primeurs dans la localité. On dira par exemple pour distinguer la provenance des légumes sur le marché de Mokolo, ce sont les légumes de Mandaka ou de la prison. Le sous entendu dans ce contexte est que les légumes et autres choux de la prison sont enrichis aux excréments et aux urines humaines provenant des prisonniers. La célébrité de cette prison n'est pas de mise avec la création des autres prisons notamment celle de Mora, Maroua.

On note que les lieux-dits sont les sites de création récente et fortement influencée par les activités humaines. Ces lieux-dits en fonction des modificateurs deviennent un odonyme. Il vient du grec ancien *hodos* qui signifie route et du suffixe *nyme* qui provient du grec ancien *ónoma* qui fait référence à un nom. En fonction des actions humaines, les toponymes sont identifiés comme endonymes ou noms des rues.

II.B. Les événements historiques, mythologiques et les toponymes

Il s'agit dans ce contexte de mettre en exergue le nom de certains lieux qui dérivent des événements historiques, mythologiques et comprendre la dynamique de ces événements dans le temps.

- **Ldamtsay.** Ce nom fait référence aux processus migratoires des peuples des massifs Mandara notamment les Mafa. Ces derniers s'essaimèrent dans les massifs de Mokolo après leur déplacement de Gudur, et s'installent près de Douvar à Mokolo. Là, ils sont sous la domination du chef de village qui leur fit des présents constitués en grande partie des bœufs. Mais les sites sur lesquels devaient vivre ces bœufs ne furent pas propices à leur épanouissement et ils crevèrent tous. Le toponyme fait référence à ce récit. Il est constitué de *lda* ou *ldé* qui signifie bœuf et *mtsay*, la mort ou mourir. *Ldamtsay* se traduit littéralement par "bœuf mourir" pour indiquer le lieu où crevèrent les bœufs²⁴³

²⁴³ Entretien avec Zinahad, Koza, 20 novembre 2009.

- **Wudoum Djaray**. Ce nom renvoie à la période de l'invasion des acridiens ou criquets dévastateurs. En effet, plusieurs dates sont évoquées pour cette période triste de l'histoire des peuples des monts Mandara 1895 et 1931²⁴⁴. C'est probablement dans cette fourchette chronologique que le village fut nommé. C'est un site de prédilection des acridiens qui s'y posent régulièrement et causaient de véritables ravages²⁴⁵. *Wudoum* signifie le village, le hameau et *djaray* les sauterelles.

- **Zamay**. C'est un village situé à 18 km environ de Mokolo sur l'axe Maroua-Mokolo. L'implantation d'un lawanat peul dans la localité pour mieux contrôler les mouvements des habitants des montagnes traduit la présence de l'autorité peule y est très anciennement établie. Mais le toponyme est en Mafa et garde toute sa signification historique. En effet, le toponyme se subdivise en *dza* qui signifie la montagne, le siège de la culture et *may* la famine. Ce nom renvoie à la période de la grande dispersion des peuples de *gudur* vers les montagnes environnantes. Dans leur migration, les Mafa s'installèrent sur le mont zamay; lors de leur séjour, ils furent frappés par une grande famine et la quasi-totalité de la population périt²⁴⁶.

- **Mudugwa**. Ce nom désigne la montagne mudugwa qui aurait été occupée par une famille venue de Sukur et un autre groupe venu de Muktélé²⁴⁷. Ces derniers sont issus d'une migration partie de Soulédé et conduits par Madzaf un féticheur de la tribu. Ces familles s'installèrent sur le versant du même massif sous l'autorisation de Zogoï. Au cours de l'année qui suivit l'arrivée de Madzaf, la sécheresse se prolongea à tel point que les semailles furent compromises. Zogoï le responsable coutumier alla trouver Madzaf et lui dit « si tu veux prouver que tu ne nous as pas apporté le malheur en venant ici, mets fin à la sécheresse qui risque de nous faire tous mourir de faim. Si tu n'y parviens pas, je te chasserai avec les tiens. Mais si tu réussis, je te donnerai le commandement du village ». Madzaf rentra alors chez lui en s'écriant : « *I mud kwa, I mud kwa* » comme pour dire que « je parle aux pierres, je vais consulter les pierres », une exclamation récurrent chez les féticheurs avant la consultation des pierres d'où le nom du village, qui par déformation successive est devenu Mudugwa.

²⁴⁴ J. Stiner, 1998, « The way of the mandara mountains », Ph.D. dissertation, department of anthropology, university of Calgary Canada.

²⁴⁵ Entretien avec Mbuzao, Mokolo, 12 juin 2008.

²⁴⁶ Entretien avec Mbuzao, Mokolo, 12 juin 2008.

²⁴⁷ Entretien avec Nguélo Gaïdi, Koza, 21 novembre 2009.

- **Fogom**. C'est un village de l'arrondissement de Soulédé-Roua qui doit son nom aux chenilles. Ces chenilles sont appelées Mbouzom. C'est de ce Mbouzom qu'est sorti le toponyme Fogom. De nos jours le village est appelé Mbouzom ou Fogon.

- **Pouché**. C'est un toponyme qui désigne un quartier de la ville de Mora. Le nom signifie serpent en Mandara. En effet, Boukar Patou pense que lors de l'installation des premiers habitants dans ce site, ils ont rencontré beaucoup de serpent. Ils ont fini par utiliser les caractéristiques topographiques et mythologiques du milieu pour baptiser ce site. Les groupes ethniques qui peuplent ce quartier sont les *Dwa* et les Ouldémé qui parlent parfaitement Mandara bien que n'étant pas leur langue maternelle. Le nom n'a pas évolué et n'a pas connu une transformation dans le temps²⁴⁸.

Les toponymes tirent leurs sources des actions humaines. Ils peuvent être en fonction des substantifs modificateurs ; des endonymes, des odonymes, des microtoponymes ou noms des lieux-dits. Les endonymes sont les noms initiaux des sites. Lorsqu'ils sont transformés, ils deviennent des exonymes car, le groupe en place ne s'identifie pas au nouveau nom. Les odonymes par contre sont des noms de personnes désignant des voies de communication ou les grandes artères de la ville. Certains El hadj influencent les odonymes qui finissent par porter les patronymes de ce dernier. Les toponymes dérivent également des ancêtres éponymes.

III. LES TOPONYMES LIÉS AUX ANCÊTRES ÉPONYMES

Les ancêtres éponymes sont les dignitaires, les patriarches, les sages ou les ancêtres qui ont donné leur nom à un lieu, le nom est utilisé en référence aux actions de ce dernier, mais surtout à la protection que les hommes obtiennent suite à une simple évocation du patronyme. Dans ce contexte Mbondji Edjenguélé pense que « bien des peuples utilisent le patronyme de l'ancêtre fondateur ou de quelques héros de la lignée pour en faire l'ethnonyme. L'ancêtre éponyme devient alors le point de référence à partir duquel l'histoire du groupe prend sens : même si elle n'induit pas toujours une attitude de rejet »²⁴⁹.

Ce cas est présent aussi bien chez les Mada que chez les Mafa. Chez les premiers, la dynamique interne de ces peuples fait allusion à une autoglorification valorisante ou une exaltation de l'ethnie. Le toponyme mada désigne le territoire habité par les Mada

²⁴⁸ Entretien avec Boukar Patou, Mora, le 05 janvier 2012.

²⁴⁹ Mbondji Edjenguélé, 2000, *Les cultures-vérités : le soi et l'autre. Ethnologie d'une relation d'exclusion*, Yaoundé, Edition Etoile, p.28.

dans l'arrondissement de Tokombéré. La tradition orale mada retient que ce nom est celui de l'ancêtre qui aurait été à l'origine de l'ethnie. Dans l'arrondissement de Soulédé-Roua par le Mayo-Tsanaga, il existe un village du nom de Mada. De toute vraisemblance, l'ancêtre mada qui migra de ce lieu pour s'installer dans l'actuel massif des Mada par Tokombéré s'appelait Mada²⁵⁰.

Ce patronyme signifie en Mada jurer ou mouiller en fonction des interprétations. Dans le premier cas, il fait allusion au serment après les accords d'installation. Cet ancêtre aurait rencontré les patrouilleurs mandara ou guizigas vraisemblablement. Cette idée ne peut être admise car, les patrouilleurs mandara, munis de leur chevaux à la recherche des esclaves ne peuvent arriver en plein massif. Pour ce qui est des Guizigas, ils défendent tous leur non-appartenance aux massifs ; ils sont les peuples de plaines.

Dans le cadre du second sens de ce patronyme, on se réfère à la zone d'installation de l'ancêtre éponyme qui est propice à la culture des bas fonds. La dernière conception enfin, se situe dans l'optique selon laquelle le patronyme Mada n'est autre qu'une déformation de l'ethnonyme Mafa.

Dans le cadre des toponymes éponymes, on rencontre également les toponymes-anthroponymes qui désignent les noms des lieux qui dérivent des noms de personnes. Ainsi, les douze quartiers qu'occupent les Mada tirent leur nom des ancêtres fondateurs qui sont les fils de l'ancêtre éponyme mada. Ce dernier a donné naissance à deux fils notamment Talvanga et Mélé qui sont à l'origine des noms des clans et des toponymes sur lequel habite ce sous-groupe.

- **Slala Vitala**. C'est un quartier de la ville de Mora qui se traduit littéralement par le quartier de Vitala. Dans le cadre de l'extension de la ville de Mora, Vitala serait le premier à s'installer sur ce site qui plus tard devint sa propriété à travers l'appropriation de cet espace par son patronyme. Ce toponyme n'a pas connu une évolution dans le temps ni une transformation quelconque du site. Les principaux peuples sont les Moura qui parlent le Wandala²⁵¹.

- **Roua**. Dans le cadre du peuplement des massifs du Mandara, cuvok a joué un rôle important tant il est reconnu comme la Mecque des habitants du massif. Les Vouzi après leur dispersion s'installent dans l'arrondissement de Soulédé-Roua. La première famille à s'y implanter n'est autre que celle de Roua. Le patronyme est utilisé pour

²⁵⁰ Archives de la Préfecture du département de Mayo-Tsanaga (APDM-T), prospection ethnologique sommaire du massif mada, région du Nord-Cameroun, Subdivision de Mora, non classée, p.8.

²⁵¹ Entretien avec Oumarou Abraham, Mora, le 03 janvier 2014.

désigner le toponyme sur lequel habitent ses descendants. Il a donné naissance à deux fils entre autres Mazaya, Madakonaï. Ces derniers à leur tour ont assuré la postérité en s'appropriant les sites sur lesquels ils se sont installés.

- **Mazaya**. Il est l'un des fils de Roua et le village Mazaya porte aujourd'hui, le nom de cet ancêtre éponyme.

- **Madakonaï**. C'est également le fils de Roua dont le patronyme est utilisé comme toponyme.

On remarque que les toponymes liés aux ancêtres éponymes sont des désignateurs souples et des organisateurs mémoriels²⁵².

Dans ce contexte, le toponyme assurant les fonctions de dénominations géographiques sont des cadres culturels, identitaires affectifs et mémoriels d'un sujet ou d'un groupe. Les toponymes liés aux ancêtres éponymes sont des lieux de mémoire, des organisateurs sociocognitifs, car ils permettent aux locuteurs qui sont des descendants de construire une histoire collective pour justifier les actions des hommes dans la lignée. À côté de ces désignateurs souples et organisateurs mémoriels, les toponymes peuvent dériver des activités dominantes ou importées.

IV. LES TOPONYMES LIÉS AUX ACTIVITÉS ENDOGÈNES OU TOPONYMES IMPORTÉES

Les noms des lieux peuvent également dériver des activités dominantes dans un site. Cette activité imprime une marque à la localité ou au lieu-dit et voile le toponyme préexistant.

- **Ouro-dolé**. Dans la ville de Mora, ce quartier est très illustratif. Pour ce qui est de ce quartier, l'obligation de s'y installer ne vient pas d'une force humaine, mais naturelle. En effet, *wouro* signifie quartier, ville, hameau et *dolé* l'obligation, une impétuosité qui s'exerce sur un individu en fulfuldé. Le site sur lequel s'est implanté le quartier est un espace hostile et un bas fond. L'eau ruissèle de partout consécutivement à sa proximité avec la montagne de Mora. Il était donc quasi impossible pour la population de trouver un site, exondé sur lequel l'on pourrait implanter les cases ou une habitation. Mais, l'extension de la ville a poussé la population à s'y implanter. Les locaux appellent ce quartier ouro-dolé alors que l'administration reconnaît ce site du

²⁵² Nous avons repris dans ce contexte l'analyse de M.-A. Paveau, 2008, « Le toponyme, désignateur souple et organisateur mémorial. L'exemple du nom de bataille », *Mots. Les langages du politique*, <http://mots.revues.org/13102>. Dor : 10 :4000/mots.13102, consulté le 13 octobre 2012.

nom de Mora-Massif. Le groupe ethnique qui vit dans ce quartier est cosmopolite et ne s'identifie pas au toponyme qui est en fulfuldé.

Malgré cette hétérogénéité de la population, on rencontre les Kiridi-Moura ou les Moura qui réclament que la terre leur appartienne. L'éloignement de ce quartier par rapport au centre-ville de Mora fait dire aux uns et aux autres que je vais à *ouro-dolé* ; il est allé loin à *ouro-dolé*²⁵³.

- **Wahoudga.** C'est le centre de la ville autour duquel sont bâtis les autres quartiers périphériques de la ville de Mora. Le toponyme signifie en Mandara le sultanat, le quartier où s'exerce le pouvoir et l'autorité. Ce nom n'a pas évolué dans le temps. Malgré le fait que le sultanat de Wandala a connu plusieurs capitales notamment Igzawa au XVI^e, Kerawa XVI^e, Doulo XVII^e et Mora XIX^e siècle. Dans ce dernier site, le sultanat est logé au quartier wahoudga. Ce nom peut être également utilisé comme un lieu-dit car, le groupe ethnique s'identifie et fait corps avec ce nom. Aujourd'hui, ce quartier traduit la grandeur, la supériorité par rapport aux autres sites car, le chef y réside, le pouvoir. Il inspire la crainte, la peur, le respect. C'est ce qui justifie les attitudes de révérence et de respect lorsqu'on y est²⁵⁴.

- **Mosquée du Lamidat.** Ce nom désigne la mosquée du Lamidat qui est située en face du Lamidat de Mokolo. Pour ce qui est de l'installation du Lamidat, de Mokolo, on note que le prosélytisme maraboutique et les commerçants peuls venus de Madagali fondèrent le Lamidat de Mokolo en 1830. Les Mafa sont alors contraints de se réfugier en montagnes, une manière d'exprimer leurs refus du nouveau pouvoir. Dans ce contexte, Jean-Yves Martin pense que « les villages Kiridi-Matakam rattachés à Mokolo, rapportait le capitaine Vallin en 1927, sont toujours restés indépendants, sans rien entre eux ni avec Mokolo et font régler leurs litiges et palabres sans jamais passer par l'intermédiaire du Chef de Mokolo, que celui-ci soit foulbé ou un Kiridi²⁵⁵». L'installation du pouvoir central désorganise la structure initiale mafa au point où une politique sera mise sur pied par l'administration coloniale celle de "pacifier les Kirdis". En effet, la circonscription de Margui-wandala comprenait les trois subdivisions Guider, Mokolo et Mora. Ces unités administratives sont réunies sous le commandement militaire unique au poste de Mokolo fondé en 1922. Ces trois

²⁵³ Entretien avec Sekréo, Mora, 06 janvier 2014.

²⁵⁴ Entretien avec Boukar Patou, Mora, le 05 Janvier 2014.

²⁵⁵ Martin, 1970, p.44.

subdivisions avaient en commun le même problème, à savoir la « Pacification des Kirdis²⁵⁶ ».

- *La montagne des Allemands (26 août 1914 au 18 février 1916)*. Les massifs environnants de Mora sont identifiés aux ethnonymes. Dans ce contexte un massif n'est pas identifié aux groupes en place, mais au pouvoir colonial ayant marqué l'évolution politique de la localité. Le mot allemand qui est adjoint est un endonyme. On remarque que le modificateur est soumis à l'influence française, car les Allemands nomment leur pays deutschland. Le nom allemand est une appellation française. L'endonyme se transforme ainsi en exonyme pour les peuples locaux. C'est un régulier ne correspondant pas à leur appellation initiale. Pour ce qui est du rôle de la montagne de Mora dans la Première Guerre mondiale, il est précisé en ces termes :

Au début de la Première Guerre mondiale, les Allemands fortifièrent un point inexpugnable de la montagne vame. Von Raben, soutenu par les « Kirdis », résistera sur ces hauteurs du 26 août 1914 au 18 février 1916. Les troupes franco-anglaises firent leur jonction à Sava, près de Mora, en octobre 1914, mais leurs assauts répétés en novembre et décembre ne réussirent pas à déloger le capitaine allemand. Cette position fut alors « masquée » par trois compagnies qui en firent le siège pendant que les colonnes franco-anglaises descendaient vers Garoua, qui capitula le 10 juin 1915. La chronique de la campagne mentionne de « nouveaux assauts infructueux de Cunliffe sur la 'montagne des Allemands' » en août 1915. Après la capitulation de Yaoundé, von Raben descendit de son nid d'aigle pour se rendre: « Reddition, avec les honneurs de la guerre, de onze Européens et cent trente-neuf tirailleurs »²⁵⁷.

Les toponymes liés au pouvoir s'inscrivent dans le cadre du commandement traditionnel et européen et modifient le nom initial. Ces noms transcendent le temps et occupent une place dans la mémoire collective en fonction des actions de ces derniers sur la population administrée. À côté des toponymes liés au pouvoir. On rencontre les doublons toponymiques.

V.LES DOUBLONS TOPONYMIQUES OU LES TOPONYMES IMPORTES

Les doublons toponymiques sont les noms des lieux qui se retrouvent de part et d'autre des zones d'étude en l'occurrence Mokolo et Mora et leurs environs. Les noms sont généralement soit en Mafa ou en Mandara et la signification est sensiblement la même chose dans les deux groupes ethniques. On a dans ce contexte :

²⁵⁶ Seignobos et Tourneux, 2002, p.182.

²⁵⁷ Ibid., p.199.

- **Waladé**. Ce doublon toponymique a un sens véritable en Mandara et se retrouve aussi bien à Koza qu'à Mora. Il a deux interprétations possibles. La première interprétation est que le nom se traduit par : à côté du marché, proche du marché, au bout du marché. C'est la radicale *ladé* qui étaye cette interprétation. Elle signifie en Mandara le dimanche ou le jour du marché et cette hypothèse se vérifie car à Mora comme à Koza le dimanche est le jour du marché hebdomadaire²⁵⁸, le préfixe *wal* signifie à côté de, proche de. Le nom aurait une origine socio-économique dans la mesure où le marché est un lieu d'échanges, de transactions et de commerce.

La seconde interprétation par contre stipule que les bœufs du lamido étaient sujets à des vols récurrents. Pour pallier cette situation, il fallait rapprocher les bœufs des domiciles des propriétaires. Les bœufs sont gardés dans les *waaldé*²⁵⁹. Ce sont des enclos à bétail, des sites dont on peut s'approvisionner en bouse pour enrichir les champs en engrais organique. C'est de ce *waaldé* que dérive le mot *waladé*. L'influence Mandara est très grande dans cette transformation.

- **Djermé**. Il se traduit littéralement en Madara par lieu humide, boueux. Le nom dans ce contexte dérive des caractéristiques de la nature, car avant l'installation de la population sur ce site, il était utilisé comme un champ. On y cultive de la patate, du mil et des légumineuses. La population actuelle ne fait pas corps avec ce toponyme. Il n'est pas lié à l'histoire du groupe qui s'y est sédentarisé. Aujourd'hui, les transformations subséquentes dans le domaine foncier ont fait en sorte que le site a perdu de ses caractéristiques topographiques²⁶⁰.

Conclusion

En somme, l'étymologie et la signification des toponymes sont au centre de la compréhension de la mentalité, de la représentation et de la gestion de l'espace. L'espace est une donnée immédiate de notre conscience, mais également une construction de l'esprit. L'appropriation et la matérialisation de cet ensemble se traduisent dans les noms des lieux. La première perception de l'espace est la description spontanée qu'on fait du lieu, la seconde s'attarde sur le rôle et la troisième enfin dans l'interprétation. L'espace est approprié ou différencié et joue des rôles multiples : le

²⁵⁸ Entretien avec Ousmanou Abraham, Mora, le 03 janvier 2014.

²⁵⁹ Entretien avec Abba Ali, Mora, le 26 décembre 2013.

²⁶⁰ Entretien avec Mahama Toudjani, Mora, le 27 décembre 2013.

social, l'économique, le politique, le culturel. Ce rôle se traduit dans les toponymes.

Pour ce qui est de la différenciation du mot espace Saha Zacharie pense qu'on :

Peut distinguer essentiellement l'espace social, concret et l'espace mythique, abstrait. Le premier concerne le milieu physique, le territoire comme élément constitutif de l'entité sociologique. C'est le monde visible par les sens premiers, le monde concret. Le deuxième espace se rapporte au monde invisible des ancêtres, des esprits, des dieux, des mystères insoupçonnés de la vie et de la mort²⁶¹.

On remarque dans ce contexte que l'espace social renvoie à l'espace concret, fini, délimité et limité. C'est également l'espace physique sur lequel s'organise la vie. C'est le territoire géopolitique, géostratégique ou l'entité sociologique. Pour le matérialiser, les toponymes dérivent du relief qui est la montagne, les cours d'eau, les vallées, les plaines, la flore, la faune. Les actions humaines impriment également une marque aux noms. On a dans ce contexte les endonymes, les microtoponymes et les ondonymes. Ces noms sont liés aux activités dominantes, à l'exercice du pouvoir ou importés comme des doublons toponymiques.

L'espace mythique par contre n'est ni social, ni limité. Pour traduire sa présence au sein du groupe, les événements historiques et mythologiques influent sur la dation du nom. Pour ce qui est de la mentalité, les Mafa et les Mada croient énormément à la nature et à l'univers cosmique dont ils tirent leurs forces agissantes. Une nature qui s'appréhende dans le temps en fonction du calendrier.

²⁶¹ Z. Saha, 2008, « Les représentations de l'espace dans les cosmogonies Bamiléké (Ouest-Cameroun) : les enjeux culturels spécifiques de l'espace » in *Les Annales de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines*, Vol. X., p.108.

CHAPITRE VII

LE TEMPS ET LE CALENDRIER DANS L'ONOMASTIQUE MAFA ET MADA

Dans ce chapitre, il est question de mettre en exergue les éléments du calendrier et du temps en rapport à l'onomastique mafa et mada. Le temps est divisé en plusieurs sections qui ont une signification certaine dans les fêtes sacrificielles. En ce qui concerne le temps, il est sectionné en divisions quotidiennes ou annuelles. Les jours de la semaine, les mois de l'année sont présents dans les noms des personnes et les noms des lieux.

I. LE TEMPS DANS L'ONOMASTIQUE MAFA ET MADA

Dans la société mafa et mada, on considère que c'est à un moment bien déterminé que l'individu naît, grandit dans un espace où il pose des actes, s'épanouit et manifeste son existence. Il est identifié par un nom. Dans la mythologie mada et mafa, le temps et l'espace sont très déterminants pour invoquer les dieux, attaquer les ennemis, lancer un sort, célébrer un mariage, enterrer un mort. Les actions humaines sont déterminées dans le temps. C'est dans ce sillage que Théophile Obenga note que :

Le temps et l'espace sont des notions dont l'importance est fondamentale dans notre société. Tout être naît, évolue et meurt dans un espace et un temps précis et les actions des hommes sont déterminées par eux. À cause de ces différents aspects, le temps et l'espace constituent des thèmes d'étude passionnants qui suscitent l'intérêt aussi bien des philosophes que des historiens²⁶².

Le temps et l'espace sont des éléments essentiels pour comprendre toute action, tout acte, et l'agir des hommes. La culture exploite les éléments du temps et de l'espace. L'écologie culturelle se renouvelle dans le temps ainsi en est-il des migrations. Les divinités sont consultées à une période bien précise de la journée et de l'année. Les saisons se renouvèlent dans le temps et les plantes profitent du temps pour entrer en maturité. Le temps et l'espace déterminent les rapports de l'homme avec la nature et fondent la vie des humains. Mbondji dans ce sens pense qu'une :

²⁶² T. Obenga, 1980, *La dissertation historique en Afrique*, Paris/Dakar, Présence Africaine/NEA.

Culture, pour être faite d'institutions, de traditions, de modèles, n'en possède pas moins, une terre, un espace fait de cours d'eau, de montagnes, de collines, d'arbres et d'herbes, du lointain et de l'infini horizontal et vertical que ladite culture exploite et intègre. Si une culture se détermine par rapport à cette écologie, cet environnement elle s'en nourrit également pour son imaginaire, ses représentations, ses phantasmes²⁶³.

Les éléments du temps sont indispensables pour la compréhension de l'univers et de la vie des hommes. La célébration de la convivialité est mieux appréhendée dans le temps.

I.A.Le temps et les fêtes sacrificielles mafa et mada

Les fêtes sacrificielles occupent une place importante dans la vie des habitants des massifs du Mandara. Les séquences annuelles sont fortement ponctuées par les actions de grâce et les invocations que les hommes rendent aux esprits. Dans ce contexte, « le temps est une durée limitée, une époque, une occasion, un moment fixé, un délai »²⁶⁴. Le temps tel que conçu par les Mada et les Mafa diffère de la conception qu'ont les autres peuples de cette notion.

Dans l'occident médiéval, le temps est conçu comme une ligne qui évolue. On retrouve dans cette ligne une évolution qui implique de facto un commencement, un passé, une suite ininterrompue et une projection dans l'avenir. Cette conception européenne est différente de celle mafa qui désigne le temps et lui attribue des caractéristiques bien précises. Il est désigné par le terme *zim* ou *mfa* selon qu'on est chez le Mafa ou les Mada et traduit une période ou la durée. Cela peut être au cours de l'année, du mois, de la semaine ou de la journée, et ceci en fonction des indices temporels, rituels, sacrificiels.

Au sein de cette conception se trouvent plusieurs éléments qui déterminent le calendrier rituel et sacrificiel.

I.A.1.Le calendrier rituel mafa

Dans le calendrier rituel, nous faisons allusion aux différentes périodes de l'année où se déroulent les fêtes dans la tradition mafa et mada. Dans le calendrier rituel, l'indice qui permet de déterminer fondamentalement les grandes séquences est le *Maray*. Cette célébration diffère d'un massif à l'autre, mais garde sa signification essentielle chez tous les peuples des massifs du Mandara et en l'occurrence les Mafa et

²⁶³ Mbondji Edjenguélé, 2000, p. 29.

²⁶⁴ Guillou et Moingnon, 1988, p. 630.

les Mada. L'appellation est différente chez les peuples des massifs, mais la saveur festive et la signification est la même chose. Chez les deux peuples, tout commence par l'année du Taureau ou le *Maray*.

- Via *Maray* ou l'année du *maray*

Dans le calendrier traditionnel, l'année du *Maray* est la période de l'année au cours de laquelle on prépare et fête le *Maray*. Il correspond au mois de février ou mars dans le calendrier grégorien et dépend des massifs ou des communautés linguistiques. Chaque fête est séparée de l'autre de trois ans. On sacrifie les bœufs de case aux divinités. C'est un geste de remerciement de la population pour la protection, les récoltes, la procréation, les unions, bref pour tous les bienfaits et les grâces reçues de la part des puissances. Le bœuf à sacrifier est aussi appelé bœuf de case. C'est un taureau de race zébu qui est élevé dans un enclos après trois ou quatre ans. Il ne doit jamais quitter son étable et son sacrifice sert à la perpétuation des clans de cette société patriarcale²⁶⁵.

Photo 28: Taureau en claustration à Oudjilla en vue de « sa » fête : le « maray »



© Rabi Yakadam (†), Août 2010.

²⁶⁵ C.M. José Sarten Van et J. Schaafsma, 2007, « Se faire pleurer comme une femme la signification symbolique du taureau et l'introduction récente de la vache chez les Mafa (Nord-Cameroun) », http://www.horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins-textes7/divers_2/010020155.pdf, consulté le 10 novembre 2013.

C'est un repère dans le temps en ce sens que « l'abattage du taureau et le partage de la viande expriment le renouvellement des alliances et confirment la hiérarchie politico-religieuse des massifs²⁶⁶ ». Pour ce qui est de l'élevage des bœufs de case chez les habitants des massifs et en l'occurrence les mafa, « le bœuf en question est en fait un taurillon non castré que l'on enferme de six mois à plusieurs années, dans une case sur creusée, percée d'une étroite ouverture où est ménagée une mangeoire. [...] A l'origine, l'animal emmuré, était un taurin, mais il a été progressivement remplacé par les Zébus achetés auprès des Peuls »²⁶⁷.

Après la fête, la graisse, les os et le cartilage des animaux sacrifiés broyés ou non sont conditionnés pour l'année suivante qui est l'année de l'os. Cet indicateur temporel *via vatasl* ou l'année de l'os dans le sens littéral est l'année des condiments gras selon la signification socioculturelle

- *Via Vatazl* ou l'année de l'os ou l'année des condiments gras

C'est l'année qui suit l'année du *Maray* en vertu de l'abondance en os. En effet les bœufs abattus lors du *Maray* libèrent assez d'os qui ne sont pas jetés, mais conservés pour une consommation future. Au cours de l'année suivante, la population se régale des sauces faites à base des os spongieux dûment conservés et fermentés parfois. L'année est désignée comme telle en fonction de l'abondance de ce met. La rupture des os conservés pousse la population à se ruer sur les chèvres au cours de l'année suivante. C'est l'année de la chèvre ou l'année vigile au *Maray*.

- *Via bok* ou l'année de la chèvre

Elle vient après l'année des condiments gras ou l'année de l'os. En cette période, ce sont les chèvres castrées et élevées pour la circonstance qui sont les cibles des populations. On se régale des mets délicieux à base de la viande des chèvres. La viande est obtenue après des sacrifices aux divinités et aux puissances.

On remarque dans cette division du temps qu'il y a une représentation, un symbolisme des chiffres rituels en l'occurrence trois. Ce chiffre traduit la durée, le temps entre deux fêtes du *Maray*. C'est aussi une durée nécessaire à la population pour une bonne préparation. Ce chiffre rituel est également représenté sur les poteries de conservation et les techniques de conservation des semences. Ce calendrier rituel est également conçu et matérialisé chez les Mada.

²⁶⁶ Seignobos et Tourneux, 2002, p.39.

²⁶⁷ Ibid.

I.A.2. Le calendrier rituel mada

Chez les Mada, la maîtrise du calendrier rituel est fonction du vin qui est l'élément principal dans la célébration de la convivialité. L'année commence avec le vin de dieu.

- *Wouzoum y Zigla* ou le vin de dieu

C'est une célébration dédiée au dieu de la protection. Elle a lieu chaque année au mois de mai ou juin selon les prévisions. Chaque massif célèbre cette fête selon les prédispositions astrologiques qui est les leurs. On rend grâce à l'être suprême pour sa protection, mais surtout pour la prospérité qu'il accorde à ses enfants ; l'après-récolte est le moment propice pour rendre grâce aux divinités²⁶⁸. La quantité de la récolte, la santé de la famille et des enfants, les vœux des parents déterminent les grâces rendues aux puissances, mais surtout les invocations. Dans la même année, on célèbre le *wouzoum y halgwa* ou le sacrifice avant les premiers semis.

- *Wouzoum y halgwa* ou le vin le mil en brousse

Vers la fin de la saison sèche, la population prépare les champs dans l'attente des prochaines pluies. On célèbre le *wouzoum y halgwa* pour rendre gloire au dieu protecteur et pourvoyeur. Cette fête est une invocation, une prière pour épargner la population des différents dangers, et également pour faire prospérer les récoltes avec l'abondance des pluies. Après les festivités et les différentes cérémonies qui se passent généralement entre mars et avril, les premières pluies arrosent le sol, signe que dieu a exaucé les prières de la population. Cette fête persiste dans les différents massifs mada. Il existe des fêtes qui ont une fréquence de trois ou quatre ans dans les massifs du Mandara. C'est la fête des bœufs ou celle de la chèvre.

- *Via tsla* ou l'année des bœufs

C'est l'équivalent du *Maray* chez les Mafa. Les bœufs à sacrifier sont élevés dans un enclos conformément aux techniques d'élevage des peuples des massifs. C'est un signe de reconnaissance et de grâce qu'on rend à l'être suprême selon les Mada. Elle a la même signification aussi bien chez les Mada que chez les Mafa. Contrairement aux Mafa, les Mada ne gardent pas les parties grasses pour être consommées l'année suivante. Après le *via tsla*, un ou deux ans en fonction des prévisions astrologiques, on célèbre le *via mouzak* ou l'année de la chèvre.

²⁶⁸ Entretien avec Djaligué Zogoï, Mokolo, le 20 février 2008.

- *Via mouzak* ou l'année de la chèvre

Via mouzak est une fête qu'on organise généralement tous les deux ans. Elle prépare le *via tsla*. La viande des chèvres est consommée et conservée de manière rationnelle sur une période de deux ans.

Tableau 16: Tableau récapitulatif des fêtes et des chiffres rituels mafa et mada

Objets de sacrifices	de Bœufs	Os	Chèvres	Vin de dieu	Vin du mil	Indicateur de temps
Mafa	<i>Via maray</i> <i>ou marigèle</i>	<i>Via</i> <i>vatalz</i>	<i>Via bok</i>	/	/	<i>Via</i> Année
Mada	<i>Wouzoum y</i> <i>Gigla</i>	/	<i>Via</i> <i>Mouzak</i>	<i>Wouzoum y</i> <i>Gigla</i>	<i>Wouzoum y</i> <i>halgoua</i>	<i>Wouzoum</i> Le vin
Chiffres rituels	3 ou 4	2 ou 3	2ou 3	1	1	

Source : synthèses des informations de terrain, de décembre 2008 à janvier 2014.

On remarque dans le calendrier rituel mada une récurrence du vin ou *wouzoum*, de *via* ou l'année et d'un animal à immoler dont l'espèce dépend de la nature des fêtes. Le vin est un élément capital, car de par sa composition, il vivifie, agrmente et rend les hommes joyeux. Il est accompagné du sang qui est un élément récurrent dans les fêtes. Les dieux n'acceptent les prières des hommes qu'à travers la qualité et la nature du sang qui leur est offerte²⁶⁹. À travers le calendrier rituel, on observe le prix que les Mada accordent à leur panthéon. Ces différentes fêtes mada se déroulent dans un temps bien précis. Elles sont des événements auxquels on fait référence dans la vie.

De nos jours, avec les différentes tendances religieuses et l'ouverture au modernisme, ces fêtes sont pratiquées juste pour accomplir les formalités rituelles. Les invocations sont les mêmes, mais les réjouissances et le nombre de manifestants diminuent d'ampleur. La jeunesse ne s'intéresse plus à ces activités laissant la responsabilité aux vieillards.

Les plus remarquables éléments d'appréciation du temps se trouvent dans le calendrier traditionnel d'un peuple. Pour les Mafa, l'élément principal d'appréciation du temps est *via* qui signifie année. *Via bok* ou l'année de la chèvre fait référence à l'année au cours de laquelle on immole les chèvres en sacrifice aux dieux. Cette année annonce le Maray. *Via maray* ou *marigèle* ou l'année, des bœufs se réfère à l'année du Maray. C'est une période au cours de laquelle on sacrifie les bœufs pour expier les

²⁶⁹ Entretien avec Chewlew, Mada, le 20 juillet 2010.

péchés des hommes et remercier les puissances pour ses hauts faits. On rend également grâce aux dieux pour leur protection²⁷⁰.

Le substantif *mvad* est aussi un élément indicateur du temps. Il signifie le jour et dans ce cas, le mot est précisé par le jour des marchés environnants. Chez les Mada, les éléments d'indicateurs du temps sont pratiquement les mêmes avec une bonne différence dans la prononciation.

La notion du temps chez les Mada est à peu près semblable à celle des Mafa. Il existe en effet quelques différences. Le temps chez les Mada est une période, une durée au sein de laquelle interviennent les hommes et les événements. Cette conception du temps est spécifiée et catégorisée par certains indicateurs. *Via* est l'un des indicateurs du temps chez les Mada. Il est polysémique et désigne l'année : *via tsla*, *via mouzak* signifie l'année du bœuf ou l'année du bouc. Dans ce cas, *via* indique l'année au cours de laquelle se déroule un événement précis. Il signifie aussi l'époque, faisant allusion à un événement qui a popularisé la conscience des hommes ou d'un peuple comme le temps des invasions des acridiens ou *via ayaou*.

Via signifie également l'âge. Lorsqu'on demande à quelqu'un son âge on dit *via'ako amé* ? Ou quel âge as-tu ? *via* est donc un indicateur de temps utilisé suivants les contextes.

Un autre indicateur de temps est *vad*, il signifie le jour. On dit *vad ftek* pour indiquer un jour ou *vad djoumok* pour dire dix jours. On note également dans cette liste *mlam* dont le diminutif est *mila* qui se traduit par période ou temps. On a ainsi des appellations comme *mila ravia* ou la saison des pluies, le temps des pluies. *Mila dévwa* ou la matinée, *mila ngalal* ou la saison sèche, *mila gigla* ou le ciel.

Sous l'influence des peuples environnants comme les Kapsiki, les Mandara ou les Kanouri, un autre indicateur de temps est apparu.

Il s'agit de *sarta* ou délai. Ce substantif est une déformation du mot fulfuldé *sarti* qui signifie délai ou période. Il se décline également dans la maîtrise de la cosmogonie en division quotidienne et annuelle et prend des déclinaisons appropriées selon qu'on est chez les Mafa ou les Mada.

²⁷⁰ *Via*, peut aussi signifier l'époque lorsqu'on fait allusion à une histoire passée et que la mémoire pérennise à travers la tradition orale. C'est le cas par exemple de *via djaray* ou l'époque des sauterelles, allusion faite à l'invasion des acridiens.

I.B.Le temps dans l'onomastique mafa et mada

Le cosmos est l'univers dans son ensemble. Il est complexe en ce sens que son étude requiert un ensemble de connaissances dans tous les domaines de la science. Dans le cadre de ce travail, il est question de s'appesantir sur les substantifs mafa et mada qui permettent d'avoir des divisions quotidiennes et mensuelles. Comment est-ce que les Mafa et les Mada désignent-ils le jour, la semaine, le mois et quelles sont les significations socioculturelles accordées à ces notions.

I.B.1.Les divisions quotidiennes et annuelles mafa

La division est la partie de ce qui est divisé. Dans ce contexte, c'est l'étude des fractions du temps qui permet de mieux appréhender le jour, la semaine, le mois.

Chez les Mafa, les jours ou *mvad* obéissent à des événements précis avec pour point de repère le jour du marché de Mokolo. Selon qu'on est à Mokolo ou à Koza, les jours ont des appellations différentes. En plus de *mvad*, on lui adjoint un substantif pour spécifier et catégoriser les jours de la semaine selon une motivation bien précise. Ainsi, la semaine ou *lum* ou *luma* en mafa compte sept jours et commence au regard du calendrier grégorien par mercredi. On a ainsi la correspondance suivante.

Tableau 17: Les jours de la semaine en Mafa et leur correspondance

Calendrier grégorien	Calendrier traditionnel mafa	Motivation en situation	Modificateur du radical <i>Luma</i>
Mercredi	<i>Lum Komanda</i>	Le marché du Commandant (sous-entendu le pouvoir)	Administration/commandement à partir de 1902
Jeudi	<i>Lum Huva</i>	Le marché de Huva	Toponyme / Huva
Vendredi	<i>Lum Madagali</i>	Le marché de Madagali	Toponyme/ Madagali
Samedi	<i>Lum Wandaï</i>	Le marché de Wandaï	Toponyme/ Wandaï
Dimanche	<i>Lum Koza</i>	Le marché de Koza	Toponyme/ Koza
Lundi	<i>Lum Bohoï</i>	Le marché de Bohoï	Toponyme/ Bohoï
Mardi	<i>Lum Sirak</i>	Le marché de Sirak	Toponyme/ Sirak

Source : Synthèse des informations de terrain, Mokolo, Koza de juin 2008 à janvier 2014.

Diverses interprétations sont possibles au regard de ce calendrier hebdomadaire. D'abord l'influence des Foulbé venus de Madagali et établis à Mokolo à partir 1885. Ainsi, des jours comme vendredi/*Lum madagali* ou samedi/*Lum wandaï* évoquerait les grandes villes haoussa et mafa. *Madagali* par contre qui modifie la journée de vendredi

est situé au Nigeria. Il fut la base des Foulbé après Yola. Wandaï est le dernier rempart avant Mokolo lors du Djihad²⁷¹.

Il y a ensuite les réalités locales. Koza (dimanche / Lum Koza), par exemple est une ancienne cité située au pied de la grande chaîne des massifs en entrant vers Mozogo dans le sens Nord-Sud. On remarque une anaphorisation comme le cas de *luma* dont le diminutif est *lum* qui dérive du fulfuldé *lumo* ou marché. C'est un lieu public ouvert aux hommes pour leurs différentes transactions. Aussi faut-il noter que la semaine commence le mercredi ou *lum Komanda*. *Komanda* est une déformation de commandant, qui désigne ceux qui détiennent le pouvoir et l'autorité pendant la période coloniale. Le marché fut institué par les « colons » à partir de 1930 pour exposer leurs produits et apprécier en retour les produits locaux.

Dans les divisions quotidiennes, les marchés sont au centre de la distinction et de la catégorisation des jours. Selon le calendrier grégorien, ce sont les astres qui sont au centre de la dénomination. On dira par exemple *monday* ou *moon day* ; *sunday* ou *sun day* pour exprimer le jour de la lune ou le jour du soleil. Les divisions annuelles par contre prennent des appellations en fonction des activités champêtres, du climat et de la place qu'occupe le numérique.

Chez les Mafa, l'année est divisée en douze mois caractérisés par l'alternance de deux saisons : une saison sèche *ngwar* et une saison de pluie *viya*. Les années sont nommées par rapport au *maray* qui se célèbre tous les trois ou quatre ans selon les massifs²⁷². Il en résulte un calendrier spécifique selon le lexique mafa qui se résume dans le tableau suivant.

²⁷¹ Entretien avec Djaligué Zogoï, Mokolo, le 20 février 2008.

²⁷² Le *maray* est la fête de taureau chez la quasi-totalité des peuples des monts Mandara. L'appellation et les pratiques festives diffèrent d'une région à l'autre ; mais la philosophie de la fête reste la même.

Tableau 18: Les mois de l'année en mafa et leur correspondance

Correspondance en français	Désignation en Mafa	Signification littérale	Motivation en situation
Octobre	<i>Mesela</i>	/	/
Novembre	<i>Hedek</i>	/	Abondance
Décembre	<i>Hedek</i>	/	Abondance
Janvier	<i>Mafad</i>	4 ^{ème} lune	/
Février	<i>Mazlam</i>	5 ^{ème} lune	/
Mars	<i>Mamokwa</i>	6 ^{ème} lune	/
Avril	<i>Matsarad</i>	7 ^{ème} lune	/
Mai	<i>Matsamakad</i>	8 ^{ème} lune	/
Juin	<i>Matcheud</i>	9 ^{ème} lune	Réparation des champs
Juillet	<i>Mokula, Kiya Slav</i>	Mois des semoirs	Semis
Août	<i>Mavad</i>	/	Grandes pluies
Septembre	<i>Malama</i>	/	Grandes pluies

Source : Synthèses des informations de terrain, Mokolo, juin 2008.

On remarque dans ces différentes conceptions des mois et de l'année que les mois sont désignés soit en fonction de leur emplacement dans le calendrier traditionnel, soit en fonction des activités dominantes dans la période. Octobre-Novembre ou *Hedek*, *Hedek* désigne une période de l'année caractérisée par l'abondance des récoltes et dont la principale activité est la récolte du *diyà* ou niébé. C'est en ce moment qu'ont lieu la construction des cases, la réhabilitation des anciennes cases et des forges.

Janvier ou *Mafad*, est le quatrième ou cinquième mois de l'année en fonction des hameaux²⁷³. Février ou *Mazlam*, signifie littéralement le cinquième mois de l'année. C'est aussi en ces mois que commence la chaleur. Les paysans mettent les récoltes dans les greniers et préparent les différentes fêtes. Mars-avril *m'moko'a* ou *m'tsarad*, est la période de la grande chaleur. On commence à préparer les champs. Mai-juin ou *Kiya slav*, ici cette appellation se subdivise en deux, *kiya* signifie le mois et *slav* le semoir. Il est fait allusion ici à la période des semences. Juillet-Aout ou *mvad* est la période des premiers sarclages. En cette période, les paysans affrontent les premières herbes qu'ils jugent hostiles à la croissance des plantes. Aout-septembre ou *malama*, est la période de la grande famine. En ce mois de soudure, les greniers sont quasi vides et les enfants nés en cette période sont appelés *malama* en souvenir de cette période, particulièrement difficile de l'année.

Cette division des mois et des jours sont également présent chez les Mada avec quelques similitudes et des divergences.

²⁷³ Entretien avec Hélé, Koza, 18 novembre 2009.

I.B.2. Les divisions quotidiennes et annuelles mada

Les divisions quotidiennes et annuelles chez les Mada suivent une succession des jours et des mois selon un ensemble de semaine. La journée est appelée *mvad*, une succession de sept *mvad* forme la semaine ou *gosko*. Les noms des jours chez les Mada sont dominés par la langue mandara et peule ou fulfuldé²⁷⁴. Nous avons dans ce cas lundi/*létiné* ; mardi/*talaka* ; mercredi/*laraba* ; jeudi/*lamissa* ; vendredi/*ldema* ; samedi/*soubda* ; dimanche/*ladda*. Dans l'énonciation des jours, on remarque une similitude phonique avec les autres langues. Nous pouvons dire à cet effet que *létiné* est une déformation du fulfuldé *altiné*, *talaka* ou *talaké* celui du mot *sallaasa*, *laraba*, dérivant du mot *alarba*, *lamissa* est une forme mutée de *alhamissa*. On peut résumer ces variations de consonance dans le tableau suivant.

Tableau 19 : Correspondance des jours de la semaine en mandara et mada

Calendrier grégorien	Correspondances en Mandara	Son génétique	Correspondances en Mada	Son génétique
Dimanche	<i>Laadé</i>	[<i>laa</i>]	<i>Laada</i>	[<i>laa</i>]
Lundi	<i>Létiné</i>	[<i>lét</i>]	<i>Létiné</i>	[<i>lét</i>]
Mardi	<i>Talaka</i>	[<i>talak</i>]	<i>Talaka</i>	[<i>talak</i>]
Mercredi	<i>Laraba</i>	[<i>larab</i>]	<i>Laraba</i>	[<i>larab</i>]
Jeudi	<i>Lamissé</i>	[<i>lamiss</i>]	<i>Lamissa</i>	[<i>lamiss</i>]
Vendredi	<i>Zlma</i>	[<i>zlm</i>]	<i>Zlma</i>	[<i>zlm</i>]
Samedi	<i>Soubdé</i>	[<i>soubd</i>]	<i>Soubda</i>	[<i>soubd</i>]

Source. Synthèse des informations de terrain, Mora, janvier 2012.

Dans les divisions du mois, chaque mois correspond à une activité précise dans le temps. Mais, les noms des mois suivent une progression auxquels les Mada leur adjoignent une activité dans le temps. La motivation en situation s'inscrit dans l'imagerie populaire et dépend des réactions de la nature. Chewlew patriarche mada dans la Bénoué nous a résumé le calendrier des mois que nous présentons dans le tableau suivant :

²⁷⁴ Entretien avec Chewlew, Mada, le 20 juillet 2010.

Tableau 20: Les mois en mada et leur correspondance

Mois en français	Correspondance en mada	Traduction littérale	Sens	Motivation en situation
décembre	<i>kia ftek</i>	Lune un	1 ^{ère} lune	vins aux divinités
janvier	<i>kia zla</i>	Lune deux	deuxième lune	construction des cases
fevrier	<i>kia mahkar</i>	Lune trois	troisième lune	/
mars	<i>kia houfad</i>	Lune quatre	quatrième lune	réparation des terrasses
avril	<i>kia zlam</i>	Lune cinq	cinquième lune	/
mai	<i>kia mouhko</i>	Lune six	sixième lune	période des semis
juin	<i>kia zlasla</i>	Lune sept	septième lune	/
juillet	<i>kia slahahkar</i>	Lune huit	huitième lune	pleine saison
août	<i>kia blombo</i>	Lune neuf	neuvième lune	/
septembre	<i>Djoumok</i>	Dix	dixième lune	période des récoltes
Octobre	<i>Mangarftek</i>	Plus un (dix est la base)	dix et une lune	/
Novembre	<i>Mangarzla</i>	Plus deux (dix est la base)	dix et deux lune	/

Source : Synthèse des informations de terrain, Tokombéré, janvier 2010.

Les noms des mois sont attribués en fonction du climat et des activités champêtres en cours. Les modificateurs du nom des mois sont entre autres la lune qui elle-même est suivie d'une désignation numéraire.

Conclusion

Le calendrier et le temps ont une influence certaine dans l'onomastique mafa et mada. Le temps et l'espace sont des notions dont l'importance est certaine dans la société. Ils permettent de comprendre les actions des hommes, les grandes séquences de la vie. Le calendrier rituel est basé sur le temps selon que c'est l'année du maray, de l'os ou l'année de la chèvre chez les Mafa. Pour les Mada par contre, le temps est divisé en période de vin de dieu, vin du mil en brousse ou l'année des bœufs ou des chèvres. L'élément modificateur est *via* ou l'année chez les Mafa et *wouzoum* ou le vin chez les Mada. Pour ce qui est du temps, les divisions quotidiennes et annuelles sont marquées par les jours de la semaine qui subissent des changements en fonction des villages. Ces noms liés au temps et au calendrier ne subissent pas des changements véritables, mais une légère déformation liée à la prononciation en fonction des groupes ethniques environnants dont l'ethnonymie et la titulature sont des éléments du patrimoine riche à explorer.

CHAPITRE VIII

ETHNONYMIE ET TITULATURE CHEZ LES MAFA ET LES MADA

L'onomastique s'analyse et se comprend mieux au-delà des noms de personnes et des noms des lieux. Le nom de l'ethnie est un programme. Il s'analyse grâce à l'action des ancêtres éponymes et permet de justifier une situation sociale. L'ethnonyme légitime, justifie et défend un groupe linguistique en tant que marqueur d'identité et traduit l'appartenance à un groupe, une région, à un mode de vie, de croyance, de pensée à la création de tel type architectural, musical, gastronomique. Les emprunts sont si évidents à telle enseigne que toutes les divisions sociales et leur spécificité sont concernées. Chaque section de l'ethnie et de la titulature est dénouée, singularisée et identifiée par un nom d'où la richesse des noms. Sur le plan historique, ces noms évoluent, subissent des mutations et perdent leur motivation première.

Chez les Mafa et les Mada, les ancêtres éponymes jouent un rôle de premier plan parce que les divisions internes au sein de l'ethnie, des clans, ne sont autres que les clans éponymes. Au sein de ces divisions chez les Mafa en l'occurrence, la société est structurée en caste selon un système fondé sur la division dans le travail, dans la gastronomie et dans les croyances. Nous ne faisons pas abstraction de la mise à l'écart de la caste des forgerons dans la société. Si la notion de caste induit une division au sein de l'ethnie, elle se généralise dans la filiation et par conséquent dans le port des patronymes. Qu'est-ce qui singularise la caste des forgerons et celles des nobles ? Quelles relations cette division a avec le pouvoir traditionnel ? Il importe également d'analyser les titres et leur signification au sein de la société.

Dans la titulature, ce qui nous intéresse ce sont les titres (nobiliaires ou non) qui sont des qualificatifs qu'on acquiert par naissance, par succession ou par décision du roi conférant certaines tâches à ses notables ; c'est une marque de classification ou de différenciation sociale²⁷⁵. Ces titres expriment une charge, un office, une fonction, un grade et plus souvent un mérite acquis. Il nous importe de commencer par l'ethnonymie et l'histoire des Mafa et des Mada.

²⁷⁵ Entretien avec Hadja Djidéré, Mora, 05 janvier 2012.

I. ETHNONYMIE ET HISTOIRE DES MAFA ET MADA (XVIII^e-XX^e Siècle)

Il est question dans cette section de faire une immersion dans la dynamique de la notion de l'ethnie avec ses considérations et ses actions, ses richesses et ses sous-entendus, les programmes d'union et de divisions. L'ethnie est un groupe de personnes, de langages, de coutumes et organisation commune admettant une même origine. Chez les Mafa et les Mada, l'ethnie renferme une considération sociale et historique.

I.A.L'ethnie chez les Mafa (XVIII^e-XXI^e Siècle)

L'ethnie est un groupement d'individus dont l'unité repose sur une structure familiale, économique, sociale et sur une culture commune. Au sein de l'ethnie, la division interne connaît deux grandes ramifications auxquelles s'ajoute le brassage, faisant naître un troisième : Les Boulahaï. Les deux premiers, le clan Vouzi et Djélé sont les grandes familles éponymes auxquelles se rattachent les familles identifiées par des toponymes. Ainsi, les Vouzi sont constitués des Soulédé, des Ziver, des Gouzda, des Hidé, des Guelebda, des Ndaré qui habitent les massifs éponymes.

La deuxième branche est constituée des Djélé. Ils habitent les massifs de Roua, Koza, Minéo et une petite partie dans les massifs de Mouktélé. Ils sont plus téméraires et sont à la base du *Maray* ou de la fête sacrificielle en l'honneur des puissances. En effet, le *Maraydjélé* tire son nom du clan Djélé qui signifie le lion. Le premier animal du sacrifice lors du Maray n'était autre que le lion auquel la population se mettait à ses trousses. Au vu des dégâts que causait ce fauve au sein de la population, il fut jugé opportun de le remplacer par un bœuf de case. Ils sont les dépositaires des savoirs ancestraux liés à la fête sacrificielle.

La troisième branche ayant certainement connu un brassage avec les Moufou est celle constituée des Boulahaï. Ils habitent les massifs de Douvar, de Mouhour, de Cuvok et de Goudala. Ils parlent une langue ayant des variantes avec le Mafa central. C'est cet ensemble qui forme le groupe ethnique Mafa. Ce groupe a une organisation politique interne.

Le chef ou le père de famille est le « *bab gay* », il est l'autorité suprême et veille sur la justice et l'équité parmi les membres de sa famille. En ce qui concerne les rites familiaux, il les préside quand les circonstances l'exigent. L'éducation des enfants et des femmes nouvellement mariées sont à sa charge. Les jeunes filles pubères doivent sous son ordre aller en mariage en vue d'assurer la pérennité du clan. Ces chefs de

famille vivent dans les sites regroupant les descendants d'un même ancêtre. Les mariages n'étaient pas possibles entre les habitants d'un même massif car, étant tous des frères.

Au XXI^e siècle, la notion de famille désigne les villages multiethniques, les mariages entre les membres de différents hameaux favorisent l'installation des autres groupes sur les sites qui ne sont pas les leurs. Les relations matrimoniales et la filiation jouent un rôle indispensable.

Plusieurs familles forment dans bien des cas un massif. Ils ont à leur tête un dignitaire du fait de sa sagesse, le respect qu'on lui voue est moral. Il n'est pas reconnu comme chef telle que conçoivent certaines sociétés centralisées. Zacharie Pérevet précise la place du chef des massifs en ces termes : « le « *bay* » ou « *bway* » n'était pas institutionnellement placé au-dessus du peuple mafa comme cela l'est dans les sociétés centralisées. Il n'existait pas de chef mafa au sens strict du terme.

Photo 29: Une représentation du *Gay* mafa.



Source : Cliché Nizéseté, Mandara massifs, Mokolo, août 2010.

Le « *bay* » ou « *bway* » était plutôt un « *primus inter pares* », c'est-à-dire un premier entre les égaux. Sa position éminente et le respect qui lui était dû lui conféraient une autorité surtout morale²⁷⁶. Son pouvoir n'était ni contraignant ni

²⁷⁶ Entretien avec Boukar Zongo, Koza, le 18, 19 et 20 décembre 2009.

tyrannique. Sa fonction était en premier lieu d'ordre religieux et son pouvoir politique limité. Contrairement à certains chefs montagnards, le « *bay* » Mafa n'était pas d'office « faiseur des pluies ».

Le « *bay* » exerçait son pouvoir à vie, une fois qu'il était choisi à la tête d'un massif. Les adultes du village appelés « *bâb giy hay* », se réunissaient sous l'arbre à palabres « *vouzi waf* » ou sur un rocher « *garzhe* », désignaient dans la stricte intimité un sage, pour les représenter et diriger la communauté villageoise²⁷⁷. En dehors de son rôle de conseiller et d'arbitre, le « *bay* » jouait un rôle religieux et spirituel important. Il devait veiller à la bonne marche du village, mais surtout susciter et entretenir les relations amicales et pacifiques avec les autres villages mafa ou non. Il est le prêtre de la montagne des ancêtres et à ce titre, est chargé des principaux sacrifices dans les endroits sacrés « *diy mbalom* ». C'est cet ensemble de dignitaires qui gère le village et dans bien des cas, facilite les relations entre les hommes. Ils sont à la source du bien, mais peuvent également invoquer les esprits et les dieux pour le mal. Tout se fait en fonction de la signification que le Mafa donne à son ethnie. L'ethnonymie trouve son sens dans ce contexte.

I.B. L'ethnonyme mafa (XVIII^e siècle)

Les membres d'un même clan, d'une ethnie n'agissent que par rapport à la signification véritable de leur ethnie. Ils se donnent un programme et un mode de vie, de penser, d'agir, car l'unité linguistique dans ce cas signifie partager les richesses, les heurs et exploits des ascendants généalogiques.

Nous étudions l'ethnonyme pour plusieurs raisons : l'ethnonyme joue un rôle fondamental pour l'historien, car, elle sert à la reconstitution de l'histoire, à l'analyse des noms de certains ancêtres conquérants ou non, éponymes ou non²⁷⁸. Dans le cas d'espèces chez les Mafa, l'on comprend la dynamique de la pensée de ces peuples. Le Mafa signifie un homme de parole. C'est ce qui justifie la dynamique dans l'entente et la solidarité au sein des membres du clan. A l'inverse, malgré les clivages internes, les rapports entre les membres des massifs différents sont caractérisés par une méfiance des uns à l'égard des autres.

Dans l'ethnie, nous devons prendre en compte plusieurs valeurs : l'appartenance à une origine commune ; la distinction par les patronymes ; l'appropriation de l'espace

²⁷⁷ Z. Pérévet, 2008, *Les Mafa un peuple, une culture*, Yaoundé, Clé.

²⁷⁸ Dika Akwa Nya Bonambela, 1982, p.84.

par les toponymes et, la présence au sein des membres du groupe, des maladies héréditaires propres à une famille ou à un clan.

I.B.1.L'appartenance à une origine commune

Les Mafa se réclament tous de deux souches : les Vouzi et les Djélé. Les Vouzi, les plus nombreux sont au sud et au centre des massifs mafa. Les Ndaré, Guelebda, Hidé, Gousda, Ziver, Soulédé constituent les différentes ramifications. Les Boulahaï qui apparemment appartiennent au clan Vouzi, auraient connu un brassage avec les Moufou venus certainement de l'Est. Ces Boulahaï sont constitués des Dowar, des Mouhour, des Tchuvok et des Godala. Les Mafa leur reconnaissent un métissage avec d'autres peuples. Ils ne sont pas de pur-sang. Dans cette conjecture se recrutent les Hidés, les Guelebda, les Ndaré qui selon toute vraisemblance, auraient connu un métissage avec les Margui à l'ouest. La mémoire collective reconnaît les Soulédé, les Ziver et les Gouzoda comme les Vouzi de souche, n'ayant pas connu de brassage et de métissage avec les peuples voisins.

Le second grand groupe est constitué des Djélé. Ils se subdivisent en Roua, Koza ; Minéo et vraisemblablement, les Mouktélé. Dans cette unité d'appartenance, l'on doit prendre en compte les liens qui fédèrent les membres du groupe : l'exogamie, la reconnaissance, l'assistance, la *vendetta*. Le lien du sang est très fort et se manifeste au-delà du territoire. Il faut également prendre en compte la distinction par les patronymes.

I.B.2.La distinction par les patronymes

Les noms des personnes font partie des éléments qui caractérisent le groupe. Éléments d'identification des personnes, les noms renferment des richesses, des vérités, des souhaits, des plaidoiries. Chez les Mafa, en général, les patronymes permettent de distinguer les membres de l'ethnie. La différence qui apparaît dans les noms de personnes se trouve au niveau de la caste, celle des forgerons en l'occurrence. Dans ce dernier cas, ils peuvent être un facteur d'exclusion sociale, de catégorisation des personnes. Les noms traduisent en général la dynamique de la pensée, les situations que vivent les familles ou les parents et le projet de vie de leurs progénitures. Ces noms ne sont pas essentiellement les noms des personnes, mais aussi les noms des lieux.

I.B.3.L'appropriation de l'espace par les toponymes

Les toponymes sont un marqueur de l'espace, un élément qui matérialise l'itinéraire migratoire de tel ou tel groupe. Les noms de lieux sont attribués par les ancêtres lors de leurs processus migratoires suivis du peuplement. C'est ce qui distingue les villages aujourd'hui bien que le peuplement ne soit pas toujours fonction des toponymes. Ces noms s'altèrent au XXI^e siècle.

Avec l'influence des autres vagues migratoires, la toponymie est utile à l'étude des migrations et du peuplement comme repère des centres successifs d'irradiation des groupes et d'origine des structures politiques. Prince Dika Akwa dans ce sens, pense qu'il est aujourd'hui connu que la toponymie est un repère historique. Un nouveau groupe de langue différente prend possession d'un territoire donné. Il est rare qu'en provoquant le déplacement en masse du groupe préétabli, il fasse table rase de tous les éléments anciens ; aussi est-il de règle que les nouveaux arrivants associent à leur économie générale et leur assignent une fonction déterminée²⁷⁹. En plus de l'appropriation de l'espace par les toponymes, les maladies du groupe occupent une place de choix dans la distinction et la catégorisation du groupe.

Photo 30: Panneau ancien de signalisation montrant l'utilisation de l'ethnonyme kapsiki. Ils désignent ainsi les Kapsiki, Goudé, Bana, Djimi.



Source : Cliché Maura Dosso David, Mokolo, 09 mai 2013.

²⁷⁹ Dika Akwa Nya Bonambela, 1982, p. 82.

I.B.4. Les maladies héréditaires

Les maladies héréditaires dans ce sens sont les maladies que telle famille, tel clan ou telle tribu a contractées suite à un acte asocial dans l'ordre vécu qui est différent de l'ordre conçu. Si pour Mbondji Edjenguélé, les maladies du groupe ou héréditaires se transmettent de plusieurs façons²⁸⁰, chez les Mafa et les Mada, elles sont déduites de certains actes de la vie. Dans bien des cas, c'est un crime non avoué, l'inceste, la chasse des élans qui sont à l'origine de la pathologie. Une génération peut en souffrir toute la vie si le forfait n'est pas expié. Elle décime la génération et point n'est besoin de chercher l'auteur du forfait ailleurs, car les situations de la vie courante traduisent les conséquences de l'acte. Dans ce cas, c'est l'ordre vécu qui est bouleversé et la famille ou le clan en pâtit. La précision entre les deux concepts apparaît dans les déclarations suivantes :

L'ordre vécu est la culture réelle par rapport à la culture idéale, aux normes qui seraient de l'ordre conçu. L'ordre conçu se pose comme charte fondamentale, archive des modes d'emploi légués par les dieux et les ancêtres. L'ordre conçu renferme l'ensemble des faits, gestes, dits et non-dits, prescription, censés provenir de la phase inchoative de l'humanité ou les hommes partageaient leur vécu avec les êtres primordiaux ou héros civilisateurs qui ont inspiré les pratiques culturelles et leur ont assigné du sens²⁸¹.

Cette manifestation pathologique fait naître au sein de la famille ou du groupe en question, une méfiance et une distance vis-à-vis du sujet en question. Cette méfiance va s'estomper le jour où le groupe aura avoué le forfait commis ou aura à partir d'une réunion du groupe, dénoncé le secret que ce dernier ou cette famille cache dans le temps. Il faut en outre dire que chez les Mada, l'ethnie a les mêmes caractéristiques que chez les Mafa avec quelques variantes au niveau des ancêtres éponymes.

²⁸⁰ Mbondji Edjenguélé, 2009, *Santé, maladie et médecine africaine, Plaidoyer pour l'autre traditionnelle*, Yaoundé, PUY, p.186. « Une femme qui décède en accouchant, une femme ayant beaucoup avorté, s'attirent et attirent sur leur famille la souillure Mbaka. Il y a Mbaka dans une famille qui perd une ou plusieurs personnes lors d'hécatombes comme celles dues à l'éruption volcanique du Lac Nyos ayant fait 4000 morts en 1987 ; à l'accident en 1997 d'un avion de la compagnie nationale CAMAIR-70 victimes ; l'incendie d'une citerne de carburant à Nsam-Efoulan à Yaoundé – 200 morts – ou le crash du Boeing 737-800 de la Kenya Airways ayant fait 114 victimes dans la nuit du 04 au 05 mai 2007 aux environs de Douala », [du déraillement du train Yaoundé-Douala, le 21 octobre 2016 avec plus de 70 morts et des centaines de blessés graves,] etc. Il y a encore Mbaka quand l'on meurt à l'hôpital pendant une opération chirurgicale. Une famille a la malédiction Mbaka lorsque l'un de ses membres disparaît dans la nature, sans nouvelles de sa vie ou de sa mort, etc. »

²⁸¹ P. Abouna, 2011, *Le pouvoir de l'ethnie introduction à l'ethnocratie*, Paris, l'Harmattan, p.111.

I.C.L'ethnie chez les Mada

L'ethnie chez les Mada est l'ensemble des descendants d'un ancêtre éponyme. L'ensemble de ses fils légitimes auxquels on ajoute les enfants adultérins. Ces derniers forment une ramification, mais ne sont pas véritablement intégrés dans le groupe en question. L'ethnie mada est l'ensemble formé des fils de Mada. Mada aurait de toute vraisemblance poursuivi sa vache qui mit bas dans les massifs mada actuels. On ne comprend pas comment il a assuré la pérennité puisque n'ayant pas voyagé avec son épouse. Dans ce contexte, référence est faite aux douze fils Mada dont: *Didiné, Kamtanga, Madjawa, Meskewa, Mélé, Méninga, Nguirmayo, Tazan, Zago, Zama, Kudo et Gahada*. Ces fils ont donné leurs noms aux différents clans qui occupent de nos jours, les massifs éponymes.

Dans l'organisation interne, le chef de famille est le *didin* ou le père. C'est lui qui régit l'organisation interne de sa famille. Il est le garant des actes de ses enfants à bas âges et consulte les ancêtres dans le cas des problèmes graves engageant la destinée de sa famille. Les familles habitant un même massif sont généralement les descendants d'un même ancêtre. Elles occupent les terres laissées par leurs ancêtres et à leur tour, transmettront cet héritage foncier à leurs descendants. Le sol ou les champs ne se vendent pas, mais se prêtent à tel fils, à telle fille, à tel gendre, à tel bru, dont le pouvoir économique est faible et la considération sociale pas évidente.

A la tête de ces familles, se trouve généralement le sage, le plus ancien qui fait office de chef du village. Il est le trait d'union entre les grands-parents disparus et les vivants. C'est à lui que revient la lecture et l'interprétation des signes du cosmos et les actes de certains chefs de famille du clan. Son pouvoir est respecté voire redouté, car il peut proférer la malédiction sur tel ou tel autre membre de la famille. Il peut également suite à des incantations et des invocations, jeter un mauvais sort qui va planer sur le village ou sur la famille. Avec l'influence du modernisme, ces familles refusent de descendre en plaine et font des massifs, leur habitat sécuritaire. N'y aurait-il pas là une analogie, une relation, une complexité évidente avec le cosmos ?

Le pouvoir et certaines aptitudes ne se conservent que lorsque le dépositaire ne s'éloigne pas de ses valeurs ancestrales. La présence auprès des fétiches traduit une volonté de régénération des richesses et une manière de mieux détenir ces pouvoirs. Force est de constater que c'est dans un contexte de bouleversement, de dérégulation ou d'altération des normes que certaines familles et peuples recourent à leur mémoire, à

leur valeur originelle comme pour y trouver des repères de ralliement et/ou des points d'ancrage²⁸². Ceux qui conservent ces valeurs originelles, ces mémoires ne sont autres que les familles gardiennes de tradition, en montagne. La menace qui plane sur les familles est si forte de nos jours que Laurent Charles Boyomo Assala, s'inspirant de Keba Mbaye estime que :

La famille africaine, celle du lignage et la « maison » se meurent : le clan se disloque ; les vieilles croyances tombent sur les ruines des autels que les jeunes, partis du village vers les villes ou occupés à l'école et dans les services civiques, ne peuvent plus entretenir les anciens après quelques tentatives pour sauver la famille africaine, finissent par être désabusés et par abandonner leurs efforts inutiles. Ceux d'entre eux qui persévèrent sont désavoués par les pouvoirs publics qui donnent raison aux forces de progrès²⁸³.

Cet héritage se perpétue de père en fils et de génération en génération. Mais une des richesses fondamentales de l'ethnie se trouve également dans l'ethnonyme.

I.D. L'ethnonyme mada

Plusieurs versions sont données pour mieux expliquer l'ethnonyme mada. La première version stipule que dans les massifs orientaux et dans l'arrondissement de Soulédé-Roua actuel, un petit village est désigné par le toponyme mada. L'ancêtre éponyme des Mada serait originaire de ce village et il y eut juste une transposition du toponyme mada pour l'ethnonyme que nous avons aujourd'hui. Cette version est acceptée par quelques dignitaires du village²⁸⁴.

La seconde version s'inscrit dans la logique de la relation entre la nature et la culture. Lorsque l'ancêtre éponyme arrive dans les massifs mada actuels, il y trouve un étang et se sédentarise avec sa vache et sa portée. Décidant de ne plus faire chemin retour, il nomme ce lieu Mada. Le nom se transpose à toute sa progéniture.

Dans l'un ou l'autre des cas, l'ethnonyme mada est lié à la nature. Il y aurait là une transposition du toponyme mada pour un ethnonyme que nous connaissons aujourd'hui. Mais, la difficulté se trouve dans la signification de ce toponyme chez les Mafa. L'analogie est que chez les Mada, mada signifie jurer, faire un serment, alors que chez les Mafa, jurer se dit *mbäd*, *mbádè*, on pourrait dire que les deux concepts

²⁸² Alawadi, 2006, p.475.

²⁸³ L.C. Boyomo-Assala, 2002, « Ethnie, famille et démocratie : les politiques familiales à l'épreuve du pluralisme » in *Revue africaine d'étude politique et stratégique*, nos 2, p. 203-204.

²⁸⁴ Entretien avec Chewlew, Mada, le 20 juillet 2010.

appartiennent à la jurilinguistique et on s'en sert pour réguler la vie en société. Mais quelles sont les caractéristiques de l'ethnonyme mada ?

I.D.1. La distinction par l'ethnonyme

L'ethnonyme mada est caractérisé par la gestion de l'espace et le marquage du temps par les toponymes. Ces noms sont des toponymes-ethnonymes et désignent les descendants d'un tel. On résume la situation dans le tableau suivant.

Tableau 21: Les toponymes dérivés des ancêtres éponymes mada

Rang de naissance	Ancêtres éponymes	Les massifs mada actuels	Observation
1 ^{er}	<i>Didiné</i>	<i>Didiné</i>	/
2 ^{ème}	<i>Méçkewa</i>	<i>bzaçkéwa</i>	/
3 ^{ème}	<i>Madjawa</i>	<i>madjawa</i>	/
4 ^{ème}	<i>Kantanga</i>	<i>bzakamtanga</i>	/
5 ^{ème}	<i>Zago</i>	<i>bzazago</i>	/
6 ^{ème}	<i>Méninga</i>	<i>bzaninga</i>	/
7 ^{ème}	<i>Nguirmayo</i>	<i>nguirmayo</i>	Famille royale
8 ^{ème}	<i>Tazan</i>	<i>tazan</i>	Faiseur de pluie
9 ^{ème}	<i>Mélé</i>	<i>bzamélé</i>	/
10 ^{ème}	<i>Zama</i>	<i>bzazawa</i>	Fils adoptif
11 ^{ème}	<i>Kudu</i>	<i>bzakudu</i>	/
12 ^{ème}	<i>gahada</i>	<i>gahada</i>	/

Source : synthèse des informations de terrain, Tokombéré, janvier 2010.

I.D.2. Une origine commune

Les Mada acceptent tous être originaire d'un même ancêtre. Cette appartenance traduit une fierté et une solidarité entre ses membres. À part les deux groupes que sont les Gahada et les Tazan tous les autres frères sont issus d'un même père. Les deux autres groupes sont acceptés au sein de la communauté sans autres formes de discrimination, ni d'exclusion. Chaque groupe accepte et assure sa place au sein du clan et de la tribu. Il est important d'analyser l'influence de la caste chez ces deux ethnies. D'emblée, l'on doit reconnaître que la société mafa est une société de caste contrairement à celle mada qui ne renferme pas de caste.

II.L'ETHNONYMIE ET CASTE CHEZ LES MAFA

Nous montrons dans cette section la nature des rapports que les hommes entretiennent avec les autres membres du groupe. La notion de caste vient du latin *castus* (chaste) pour désigner un ensemble homogène, non mélangé. Claude Meillasoux désigne par « caste en Afrique soudanienne, des groupes héréditaires, spécialisés et

interdits matrimonialement aux familles aristocratiques ou franches »²⁸⁵. L'ethnie chez les Mafa connaît cette considération et division des hommes. Le groupe qui forme la caste est appelé *ngolda* et les membres *ngoldahai*. Ce groupe est soumis à la loi qui préside la gestion interne des hommes de caste : la séparation, la division, la hiérarchie. La position sociale du forgeron est ambiante et difficile à caractériser. Ici, il est à la fois craint, vénéré et respecté, refoulé et déprécié si bien qu'il est difficile de saisir la place réelle qu'il occupe au sein de la société. On reconnaît de toute évidence au groupe qui forme la caste une connaissance à garder et à transmettre aux générations futures.

Il faut dans ce sens s'inscrire dans la logique de Théophile Obenga selon laquelle les forgerons sont « ces savants traditionnels par excellence qui ont créé une tradition culturelle et scientifique d'une richesse inouïe en Afrique noire²⁸⁶ ».

II.A. La séparation dans la vie quotidienne (XVIII^e-XXI^e siècle)

La séparation dans ce contexte s'inscrit dans la logique du mariage et des contacts. En tant que société de caste, un homme de souche pure ne pourrait pas contracter de mariage avec les hommes supposés impurs. L'impureté est déduite et acceptée avec la manipulation des objets impurs ou souillés. Dans ce contexte, le mariage est endogamique et l'endogamie induit *de facto* la séparation dans le contact direct ou indirect. Les étrangers ne dorment pas chez les *Ngolba*, l'on est astreint au manger et à la boisson. La séparation est si évidente que le forgeron s'en veut souvent lorsque l'interdiction est franchie, violée. Bien que mis à part dans la société, ils sont utiles dans la vie. Ils sont les dépositaires de la pharmacopée traditionnelle ; président aux rituels d'inhumation, maîtrisent le travail de la forge et du fer et détiennent les secrets de la poterie.

II.B. La division dans le travail (XVIII^e-XXI^e siècle)

Il existe une hiérarchie professionnelle entre les *Ngolba* et les *Vāvāy*, car la catégorisation socioprofessionnelle est de mise chez le premier alors que les seconds ne s'attèlent pas au rôle des premiers.

La maîtrise de la pharmacopée traditionnelle leur est dévolue. Ils utilisent ces connaissances pour l'accouchement, dans la pédiatrie, la psychiatrie, et pour mieux explorer l'univers invisible. Cette exploration leur confère des pouvoirs et du courage

²⁸⁵ C. Meillassoux, 1968, « Ostentation, destruction, reproduction » in *Economie et société*, nos II, 4, Paris, p.766.

²⁸⁶ Obenga, 1980, p.3.

dans l'inhumation des morts. Tandis que les *Vavay* pensent que la manipulation du cadavre est impure et que le corps aurait la possibilité de transmettre aux non-initiés des esprits malveillants, les *ngolza* par contre trouvent du plaisir dans l'inhumation, car ils reçoivent en contrepartie, des présents ce qui renforce leur position sociale.

En ce qui concerne le travail de la forge, il commence par l'extraction de ce métal des limons qu'on retrouve généralement au bord des cours d'eau et ensuite « la transformation du produit obtenu en un instrument qui est généralement une houe, une faucille, des couteaux, des haches, tout objet que l'homme doit avoir à portée de main. On réussit une bonne extraction après avoir observé au préalable un ensemble d'interdits et de rites dont : l'offrande d'un poulet au dieu, l'abstinence sexuelle à la veille de l'opération et l'utilisation des plantes fétiches pour une bonne réussite. L'extraction du fer des limons est une opération appelée *nvec zuda* ou « fabriquer le fer », le minerai est connu sous le nom de *vezhew*. Zacharie Pérévet précise les circonstances de l'extraction du fer en ces termes :

A l'époque de la fonte, le forgeron devait se rendre dans les lits des rivières « *wayam* » pour collecter les minerais de fer à l'aide de trois Calebasses, dont une grande et deux petites, et les laver soigneusement pendant que ses apprentis apprêtaient les paniers de charbon de bois. La recherche du minerai était une tâche qui incombait parfois aux femmes et aux enfants. Le minerai et le charbon étaient mis aussitôt dans le haut-fourneau « *gəzl ñvecě* » construit pour la circonstance. La transformation du « *vəzhéw* » revêt un caractère mystérieux. En effet, le forgeron doit connaître le rapport qui existe entre ce minerai et le charbon de bois « *váng* » et maîtriser à quel moment précis il faut introduire l'un et l'autre dans le haut-fourneau. Il fallait, pour que la fonte réussisse, s'assurer le concours de nombreuses forces²⁸⁷.

On obtient après l'extraction un ensemble d'outils utiles à l'homme. Les domaines comme l'agriculture, les armes de combat, la forge elle-même, et certains outils domestiques sont les chefs-d'œuvre des forgerons. Ils y appliquent leur humeur et leur savoir-faire pour obtenir les objets diversement fabriqués selon qu'ils sont destinés à la belle-famille, à la dot, à un rival du village voisin ou au dignitaire du clan. Ce travail est fait par les forgerons. Pour les femmes par contre, elles s'appliquent dans la poterie avec l'aide de leur mari comme fossoyeur-forgeron.

²⁸⁷ Pérévet, 2008, p.114-115.

Photo 31: Une représentation des hauts fourneaux chez les Mafa à Djingulya. On y perçoit la masculinité dans la représentation.



Source : Cliché Maura Dosso David, Djingulya, 12 mai 2013.

Les femmes font de la poterie leur activité principale, mais surtout de perpétuation de la dynamique clanique. Le travail de la poterie s'ouvre premièrement par la recherche de la matière première qui est principalement de l'argile à modeler. Les autres bouses de bœuf et branchages qui servent à la cuisson seront recherchées après la fabrication et séchage des pots. La préparation de l'argile nécessite un choix judicieux de latérite étanche, dont l'imperméabilité est exigée pour obtenir des objets bien fabriqués et résistants à la chaleur lors de la cuisson. Pour ce qui est du façonnage, Zacharie Pérévet, précise:

Le façonnage consiste, d'abord, à ébaucher la forme de l'objet à fabriquer. Ici, la potière transforme une masse d'argile jusqu'à réaliser un volume creux dont la forme souvent cylindrique ne correspond pas encore à celle de l'objet fini. Le plus souvent, toutes les parties du récipient sont constituées au terme de l'opération. Ensuite, durant le préformage, il s'agit à la fois de déformer les parois pour donner au récipient ses caractéristiques géométriques finales, et de modeler la surface de manière définitive. La décoration de la partie extérieure (couleur, dessins) complète le façonnage avant la cuisson²⁸⁸.

La dernière étape est la cuisson des objets et autres poteries fabriquées, elle se fait à l'extérieur de la maison dans un endroit aménagé pour la circonstance. Un site de sept

²⁸⁸ Pérévet, 2008, p.121.

mètre de diamètre enrichi avec les pailles, bouses séchées, écorces d'arbre et quelques branchages ou *koskosāi*. Les marmites sont déposées à l'envers et le feu est allumé généralement à partir de 18h-19h. La flamme ardente qui jaillit et la fumée sont des techniques de communication, les potentiels acquéreurs sauront que dès l'aube, ils se rendront sur le site pour choisir les bonnes variétés avant l'expédition du reste au marché. Il existe plusieurs types de poteries. Celles qui servent à la conservation des boissons, et des aliments et celles qui sont à usage magico-religieux. Cette catégorisation socioprofessionnelle crée une hiérarchie sociale.

II.C. La hiérarchie au sein du groupe

La hiérarchisation au sein du groupe entraîne une considération sociale des uns à l'égard des autres. Ainsi, la caste des forgerons est considérée comme inférieure par rapport à la caste des notables. En dépit du fait que les forgerons soient au centre de la vie sociale, les nobles leur accordent peu d'importance parce qu'ils manipulent les objets souillés et surtout impurs. La hiérarchie est d'autant plus évidente de par les castonymes ou les noms propres aux castes. En effet, les Mafa sont d'accord pour accorder à *Ngolba* le sens de forgeron, d'inférieur, d'impur, mais donne à *Vavay* (terme désignant la classe les hommes nobles) le sens de pureté, de liberté, de supériorité, de la noblesse. Il convient de s'appesantir sur la classe des nobles pour mieux comprendre la signification dans le temps.

II.D. La classe des nobles

Les nobles sont les membres de la classe sociale supérieure. Ils sont spécialisés dans l'agriculture et le commerce. Ils sont parfois au-devant des combats lors des guerres et font office de propriétaires dans le domaine foncier. Les savoirs qui émanent de ces catégorisations socioprofessionnelles sont transmis par apprentissage auprès des membres de la famille, du lignage ou autre membre de la classe. Ils sont soumis à la loi du prescrit et du proscrit.

II.D.1. Le prescrit

L'ensemble des règles qui régissent les rapports entre les hommes nobles est le prescrit. On peut résumer ces attitudes comme suit : l'endogamie et le respect des aînées. Tout *vavay* doit épouser une fille appartenant à sa classe. Il ne peut enfreindre

cette loi, car il tomberait dans la disgrâce sociale ou la souillure²⁸⁹. Chaque lignée perpétue une génération éponyme sans autre forme de mélange du sang. Les progénitures sont astreintes de tout contact avec les objets souillés ou ayant été utilisés par les forgerons. Bien qu'ils les fabriquent, à partir du moment où ils sont utilisés par les *vavay*, ils ne doivent plus entrer en contact avec les forgerons si oui à la forge pour un éventuel recyclage. Les danses sont prescrites, c'est un moment d'effervescence, de partage et d'expression de la dynamique sociale. Dans les chants, plusieurs attributs apparaissent : la vérité, le respect de la parole donnée, la bravoure et le courage. Ainsi, le noble n'oublie jamais qu'il risque la honte ; il ne perd pas de vue qu'un manque de dignité le condamnerait et lui ferait perdre la face. Il doit toujours éviter d'être abaissé ou méprisé. Il est donc soumis à un ensemble d'interdictions qui guident les relations sociales.

II.D.2. Le proscrit et la notion de souillure

Ce qui est fondamentalement proscrit chez les membres de la caste des nobles est l'exogamie. En effet, le noble ne peut contracter un mariage avec une fille de la caste des forgerons et inversement. Plusieurs facteurs justifient cette interdiction comme la souillure qui est véritablement considérée dans le cas cité plus haut. Les progénitures qui découlent de ce type de mariages deviennent *de facto* des forgerons. Cette caste est en effet considérée comme absorbante.

Le contact avec les cadavres est considéré également comme impur par les nobles. La manipulation du cadavre revient aux forgerons. C'est eux qui maîtrisent la transition entre le monde visible et l'au-delà. L'enterrement nécessite une dextérité et une précision afin que les puissances puissent être en harmonie avec la famille du défunt. C'est dans ce sillage que s'explique l'interdiction des rapports sexuels avec les femmes de forgerons, à savoir les potières, de peur de fâcher les esprits qui pourraient rompre l'harmonie et l'équilibre social. Un tel acte favoriserait la malchance au sein de la famille mise en cause²⁹⁰. Lors des combats par exemple, les hommes ayant entretenu des rapports sexuels avec les femmes ou les filles des forgerons sont dans la plupart des cas, les premières victimes.

Dans cette prohibition s'ajoute l'interdiction de l'utilisation des objets comme lesalebasses, le couteau, la hache, l'escabeau, la natte, ayant été utilisée par les forgerons.

²⁸⁹ Entretien avec Moussa Yavara, Koza, 20 novembre 2009.

²⁹⁰ Entretien avec Moussa Yavara, Koza, 20 novembre 2009.

Dans la mentalité collective, ces éléments sont souillés et cette souillure pourrait de toute évidence se transmettre au protagoniste en question ou convoquer un quelconque malheur. Cette interdiction s'étend à un ensemble de code de conduite et de relations entre les castes. Dans la mobilité et immobilité du vécu quotidien, une interdépendance s'observe entre les différents acteurs de la caste sociale.

II.E. Les relations sociales régissant les classes sociales (XVIII^e-XXI^e siècle)

Les relations sociales entre les classes supérieures et les classes inférieures sont pleines de significations et de sens. Il existe d'une part les rapports complémentaires d'interdépendance et d'autre part les rapports inégalitaires.

II.E.1.L'interdépendance économique et sociale au XVIII^e XXI^e siècle

Il existe un échange de biens et des services entre les classes. En effet, les forgerons et les potières utilisent très peu les poteries sacrificielles et autres objets d'art qu'ils fabriquent.

Les nobles ou *vavay* en sont les principaux consommateurs. Ils procèdent aux échanges avec d'autres objets comme les habits de grande valeur ou la monnaie. La division sociale n'est pas observable au marché, lors de certains achats. On note tout de même que les vendeurs des objets comme les canaris et autres poteries sacrificielles sont essentiellement les forgerons.

Dans la disposition de l'habitat, les forgerons habitent à l'extérieur du village, mais ne forment pas exclusivement un quartier à eux. Ils font une symbiose parfaite avec la nature et sont chargés de se débarrasser des impuretés des nobles. C'est dans ce sens que s'inscrit l'interdépendance sociale. Sur le plan des rapports interhumains, ils sont d'excellents médiateurs et savent trancher les litiges selon les secrets propres à leur caste et obtiennent en contrepartie des présents²⁹¹. Ainsi, les castes inférieures vivent aux dépens de la classe supérieure. Il y a un échange de biens et de services et l'obligation est mutuelle. Les domaines économiques et religieux, la médiation et les périodes de guerres sont des domaines et des moments d'interdépendance. Dans le cadre de l'interdépendance entre les deux groupes Béridogo Bréhima souligne cette symbiose en ces termes :

²⁹¹ Entretien avec Moussa Yavara, Koza, 20 novembre 2009.

Les sous-castes inférieures demeurent des alliées potentielles pour les supérieures et sont susceptibles de renforcer ou d'affaiblir leurs positions aux moments décisifs, c'est-à-dire face à un enjeu : pouvoir, litige foncier ; etc [...]. Dans la gestion des conflits, les castes sont les médiateurs par excellence et dans le cadre de l'alliance matrimoniale elles jouent le rôle d'intermédiaire entre groupe donateurs et donataires. Elles sont aussi les maîtres de cérémonie dans les cérémonies de baptêmes, mariages et décès, et sont les animatrices de la communauté par la musique et la danse²⁹².

La société mafa est une société à castes, la hiérarchisation est évidente au regard des rapports entre les deux parties en présence et le rôle que joue chacun de ces groupes au sein de la société. Cette société de caste est différente de la société de classe. Il est important d'analyser la différence entre les deux notions dans le temps.

II.E.2. La caste et la classe sociale chez les Mafa (XVIII^e-XXI^e siècle)

La caste sociale chez les Mafa concerne la division sociale en forgerons et hommes libres. Les premiers ont les secrets de la nature, mais sont considérés comme des sous hommes. Leur absence est très tôt ressentie au sein du hameau. Au XVIII^e siècle, les forgerons ne cherchaient pas à s'assimiler aux *vavay*, aujourd'hui au XXI^e siècle la situation n'est pas pareille puisque, beaucoup d'enfants des forgerons migrent pour la ville. En fait, ils veulent cacher leur appartenance à leur caste : celle des forgerons. Mais, l'histoire retient toujours les origines de toutes personnes²⁹³.

Il faut dire que les forgerons de par leurs conditions ne s'insèrent pas dans les ordres sociaux, contrairement aux esclaves qui sont de créations récentes. Les premiers connaissent l'immobilité contrairement aux seconds qui sont caractérisés par la mobilité. L'immobilité s'inscrit dans le système des ordres établis vis-à-vis du maître. Sur le plan économique, il existe une mobilité des biens et des services.

La mobilité dans les ordres, les biens et les services sont plus visibles entre les esclaves, les affranchis et les hommes libres. La société mafa n'est pas une société de classe sociale par conséquent la division des hommes en classe n'est pas de mise.

On remarque que la société mafa et mada, bien que appartenant à la grande zone des massifs du Mandara ne sont pas soumis à la même considération au niveau sociale. Alors que la société mafa est une société de caste, les Mada par contre ne sont pas

²⁹² Beridogo Bréhima, 2002, « Le regime de castes et leurs dynamiques au Mali », Recherche africaines, N° 00-2002, <http://www.recherches.africaines.Net/document.php?=81.ISSN1817-423X>, Consulté le 15 novembre 2012.

²⁹³ Entretien avec Moussa Yavara, Koza, le 20 novembre 2009.

soumis au régime de caste ni à celui de classe sociale²⁹⁴. C'est un groupe ethnique qui n'appartient pas aux canons ethnologiques de la classification des groupes sociaux. Il est important de s'appesantir sur la titulature et l'autorité chez les deux groupes ethniques.

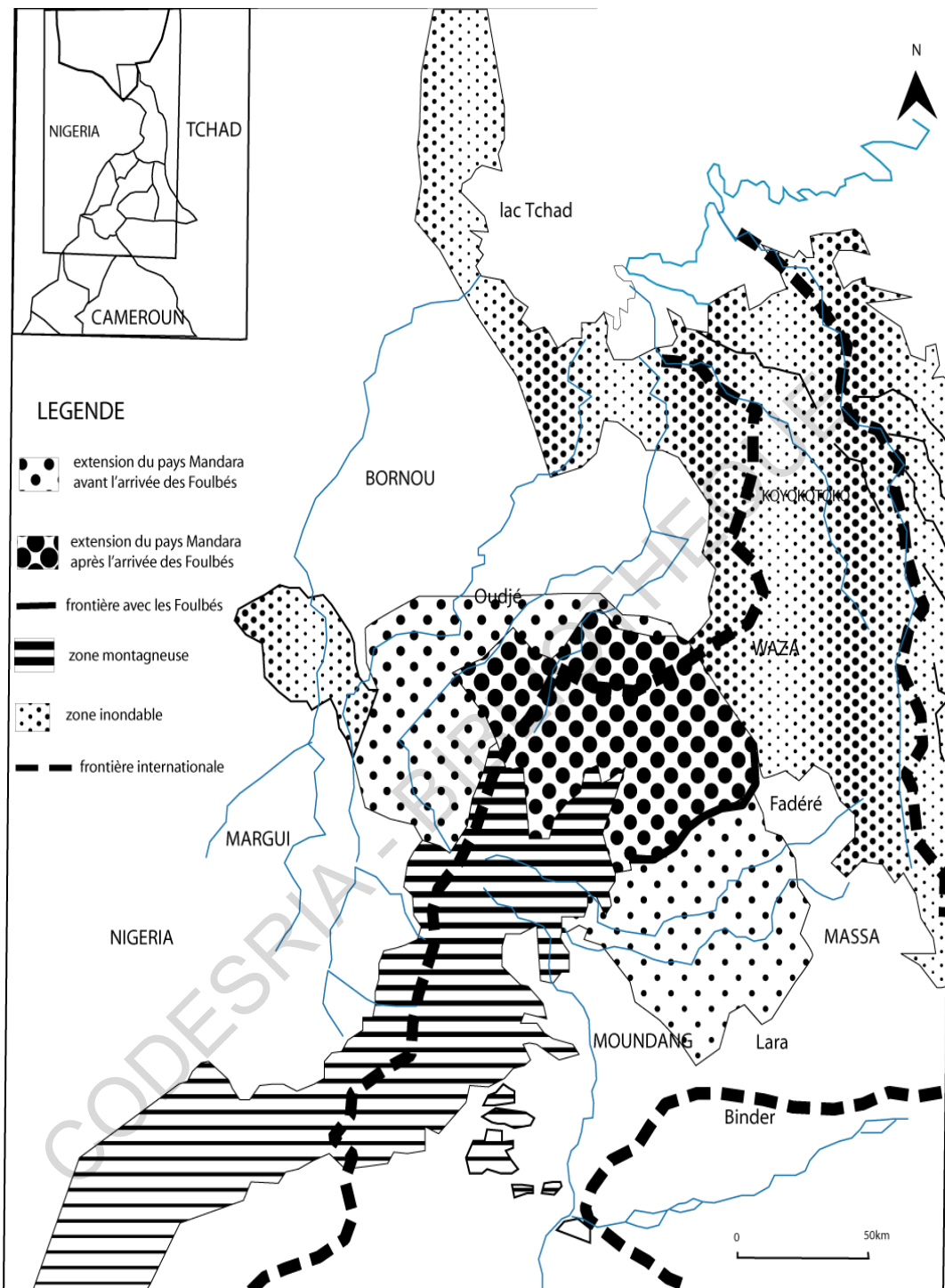
III. TITULATURE ET AUTORITE CHEZ LES MAFA ET MADA

En onomastique africaine et chez les Mafa et les Mada en l'occurrence, les titres nobiliaires sont portés par les hommes comme caractéristiques de leur fonction. Mais aussi comme patronyme révélateur de l'histoire d'une famille ou d'un clan.

Les concepts de titulature et d'autorité sont les grands centres d'intérêt qui méritent des études approfondies chez tous les peuples au Nord-Cameroun. Qu'elles soient les sociétés centralisées ou décentralisées ; organisées ou lignagères, les notions de pouvoirs et d'autorité y sont présentes. Mais leur organisation et manifestation diffèrent d'un groupe à l'autre.

²⁹⁴ Entretien avec Oumaté Gayanga, Tokombéré, le 12 septembre 2010.

Figure 4: Extention géographique du Royaume de Wandala au XIX è Siècle



Adaptation : Maura Dosso David

Source : J. Boutrais, 1984, *Le Nord du Cameroun des hommes, une région*, Paris, ORSTOM, p.234.

Cette carte montre les limites géographiques du royaume de wandala au XIXè siècle. Les patronymes mandara, peuls d'une part et mafa, mada, kapsiki d'autre part se retrouve de part et d'autre de la frontière internationale.

III.A.L'autorité avant la colonisation (1715-1902)

L'organisation des peuples dans les massifs du Mandara est hiérarchique. A la tête de chaque groupe, de chaque famille se trouve un chef, un dignitaire ou un père. Le *bab gay*, le *didin* qui gère le quotidien de la maisonnée. Il est le propriétaire du foncier qu'il a hérité de ses ancêtres ou acquis en fonction de sa bourse. Plusieurs familles dans un territoire forment un massif. A la tête du massif se trouve un dignitaire qui n'est pas institutionnellement le chef. C'est sa puissance religieuse qui lui confère cette position sociale. Il communique avec la nature, interprète les messages de la nature, donne les ordres lors des premiers semis et les récoltes. Il connaît les dates des fêtes sacrificielles et dans bien des cas il est le garant de la bonne marche de la société. En ce qui concerne la précision dans les fêtes et les récoltes, Boisseau Jean et Soula Monique précisent ces actions en ces termes :

C'est le chef de la communauté territoriale qui détermine la date de la moisson en portant la faucille à l'épi le premier. Le « *báy* » coupe son mil toute une journée, seule. Ce n'est qu'après ce jour que les membres de la communauté peuvent aller couper le leur. La moisson du « *daw bay* » (le mil du chef) se fait toujours après la fête de l'an nouveau, *ngwalala*. Pour le petit mil, « *ntamas* », il en va différemment. Ce sont les « *bābgay* » qui décident du moment de le couper. Pour des raisons de conservation, il est moissonné avant la fête de *ngwalala* bien qu'une parcelle symbolique reste non coupée tant que *ngwalala* n'est pas célébrée²⁹⁵.

Au sujet de l'autorité, la gestion des hommes n'est pas faite de manière centralisée comme dans d'autres sociétés. Le système judiciaire est souple et l'organisation politique est fonction des réalités familiales, des massifs, du programme économique et judiciaire qu'on se donne. C'est avec les mouvements du XVI^{ème} siècle et les mutations de la société que les peuples des massifs vont avoir un pouvoir centralisé à l'image des sociétés peules en Afrique.

III.B. Les religions révélées et la reconfiguration des titres nobiliaires (XVIII^{ème}-XX^{ème} siècle)

La reconfiguration des titres nobiliaires dans le cadre de l'autorité s'observe principalement avec l'islam et les influences sur l'organisation sociopolitique des peuples des massifs. Il faut mettre en exergue l'action des Foulbé et des Mandara dans les massifs notamment chez les Mafa et les Mada.

²⁹⁵ Boisseau et Soula, 1974, p.467.

III.B.1. Idriss Alaoma, Ousman Dan Fodio, Haman Yajji et le Lamidat de Mokolo

L'Etat du Bornou a connu des leaders charismatiques qui ont fait entendre leur voix au-delà des frontières de l'empire. Parmi ces vaillants dirigeants se trouvent en bonne place, Idriss Alaoma. Son objectif premier était de réduire en esclavage les Sao. Cette volonté est perçue comme la manifestation de la foi sur le chemin d'Allah, et dans la recherche de la présence divine et de ses récompenses. Cette action va s'étendre sur les abords Sud du lac-Tchad jusqu'aux massifs Mandara. Dans ce contexte, Saïbou Issa pense que : « depuis l'introduction de l'islam à la cour du Kanem à la fin du XI^e siècle, les conquêtes territoriales et les razzias esclavagistes que perpétreraient déjà les royaumes du bassin tchadien ont été anoblies sous couvert de desseins religieux²⁹⁶ ». Cette action ouvre ainsi la voie aux mutations et aux transformations sociales. Dans sa volonté d'atteindre les populations de montagnes, il attaque les païens de Gudur qui est le noyau central des habitants du Mandara. Pérévet Zacharie précise cette situation en ces termes :

Dans la nuit du vendredi 02 février 1571, Idriss Alawma investit la forteresse des païens (Gudur), rasa les arbres et tua les habitants. Le lendemain, il ordonna à ses combattants de mettre à mort tous les adultes mâles. A l'opposé des combats d'Idriss Alawma qui avait toujours l'allure d'un véritable raid esclavagiste au cours duquel il s'emparait des habitants et enlevait les enfants, son assaut contre les Mafa et les autres populations de la région qui lui résistaient farouchement devait l'amener à mettre sur pied d'autres tactiques de guerre²⁹⁷.

Parmi les stratégies mises en place pour avoir autant de population possible sous le giron des conquérants, la guerre sainte sera mise en place sous la bannière de l'islam. Elle apparaissait comme une source féconde de mobilisation et comme un facteur d'intégration au détriment des religions anciennes liées à un espace et à des groupes humains limités²⁹⁸. Pris dans ce sens, le jihad est un devoir collectif au-delà de ses limites pour assurer le règne de la loi divine sur la terre.

Dans cette volonté d'expansion de la foi, Ousman Dan Fodio fait office de leader incontesté dans les mutations des sociétés que le Nord Cameroun a connues. Il lance à partir de 1884 le Jihad qui va étendre l'islam aussi loin que possible. Adamaoua dans la partie australe, Tchéboua et Djimetta dans la partie occidentale. On voit naître des organisations politiques sous le model peul appelé Lamidat. Dans les massifs du

²⁹⁶ Saïbou Issa, 2005, « Paroles d'esclaves au Nord-Cameroun », in *Cahiers d'études africaines*, nos 176-180, p.854.

²⁹⁷ Pérévet, 2008, p. 54.

²⁹⁸ Thierno Mouctar Bah, 1975, p.46.

Mandara, c'est avec Haman Yajji que cette organisation politique sera définitivement établie.

Venu de Madagali et serviteur du Lamido de la zone, Haman Yajji est celui que la mémoire collective retient. Il est la dernière figure qui facilita l'installation du lamidat à Kossehonne et à Mokolo. La première difficulté auquel la troupe de Haman fut confrontée est l'environnement hostile au sein duquel vivent les Mafa. Les *Zheler* ont joué en leur faveur, car, ils formaient des défenses naturelles du territoire. Cet environnement a joué en l'établissement d'un pacte entre Mbuzom et Haman au XIX^e siècle. Un pacte d'amitié, mais surtout pour mieux appréhender les richesses et les secrets des Mafa. Quelques années après (deux selon la tradition orale), les Peuls sous l'impulsion de Haman vont réduire certains Mafa en esclavage.

Après l'échec de leurs résistances, certains hommes vont se réfugier dans les massifs Oudahay, Douvar, Magoumaz. Cette idée est corroborée par Zacharie Pérèvet en ces termes :

[...] Yajji fonça vers l'hinterland. Cette attaque-surprise provoqua une mêlée des populations qui, après avoir essayé de résister, s'enfuirent dans les massifs de Mavoumay, Magoumaz, Vouzod, Zhiver, Oudahay, Douvar, etc. la voie était donc ouverte pour les soldats de « Hemedje » qui poursuivirent leur course vers le Nord-Ouest où ils se heurtèrent aux Mandara qu'ils trouvèrent sur place. Haman Yajji rebroussa alors chemin pour se lancer à l'assaut des populations installées dans la vallée de keleshé qui s'enfuirent à leur tour dans les montagnes environnantes de Ldamtsaï, Mefélé, Mendezhé. Un poste peul dirigé par un représentant du lamidot de Madagali, Haman Yajji fut créée à Kosséhon²⁹⁹.

Le pouvoir ainsi mis en place et les titres nobiliaires comme conséquences évidentes seront calqués sur le modèle antérieur peul et haoussa en l'occurrence. Mais, avec les réalités socioculturelles, les titres nobiliaires vont connaître soit des déformations dans la prononciation, soit la suppression de charge. Chez les Mada par contre, c'est l'influence du royaume de Wandala qui va installer les chefferies dans les massifs environnants.

III.B.2. Les Mandara et la chefferie mada à kolkoch

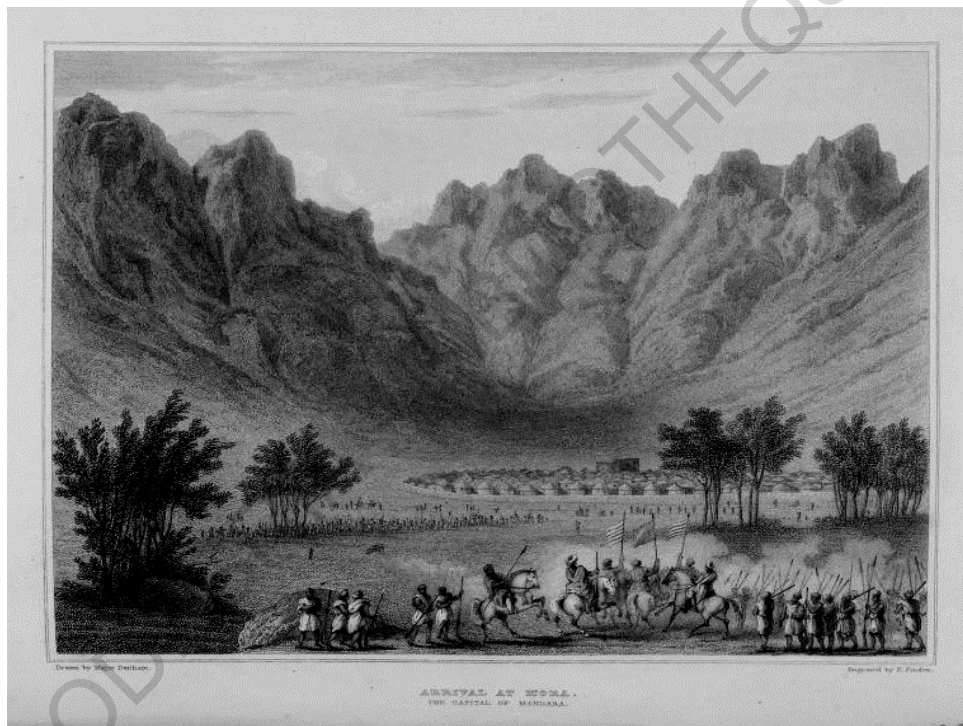
La question de l'autonomie des montagnes et leur détachement de la tutelle de Mora sont au centre des préoccupations de l'administration coloniale et du royaume de Wandala. En effet, les habitants de montagne sont caractérisés par l'esprit

²⁹⁹ Pérèvet, 2008, p. 59.

d'indépendance et d'individualisme. Leur autonomie à travers la création des chefferies dans chaque canton traduirait leur volonté de libération de la tutelle royale.

Les maîtres musulmans et guerriers exploitent les habitants des montagnes. Ils prélèvent les impôts, obligent les paysans à se rendre dans les champs du chef. Ces derniers bénéficient en retour du résultat de ces corvées, car tous les champs n'appartenaient pas au chef. Le détachement de ces territoires entrainerait de facto la perte du prestige, de l'honneur et de la dignité aussi bien de la part des intermédiaires que du *may* proprement dit.

Photo 32: Arrivée de l'expédition Denham à Mora. À l'arrière-plan, le massif et la montagne de Mora



Source : http://fr.wikipedia.org/wiki/Mora_%28Cameroun%29, tableau non daté.

Pour ce qui est de la collecte des impôts, elle est une période véritable de vache grasse chez les intermédiaires. Elle offre des spectacles inhumains de la part des dissidents ; ces derniers n'ayant aucune considération, ne méritent qu'un traitement : être conduit la corde au cou, à Mora sauf lorsque les parents viennent payer les fortes sommes pour le libérer. Dans ce sillage, Ozong Kavaye précise que : « plusieurs Mada déportés à Mora n'en sont plus jamais revenus. Parce que là-bas, on en faisait des esclaves. Les collecteurs d'impôts ruinaient tellement la tribu que le peuple priait pour

qu'un jour, l'un de ses fils devienne chef³⁰⁰». En 1942, la collecte des impôts était des moments d'exploitation sous toutes ces formes et finit par mettre les Mada sur les nerfs. C'est ainsi que ce peuple jura de se libérer définitivement de cette tutelle exploitatrice. Le jeune Cavaye allait ainsi être porté à la tête du groupement mada. M. Brunet chef de subdivision de Mora précise le contexte dans lequel vivent les deux protagonistes notamment le peuple mada d'une part et l'administration coloniale d'autre part :

Notre action sur les païens ne s'exerce que par l'intermédiaire des chefferies wandala dont ils dépendent officiellement. C'est montrer la limite de son efficacité. Le Sultan et ses serviteurs dressent un véritable écran d'intrigue et de mensonge entre eux et nous, d'une part pour protéger les fructueuses combinaisons, d'autre part pour nous faire apparaître aux yeux des païens sous un air défavorable. Les exactions de toutes sortes, les perceptions abusives d'impôts toutes faites, avec notre soi-disant accord dans une intention nuisible, entrent pour une part importante dans la réserve des païens à notre égard³⁰¹.

Il faut préciser que Vadagoua était le représentant du Sultan chez les Mada. En effet, en 1942, ce dernier a organisé des expéditions punitives en plaines et dans les massifs. Leurs violences sur la personne d'un notable Bzeskawé, connurent des sérieux revers et finirent devant le tribunal du deuxième degré à Mora. Le tribunal condamna Tima l'héritier de Vadagoua à l'emprisonnement à vie et tous ses complices. Vadagoua alors chef depuis 1918 a été appelé à ne plus s'immiscer dans les affaires propres aux autres quartiers. L'administration coloniale par arrêté du 18 juin 1942, avait placé les massifs païens sous le commandement direct du chef de subdivision de Mora. Ces massifs regroupent les Podoko, Mouktele, Mada, Zoulgo, Guemjek et Mora massif³⁰². Pour ce qui est du contexte dans lequel s'ouvrit l'ère Cavayé, il est précisé en ces termes :

Un an plus tard précisément le 03 juin 1943, Cavayé fut nommé chef du massif Mada, et Vadagoua destitué. Alors s'ouvrit l'ère Cavayé. Une ère marquée à ses débuts par de nombreux écueils ; orchestrés par Vadagoua le chef déchu avec en occurrence une campagne de dénigrement contre le nouveau chef, des appels à la révolte pour décrier le taux très élevé des impôts (10 frs au lieu de 05) Vadagoua reprochait également à Cavayé sa propension à vouloir toujours porter toutes les affaires du clan au niveau de l'administration coloniale au lieu de les trancher lui-même³⁰³.

³⁰⁰ Ozong Kavaye, s.d., *Marga ou El Hadj Boukar Zacharia (1911-1971)*, Sl, p.23.

³⁰¹ Ozong Kavaye, s.d., p.24.

³⁰² Ibid., p.30.

³⁰³ Ibid.

C'est dans ce contexte que le premier chef Mada appartenant au même clan a été institué. Il a organisé la chefferie selon les titres nobiliaires qu'arboraient les membres dans le sultanat de Wandala. Mais, ces titres bien que plein de sens n'avaient pas la même représentation dans la conscience collective des peuples mada. Il faut dans ce contexte mettre en exergue les titres nobiliaires dans le royaume de Wandala et les différentes mutations que subissent ces titres chez les Mada.

III. C. Les titres nobiliaires : des plaines et abords du Lac Tchad aux massifs.

Il est question dans ce sens de montrer les charges cachées dans les titres nobiliaires et les différentes mutations dans le temps. Considérant le fait que les chefferies des massifs sont calquées sous le modèle peul et la chefferie mada sous le modèle du sultanat de Mora, les titres diffèrent d'un pouvoir à l'autre et la gestion des hommes dépend des humeurs du lamido ou du chef.

III.C.1. Les titres nobiliaires foubé

Le pouvoir traditionnel chez les Foulbé est détenu par le laamido qui signifie celui qui a le pouvoir et l'autorité. Toute la population lui doit du respect et de l'obéissance et son devoir principal est la protection de ses sujets et la surveillance du territoire. Le laamido est non seulement un protecteur, mais il est aussi un prédateur³⁰⁴. Dans la gestion de son territoire, il est assisté de la *faada* au sein duquel chaque membre a un titre précis. La *faada* est le collège des sages qui désigne le successeur au trône en cas de décès ou de démission du chef régnant.

La religion et l'administration sont indissociables et le chef délègue son pouvoir religieux à l'imam. Il est celui qui conduit la prière et on se réfère à lui dans le cas de certains conflits nécessitant son rôle. Les autres membres du conseil des sages sont entre autres : le *galadima* ou le premier ministre ; le *sarkin saanu* ou le chef des troupes ; l'*imam* ou le ministre du culte chargé de la mosquée ; l'*alkali* ou le juge ; le *kaïgama* ou le premier des dignitaires du palais ; le *sarki yaaki* ou le ministre de la guerre ; le *wajiri* ou le scribe et le *lawan* ou le chef de quartier. Ce sont là les principaux titres auxquels la population y adjoint des charges en fonction de leur rôle. Ces charges sont plus visibles dans les chefferies en montagne.

³⁰⁴ Saïbou Issa, 1998, « Laamido et sécurité dans le Nord-Cameroun », *Annales de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines*, vol III.

III.C.2. La transposition des titres foulbé en montagne (XIX^e-XXI^e siècle)

Il s'agit d'analyser le contenu de ces titres chez les populations des montagnes et analyser leur mutation dans le temps. Le laamido (en plaine) est appelé *bay* (dans les massifs) ou chef. Ce dernier n'a pas le droit de vie et de mort sur ses sujets et ne peut réduire à l'esclavage une frange de la population. Il détient le secret de la nature et converse avec les esprits dans les massifs. Il est indépendant du fossoyeur-forgeron ; des faiseurs de pluie et autres devins. Les chefferies instituées en montagnes ont intégré l'islam de facto favorisant ainsi la relation avec l'administration coloniale et les lamibé environnants. Dans ce contexte la *faada* et ses composantes seront mis en place avec quelques variantes.

Le premier problème auquel la population islamisée fait face est celui du choix des leaders des prières ou imam. La question qui taraude l'esprit de la population et autres peuls vivant dans les massifs est celle-ci : comment peut-on prier dans une mosquée ou l'imam est kiridi affirme la minorité peule alors que la majorité kiridi s'interroge en ces termes : pourquoi ne peut-on pas avoir notre imam à nous ? Dans l'un ou l'autre des deux cas, il y a là une ethnicisation du poste du leader religieux. Cette fonction n'est assurée de préférence que par les progénitures des marabouts ou des imams. C'est ce qui explique la non-adhésion massive de la population à cette religion ou du désir des peuples de montagnes islamisés de prier dans les mosquées ou l'imam est Kanuri ou Guizigas³⁰⁵.

Les autres membres du conseil des sages occupent ses fonctions parfois symboliques. Le *Sarkin Saanu* n'a qu'un rôle symbolique, car le cheptel lamidal ne se réduit qu'à quelques têtes de bœufs souvent offert par certains lawan ou rendu comme tribut dans certains litiges. Le *Sarki Yaaki* ne s'occupe plus de la guerre, mais oriente ses ardeurs vers l'élargissement de manière subtile des frontières de la chefferie. Quant aux autres titres, ils sont véritablement assurés par ceux qui le détiennent. Le *Galdima* est le premier ministre ; l'*alkali* est le juge ; le *kaigama* est le premier dignitaire du palais ; le *wajiri* est le scribe alors que le *lawan* est le chef de quartier. Ces titres sont diversement utilisés dans les massifs. Dans la zone orientale des massifs, la présence mandara y est évidente à telle enseigne que l'on se croirait dans le royaume wandala. Mozogo apparaît dès lors comme ce territoire avec son lamidat organisé sous le modèle peul et wandala.

³⁰⁵ Entretien avec Moussa Yavara, Koza, 20 novembre 2009.

III.D. De la diversité des titres nobiliaires dans le wandala

Les titres nobiliaires ou la titulature dans le royaume de Wandala sont les qualificatifs que l'on acquiert par naissance, par succession ou par décision du roi/may conférant cette tâche à ses notables³⁰⁶. Ces titres dans la plupart de cas expriment une charge, un office, une fonction, un grade, un mérite acquis et peut être abolie. Il importe de s'interroger sur l'allonyme wandala pour mieux appréhender l'histoire du royaume.

L'allonyme wandala à travers les âges a désigné plusieurs cibles. L'objet désigné est une personne, une dynastie, un territoire pour enfin échouer sur le peuple. Il y a dans ce contexte une mutation du patronyme vers l'allonyme. Le patronyme désigne au début le fils Malgoua, premier souverain dans l'histoire de ce peuple³⁰⁷. Appartenant à la lignée royale, il y a identification entre le patronyme et l'allonyme, car le nom de souverain est parfois utilisé pour désigner son territoire. Cette entité géopolitique sera gérée par un nombre assez large de personne faisant penser à la décentralisation dans sa forme embryonnaire. Il est important de s'appesantir sur les titres liés aux services directs ou centraux. Les titres liés aux services extérieurs ne seront évoqués que superficiellement, car désignant les représentants du *may* dans les provinces vassaux.

Photo 33: Escorte du Sultan Boukar vers 1913. Kamerun, Tanzende in Mora.



Source : Bundesarchiv Bild 108-212-28.

³⁰⁶ Abdoul, 2007, « La titulature dans le sultanat du Wandala, de l'islamisation du royaume (1715) à 1994 », mémoire de DIPES II d'histoire, Université de Yaoundé I, p.2.

³⁰⁷ Mohammadou, 1980, p.6.

III.D.1. Les facteurs d'attribution et les titres liés au pouvoir exécutif

Chaque royaume, a un contexte précis de l'histoire, secrète un concept pour désigner ou pour qualifier une situation ou un rôle inhérent au peuple. Dans le cas des facteurs internes ayant présidé à l'apparition des titres nobiliaires, Abdoul précise cette situation en ces termes : « en effet devenu roi, Malgoua choisit de monter autour de lui des barricades contre ses rivaux téméraires et de se défendre en cas d'agression extérieure... »³⁰⁸. Dans le cadre des facteurs extérieurs ayant facilité la mise en place des titres nobiliaires, il faut noter principalement les rapports pacifiques entre le sultan de Wandala et celui de Birni-gazargoum qui est l'ancienne capitale du Bornu. C'est dans ce contexte que le titre conféré au roi *Mai* ou *may* ; à celui du corps ecclésiastique, *Malouma* ou *Imam* a été introduit. D'autres titres décernés par le roi sont des distinctions. Il peut dans certains contextes élever un riche généreux et de bonne moralité au rang social sans avoir de compte à rendre, tout comme il peut décerner le titre à un pauvre voire à un enfant qui s'est distingué positivement dans la société³⁰⁹. Certains titres peuvent également se transmettre de génération en génération. Ces titres sont entres autres, *Tliksé*, *Tija*, *Tagama* ou *Tigréa*. Le premier (*Tliksé*) est le roi qui peut être associé à d'autres zoonymes comme le lion/*Ervaré*/*Gorgora*/*Gouwé*/le plus grand éléphant. *Tagama* par contre est le plus puissant et le tout premier dignitaire qui est généralement le plus proche conseiller du roi ; alors que *Tija* est la deuxième personnalité qui a la charge de la gestion administrative³¹⁰. Le *Tigréa* enfin, s'occupe de la montagne de *Gréa* connu comme le point de départ du royaume et site sacré. L'islamisation a véritablement altéré le caractère magico-religieux de la région jugé contraire à la foi islamique³¹¹. Les autres titres nobiliaires se résument dans le tableau ci-après.

³⁰⁸ Mohammadou, 1980, p.51.

³⁰⁹ Ibid., p.53.

³¹⁰ Mohammadou, 1980, p.51.

³¹¹ Entretien avec Moussa Yavara, Koza, 20 novembre 2009.

Tableau 22: Les titres nobiliaires liés au pouvoir exécutif non héréditaire dans le Wandala

Titres nobiliaires	Rôles socioculturels	Localisation
<i>Alama</i>	Les dignitaires, assistent le roi, ce sont les conseillers.	Dans le palais
<i>Toukbouné</i>	S'occupe des chasseurs à l'arc, les forgerons.	Hors du palais
<i>zaké-Bilsa</i>	S'occupe des chevaux du sultan.	Dans et hors du palais
<i>Tipoué</i>	Chef de Kérawa et gardien de l'arène.	Hors et dans le palais
<i>Tavonga</i>	Responsable des enfants ramenés en captivité après les expéditions ou les guerres.	Hors et dans le palais
<i>Tikiré</i>	Gardien des enfants du sultan.	Dans le palais
<i>Tidakoué</i>	Chef de protocole de la cour royale.	Dans le palais
<i>Tavoungué</i>	Chargé de la prison du palais.	Dans le palais
<i>ldakoua Houdga</i>	Chef des eunuques, réparti les tâches entre les esclaves à l'intérieur du palais.	Dans le palais
<i>Timdala</i>	S'occupe des épouses royales.	Dans le palais
<i>igzofa malé</i>	Chargé de la sécurité intérieure du palais.	Dans et hors du palais
<i>makajia karamassaré</i>	Ministre des forces armées, assure la sécurité du roi, entretien les armes, renouvelle le stock, l'acquisition de la poudre à canon.	Dans et hors du palais
<i>dandelma</i> et <i>guiram</i>	Adjoint du makajia kamassacré.	Hors du palais

Source : Synthèse des informations de terrain, Mora, janvier 2012.

Certains de ces titres peuvent s'acquérir par acte de bravoure lors des guerres, expéditions, réalisation des grands projets. Car, la vie du royaume est animée par l'annexion des autres territoires à qui on attribuait un toponyme et un titre nobiliaire au dirigeant.

III.D.2. Les autres titres nobiliaires

Ces titres nobiliaires se résument dans le tableau suivant :

Tableau 23: Les titres liés aux pouvoirs économiques, socioculturels et aux services extérieurs

Titres nobiliaires	Rôle socioculturel	Lieu d'exercice de la fonction
<i>Galipas ou galipaha et les titres liés aux services extérieurs</i>		
<i>Tli-maya</i>	Chef des Maya	Doulo
<i>Tli-Kamburwa</i>	Chef des Glavda, Malé, Margui fabricant des eunuques	Kamburwa
<i>Tiksé-masfayé</i>	Chef des Guiziga	Maroua
<i>Tli-Kavayé</i>	Chef des Zoumaya	Mindif, Dargala
<i>Tli-mada-Midivé</i>	Chef des gamargou	Gamargou
<i>Tli-voko</i>	Chef des esclaves	Mémé
<i>Tli-duré</i>	Chef des Kotokos, Kanouris, Arabe choa, Mouzgoum habitant près de Mora	Nduré
<i>Les juges et les responsables religieux</i>		
<i>Alkali ou cadi</i>	Juge de droit musulman	Mora
<i>Talba</i>	Assesseur au tribunal	Tribunal
<i>Imam</i>	Des grandes fêtes, du palais et de la mosquée de vendredi	Mosquée
<i>Titres liés aux pouvoirs économiques et socioculturels</i>		
<i>Massama</i>	Percepteur des droits de douane et des marchandises en provenance de Djamaré	Mora
<i>Tlida</i>	Percepteur des droits sur les denrées produits sur le royaume	Mora
<i>Katsalla-Koskwé</i>	Adjoint du tlida	Mora
<i>Kola</i>	Le douanier du royaume, perçoit le droit sur le sel, natrons, tissus, armes, bétail, etc.	Mora
<i>Igzavla –gora</i>	Contrôle la quantité des tissus produit sur le royaume	Mora
<i>Zaké-Mada</i>	Inflige les amendes aux dignitaires	Mora

Source : Synthèse des informations de terrain, Mora, janvier 2012.

Les titres nobiliaires dans le royaume de Wandala sont variés puisque, le contexte socioculturel et la grandeur du royaume exige une forme de décentralisation du pouvoir pour mieux administrer les hommes et les biens³¹². Le constat qui se dégage est que le territoire habité aujourd'hui par les Mada était intégré au royaume de Wandala. L'autonomisation de ce site et sa réorganisation se feront sur un modèle différent de celui de Wandala.

³¹² Entretien avec Oumaté Makadji, Mora, le 11 janvier 2012.

Photo 34: Cordonniers au marché de Mora vers 1913. Kamerun, Schumacher auf dem Markt in Mora.



Source : Bundesarchiv Bild 108-212-32.
Zone du marché contrôlé par les Tlidla et les Kola.

Photo 35: Mesure de bandes de coton tissé au marché de Mora vers 1911-1915. Kamerun, Markt in Mora.



Source : Bundesarchiv Bild 108-212-33.
Zone du marché contrôlé par les Igzavla-gora

III.D.3. La titulature chez les Mada

Dans le champ de la titulature wandala, les désignations et les titres nobiliaires ont connu une mutation. En effet, le chef chez les Mada est appelé « *Ba* », en contact avec l'administration du royaume de Wandala, ce chef est désigné sous le titre de *Blama*. Au XVIII^e siècle, il désigne les chefs des clans dans les massifs aujourd'hui au XX^e siècle, ce titre est utilisé pour désigner les lawans ou les Djaouro. Dans ce contexte, El Hadj Hachimi chef de canton de Limani parlant de Cavaye Marga précise que : « j'ai connu Cavaye, quand il était *blama* de son clan Nguirmayo, encore résidant en montagne³¹³ ». Il est question de montrer l'antériorité de l'utilisation de ce titre dans les massifs. Avec l'introduction de l'islam et l'organisation de cette chefferie sous le modèle du pouvoir mandara et peul, on voit apparaître la décentralisation du pouvoir et la naissance des titres auxiliaires.

Il y a une utilisation simultanée des titres mandara et peul dans la chefferie mada. En effet, cette désignation dépend de l'énonciateur et des faveurs à obtenir auprès du sujet en question. Le rôle socioculturel des titres est maintenu aussi bien dans l'un ou l'autre des titres utilisés. La correspondance s'exprime mieux dans le tableau ci-après.

Photo 36: Correspondance entre les titres nobiliaires peuls et mandara

Titre peul	Titre en Mandara	Rôle socioculturel et représentation
<i>Sarki Saanu</i>	<i>Zaké-Bilsa</i>	Protège le chef et les chevaux du chef
<i>Sarki-Yaaki</i>	<i>Makajia Karamassaré</i>	Ministre des forces armées
<i>Galdima</i>	<i>Alama</i>	1 ^{er} ministre et conseillers du roi
<i>Alkali</i>	<i>Cadi</i>	Juge
<i>Kaigama</i>	<i>Galapia</i>	1 ^{er} dignitaire
<i>Wajiri</i>	<i>Wajiri</i>	Le scribe
<i>Lawan</i>	<i>Blama</i>	Chef des quartiers

Source : Synthèse des informations de terrain, Mora, janvier 2012.

On remarque dans l'analyse ci-haut que le champ de la titulature peule est moins riche par rapport à celui de Wandala. Ce constat est dû à plusieurs raisons. Premièrement le pouvoir chez les Foulbé est très centralisé contrairement à celui du royaume Wandala plus diffus. Ensuite l'étendue du royaume Wandala exige la décentralisation du pouvoir pour une meilleure administration du territoire. Enfin, la

³¹³ Kavaye, s.d., p. 65.

richesse des titres chez les Mandara traduit la dynamique de la pensée de ces peuples, une volonté d'organisation, de création et de récréation des titres.

Mais, les populations mafa et mada vivent selon les codes de conduite qui leur sont propres et parfois, elles sont mal aimées par les leaders politiques traditionnels. Faisons un regard croisé sur les caractéristiques de la population des plaines et ceux des montagnes.

III. E. Codes de conduite foulbé et mandara *versus* codes de conduite mafa et mada

Dans les codes de conduite, il est question de donner les caractéristiques du Peul et du Mandara et celles du Mafa et du Mada et voir s'il y a similitude ou divergence et se poser la question de savoir pourquoi l'administration coloniale a défini des politiques différentes en plaine et dans les massifs.

III.E.1. Les codes de conduite peul et mandara

Il est ici question de montrer ce qui fait l'essence de l'homme mandara et de l'homme peul. Ils ne peuvent vivre en dehors de leurs règles de vie, de leur héritage. En ce qui concerne l'homme peul par exemple, Henri Bocquéne écrit :

Un pullo peut se passer de religion, mais il ne peut pas vivre affranchi des règles qui font que le Peul est ce qu'il est [...]. Ce code de vie est notre héritage. Nous le connaissons bien avant la religion de Mohamet. Mais il est parfois bien difficile aujourd'hui, dans certaines familles peules de faire la part des choses et de distinguer ce qui relève du pulaaku et ce qui relève de la religion musulmane³¹⁴.

Il est question d'interroger ce code pour analyser la sémantique des signes qui structurent cette constitution. Trois codes enrichissent cet ensemble de valeur.

-Le Munyal ou la maîtrise de soi

Il est question d'analyser le sens de ce mot dans le domaine moral et voir l'influence sur la société. Le *munyal* signifie l'endurance, la patience, la maîtrise de soi. Tout homme peul ou Mandara doit dominer son cœur et ses instincts pour ne pas avoir des écarts de conduite considérables, car tout finit par se résoudre pour ce dernier. Dans cette endurance se trouve le débit de la parole. Il doit « garder sa langue » et se méfier de dire des nouvelles qui ne sont pas vérifiées au préalable. Dans

³¹⁴ H. Bocquéne, 1986, *Moi, un Mbororo Noudi Oumarou*, Paris, Karthala, p.308.

certains cas d'injustice on ne cessera de dire « *wadu munyal* » comme pour dire fait preuve de patience. C'est dans ce contexte que s'inscrit la réserve, la discrétion.

-Le semteende ou la honte, la discrétion, la réserve

Le *semteende* signifie la honte, la réserve ou la discrétion. Dans le vécu quotidien, les actes, les actions et les paroles du Peul ou du Mandara doivent être empreints de précaution pour ne pas s'attirer la honte. Chez les Mandara le non-respect de ce code de conduite pousse les anciens à dire *daka jirwé* comme pour dire qu'il n'a pas honte. Dans ce sens s'inscrit également le bon sens.

-Le hakiilo ou le bon sens

Le *hakiilo* est l'intelligence, le bon sens, le discernement ou la ruse. Dans le vécu quotidien, le Peul et le Mandara doivent faire preuve de discernement pour réussir dans le commerce et dans les rapports interhumains. C'est dans cet ensemble de règles que vit l'enfant. Il intériorise les attitudes et les paroles et se présente comme homme mature lors des moments de joie et de douleur. Contrairement à cette école de vie, chez les habitants des montagnes, un code de conduite contraire à ceux cité ci-haut régit la vie dans les massifs.

III.E.2. Les caractéristiques des hommes de montagnes : la politique d'apprivoisement 1923.

Il n'est pas question dans ce contexte d'étudier le code de conduite qui régit la vie des hommes de montagnes, mais de s'appesantir sur les caractéristiques fondamentales de ces derniers. Le problème qui anime les débats aujourd'hui est la politique d'apprivoisement initiée par les administrateurs coloniaux comme si l'habitant des montagnes était une bête, un sauvage, une personne qui vit dans une société anémique, sans valeur et sans code de conduite.

La politique d'apprivoisement pour l'administration française consiste à « mettre les populations camerounaises dans les meilleures conditions d'obéissance aux autorités coloniales [...], d'anéantir en elles toute velléité de rébellion et les transformer en sujets dociles de la France³¹⁵ ». Initiée par le commissaire de la république Carde, la politique d'apprivoisement ne fut effective qu'à partir de 1923 avec l'avènement de Marchand. Cette politique consiste à substituer la vieille approche brutale et

³¹⁵ D. Abwa, 1998, *Commissaires et hauts commissaires de la France au Cameroun (1916-1960). Ces hommes qui ont façonné politiquement le Cameroun*, Yaoundé, Presses Universitaire de Yaoundé/Presses de l'UCAC, p.129.

violente du colonisé par la coopération. Dans ce contexte, Chadourne précise cette notion en ces termes : « La politique d’apprivoisement suppose des prises de contact pacifique multipliées, afin d’attirer les Kirdis dans notre orbite. Une patience invariable s’impose pour réaliser sans aucune effusion de sang la mise en confiance des populations farouches³¹⁶ ». Cette idée repose sur les études faites par les anthropologues sur les populations de l’Afrique noire en général et du Cameroun en particulier, dont le centre d’intérêt est l’image dégradante et avilissante des peuples colonisés.

Mais les caractéristiques des hommes de montagnes s’analysent en fonction de deux contextes. Lorsqu’on est en face d’un homme de plaine, un regard méfiant s’installe et la brutalité est de mise. Dans ce sens, on parle de dressage qui conduit à la politique d’apprivoisement. Sur un tout autre plan, les Mafa et les Mada sont régis par les valeurs sociales traditionnelles.

Les valeurs sociales sont ce que les hommes de plaine appellent codes de conduite ou *pulaaku*. Alors que chez ces derniers ce *pulaaku* se résume à trois axes : le *munyal*, le *semtéedé* et le *hakilo*, chez les peuples des massifs par contre, l’on ne peut qualifier ces valeurs, car elles sont inhérentes au kirdi. Elles se présentent en terme du respect des aînés ; de l’entente, de la solidarité ; de l’hospitalité et du sens de la mesure. C’est ce qui accorde aux vieillards dans les massifs, la place qui leur est due et justifie les regroupements des hommes des massifs au-delà de leur montagne.

Conclusion

Il était question d’analyser l’ethnonymie et la titulature chez les Mafa et les Mada des massifs du Mandara au Nord-Cameroun ; il apparaît que l’ethnie dans les massifs est un regroupement d’individus dont l’unité repose sur une structure familiale, économique et sociale et sur une culture commune. Les membres du groupe sont issus d’un parent éponyme. Ils se distinguent par les patronymes et s’approprient l’espace à travers les toponymes. Ils sont soumis aux mêmes maladies au sein du groupe généralement héréditaire. Ils sont également caractérisés par la caste sociale selon qu’on est forgeron ou de « sang pur » et par la classe sociale selon qu’on est libre ou esclave. Pour le premier, il y a une division dans le travail ; une séparation dans la vie quotidienne et une hiérarchie au sein du groupe. La classe des nobles par

³¹⁶ (ANY), APA, 12033, Lettre du chef de circonscription de Maroua, 17 janvier 1926.

contre est régie par le prescrit et le proscrit. L'esclavage n'est pas régi par un ensemble de normes et de valeurs sociales car, les sociétés mafa et mada ne sont pas des sociétés de classes sociales. Elles sont soumises au respect du chef du clan dont l'organisation politique a épousé soit le modèle peul et mandara chez les Mada ; soit le modèle peul chez les Mafa. En fonction des modèles de construction, les titres nobiliaires sont utilisés dans l'un ou l'autre des cas pour désigner les porteurs de ces charges sociales. Ces charges sociales qui s'altèrent sous l'action de l'acculturation.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

CHAPITRE IX

LES USAGES ET LA POLITIQUE DE CONSERVATION DES NOMS DES LIEUX FACE A L'ACCULTURATION XIX-XX^{ème} siècle.

Ce chapitre portant sur les éléments du patrimoine toponymique mafa et mada questionne les enjeux politiques, économiques et socioculturels autour des noms des lieux. La gestion des noms des lieux au Nord-Cameroun s'analyse comme des actes politiques ; elle est prise en compte dans le management du "vouloir-vivre-ensemble".

Les noms des lieux sont une création de la mémoire et traduisent un moment capital de l'histoire du groupe. Les toponymes sont-ils des vecteurs de résistance/assimilation entre les groupes ethnolinguistiques ou révélateurs des transitions dans le vécu quotidien ? La complexification croissante des sociétés en ethnies, frontières, arrondissements, va de pair avec le souci de l'administration ou du pouvoir central de contrôler le territoire et les individus qui y vivent.

Ce souci de contrôle et d'équilibre a un impact sur les pratiques toponymiques. Dans un contexte de décentralisation et l'émergence des territorialités, la gestion des hommes passe par un acte de nomination. Les usages politiques des noms des lieux serviraient d'évidence, de « verdict » au service d'une cause, d'une idéologie, d'une prétention territoriale ou d'un processus de centralisation, politique. Le patrimoine toponymique en tant que lieu de mémoire joue un rôle indéniable dans le développement local. Les communautés locales décentralisées devraient, - dans la logique de la banque culturelle - prendre en compte les réalités patrimoniales sans faire abstraction des toponymes. L'enjeu au niveau toponymique est la transcription en ce sens que les toponymes actuels ont été avant tout oraux. Le passage de l'oral à l'écrit est teinté des enjeux religieux, coloniaux et de pouvoir. Dans ce contexte, Pierre Alexandre³¹⁷, au sujet de la transcription et de la dynamique des langues pense que :

³¹⁷ P. Alexandre, 1983, « Sur quelques problèmes pratiques d'onomastique africaine : toponymie, anthroponymie, ethnonyme », *Cahiers d'Etudes africaines*, n^{os} 89-90, XXIII-1-2, p. 179.

Sans vouloir dramatiser les inconvénients présentés par ces pratiques, il faut pourtant bien constater qu'elles créent des confusions, des zones d'hésitation parfois gênantes surtout lorsque les graphies n'ont qu'un très lointain rapport avec la prononciation locale. Sans trop d'illusions sur les chances d'un accord général sur l'unification orthographique, il est permis d'avancer quelques principes, aussi généraux et pragmatiques que possible, pour pallier ces inconvénients.

En premier lieu il convient de tenir compte, de façon réaliste, des faits reçus et des situations acquises, sans pour autant s'exagérer leur pérennité : les changements de noms parfois admis depuis longtemps ont été suffisamment nombreux ces dernières années pour que ce phénomène ait cessé de surprendre, même s'il n'en est pas toujours de nature à diminuer la confusion. Quoi qu'il en soit de ces avatars éventuels, la référence première en matière de toponyme demeure la pratique admise localement, l'orthographe retenue par les autorités nationales³¹⁸.

On doit questionner les transcriptions, car le passage de l'oral à l'écrit est teinté de subjectivité, d'arbitraire. Ce questionnement permet d'annuler les distances et les incompréhensions. C'est dans ce sens que s'inscrivent, les usages politiques des toponymes au Nord-Cameroun en général, chez les Mafa et les Mada en particulier.

I. LES USAGES POLITIQUES ET SOCIO-CULTURELS DES TOPONYMES ET DES HYDRONYMES

Dans les usages politiques des toponymes, nous voulons mettre l'accent sur la confusion ou l'assimilation du groupe ethnique aux toponymes qui les abritent. La première confusion identifie les toponymes à l'ethnie majoritaire de la localité. La seconde associe les toponymes aux mœurs, croyances et habitudes du groupe en place. D'entrée de jeu, l'on ne retient plus la charge sémantique du nom du lieu mais les mœurs des hommes en place. Il y a au demeurant une substitution de la signification du toponyme par une mise en exergue des coutumes. Elles peuvent être propres ou impropres au groupe en place.

I.A. L'assimilation des groupes ethniques aux toponymes

Les groupes ethniques se confondent dans bien des cas aux toponymes. Sur le plan politique et économique, les ethnies sont usitées en lieu et place des toponymes. Ceci pour marquer l'ancrage ou pour justifier une action. Dans un cadre beaucoup plus fédérateur, les hydronymes sont mis en exergue pour que les différentes franges de la population se sentent impliquées dans le découpage administratif du territoire. Le toponyme est connu comme tel, mais il subit des déclinaisons en fonction de

³¹⁸ Alexandre, 1983, p.179-180.

l'énonciateur, de l'effet recherché et de ce dont on désire mettre en exergue ou obtenir auprès de la population. Le toponyme peut être un ethnonyme.

I.A.1. Les toponymes ou les ethnonymes

Dans le cadre de la confusion présente au niveau de la population ou des hommes politiques entre toponyme et ethnonyme, Pierre Alexandre pense que cette confusion prend sa source au niveau de la définition de ces deux concepts.

Un ethnonyme peut se définir, avec prudence comme un anthroponyme collectif. La prudence est ici nécessaire à cause des problèmes politiques, ou à incidence politique, que risque souvent de soulever la définition, ou peut-être plutôt la délimitation, de la collectivité désignée par un ethnonyme donné : tribu ? Le terme est mal défini et, de nos jours, malsonnant ; nation ? Les limites des nations historiques précoloniales ne correspondent qu'exceptionnellement avec celles des états actuels ; clan ? Fraction ? Groupe ? Sous-groupe ?³¹⁹

Cette interrogation situe à dessein la confusion parfois surprenante entre les toponymes et les différents groupes de la population qui y vivent. Dans les massifs du Mandara par exemple, cette confusion est significative et présente. Point n'est besoin de montrer que les usages politiques des toponymes au Nord-Cameroun se confondent véritablement avec les ethnonymes. Chez les Mafa et les Mada par exemple, cet usage est plus présent dans le vécu quotidien.

- Les Koza de Mokolo

L'arrondissement de Koza est situé au nord-ouest de la ville de Mokolo. Cette unité administrative renferme les Mafa de souche Vouzi et les Moskota. L'utilisation de l'ethnonyme pour désigner les populations qui y vivent cache de manière sous-jacente les mœurs de la population en place. Les Koza pris dans son sens économique désigne les agriculteurs précisément ceux qui s'investissent dans la culture de l'oignon et de ses dérivés. Ce produit agricole est à la base du dynamisme économique de l'arrondissement de Koza.

Sur le plan politique, l'ethnonyme Koza dans son évolution, désigne désormais les militants de l'Union Nationale pour la Démocratie et le Progrès (UNDP) de Bello Bouba Maïgari fondé le 09 février 1991. Leur adhésion à ce parti se justifie par leur « marginalisation », disent-ils par les autorités municipales, militants plutôt pour le Rassemblement Démocratique du Peuple Camerounais (RDPC), parti au pouvoir du Président de la République, Paul Biya fondé le 04 mars 1985. Les militants de l'UNDP

³¹⁹ Alexandre, 1983, p.184.

reprochent au RDPC, l'état chaotique de la route Koza-Mokolo par les massifs. Le tronçon, long de 22 km environ exige aux usagers deux à trois heures de route par voiture. La route est mauvaise et en saison de pluie, elle est impraticable. En effet, le lessivage des sols par les grandes pluies, dépose sur la route une légère couche argileuse particulièrement glissante et dangereuse. Les revendications de la population se sont avérées vaines par rapport à une prise en compte de ce besoin crucial. Il permettrait au cas où elle est bien entretenue l'évacuation des produits issus de l'agriculture vers les marchés voisins notamment Mokolo, Maroua, Garoua³²⁰.

- Les **Mokolo**

Point n'est besoin de présenter ici la situation géographique de la ville de Mokolo. Ce qui nous intéresse dans ce contexte, ce sont les richesses cachées dans l'évocation du toponyme en question. Mokolo renvoie aux Mafa en fonction de l'effet recherché par l'énonciateur.

Les Mokolo renvoient à « une main d'œuvre servile et bon marché ». Dans les grandes villes du Nord-Cameroun, notamment Maroua, Garoua et Ngaoundéré, la présence des Mokolo est remarquable dans les activités comme l'utilisation des portetouts au marché. Ils louent leurs services dans le secteur du bois, des travaux domestiques et très récemment dans les activités de moto-taxi. Leur main-d'œuvre est bon marché car, le Mokolo évalue sa rémunération par rapport au pouvoir d'achat dans ses massifs. Ils se soumettent aux exigences du patron dans certains cas et ne réclament leurs dus que lorsque l'employeur les exploite abusivement. Plusieurs El Hadj à Maroua, Garoua ou Ngaoundéré préfèrent les services des Mokolo. Ils sont respectueux, soumis, ce sont des hommes de paroles, leur honnêteté et franchise transcendent les frontières des massifs.

Mokolo, fait également allusion aux filles d'une grande beauté physique. Les filles et femmes mokolo exploitent densément cet atout esthétique comme un fond de commerce. Dans les rues de Maroua, de Garoua principalement, les vendeuses de charme se recrutent parmi les femmes des massifs. La présence dans ces massifs des sites touristiques dont l'attraction est avérée, a facilité le brassage de la population avec les hommes des autres cultures bien que leur présence soit de courte durée.

³²⁰ Nos informateurs ont requis l'anonymat, car les chefs traditionnels sont très regardants sur la question des marchés et des produits agricoles.

Sur le plan politique, Mokolo renvoie à un vaste champ électoral au regard de la forte densité de la population. Pour ce qui est du ratio entre l'espace habitable et la densité de la population, Jean Boulet³²¹ pense à cet effet qu' « on trouve les plus fortes densités dans les massifs Nord des monts du Mandara. Les pays mafa (dit aussi Matakam) au Nord de Mokolo a (sic) une densité moyenne de 128 habitants /km² ». Cette population n'est rien d'autre qu'une ferme électorale³²². L'on n'est pas surpris par la convoitise des partis de l'opposition et même du parti au pouvoir à amorcer les campagnes électorales toujours à Mokolo et dans ses environs. La densité de la population a poussé le Président Ahmadou Ahidjo à initier une politique de descente forcée des populations des massifs vers la vallée de la Bénoué. La motivation première étant la volonté d'un équilibrage de la densité de la population dans l'ensemble du Cameroun septentrional.

Ce mouvement des hommes et des biens aura un impact sur le brassage des patronymes et surtout le transfert des toponymes des lieux de départ vers les lieux d'arrivée et inversement. Ces peuples établissent ainsi un liant entre les lieux de départ et celui d'arrivée mais également un désir de conservation et de pérennisation des toponymes et patronymes originels. La mémoire produit des données dont la pérennisation est utile pour les générations futures.

- Les **Tokombéré**

Il est ici question d'analyser les différentes considérations socioculturelles qui tournent autour du toponyme tokombéré. Ce nom dans l'analyse devient un ethnonyme qui désigne la population cosmopolite qui forme le puzzle linguistique de Tokombéré où il est difficile pour un étranger de savoir que c'est un petit arrondissement, où à un kilomètre à la ronde, on ne se comprend plus dans le même dialecte.

³²¹ J. Boulet, 1984, « Les groupes humains » in J. Boutrais, *Le Nord du Cameroun des hommes, une région*, Paris, ORSTOM.

³²² Boulet, 1984, p.110.

Érigée en arrondissement en 1981, cette localité est habitée aujourd'hui par des groupes humains cosmopolites. Anciennement implantée en plaine et vivant de l'élevage et du commerce, une communauté éparsée de Mandara et d'assimilés (Bornouans notamment) y est signalée, dès le début du XXe siècle, dans les rapports des administrateurs français. Mais, l'essentiel de la population est issu d'un apport montagnard, sous l'action conjuguée des administrations françaises et surtout camerounaise, qui ont successivement initié des politiques de descente des montagnards plus ou moins soutenues sur plusieurs décennies³²³.

On comprend aisément que les rapports sociaux n'ont pas toujours été cordiaux entre les différents peuples des massifs. L'antagonisme est justifié par le leadership que désire avoir les uns et les autres et surtout le manque de terre cultivable. Le rapt des femmes et le désir de vengeance est également nourri par les protagonistes.

Le désir du leadership a pour objectif d'être craint et respecté. A cet effet, le groupe en question n'aura pas de peur à se rendre dans les marchés hebdomadaires de Doulek ou de Mémé. Les marchés étaient les lieux de rencontre propice pour laver l'affront auprès d'un ennemi mais aussi, de régler par la force, les conflits fonciers qui opposent les membres des différents clans. C'est le lieu de dire que la démonstration de la force brute et les confrontations conduisent à la mort dans certains cas. Dans ce contexte, le patriarche mada Bossoko affirme que la plupart des jours de marchés hebdomadaires à Tokombéré finissaient par des affrontements entre les Mada et les Mouyang. C'était des moments difficiles où on se mesurait avec nos ennemis et parfois on pratiquait le rapt des femmes. Ces raptés sont considérés comme des stratégies d'humiliation et de dérision de l'ennemi comme le montre Gigla Garakchème³²⁴.

Il en ressort que les rapports entre les groupes ethniques dans le cadre des coutumes matrimoniales, sont teintés de ruse et de force. Les hommes sont identifiés par les ethnonymes et cette identification dépend du contexte dans lequel il est utilisé et ce qu'on veut faire valoir. Les ethnonymes ne sont pas les seuls critères d'identification. Il y a également les hydronymes.

³²³ Gigla Garakchème, 2011(b), « Références violentes et toponymie des quartiers à Tokombéré », *Sociétés et jeunesse en difficultés*, en ligne sur <http://sejed.revues.org/index7203.html>, consulté le 21 Juin 2012.

³²⁴ Gigla Garakchème, 2011(a), « Le butin féminin de guerre comme stratégie d'humiliation et de dérision de l'ennemi dans les monts Mandara (Nord-Cameroun) », in *Dynamiques Internationales*, no 5, Juillet 2011, en ligne sur <http://dynamiques-internationales.com/wp-content/uploads/2011/07/DI5-Garakcheme-G11.pdf> consulté le 24 mars 2014.

I.A.2. Les usages politiques des hydronymes

Les ethnonymes et les hydronymes ont également été utilisés pour désigner la population mais également un élément fédérateur sur le plan politique. L'administration des présidents Ahmadou Ahidjo et Paul Biya pratiquent des méthodes politiques différentes dans la désignation des lieux dits et des unités administratives.

- Les ethnonymes et la continuité de la politique coloniale 1932

Les départements du Mayo-Tsanaga et du Mayo-Sava sont de vastes ensembles situés dans l'ancien royaume de Wandala. On désignait facilement l'ensemble géographique par le nom de l'organisation politique traditionnelle notamment le Wandala. A partir de 1932, l'administration française dans le souci de désigner les entités politiques a voulu ne pas établir une rupture nette avec l'histoire. Cette continuité est visible dans la désignation de l'ensemble géographique en région de Mandara de 1932-1939. Les administrateurs qui ont dirigé cette région n'étaient rien d'autre que des Français, dont Vallin Charles capitaine d'infanterie coloniale de 1932 à 1933, Maronneau Jean, capitaine d'infanterie coloniale 1934 à 1936, Mayard, capitaine de 1936 à 1938 et Dugas, capitaine de 1938 à 1939. De 1940 à 1949, on assiste à une période d'impasse qui se justifie par une politique de centralisation du pouvoir. Garoua devient le chef-lieu de la région du Nord et la région du Mandara y est rattachée administrativement.

Les événements politiques des années 1950 au Cameroun dont l'objectif principal est la décolonisation et l'émancipation du pays va avoir un impact sur le découpage administratif mais également sur l'usage des hydronymes et des ethnonymes. Dans le nom générique région du Mandara s'ajoute un autre substantif : Margui. On y voit une réelle volonté d'intégration des différents groupes ethniques au découpage administratif. Dans la compréhension de la population des zones de Mokolo, de Koza, de Kapsiki, de Djimi, de Goudé, et de Bana situées à la frontière avec le Nigéria, la région du Wandala était beaucoup plus exclusive. Il fallait choisir un ethnonyme fédérateur pour que les différentes populations s'y retrouvent. C'est dans ce contexte que l'administration Ahidjo va adjoindre l'ethnonyme Margui qui vraisemblablement, est l'ancêtre des Kapsiki, des Djimi, des Goudé et des Bana. Pour les Mafa,

l'implantation de l'administration sur leur terre traduit la volonté de l'administration de les impliquer dans la gestion du pays³²⁵.

C'est dans ce contexte qu'Ahidjo fédère et intègre toutes les populations des massifs du Mandara sous le nom du département de Margui-Wandala de 1959 à 1982. C'est à partir de cette période que les premiers Camerounais vont diriger le département. C'est principalement Ousmane Mey, adjoint administratif de 1^{ère} classe, 2^e échelon, Services Civiles et Financiers (SCF)-Préfet par intérim du 06 novembre 1961 au 27 novembre 1961 soit 21 jours. Il est également connu comme le gouverneur « inamovible » sous le régime du Président Ahmadou Ahidjo car ayant dirigé la région du Nord de 1972 jusqu'au 22 août 1983 (23 ans). Il exerçait comme inspecteur fédéral d'administration en 1968. Il est mort dans la nuit du mardi 19 au mercredi 20 janvier 2016. De son vivant, dans sa région natale du Logone et Chari, les quelques visiteurs qui ont eu la chance de le rencontrer, ceux qui l'on côtoyé retiennent que c'est « un grand commis de l'Etat »,

Un patriote qui a toujours eu le sens de l'Etat et de l'intérêt général, un vieux à la mémoire phénoménale qui se souvient des moindres faits et dates de l'histoire du Cameroun, un homme de l'ex-président qui a gardé le sens du secret de l'Etat et qui est meurtri par la légèreté de certains responsables actuels de la république, auteurs des fuites régulières sur la marche du pays³²⁶.

Les événements politiques du pays auront une influence sur les découpages administratifs et surtout dans le passage des ethnonymes aux hydronymes.

- La fragilisation de la structure d'Ahidjo et l'utilisation des hydronymes 1982

Le 04 Novembre 1982, Ahmadou Ahidjo annonce sa démission et cède le pouvoir à son successeur constitutionnel Paul Biya. Ce dernier hérite d'un pays « visiblement en bonne santé » mais se trouve en face de l'ombre du démissionnaire qui plane sur lui. La politique de fragilisation de la structure mise en place par Ahidjo commence avec l'antagonisme idéologique entre les deux technocrates. Germaine Ahidjo explique ces moments d'incompréhension en ces termes :

³²⁵ Entretien avec Moussa Yavara, Koza, 20 novembre 2009.

³²⁶ A. R. Bihina et E. B. Lamer, 2001, *Bienvenu à l'Extrême-Nord, Radioscopie d'une province et de ses personnalités incontournable*, Yaoundé, Saagroif.

[...] A l'époque aussi quand Biya faisait un remaniement, Ahidjo lui avait dit : quand vous faites un remaniement ministériel, vous dites aurevoir aux ministres partant. Vous réunissez vos ministres, vous les remerciez de la collaboration qu'ils vous ont apportée, de l'aide qu'ils vous ont apportée et puis, après, par la suite, vous recevez un par un ceux qui restent et ceux qui partent. Et ceux qui partent vous les recevez et vous les remerciez personnellement une fois que vous avez fait un tour globalement. Et quand il faisait un remaniement, (parce qu'il en a fait trois ou quatre ou cinq ou six en quelques mois), il disait à mon mari, il demandait à le voir et il se rencontrait à Ngaoundéré souvent et quelques fois Ahidjo venait à Yaoundé, il faisait ensemble. Il le demandait au début, les ministres un tel, un tel puisqu'il connaissait mieux ses hommes que lui peut-être. Mais je vous assure avant que ça passe, quand il revenait à Yaoundé ça changeait. Il voyait ces gens dans son cabinet, on remplaçait un tel par un tel, il était libre, c'était lui le président. Pourquoi il est allé demander conseils à l'autre. [...] Et alors, l'aide de camp qui était au palais était encore l'aide de camp d'Ahidjo. [...] Il a dit (l'aide de camp) qu'il était ahuri, on convoquait les ministres qui allaient partir ou bien qu'il allait dire au revoir. Ils étaient dans la salle d'attente. Il sonnait, l'aide camp venait ; faites les entrer. Avant qu'il n'aille dire au ministre, il résonnait, l'aide de camps revenait attendez encore quelques minutes [...] ³²⁷.

On perçoit à travers ces déclarations l'antagonisme idéologique entre les partisans d'Ahidjo et ceux de Biya juste après la prise du pouvoir par ce dernier. Mais, ce souci de fragilisation va s'étendre au-delà de la capitale. La grande région du Nord sera un objet mis en cause.

En effet, le pouvoir donc jouit Ousmane Mey gouverneur inamovible sera également déstructuré. La région sera fragmentée à partir de 1982 en département. Pour intégrer la population, l'administration Biya aura une préférence pour les hydronymes dans sa politique de décentralisation. Les départements qui naissent prennent les noms des cours d'eau. On a dans ce contexte le département de Mayo-Sava, Mayo-Tsanaga, Mayo-Louti, Maya-Danay, Logone et Chari. En effet, chaque fleuve en l'occurrence le Sava, le Tsanaga, le Louti, le Danay, le Logone et le Chari ont une part active dans l'histoire des groupes sociaux qui habitent le département. Chaque groupe, comprend mieux son histoire, ses mythes et légendes par rapport à la rivière qui joue un rôle indispensable dans le vécu quotidien. Le toponyme devient ainsi un outil d'intégration des différents groupes sociaux. Cette utilisation des toponymes met à l'ordre du jour l'interrogation sur la désignation des terres.

³²⁷ Germaine Ahidjo, Archives d'Afrique, Emission sur RFI consacré à l'histoire générale de l'Afrique à travers les grands hommes, une présentation d'Allain Foka.

I.B. *Terra incognita, terra nullius* : Qui désigne les terres ?

Les groupes ethniques et socioculturels vivent sur des vastes ensembles géographiques. Ces ensembles font partie prenante de l'histoire et la compréhension de la mémoire du groupe n'est possible que par rapport aux réalités géographiques. La question que l'on se pose le plus souvent est la suivante. Qui est à l'origine des toponymes, des lieux-dits, des hydronymes, des oronymes ? Nommer un lieu insère les vivants dans les espaces humanisés.

Lorsqu'on analyse la nomination des lieux chez les Mada, le toponyme Tokombéré ne s'insère pas dans la logique de la récupération du territoire par le nom des lieux. Le toponyme ci-haut s'insère dans le lexique linguistique des Zoulgo. On pourrait dire que, la liberté de transcrire les noms de lieu est contrôlée par le haut notamment l'administration coloniale. Cet enjeu de la mise à l'écrit du prototoponyme Kudumbar se justifierait par les actes coloniaux de nomination. Il s'agit de la diversité linguistique, des difficultés à comprendre et à transcrire le toponyme ancien et du désir de ne pas rattacher ce toponyme à une famille linguistique. Les toponymes et les interprétations historiques et socioculturelles sont des arguments qui enrichissent l'idéologie du groupe. C'est dans ce contexte que les administrateurs coloniaux ont opté pour la déformation du toponyme préexistant.

On note dans ce contexte que :

Si la nomination des choses, des personnes, des lieux constitue une activité primordiale, fondatrice du « vouloir-vivre-ensemble » des individus socialisés, il faut se rappeler que cette activité a d'abord été orale, que certains noms étaient sacrés et que le passage à l'écrit a souvent constitué un enjeu à la fois religieux et de pouvoir. Cette confrontation entre l'oral et l'écrit a été exacerbé lors des contacts/conflits entre des groupes culturels différents, notamment dans les contextes coloniaux où la « distance » et « l'incompréhension » étaient grandes³²⁸.

Cette politique dans la nomination des lieux et des personnes fait que les individus qui vivent ne s'identifient pas aux toponymes. On se trouve en face d'une disjonction, car leurs terres ont été désignées par les autres.

Dans l'optique de reconstruire le paysage linguistique traditionnelle, les uns et les autres (notamment les collectivités locales décentralisées et les hommes politiques) doivent reconstruire leurs toponymies initiales pour plus de reliance entre l'histoire du groupe et les noms des lieux sur lesquels ils vivent. Ces noms serviraient de preuve

³²⁸ J.-N. Pelen, 2005, « Récit et toponymie, Introduction » *Rives nord méditerranéennes, récit et toponymie*, <http://rives.revues.org/document115.html>. Consulté le 29 Juillet 2007, p.3.

pour des revendications foncières et pour l'extension de l'action et de la mémoire du groupe. C'est ce qui fait dire à Michel Izard que les pratiques toponymiques enrichissent un vocabulaire spécifique selon lequel la toponymie servirait de « preuve », d'« évidence », de « verdict » au service d'une cause, d'une idéologie, d'une prétention territoriale ou d'un processus de centralisation politique³²⁹.

Les lieux-dits, les hydronymes, les oronymes, les toponymes-éponymes doivent traduire l'identité du groupe. En France par exemple, cette volonté d'affirmation de l'identité du groupe à travers les lieux-dits est présentée dans la politique de Catherine Megret. En effet, après les élections communales de 1997, Catherine Mégret candidate du Front National est élu maire de la commune de Vitrolles. Elle affirme en Septembre 1997 que notre ville, fière de son identité entend affirmer avec éclat l'identité française et provençale. Ainsi, la place Nelson Mandela devient la place de Provence, l'avenue Salvador Allende devient l'avenue Mère Térésa, le square Dulcie September devient le square Marguerite de Provence, l'avenue Jean-Marie Tjibaaou devient l'avenue Jean-Pierre Strirbois, haut responsable du Front National décédé accidentellement en 1988³³⁰.

Chez les Mafa par contre, il n'existe pas une très grande distance entre la graphie et le proto-toponyme. On remarque à cet effet quelques vraisemblances entre le toponyme ancien et les toponymes actuels. Les hommes qui y vivent dans la plupart des cas s'identifient et se confondent aux noms qu'ils prononcent avec une aisance sans pareille. Ces toponymes renferment des richesses culturelles.

II. LES COLLECTIVITES LOCALES DECENTRALISEES ET LA CONSERVATION DES TOPONYMES

Il est question dans ce contexte de l'imprégnation par les communes des toponymes locaux pour faire valoir en véritable atout touristique. La conservation des toponymes passe par la conservation des richesses touristiques d'une localité. Il est à noter que les valeurs touristiques d'une entité géographique sont intimement liées au nom du lieu qui l'abrite. A l'extrême-nord, *Oudjila* revoit au chef Podoko à plusieurs femmes, Waza au parc national, Mozogo au parc de conservation, Maga au lac, Mora à

³²⁹ M. Izard, 1999, « Centralisation du pouvoir : la preuve par la toponymie », in *Journal des Africanistes*, no 63, vol. 2, p.6.

³³⁰ C. Mégret, 1997, « Lettre du maire N°3 », Septembre 1997.

la ville frontalière, Kaélé à la ville abritant la première installation de la CFDT³³¹, un effort doit être fait dans le cadre des autres toponymes ou lieux-dits pouvant jouer un rôle déterminant dans le développement endogène. La catégorisation des toponymes doit avoir une connotation et une valeur historique évidente selon que le référent est géographique ou socioculturel. Il est question pour le premier de faire un inventaire des noms des lieux ayant un référent géographique comme les rivières ; les montagnes, les lieux-dits. Pour le second, l'analyse doit l'appesantir sur les noms des lieux dont le référent est socioculturel comme les sites de guerres, les lieux mythiques ou mythologiques.

II.A. Les praxonymes

Les praxonymes sont des noms qui servent à désigner les faits historiques, les maladies, les événements culturels sportifs, politiques, les périodes historiques. Praxonyme désigne également les lieux de mémoire, les déclencheurs mémoriels, le référent déterminé est de type réel ou imaginaire. Le praxonyme est important pour les processus mémoriels qui se déroulent dans une communauté ; il s'agit ici d'un item lexical chargé de signifiante qui permet différentes interprétations et revendications d'un événement passé, et qui peut servir de repère dans les « rituels verbaux de la commémoration »³³².

Il est ici question de faire une analyse de certaines richesses de l'Extrême-Nord qui méritent une attention particulière de la part des communautés locales décentralisées. La préservation du nom passe par la préservation de l'héritage du milieu.

L'évocation du praxonyme Djinglia renvoie à un village situé en altitude, riche en sites touristiques : le centre artisanal et le barrage de retenue d'eau. Le centre artisanal qui retient l'attention est un lieu-dit qui mérite une attention particulière de la part de la commune de Koza dans le Mayo-Tsanaga. Le centre est un site de matérialisation des savoir-faire locaux en l'occurrence l'artisanat. Les produits comme les corbeilles, les nattes, les chapeaux, les balais, les cordes, les rideaux et autres produits sont fabriqués

³³¹ Compagnie Française pour le Développement des Fibres Textiles, aujourd'hui transformée en plusieurs sociétés multinationales en Afrique occidentale et centrale.

J.-J. Courtine, 1981, « Quelques problèmes théoriques et méthodologiques en analyse de discours. À propos du discours communiste adressé aux chrétiens », *Langages* N°62, p.21.

sur la base des motifs et couleurs locaux. Il est possible que la conservation de l'héritage local entraîne une conservation du nom du lieu en question.

Le praxonyme Rhumsiki qui renferme le sorcier au crabe et le pic éponyme, mérite également l'attention des chercheurs et des touristes.

Le sorcier au crabe est une pratique divinatoire qui consiste à interpréter les signes et l'avenir à partir des mouvements du crabe et de quelques herbes. Il faut dire dans ce contexte avec Zahan que le cosmos ne constitue pas un univers figé, froid muet, mais au contraire « un monde chargé de significations, porteur de messages, un monde qui parle³³³ ». Quiconque possède le code est apte à décrypter le sens de ces signifiants.

Le praxonyme est intimement lié aux activités qui caractérisent le nom en question. C'est dans ce contexte que s'inscrit le lieu-dit ou le village des tanneurs à Maroua : *Ponré*. L'activité prédominante dans ce contexte est le travail de la peau où les ouvriers mafa et mada trouvent leur pain quotidien. Il est question de transformer les peaux des animaux vendues dans la ville de Maroua et ses environs pour fabriquer les sacs à mains, les ceintures, les chaussures. La commune de Maroua IIIe devrait dans la mesure du possible penser à la politique de revalorisation du site en question.

Dans les massifs du Mandara, un patrimoine fortement lié au toponyme mérite d'être sauvegardé : les cultures en terrasses. Essono Engelbert pense à ce sujet que les populations des monts Mandara en l'occurrence les Kapsiki, ont transformé des pentes entières en paysage de terrasses pour pratiquer l'agriculture. Il y a à ce niveau, un phénomène d'anthropisation de l'espace. Il est ancien et montre les rapports que l'homme entretient avec son milieu.

Dans le cadre de l'appropriation de l'espace par les noms, les casiers de peuplement dans la plaine de Koza sont une richesse évidente et mérite d'être sauvegardé. Ils sont institués, par la CFDT dans le cadre de la valorisation de l'agriculture et de la mise en évidence de certaines plantes. Aujourd'hui le lieu-dit, casier de plantation a donné son nom au lieu phagocytant *de facto* le toponyme ancien.

Lorsqu'on évoque le nom des villages comme Tourou et Mabass, le référent latent est le marché où on exhibe l'art et la coutume des Tourou et des Mabass. Les femmes sont coiffées de calebasses qui est une pratique culturelle contraire chez d'autres peuples, mais riche de sens chez les peuples en question. Depuis le pays

³³³ D. Zahan, 1970, *Religion, spiritualité et pensée africaine*, Paris, Payot, p. 129.

Tourou, on aperçoit la grande plaine du Nigéria avec les hauts fourreaux ou les habitants travaillent le fer. Les touristes qui visitent ces localités sont attirés par cette culture ancienne. Les photos prises sont développées et vendues comme cartes postales, source potentielle des devises de la localité.

Dans le cadre de l'ancienneté de la culture et de la politique locale, le toponyme Oudjila est illustratif. La chefferie d'Oudjilla est située dans les hauteurs des massifs du Mandara à quelques encablures de Mora. La chefferie est fondée il y a près de 200 ans avec plusieurs particularités entre autres la multitude des épouses, ses filles, les femmes du village, les femmes du chef qui sont autant d'éléments riches d'histoire qui édifient les touristes.

Dans l'histoire de l'urbanisme de l'Extrême-Nord certains lieux de mémoire et les implantations industrielles chargent les phénonymes et les ergonymes d'une histoire véritable. Le nom en question garde malgré les interactions culturelles la valeur ancienne.

II.B. Les phénonymes et les ergonymes

Les ergonymes servent à désigner un site de production, la marque des produits, les entreprises industrielles, les coopératives, les œuvres intellectuelles. Les phénonymes servent à désigner les catastrophes naturelles, la chute des astres. Il est ici question de montrer le rôle que jouent certains phénonymes dans la vie du clan ou de la tribu ayant un site comme lieu-dit pouvant jouer le rôle de réconciliation, d'expiation, de purification, de pardon.

II.B.1. Le mont Roufta chez les Kapsiki

Le lieu-dit mont Roufta est situé dans l'arrondissement de Magodé dans les Rhumsiki. Ce site est le symbole de la justice traditionnelle chez les kapsiki. Kwagné Kwada écrit à ce sujet :

C'est au pied de cette montagne que la justice était rendue chez les Kapsiki de Mogodé par l'invocation de l'esprit des ancêtres. Il y a de cela quelques décennies. [...] lorsqu'un litige est porté devant l'autorité traditionnelle et que l'accusé nie les faits qui lui sont reprochés, le chef recourt à la pratique du Roufta. L'accusé et le plaignant choisissent le dignitaire chargé de la justice. Ils se dirigent tous vers la montagne. Là, ils lâchent leurs coqs qui engagent aussitôt un combat dont l'issue est sanctionnée par le chant d'un des deux oiseaux qui symbolise la victoire du propriétaire³³⁴.

Roufta est un phénonyme un lieu de mémoire qui subit une perte de la pratique des savoirs endogènes en matière de justice traditionnelle. Dans la plaine de Waza, la grotte de Gréa joue un rôle mémorable dans l'histoire de certains peuples de massifs du Mandara.

II.B.2. La grotte de Gréa (plaine de Waza) et Kossel Beï (Maroua)

Dans le cadre de la préservation des lieux de mémoire, la grotte de Gréa mérite une attention particulière. Dans le processus migratoire des peuples des massifs du Mandara septentrional, une hypothèse est généralement admise. Elle stipule que le bassin tchadien a longtemps servi de lieu d'habitat. L'assèchement de cette zone a forcé les hommes à migrer vers les espaces propices à leur épanouissement. Dans leur processus de migration vers le sud, les Mafa en l'occurrence ont utilisé la grotte de Gréa comme lieu de refuge par rapport à l'hostilité humaine. La mémoire collective de ces peuples retient ce lieu dit comme un site favorable à la pérennité de l'espèce en question. Ces lieux dits jouent un rôle dans la dynamique de la mémoire et dans la compréhension de la mentalité des peuples en place.

En fonction des œuvres intellectuelles, des grandes entreprises et la marque de certains produits locaux, certains toponymes prennent le nom spécifique d'ergonyme. Dans la ville de Maroua, le lieu dit *Kossel Beï* a joué un rôle capital dans le processus migratoire et l'interaction entre les groupes sociaux. L'installation au pied de ces massifs d'un parc de forgerons fait de ce lieu-dit un ergonyme. On y rencontre des forgerons mafa. Les produits fabriqués sont des instruments qui reflètent la dynamique sociale et la mentalité collective des groupes sociaux. La préservation et la viabilisation de ce site sont d'un intérêt capital pour le patrimoine local. Une politique de patrimonialisation doit être faite dans ce sens.

³³⁴ F. Kwagné Kwada, 2010, « Onomastique et histoire des Kapsiki : inventaire et description des toponymes et anthroponymes kapsiki : inventaire et leurs signification historique (XIX^e-XX^e) », Mémoire de Master en histoire, Université de Ngaoundéré, p. 65.

III. LES TOPONYMES : UN PATRIMOINE IMMATERIEL

Il est intéressant d'ouvrir cette partie par le débat qui tourne autour du toponyme comme patrimoine immatériel qu'il faut préserver ou non. Il connaît plusieurs variantes selon les sites géographiques ou référents toponymiques. Les toponymes doivent être significatifs pour des individus, et la signification historique doit avoir des répercussions à l'échelle nationale ou internationale. Une analyse toponymique est évidente dans la recherche sur l'origine, la prononciation et l'orthographe du toponyme d'une entité géographique ainsi que sur son histoire. Ainsi, nous avons les endonymes ou science qui étudie les noms des rues: avenue *kakataré* à Maroua matérialisé par le lieu-dit lamidat de Maroua ; deux voies Domayo ou site de divertissement et de jouissance, l'oronymie ou la science qui étudie les noms des montagnes : *kossel béi* à Maroua avec pour activité la forge et la vente de la volaille. *Mokola* à Mokolo ou *Wouzal* à Koza site climatique ; l'hydronymie ou la science qui étudie les noms des cours d'eau : Mayo-Tsanaga, Kaliao, Kani, Logone, la microtoponymie ou la science qui étudie les noms des lieux-dit : terrains douze balles ou sites d'exécution des bandits de grand chemin dans le Margui-Wandala par exemple. Le toponyme était longtemps exclu du patrimoine culturel immatériel, car il faut comprendre dans le sens que :

Le patrimoine culturel immatériel, transmis de génération en génération, est recrée en permanence par les communautés et groupes en fonction de leur milieu, de leur interaction avec la nature et de leur histoire, et leur procure un sentiment d'identité et de continuité contribuant ainsi à promouvoir le respect de la diversité culturelle et la créativité humaine³³⁵.

Mais la convention du 17 octobre 2003 en son article 2 alinéa (2) précise qu'il se manifeste notamment dans « les traditions et expressions orales, y compris la langue comme vecteur du patrimoine culturel immatériel »³³⁶. Le patrimoine initialement visé consistait surtout en des traditions culturelles ou des savoir-faire, et non les toponymes. Considérant le fait que les toponymes sont menacés ; recrée en permanence par les communautés et les groupes et leur procure un sentiment d'identité et de continuité, dans ce contexte, le toponyme est un héritage immatériel avéré, identitaire, fragile donc à conserver.

³³⁵ Unesco, convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, Paris, le 17 octobre 2003.

³³⁶ Ibid.

III.A.L'identitaire dans l'immatériel

Les toponymes ou noms géographiques à l'Extrême-Nord sont des données linguistiques et culturelles qui se recrutent parmi les phénomènes les plus anciens Marva, Moura, Mokola, Kaélé, Yagoua, ont une radicale prototoponymique. Cette situation s'inscrit dans le fait que les toponymes enrichissent le lexique des expressions orales d'une communauté ethnolinguistique, mafa, mada, peul, guiziga, moundang, massa. La simple évocation d'un toponyme produit un sentiment d'identité et de continuité du groupe en question. Cette identité est d'autant plus manifeste quand on s'approprie et fait siens la racine toponymique en tant que vestige vivant des racines linguistiques préhistoriques.

L'histoire des mouvements des hommes et des langues fait de l'Extrême-Nord un véritable puzzle. La plaine dans le Diamaré, les montagnes dans les massifs du Mandara, les zones humides dans le Mayo-Danay et le Logone et Chari font des toponymes des richesses aux référents écologiques avérés. Les toponymes sont des créations ethnolinguistiques en ce sens que la saveur sémantique d'un toponyme n'est décelable que dans la logique du groupe ethnolinguistique ayant secrété le nom en question. L'immatérialité dans ce sens est perceptible par le manque d'ancrage et de matérialisation du nom en question dans l'espace géographique. Mais, il ne faut pas perdre de vue que le territoire sert d'assise spatiale à des processus de patrimonialisation. Un processus de patrimonialisation fortement ancré dans la culture. Un travail d'identification et de valorisation est nécessaire à la base. La tendance à la patrimonialisation est de fixer le toponyme dans le temps. Un toponyme accepté par l'Unesco comme indice du patrimoine culturel immatériel et qui véhicule une richesse identitaire.

L'appropriation de l'espace, du lieu-dit n'est possible qu'à travers les toponymes qui traduisent un enjeu identitaire évident. Cette volonté d'appropriation de l'espace et d'affirmation de l'identité du groupe en question se perçoit lorsque le philosophe anglais Francis Bacon le remarquait en 1803 quand il conseillait à Jacques 1^{er} Stuart de nommer Grande-Bretagne les Royaumes réunis d'Angleterre et d'Écosse³³⁷. Ceci est un moyen privilégié d'une meilleure union et d'une agglutination de plusieurs royaumes car, bien qu'il apparaisse être une manière superficielle et étrangère, le nom produit

³³⁷ https://fr.wikipedia.org/wiki/Jacques_VI_et_Ier

d'impression et d'enchantement. Il y a une fierté de la population d'habiter dans un site dont le toponyme est en langue du groupe sociologique en place. Il a plusieurs fonctions : la conservation de l'héritage culturel, l'appropriation de l'espace et l'affirmation du groupe en question et la pérennité de l'héritage du groupe. Il est fait allusion aux richesses de la mémoire à travers les créations socioculturelles. On affirme son identité à travers la nomination d'un site, des caractéristiques de la nature (espace, végétation) ; de la fonction du site en question dans les mouvements et actions culturelles des hommes, et enfin, des mutations toponymiques en fonction de l'implantation des nouvelles installations. Dans le cadre de l'affirmation et de la pérennité de l'héritage du groupe en place, une fierté sociale se traduit dans la simple prononciation du toponyme. Ces noms des lieux subissent des mutations du fait de l'altération avec les autres groupes en place. Il est dans ce sens fragile et doit être préservé pour être conservé à bon escient.

III.B. Des mutations à la conservation

Les noms géographiques figurent parmi les phénomènes naturels les plus fragiles du fait de leur caractère immatériel. Le caractère immatériel est fonction de plusieurs facteurs extérieurs : les migrations et les interactions linguistiques ; les transcriptions graphiques et phonétiques. Dans le cadre des migrations, il est fait allusion aux mouvements et aux actions des hommes. Considérant le fait que les mouvements impliquent un brassage de cultures, de mœurs, de croyances, de civilisations, il devient évident pour les toponymes de souffrir sous le poids des interactions culturelles. La seule forme qui résiste parfois à ces interactions est la racine toponymique. Elle transcende le temps et les effets culturels.

Il est évident que les toponymes actuels dans leur prononciation et leur graphie gardent leur radical toponymique. Dans les processus de mutation, les administrateurs coloniaux ont joué un grand rôle dans l'amorce du processus de transformation, voire d'altération des toponymes dans le temps. Cette aliénation se justifie par le fait que les occlusives, les formes labiales, dentales et palatales des langues africaines ne pouvaient pas être transcrites exactement par les administrateurs coloniaux allemands et français. Il ne faut pas oublier en cela, l'esthétique auditive à laquelle les administrateurs voulaient s'arrimer. Le toponyme transcrit et usité doit répondre à la volonté de l'administration en place d'approprier le lieu en question : Tokombéré pour

Kudumbar ; Mokolo pour Mokola. Dans quel contexte s'impose la conservation du patrimoine en question ?

La conservation des toponymes doit être faite par les collectivités locales décentralisées dans leur politique de patrimonialisation et de la mise en valeur des communes³³⁸. Dans ce contexte, le patrimoine fait appel à l'idée d'un héritage légué par les générations qui nous ont précédés et que nous devons transmettre intact ou augmenté aux générations futures. Il y a une nécessité de constituer un patrimoine pour demain. C'est dans ce contexte que les toponymes doivent être préservés au même titre que les chants, les danses, les cérémonies de libation, de dépréciation, dans une communauté ethnolinguistique ou socioculturelle. Une étape doit être franchie, celle de l'identification des toponymes à forte connotation socioculturelle et pouvant jouer un rôle important dans le développement du tourisme local.

IV.LES TOPONYMES ET LA QUESTION DE TRANSCRIPTION

Les noms des lieux et la question de transcription sont intimement liés, car on observe une altération et une dénaturation des toponymes par les multiples procédés de transcription. Il faut mettre en exergue le fait que lorsque la mémoire ou la mentalité populaire a créé un fond linguistique, il est opportun et indispensable qu'un effort soit fait dans la préservation et la pérennité de celui-ci. On pense dans ce contexte que l'évolution d'une langue est un phénomène naturel au regard de la mondialisation, de l'occidentalisation de l'Afrique ou des multiples mécanismes d'acculturation. C'est dans ce contexte que les toponymes souffrent sous le poids de la transcription.

IV.A. Les langues locales et l'écriture toponymique

La colonisation et ses corollaires comme la présence des religieux en Afrique, au Cameroun et dans les massifs du Mandara ont favorisé un brassage des langues et l'altération du substrat ancien. Il est connu que l'expression étrangère est comme un revêtement étanche qui empêche notre esprit d'accéder au contenu des mots et des expressions. Pour le colonisateur, celui qui n'a pas appris le français est incapable de saisir la moindre idée exprimée. En plus, les langues africaines sont difficiles à transcrire et à matérialiser. Les noms de lieux transcrits souffrent de plusieurs difficultés dans la conservation du patrimoine génétique du toponyme. Nous pensons à la culture, à la mémoire, à l'historicité. L'histoire propre de chaque groupe, de chaque

³³⁸ Il s'agit de prendre en compte les réalités locales dans les politiques de développement.

communauté détermine sa culture particulière et fonde la diversité des cultures. Les noms des lieux renferment des étapes, des connaissances et des réalités sur l'évolution d'un groupe donné. Lorsque le nom n'est pas transcrit dans les règles de l'art, la population ou le groupe sociologique initial ne se retrouve pas dans le toponyme. La culture n'y est pas exprimée comme un ensemble des expériences vécues, des connaissances générées et des activités menées dans un même lieu et à une époque par une personne et qui lui servent à construire son identité. La mémoire est un moyen par lequel la personne humaine appréhende une réalité nouvelle en cherchant dans sa base d'expériences et de connaissances, ce qui pourrait le plus lui ressembler. Ces noms qui souffrent de la question de transcription sont entre autres : Tokombéré pour Kudumbar ; Mokolo pour Mokol ; Koza pour Kouzah.

La référence première en matière de toponyme demeure la pratique admise localement, celle de l'orthographe retenue par les autorités nationales. Dans ce contexte, toute orthographe contient obligatoirement une part de subjectivité et d'arbitraire qui émane du transcripteur. Ceci suscite des réactions à motivations extralinguistiques. Pierre Alexandre dans ce contexte pense que : « c'est un fait, peut-être regrettable mais constant, qu'en dernière analyse les choix, dans tout ce qui touche à la langue relèvent beaucoup moins des linguistes que des autorités politiques³³⁹ ». Une bonne transcription est un trait qui convenablement interprété, révèle des courants de pensée ou de sentiments auxquels l'historien ne saurait rester indifférent. La population fait sienne les toponymes auxquels elle s'identifie car, la personne humaine est considérée à la fois en tant qu'individu et en tant que communauté. L'homme est un être culturel du point de vue individuel et collectif. On peut résumer les deux approches dans le tableau suivant.

Tableau 24: Résumé entre dénomination culturelle et coloniale des toponymes

Toponyme	Dénomination culturelle	Dénomination coloniale
Objectif principal	Appropriation du lieu et de son historicité	Normalisation internationale des termes / Incapacité de transcription
Place de la culture	Elle est au cœur de la démarche	Elle est exclue du champ de la démarche
Valeur génétique	Conservé dans le temps et osmose entre la population et le nom des lieux	Subjectivité et arbitraire. Pas d'historicité et d'intégration de la communauté au toponyme.

Source : synthèse du séminaire sur les sources orales, Bamako, 10 août 2009.

³³⁹ Alexandre, 1985, p. 188.

Le concept est la délimitation d'une notion au moyen d'une définition alors que le percept est le point de vue particulier qui permet à une personne donnée d'intégrer un concept dans son mode de pensée. Le point de vue dans le cas des toponymes est l'histoire du lieu ou les circonstances ayant motivé la sécrétion d'un toponyme. Le signifiant est l'expression formelle d'un percept qui permet de dénommer un concept dans une culture ou une langue. Le signifiant est la charge historique qui change selon le transcripteur ou selon le premier informateur. La question que l'on se pose après cette différenciation entre la dénomination culturelle et la dénomination coloniale est celle de savoir s'il faut réécrire les noms de lieu au Nord-Cameroun.

IV.B. Faut-il réécrire les noms des lieux ?

La question de savoir s'il faut réécrire les noms de lieux est absolument requise dans la mesure où la dénomination toponymique, en tant qu'acte ethnosocioculturel doit être traduite dans la prononciation populaire. Le nom ainsi prononcé est une promotion patrimoniale locale, car il véhicule tous les jours l'histoire du groupe. C'est également l'affirmation identitaire. C'est dans ce sens que les noms de lieux de quelques natures que ce soit, traduisent la localisation et l'histoire du groupe. Henri Boyer, dans ce contexte pense que : « la fonction identitaire prend ostensiblement le pas sur la fonction de localisation : au-delà de la nomination, il s'agit d'un acte de nature nettement politique ou plus spécifiquement glottopolitique. Il est question de revendiquer l'inscription du toponyme dans une communauté linguistique et/ou culturelle (nationale, régionale) »³⁴⁰.

La redénomination des lieux au Nord-Cameroun et chez les Mafa et les Mada n'est pas systématique mais, quelques noms de lieux doivent traduire l'histoire pour que l'argument historico-identitaire puisse être manifesté dans son sens. Cette affirmation peut avoir valeur de l'identification stéréotypique au cas où le toponyme est usité hors du champ de sa communauté valorisante ou péjorative en fonction des activités socioculturelles, de la mentalité du groupe. Dans ce sens, il peut s'agir d'une valeur d'emblématisation péjorative ou stigmatisante. Henri Boyer pense que c'est un processus d'antonomase qui prévaut aussi bien pour la mythification, car c'est un processus par lequel un toponyme notoire est instrumentalisé pour nommer un autre

³⁴⁰ H. Boyer, 2008, « Fonctionnements sociolinguistiques de la dénomination toponymique », *Mots. Les langages du politique*, 86/2008, <http://mots.revues.org>, 12962 ; DOI : 10.4000, consulté le 15 octobre 2012, p.11.

lieu qu'on vise à catégoriser par un stéréotype³⁴¹. Il faut dans ce sens mettre l'accent sur le mouvement des hommes qui induit un transfert des valeurs patrimoniales. Il y a dans ce contexte, une lutte pour que le toponyme se légitime comme résistances ou reconquêtes communautaires. Les groupes ainsi sédentarisés se définissent un toponyme conforme à la langue-culture susceptible de mobiliser de nombreux acteurs ou les éventuels groupes en cours de déplacement ou de sédentarisation. Le toponyme devient une sédimentation mémorielle dans la mentalité et dans le temps. Il y a un souci de dépassement et une volonté d'affirmation de soi et de sa culture. L'expression étrangère est comme un revêtement étanche qui empêche à l'esprit d'accéder au contenu des mots qui est la réalité historique et socioculturelle.

Conclusion

Les noms de lieux au Nord-Cameroun sont d'un enjeu capital tant sur le plan politique, économique et socioculturel. En ce qui concerne les usages politiques et socioculturels des toponymes et des hydronymes, on note une assimilation des groupes ethniques aux toponymes ou ethnonymes. Les hommes sont catégorisés de par leur toponyme ou leur ethnonyme. Les activités socioculturelles et la mentalité du groupe occupent une place importante dans la désignation. Dans le cadre des usages politiques des hydronymes, il faut noter que les ethnonymes ont joué un rôle déterminant dans les découpages administratifs au Nord-Cameroun sous l'ère Ahidjo, avec comme exemples, la région du Mandara et le département de Margui-Wandala. Avec l'avènement de Paul Biya au pouvoir, une volonté de fragilisation de la structure d'Ahidjo est mise sur pied. Biya opte pour l'utilisation des hydronymes. Chaque principal cours d'eau sera utilisé pour dénommer le département. Les groupes sociaux se sentent plus ou moins impliqués dans les nouvelles désignations. Ces noms avec les richesses touristiques qu'ils renferment sont sensés jouer un rôle dans le développement local. La question qu'on se pose est celle de savoir si on est en face d'une théat-réalité ou du tourisme proprement dit, le regard du touriste est différent et les points d'encrage dans le cadre de l'activité touristique sont biaisés à la base. Les communautés doivent mettre l'accent sur la mise sur pied d'une banque culturelle pour une conservation et une valorisation efficiente des richesses culturelles du milieu. Au demeurant, la question de transcription est posée, dans certains cas, les hommes ne se sentent pas

³⁴¹ Boyer, 2008, p. 12.

impliqués dans l'histoire du toponyme qui détermine la localité au sein de laquelle ils vivent. Il y a une différence entre la dénomination culturelle et la dénomination coloniale. L'objectif principal, la place de la culture et les conceptions du terme ne sont pas les mêmes dans les deux idéologies. Il faut réécrire les noms des lieux pour que les groupes ethnolinguistiques puissent se reconnaître dans leur histoire, leurs victoires et échecs, leurs stéréotypes, leur mentalité et leurs actions quotidiennes. Certaines figures politiques et missionnaires implémentent la politique du développement local dans l'onomastique.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

CHAPITRE X

MISSIONNAIRES, ELITES LOCALES, PROBLEMATIQUE DE DEVELOPPEMENT DANS L'ONOMASTIQUE MAFA ET MADA 1948-2012

Ce chapitre présente l'action des élites dans la pérennisation des anthroponymes et et leur action dans le développement local.

I. LES PATRONYMES DES MISSIONNAIRES ET DES HOMMES POLITIQUES CHEZ LES MAFA

I.A. Hans Eichenberger (1948-2001) : Union des Eglises Evangéliques au/du Nord Cameroun (UEEC)

En 1948, le médecin Allemand Karl Kumm animé par le désir de faire connaître l'évangile aux peuples de montagnes et constatant la rapide progression de l'islam lance un appel aux Eglises en Allemagne afin de mettre sur pied une activité d'évangélisation en milieu animiste. Voyant que la réponse des Allemands tardait à venir, il se tourne vers l'Angleterre qui avait fondé la première branche de la Société des missions en 1904 dont les activités sont orientées vers le Nigéria et d'autres branches vers le Tchad, le Soudan et le Cameroun. L'appellation première est la Mission Unie du Soudan (SUM). La réponse de l'Angleterre face au mutisme des Allemands va être déterminante dans l'implantation de l'UEEC au Nord-Cameroun.

A la suite de ce premier appel, la branche suisse de la Mission Unie du Soudan, qui était baptiste, ouvrit de son côté en 1948 deux postes d'évangélisation à Mora et à Soulédé, près de Mokolo, parmi les Matakam et les Mofou, soit une population d'environ 180000 âmes, très peu islamisée, habitant la montagne dans l'Extrême-Nord du Cameroun, proche du Nigéria à l'ouest de Maroua. Les premiers à être envoyés furent Hans Eichenberger et son épouse des suisses alémaniques³⁴².

Hans Eichenberger et son épouse Gertrud Eichenberger s'installent à Mokolo en 1948 et commencent à évangéliser les Matakam, les Mofou, les Podokwo, les Matal. Le couple est très strict dans les problèmes touchant l'orthodoxie et la discipline de l'église. Ils sont très ouverts, généreux dans leurs contacts avec les chefs musulmans et l'administration coloniale. Ils refusent le baptême des enfants et celui des épouses des polygames³⁴³. Ils éditent un journal destiné à un large public, *La gazette de Mokolo*,

³⁴² J.-P. Messina et J. van Slageren, 2001, *Histoire du christianisme au Cameroun : des origines à nos jours*, Paris, Karthala, p.119.

³⁴³ Ibid., p.119.

dans laquelle ils abordent les problèmes socioculturels et la nécessité de l'éducation. Ils créent l'École Normale d'Instituteur Adjoint (ENIA) en 1961 selon l'arrêté N°062/MEN/EP/ du 11 août 1961. La structure d'éducation sera transformée en Collège d'Enseignement Général (CEG) en 1974 suivant le décret B1/1884/MINEDUC/DEP du 09 décembre 1974. En 2000, le centre d'éducation change de statut juridique et devient un collège d'enseignement général à cycle complet suivant l'arrêté N° 018/J2/670/MINEDUC du 15 février 2000³⁴⁴. Ces initiatives sont reconnues par les autorités coloniales et ce fut le seul missionnaire dans le Nord qui reçut l'insigne honorifique d'un ordre³⁴⁵.

Photo 37: Le Pasteur Hans Eichenberger (au centre) et le coopérant Brunkel (à droite) lors d'une séance du conseil d'établissement en 1984.



Source : Journal du Pasteur Hans, 1984.

³⁴⁴ Archives privées du Pasteur Hans Eichenberger, Journal de 1998.

³⁴⁵ Messina et Slageren, 2001, p.119.

Photo 38: Le corps enseignant du CEG de Mokolo (1983-1984).



Source : Journal du Pasteur Hans, 1984.

L'école forme les premières élites de Margui-Wandala et dans le cadre de la perpétuation des œuvres caritatives, Hans Eichenberger crée en 1990 un centre d'accueil scolaire connu sous l'acronyme d'OPECAS (Organisation des Parents d'Elèves pour un Centre d'Accueil Scolaire).

I.B. Djaligué Zogoï lamido de Matakam-Sud

En 1957, l'administration française, lassée d'entendre les revendications des populations mafa scinda l'ancien canton de Mokolo en deux. Magadji Djamaré, un Mafa islamisé, proposé par ses pairs, est confirmé par l'administration française est intronisé pour le compte du deuxième lamidat dénommé aujourd'hui « Matakam-sud ». Depuis cette scission, les deux chefs ont véritablement plaidé en faveur de la cohésion sociale dans leurs lamidats. Ils ont non seulement su maintenir la paix et la tranquillité au sein des populations mais ont aussi et surtout contribué au développement économique de la ville de Mokolo, un parfait exemple de pacifisme qui semble encore écrire ses lettres de noblesse aujourd'hui.

I.C. Pérévet Zacharie (1957-)

Pérévet Zacharie est un ingénieur agronome, né vers le 1957 à Gouzda dans le département du Mayo-Tsanaga, région de l'Extrême-Nord. Ses études primaires se déroulent à Midré et à l'école privée protestante de Soulédé où il obtient le CEPE en 1967. Il fait les études secondaires au collège privé protestant de Mokolo (1968-1972) où il obtient le BEPC et au Lycée de Maroua (1972-1975) où il obtient le Baccalauréat C. Après une année d'études en Mathématiques-Physiques à l'Université de Yaoundé (1975-1976), il poursuit ses études à l'ENSA de Nkolbisson (1976-1981) où il obtient le diplôme d'Ingénieur agronome (option Economie et Agriculture). En juillet 1981, sa carrière administrative commence à la Direction des études et projets au Ministère de l'Agriculture. De juillet 1982 à mars 1986, il est détaché auprès de la mission d'études et d'Aménagement de la vallée Supérieure de la Bénoué (MEAVSB) où il occupe le poste de Chef de division du développement Rural. En 1986, il est nommé à la direction des études et projets du Ministère de l'Agriculture comme Chargé d'études Assistant ; puis Directeur des enquêtes Agro-Economiques et de la Planification Agricole (1989-1992). Ensuite, il sera tour à tour secrétaire d'Etat au Ministère du plan et de l'Aménagement du territoire (27 novembre 1992-21 juillet 1994), Secrétaire d'Etat aux transports (21 juillet 1994-7 décembre 1997), Ministre de l'Agriculture (7 décembre 1997-24 août 2002), Ministre de la Recherche Scientifique et Technique (24 août 2002-8 décembre 2004). Depuis le 8 décembre 2004, il est Ministre de l'Emploi et de la Formation professionnelle.

Son action est visible dans le département avec la sensibilisation des jeunes à aller à l'école afin d'acquérir une instruction véritable, mais surtout sa détermination à lutter contre la pauvreté.

II. LES PATRONYMES DES MISSIONNAIRES ET DES HOMMES POLITIQUES CHEZ LES MADA

Parmi les patronymes des missionnaires qui sont restés dans la mémoire collective, nous citons celui de Baba Simon et de Christian Aurenche chez les catholiques ; Ruben Bergström chez les adventistes. Parmi les hommes politiques, il y a Baskouda Jean Baptiste.

II.A. Mpeke Simon ou Baba Simon (1906- 13 août 1975) : l'évangile venu d'en bas

Mpèckè est né en 1906 au village de Batombé, situé à quatre kilomètres de la ville d'Edéa sur l'ancienne route qui reliait Edéa et Yaoundé. Son père Yomba fils de Mpèckè était cousin du chef supérieur Mbomè Pèp Ekité. Mpèckè était donc de la famille "royale" d'Edéa. Ce détail explique entre autre le refus de toute la famille de l'envoyer au séminaire, car, il était potentiellement chef supérieur Adié.

C'est en 1959 que Mpeke Simon arrive à Tokombéré amenant dans son sac à main l'Évangile aux peuples des montagnes. Cet homme de Dieu et « père des Kirdi » de par son nom est une figure de la libération des pauvres et des Kirdi. Lorsqu'il s'établit en 1959 à Mayo Ouldémé, le prêtre Jacques Legrand lui attribue le nom de Baba qui signifie père en fulfuldé, en mada et en ouldémé. L'adjonction de ce substantif facilite le contact avec les peuples locaux et soutient la pénétration de l'Évangile dans les zones difficiles d'accès et de refus de brassage avec les autres³⁴⁶. Son action auprès des Kirdis fut plus évidente à travers la construction de l'hôpital de Tokombéré, des édifices culturels et culturels, des écoles. Son dévouement à la cause kirdi tire son explication dans sa vocation sacerdotale. Une vocation qui naît après le constat selon lequel un Africain pouvait accéder à la dignité sacerdotale dans l'Église catholique romaine malgré son stéréotype d'indigène. Il entra au petit séminaire de Mvolyé le 08 Août 1924³⁴⁷.

Le 03 Mai 1934 et le 03 Octobre de la même année. Simon reçut respectivement les premiers ordres mineurs et les derniers ordres mineurs. Et le 22 Avril 1935, il fut ordonné sous-diacre avec sept autres de ses confrères à Yaoundé par Monseigneur Vogt, et ordonné diacre le 10 octobre 1935. Finalement le 08 décembre 1935, Simon fut ordonné prêtre avec sept confrères. C'est une date importante qui marqua l'histoire du Cameroun car le pays enregistrait ses premiers prêtres locaux³⁴⁸.

Après sa formation, il quitte le Sud pour le Nord du Cameroun. Son homologue Jacques Legrand l'accueille à Mayo Ouldémé. Les deux font la prospection des lieux et Jacques Legrand lui dit qu'il y avait beaucoup de tribus ici, mais qu'il y en avait une spécialement qui était ouverte et que c'est là qu'il devrait travailler. Legrand lui conseille alors de prendre les Mada et par eux l'on pourra peut-être atteindre les

³⁴⁶ J. Dambaï Gigla, 2005, « Vie et œuvre de Simon Mpeke à Tobombéré (Extrême-Nord Cameroun) 1959-1975 », Rapport de sensibilisation à la recherche en histoire, FALSH, p.1.

³⁴⁷ Ibid., p.16.

³⁴⁸ Ibid.

autres³⁴⁹. C'est ainsi que son sacerdoce se confirme dans l'appel de Paul VI aux Africains lorsqu'il dit : « Africains, vous êtes à présent vos propres missionnaires »³⁵⁰. Au regard de l'action de Baba Simon auprès des habitants des montagnes, son nom se pérennise aujourd'hui dans la mémoire collective. Pour ce qui est de son exploitation, les habitants de montagnes utilisent les deux substantifs sans autres formes de distanciation. Les substantifs n'ont de sens véritable que lorsqu'ils sont utilisés ensemble. Le prénom Simon est également utilisé mais pas avec une "saveur" sémantique aussi forte que lorsqu'il est adjoint à Baba.

D'autres prêtres catholiques ont également marqué la conscience collective des Mada. Ils reconnaissent Baba Simon comme un vénérable, mieux un dieu, car son nom est associé aux divinités mada. Luneau René le fait savoir : « lorsqu'ils célèbrent les grands sacrifices annuels, les « Kirdi » associent aux noms de leurs plus glorieux ancêtres, celui de Baba Simon ». Il est un ancêtre, un prêtre, un père éponyme. Nous les gens de la montagne, nous n'avons en plaine qu'un seul ami. C'est toi, Baba Simon: pourquoi toi seul? Parce que tu es venu sans escorte et que tu es accueilli par tout le monde: Zoulgo, Moloko, Mboko, Guemjek, Ouldeme, Mada, Mouyang. Baba! Tu as fait amitié avec tout le monde. Tu es notre père, tu es notre mère. Tu t'occupes de nous comme un vrai parent. Tu es devenu la tête de la grande famille des Kirdis.³⁵¹

³⁴⁹ Y. Plumey, 1990, *Mission Tchad-Cameroun, l'annonce de l'évangile au Nord Cameroun et au Mayo Kebbi, 1946 à 1986*, Italie, Edition Oblates, p.328.

³⁵⁰ R. Luneau, 1989, *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 67, N°2, p. 237.

³⁵¹ Plumey, 1990, p.332.

Photo 39 : Baba Simon et les jeunes de la catéchèse



Source : Archives de la Mission catholique de Tokombéré
Photo non datée

Photo 40: Baba Simon lors des travaux quotidiens



Source : Archive de la Mission catholique de Tokombéré
Photo non datée

II.B. Christian Aurenche (1940-) : l'évangile et la culture

Christian Aurenche est un prêtre catholique qui poursuit la politique d'évangélisation chez les Kirdi amorcée par Baba Simon. Son action à Tokombéré, au-delà du religieux, s'inscrit dans la politique d'éducation et d'amélioration des conditions de vie des populations. Christian Aurenche fonde le 31 janvier 1991 la Fondation Christian Aurenche, un projet de promotion humaine à Tokombéré au Nord du Cameroun. Le but est de contribuer de façon durable au fonctionnement du centre de promotion de la santé de Tokombéré (Nord-Cameroun), dont l'action curative, préventive et promotionnelle s'exerce tant à l'hôpital que dans les quartiers et les villages environnants. La fondation est dotée de quatre structures majeures :

- l'hôpital rural qui appartient à un réseau de soins de santé primaire regroupe des comités et des cases de santé implantés dans les quartiers et les villages.

- la maison du paysan se focalise sur les problèmes d'alimentation de la population, la nutrition des enfants, la médecine vétérinaire, les retenues d'eau, les pépinières pour l'arboriculture et les vergers, les plantes potagères, l'élevage (volaille, porcins, ovins). Elle sensibilise à l'épargne et au crédit (greniers collectifs, banques de microcrédit).

- le centre de promotion féminine.

- le projet jeune au sein des écoles primaires, le collège, le lycée Baba Simon, le foyer des jeunes. On y retrouve dans ce sous ensemble la médiathèque, les groupes de réflexion, de théâtre, d'étude de culture des différentes ethnies.

- le conseil de promotion humaine assure l'unité de l'ensemble du projet global de promotion humaine à travers les journées sanitaires ou les journées de promotion humaine.

Dans le cadre de la perpétuation de son nom, on remarque aussi bien le port du prénom Christian que le nom Aurenche. Ce dernier est absent de l'onomastique mada, muyang, zoulgo, matal.

II.C. Ruben Bergström (1934-1965) et l'adventisme à Koza et à Dogba

Deux grandes tendances chrétiennes sont présentées dans les massifs du Mandara septentrional, les chrétiens catholiques et les chrétiens adventistes. Pour les adventistes, on se réfère à Ruben Bergström, pionnier du mouvement adventiste dans le Cameroun septentrional. Suédois de nationalité, il a implémenté son action sociale à travers la

construction de l'hôpital adventiste de Koza à partir de 1953³⁵². Dans le cadre éducatif, les écoles primaires adventistes de Dogba, Koza et le Collège Adventiste Bergström de Dogba (Arrêté N°00/76/J1/7/MINEDUC/DOCEP du 15/12/1973) ont formé plusieurs jeunes du Cameroun septentrional. Dévoué à la cause des locaux sans distinction d'appartenance ethnique, Bergström est connu pour son apport au développement des peuples des massifs. Son nom se perpétue dans la conscience collective à travers l'attribution de ce nom et prénom aux enfants de Koza, Dogba, Tokombéré³⁵³.

II.D. Baskouda Jean Baptiste (24 août 1957-) ou le fils du père

S'il ya une personne qui parlerait avec enthousiasme et abnégation du père Baba Simon, c'est bien Baskouda Jean Baptiste. Il lui a consacré un livre intitulé *Baba Simon, le père des Kirdis*³⁵⁴ où, de par le titre, l'auteur montre comment son « héros » a pris « le chemin des Kirdis » des « païens », appellation péjorative sous laquelle les musulmans du Nord-Cameroun regroupent l'ensemble des ethnies qui, au siècle dernier lors de la conquête islamo-peule cherchèrent refuge dans les monts du Mandara, à la frontière de l'actuel Nigeria. Il a été à l'école du père Baba Simon tant sur le plan religieux que dans la vie quotidienne. Son éducation lui a permis aujourd'hui d'accéder aux plus hautes fonctions de l'Etat. Son nom désormais est porté par plusieurs enfants zouglo depuis les années 1990.

II.E. Cavaye Yéguié Djibril (1940-) : aux sources de la politique. Uune homonymie des contraires chez les Mafa

Né à Mada en 1940 dans l'arrondissement de Tokombéré, département de Mayo-Sava dans la région du Grand Nord. Cavayé Yéguié Djibril est membre de l'ethnie mada. Il a étudié au Centre Régional d'Education Physique et Sportive de 1960 à 1963 et a ensuite travaillé comme professeur d'Education Physique et Sportive à Maroua. Il fut nommé inspecteur interministériel du Grand Nord en 1965, et il entre à l'Assemblée législative du Cameroun oriental en avril 1970. Il devint chef traditionnel de la tribu mada en 1971. Après la création de l'État unitaire, Cavayé Yéguié Djibril a été élu à l'Assemblée Nationale du Cameroun en 1973 et a obtenu le poste de Questeur au

³⁵² Le don du treizième sabbat de 1950 a été dédié à la construction de l'hôpital adventiste de Koza. La construction effective commence en 1953. Le premier médecin, en l'occurrence le Dr Brennwald et son épouse arrivent à Koza en août 1953 et conduisent les premiers soins sous les arbres. C'est à la fin de l'année 1953 que le premier bâtiment de huit salles et un bloc de chirurgie mineure sont construits.

³⁵³ Entretien avec Kaka Pierre, Dogba, le 05 janvier 2007.

³⁵⁴ J. B. Baskouda, 1988, *Baba Simon, le père des Kirdis*, Paris, édition du Cert.

Bureau de l'Assemblée Nationale. En 1975, il est devenu membre du Comité central du parti au pouvoir l'Union Nationale du Cameroun (UNC) et deuxième vice-président à l'Assemblée nationale en 1983. En 1985, lorsque le président Paul Biya a transformé l'UNC en RDPC, Cavayé Yéguié Djibril a été retenu comme membre du Comité central du RDPC. Il a occupé le poste de Deuxième Vice-Président à l'Assemblée Nationale pendant cinq ans. Il quitte l'assemblée à la fin de la législature de 1988 et devient premier adjoint au Préfet du Diamaré. Il revient à l'Assemblée nationale lors de l'élection parlementaire de mars 1992 et devient président de l'Assemblée nationale poste qu'il occupe jusqu'aujourd'hui.

Ce qui nous intéresse chez ce personnage c'est la pérennisation de son nom dans le temps. Peu importe comment vous déclinez le nom de Cavayé Yéguié Djibril, il a toute sa saveur patronymique. Donnez lui un nom disent certains, pourvu que ce soit un nom mada. Nous ne pourrions lui attribuer que le nom de Cavaye Yéguié car, il est né le jour du retour du chef au village³⁵⁵. Ceci traduit à suffisance la dynamique de l'action de cet homme hors du commun dans la vie des hommes des massifs du Mandara.

Chez les Mafa par contre, le patronyme est utilisé mais avec une différence effective dans la sémantique. Kavaye chez les Mafa n'a pas la même signification littérale ou lexicale. On peut le diviser en deux substantifs *Ka* et *Vaye*. Le *Ka* signifie toi, vous, et *Vaye* donne moi, on obtient ainsi Kavayè « c'est toi qui me l'a donné » s'adressant dans la plus part des cas aux dieux après une longue période d'attente d'un enfant ; à un père ou un oncle qui a donné la femme a son fils ou à son neveu qui a payé la dote et qui a facilité les actions du gendre ; à un beau-père qui a donné sa fille sans autres formes de réclamation des biens et des services³⁵⁶.

III. THEAT-REALITE (TOURISME) ET DEVELOPPEMENT DANS LES MASSIFS MANDARA

S'il y a un thème dans le cadre de la conservation du patrimoine sur lequel il faut s'appesantir, c'est indéniablement celui du patrimoine toponymique. Les toponymes sont une source importante de la connaissance du passé et de la conservation de la mémoire des peuples. Ils constituent non seulement une base précieuse d'informations qu'il faut préserver, mais également une marque spatiale de la culture des peuples occupant ou ayant occupé un espace donné.

³⁵⁵ Entretien avec Dosso Gauje, Tokombéré, le 10 septembre 2010.

³⁵⁶ Entretien avec Vohod, Koza, le 28 novembre 2009.

En France, la division francophone du Groupe d'Experts des Nations Unies pour les Noms Géographiques a été créée avec l'adoption de la résolution I/7, adoptée par la septième Conférence des Nations Unies sur la normalisation des noms géographiques. Cette fonction doit s'appliquer au Nord-Cameroun, car il faut faciliter les relations avec l'UNESCO dans la reconnaissance du patrimoine culturel immatériel, dont font partie les toponymes. Elles sont de tradition orale à l'Extrême-Nord et doivent être consignés dans leur totalité, conservés, capitalisés pour un développement endogène. De plus, les toponymes ont un enjeu identitaire évident, car le nom véhicule l'identité. Mais les noms géographiques figurent parmi les phénomènes culturels les plus fragiles, en raison de leur caractère immatériel, encore très souvent oral, et parfois paradoxalement à cause de leur enjeu identitaire.

Le développement dans son sens général nécessite un ensemble de facteurs tant externes qu'internes. Dans le cadre socioculturel, les collectivités locales décentralisées doivent tenir compte des sites d'attraction et localiser les activités touristiques dans le temps. Dans ce sens, les toponymes doivent occuper une place de choix dans le processus du développement. Il est connu dans l'Extrême-Nord du Cameroun que le toponyme Rhumsiki est lié au pic, centre d'attraction par excellence des touristes, tel n'est pas le cas pour plusieurs autres toponymes chargés de valeurs historiques, culturelles et cosmogoniques de même envergure. Dans quelle mesure les collectivités locales décentralisées, dans leur promotion du tourisme culturel peuvent faire usage des toponymes pour impulser un développement endogène des localités concernées ?

Il est question de montrer en quoi la toponymie et les richesses touristiques qu'elle renferme peuvent servir au développement endogène des communautés. Les produits locaux, les projets culturels, les rencontres culturelles sont les *income* de l'activité touristique selon le type d'activité exercé dans le milieu.

Les richesses naturelles et culturelles, la simulation de la réalité influencent la perception que les uns et les autres ont du site touristique. Le territoire qui génère l'activité touristique est un espace vécu et mental, une assise spatiale dans le processus de patrimonialisation. Il s'agit dans ce contexte d'une patrimonialisation endogène qui met en exergue les richesses et valorise le toponyme selon les spécificités.

Le développement endogène des communautés passe par une réelle appropriation et mise en valeur des atouts naturels, culturels, sociaux et économiques. Le tourisme doit être un secteur à explorer car, les massifs renferment d'importantes richesses qu'il

est nécessaire de vendre. Il existe plusieurs types de tourisme en fonction des objectifs et des richesses à explorer.

Le tourisme durable englobe toutes les formes de tourisme alternatif qui respectent, préservent et mettent durablement en valeur les ressources patrimoniales d'un territoire à l'attention des touristes accueillis de manière à minimiser les impacts négatifs qu'ils pourraient générer. Ces valeurs patrimoniales sont naturelles : le relief, les types architecturaux ; culturelles et sociales : les danses, les marchés et les « chapeaux » des femmes de Tourou, les fêtes sacrificielles, les rituels. Dans ce contexte, le terme spécifique est le tourisme vert ou l'écotourisme qui est plus centré sur la découverte de la nature ou de l'écosystème mais, aussi de l'agrosystème local comme les cultures en terrasse ou les cultures maraichères en plein massif.

Enfin, le tourisme éthique ou tourisme responsable insiste sur les rencontres culturelles et sociales et la connaissance des réalités locales à travers trois objectifs : le développement économique et l'épanouissement des populations locales par l'implication dans l'économie locale d'une rémunération juste et stable des partenaires, des conditions de travail décentes, des échanges de connaissances et de bonnes pratiques. La préservation à long terme des ressources naturelles, culturelles et sociales et enfin, une rencontre authentique entre les voyageurs et les populations locales.

La déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle, adopté par la 31 session de la conférence générale de l'UNESCO à Paris le 02 Novembre 2001 en son article 3 sur la diversité culturelle, facteur de développement³⁵⁷ stipule que : « la diversité culturelle élargit les possibilités de choix offerts à chacun ; elle est l'une des sources de développement, entendu non seulement en terme de croissance économique, mais aussi comme moyen d'accéder à une existence intellectuelle affective, morale et spirituelle satisfaisante ».

Dans le cadre des danses et des prestations socioculturelles diverses en face des touristes, la population locale emprunte beaucoup au théâtre, à son vocabulaire et à ses mécanismes. Ainsi, lorsque les danses sacrificielles sont exécutées en des périodes autres que celle des saisons, les campagnes électorales et autres visites, l'on n'exécute qu'une réalité théâtralisée. Le visiteur cherche par cette théâtralité à atteindre la perception de la réalité vécu. Dans ce contexte, Habib Saïdi réfléchissant sur la théâtralité dans l'activité touristique pense que : « conscients de ce jeu, voire de ces

³⁵⁷ Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle, Paris, le 02 novembre 2001.

enjeux de mise en scène, les touristes ne cessent de manifester le désir d'aller au-delà de ce qui, à leurs yeux, n'est autre qu'une réalité théâtralisée. [...] leur jeu est de « jouer le jeu » d'admettre la théâtralité de ce qu'on leur présente afin d'atteindre, par eux-mêmes la non-théâtralité qu'ils recherchent ». ³⁵⁸

Dans ce contexte, le touriste ne met pas en exergue le regard touristique, mais le second regard à travers lequel il cherche à atteindre la réalité. Ce second regard représente le désir incessant des touristes d'aller au-delà de ce qui est, de maintenir leur curiosité éveillée et de se sentir, comme les acteurs, en quête permanente d'une destination, d'un mieux être intérieur et de satisfaire la curiosité longtemps éveillée.

Photo 41: Femme coiffée de calebasse au marché de Tourou. On perçoit l'influence du modernisme chez d'autres femmes probablement chrétienne ou musulmane.



Source : Cliché Maura Dosso David, Tourou, 09 mai 2013.

Ce qui n'est pas du ressort de la théât-réalité c'est la visite des richesses naturelles que renferment les toponymes et les lieux-dits. On a ainsi les productions artisanales à Djingliya, le petit barrage de la même localité ; le grand et petit barrage de Mokolo ; les femmes de Tourou coiffées de calebasse chez les Mafa ; la montagne de Baba Simon à Tokombéré le marché et l'abattoir aux chevaux de Mayo-Ouldémé chez les

³⁵⁸ Habib Saïdi, 2005, « Silence, on retourne : Théâtralité et re-tourisme en Tunisie » in *Anthropologie et sociétés*, vol. 29, no 3, p.188.

Mada. L'on manifeste avec le regard premier du touriste le désir d'y retourner encore et encore. Les richesses touristiques sont exhibées dans les cartes postales à travers le monde et le toponyme est toujours mis en exergue.

Toutes ces richesses sont au centre de la vie et génèrent des devises à la population locales qui exerce soit comme conservateur d'un site, soit comme guide touristique ou encore transporteur des touristes d'un point à l'autre. Ces richesses peuvent dans bien des cas être au centre de la création de la banque culturelle par les communautés locales décentralisées.

IV. LES COLLECTIVITES LOCALES DECENTRALISEES ET LES POLITIQUES TOPONYMIQUES

Le processus de la décentralisation dans la plus part des pays africains accorde une place de choix aux collectivités locales décentralisées et aux régions comme principaux acteurs impliqués dans cette politique de développement. Cette décentralisation consiste selon le législateur camerounais « en un transfert de l'État, aux collectivités territoriales décentralisées, de compétences particulières et de moyens appropriés »³⁵⁹. L'article 4 de la même loi vient compléter cette définition en précisant que ces collectivités sont des personnes morales de droit public, qui jouissent d'une autonomie administrative et financière dans la gestion des intérêts régionaux et locaux.

En effet, l'enjeu majeur de la décentralisation est de promouvoir le développement durable en impliquant les populations de la base à la gestion de leurs affaires. Il s'agit là de prendre en compte les richesses locales dans le cadre de la viabilisation en véritable patrimoine.

Dans les politiques de patrimonialisation, certaines compétences transférées aux communes doivent être mises en exergue pour une bonne promotion des politiques toponymiques : la mise en valeur des sites touristiques communaux ; l'appui aux microprojets générateurs de revenus et d'emplois ; les opérations de reboisement et de création des bois communaux ; la création l'entretien et la gestion des espaces verts, parcs et jardins d'intérêt communal ; l'aménagement et la viabilisation des espaces et édifices publics ; l'organisation au niveau local des journées culturelles, de manifestations culturelles traditionnelles et concours littéraires et artistiques sont autant de compétences transférées aux communautés locales décentralisées et qui, utilisées à

³⁵⁹ Article 1^{er} alinéa 1 de la loi d'orientation et décentralisation.

bon escient sont d'importants atouts dans le cadre de l'identification et de la préservation du patrimoine toponymique. Certaines communes doivent orienter la politique de préservation du patrimoine culturel immatériel et en l'occurrence les toponymes.

IV.A. Les communautés locales décentralisées

Dans le cadre de la préservation, de l'héritage toponymique, certaines communes doivent préserver les noms des sites.

IV.A.1. La commune de Mokolo

La commune de Mokolo abrite les Mafa, Mofou, les Kapsiki des massifs du Mandara. Ils ont un héritage culturel séculaire. Il faut en outre insister sur le fait que la ville était l'ancienne capitale du Margui-Wandala qui regroupe l'actuel département de Mayo-Tsanaga et de Mayo-Sava. Le toponyme générique (Margui-Wandala) a habité une vaste entité géographique dénommée région du Mandara de 1932 à 1939. A partir de 1950 et ce jusqu'en 1959, la circonscription prit le nom de région de Margui Wandala. L'impasse de 1940 à 1949 est justifiée pour administration centrale par une volonté de centraliser le pouvoir au niveau de la région. Administrativement, Mokolo dépendait de Garoua, capitale de la région du Nord. Le département de Margui-wandala est né à partir de 1959 et la localité est le chef lieu du département de Mayo-Tsanaga depuis 1982³⁶⁰. Au regard de cette longue histoire administrative, le maire de la commune de Mokolo devrait penser à la protection de certains édifices allemands en véritables édifices touristiques qui renferment l'histoire du groupe en question. La prison centrale, le palais de justice, la préfecture sont autant de cadres qui méritent une attention bienveillante du pouvoir communal bien que les bâtiments administratifs relèvent du domaine du pouvoir central en l'occurrence du ministère en charge du domaine et des affaires foncières. Il faut créer des espaces, des écoles, des dispensaires et les baptiser Margui, Margui-Wandala ou Wandala par exemple.

Dans le cadre de l'héritage culturel immatériel qui mérite d'être sauvegardé avec le toponyme Mokolo, le hudok ou danse traditionnelle est une valeur qui transcende le temps. En effet, le hudok est la célébration de la convivialité chez les peuples de montagnes en général. La population locale s'implique, et ce de tous les temps dans la

³⁶⁰ Evolution administrative des circonscriptions administratives du Cameroun.

protection des toponymes. La dénomination des lieux décrit le milieu physique, et en termes spécifiques ordonne l'espace et communique la mémoire des lieux.

IV.A.2. La commune de Mora

Dans l'histoire des royaumes et autres entités politiques dans le bassin tchadien, les royaumes du Kanem et du Bornou avaient pour voisin l'entité politique organisée connue sous le nom de royaume de Wandala avec pour capitale Doulo. C'est un village situé à environ 06 km au nord de Mora sur l'axe Mora-Kousséri. Aujourd'hui encore, les ruines des forteresses de l'ancienne capitale sont encore visibles. La préservation de ce site jouerait un rôle intéressant dans la valorisation du toponyme Mora. Cette ville a également joué un rôle dans l'histoire coloniale du Cameroun.

En effet, lorsqu'éclate la première guerre mondiale au Cameroun, les troupes allemandes sont présentes dans toutes les grandes villes du Cameroun en l'occurrence Mora. La coalition franco-britannique chasse les Allemands du Cameroun, avec la chute du dernier rempart qu'est la forteresse de Mora. La bataille n'est pas sans dégât de deux côtés des protagonistes impliqués dans cette guerre. Les tombes allemandes sont encore visibles et bien conservées sur la montagne de Mora dans les massifs environnant la localité. La commune devrait penser à la protection et à la sauvegarde de ces vestiges historiques, témoins de l'histoire³⁶¹. Dans ce dernier cadre, les populations locales sont les dépositaires d'un patrimoine vivant.

IV.B. La banque culturelle et les richesses locales

La notion de banque culturelle est une réalité récente, une institution où se trouve conservées les richesses patrimoniales d'une localité en vue de rendre profitables à tous. Elle a pour objectif la sauvegarde du patrimoine culturel et le développement endogène des communautés.

En effet, en 2005, le Fonds de prévoyance du Président de la Banque mondiale avec l'appui technique de l'Institut de la banque Mondiale initiait un projet au Mali qui consistait à mettre sur pied la banque culturelle qui est différente d'un musée. La différence réside au niveau du contenu. Le musée renferme généralement les biens matériels qui peuvent être mobiliers et immobiliers (masques, guitares, costumes, cases sacrées, monuments, sites historiques). La banque culturelle en plus des biens matériels

³⁶¹ Il s'agit dans ce contexte des édifices témoins du passé des peuples : dans ce contexte, nous pensons aux colons.

doit contenir des biens immatériels qu'on ne peut pas toucher, mais percevoir, comprendre. Il s'agit des connaissances, des savoir-faire, des danses, des mariages. Le patrimoine dans ce sens devient un ensemble des biens hérités du père, de la mère, d'une communauté. L'héritage commun d'une collectivité d'un groupe humain. Il est également l'ensemble des structures sociales et des manifestations artistiques, religieuses intellectuelles qui définissent un groupe, une société par rapport à une autre. Pour ce qui est de la banque culturelle, le patrimoine culturel se résume à l'ensemble des biens matériels et immatériels à partir desquels, une société (une collectivité, un groupe humain) se reconnaît et se fait reconnaître par rapport à une autre.

Le constat fait par les administrateurs en charge de la protection du patrimoine culturel en général est aussi valable, pour les biens matériels dans les massifs du Mandara. De ce constat, il en découle que :

Les populations rurales confrontées aux crises économiques endémiques se débarrassent-elles facilement des leurs biens culturels au profit des antiquaires et des collectionneurs, ce qui aboutit finalement à un appauvrissement aussi bien économique que culturel. La perte des biens culturels entraîne celle de nombreuses opportunités pour les communautés villageoises. Pour remédier à cette situation, il serait recommandé de créer des structures locales décentralisées permettant à la fois de préserver et de rentabiliser le patrimoine culturel³⁶².

Construire une banque culturelle dans les monts Mandara notamment à Mokolo serait une solution alternative à la vente des objets culturels et surtout à la mise en œuvre d'une structure de conservation. Ainsi, les communautés et les personnes pourraient y déposer les objets d'art moyennant quelques *per diem*. A long terme, on pourrait dresser dans la rubrique des richesses immatérielles : l'histoire des sites et lieux-dits ayant joué un rôle déterminant dans l'évolution de la communauté. Un groupe de personnes entretiennent dans la mémoire, les chants, les rites, les contes, les proverbes qui s'altèrent sous l'influence de la modernité. On passe ainsi d'un musée classique à une caisse villageoise ou un centre de formation et de la culture. Une caisse villageoise parce que l'artefact culturel déposé est une garantie pour l'obtention d'un prêt qui doit être inférieur à la valeur de l'objet. Au cas où il y a remboursement du prêt par un tiers, il pourra entrer en possession de son objet. La valeur et l'importance de l'objet sont fonction d'informations historiques fournies par le client. La banque culturelle devient un centre de formation sur les questions de culture et du patrimoine,

³⁶² Daouda Keita, 2005, « La Banque culturelle de Kola en construction », termes de référence du dossier, inédit, p.4.

un espace de rencontre pour la diversification de la production artisanale et l'amélioration de la qualité des produits, un espace d'organisation d'ateliers, de formation et de perfectionnement pour les artisans locaux. Le fondement véritable est la préservation et la promotion du patrimoine culturel de la localité.

La notion de banque est utilisée parce que l'objet culturel ou artefact est une source génératrice de revenus ou une caution en vue de l'obtention des micro-crédits. Un centre au sein duquel les populations participent elles-mêmes à la conservation de leurs richesses culturelles. Le projet est viable dans nombre des pays d'Afrique de l'ouest notamment le Mali, le Burkina-Faso. Le projet peut être expérimenté dans les massifs du Mandara. Les aires culturelles et géographiques des massifs sont semblables à celui des Dogon du Mali ou les Bassari du Sénégal oriental.

IV.B.1. Les populations locales ou le patrimoine vivant

Les populations locales sont les dépositaires du patrimoine vivant. En effet, les traditions et les expressions orales (contes et légendes), les expressions musicales (chansons et musiques folkloriques), les arts du spectacle (théâtre populaire, danses, folklores rituelles), les expressions d'arts utiles et agréables (cuisine, artisanat, arts, domestiques, arts populaires), les savoir-faire liés aux métiers traditionnels de bâtiment et métiers d'art tels les instruments de musique sont autant d'expression gardées dans la mémoire vivante. On utilise l'expression patrimoine vivant pour identifier plus précisément l'ensemble des traditions ou pratiques ludiques inscrites dans la vie quotidienne d'une communauté. Ces pratiques sont mise en œuvre par les porteurs de traditions, dépositaires et relais de la transmission, qui expriment les modèles, les valeurs du groupe, caractérisant la société et constituent la base même de son identité culturelle. La population locale devient ainsi un cadre où s'acquiert, s'enrichissent et se transmettent de façon orale, un ensemble de savoirs et de savoir-faire traditionnels qui ont une valeur d'intérêt culturelle pour la collectivité. Une préservation d'un noyau des dépositaires du savoir local serait indispensable dans la promotion de conservation du développement local.

IV.B.2. Les toponymes et les industries touristiques locales

Les industries touristiques locales forment l'ensemble des productions liées à la céramique, au bois, à l'art culinaire, aux danses, aux paysages. Mais, en quoi les toponymes, richesse du patrimoine culturel immatériel peuvent s'inscrire dans les

industries touristiques et impulser un développement aussi bien endogène qu'exogène ? Les noms des lieux doivent être conservés afin de garder leurs valeurs historiques et socioculturelles. La racine prototoponymique, les significations littérales et lexicales sont autant d'atouts en face des touristes dans la compréhension des réalités socioculturelles d'un milieu.

Si l'on reconnaît qu'il n'y a pas de mauvais touristes mais de voyageurs mal informés, il faut admettre que le tourisme n'est pas seulement le *sightseeing*, mais également un besoin de vitalité douce, profond et spirituel qui sont aux sources de la sécrétion des toponymes dans le temps. La mise sur pied d'un cadre où l'on trouverait la signification des toponymes permettrait à la localité d'enrichir leur revenu, et par conséquent accroître le développement. On parle dans ce contexte de tourisme durable fondé sur le progrès, la préservation de l'environnement et le désir d'être en symbiose avec l'histoire d'un milieu donné.

Les collectivités locales dans leur gestion des ressources du patrimoine naturel ou culturel devraient préserver et améliorer le patrimoine à laisser aux générations futures. Cet objectif est visible à travers l'action de l'organisation mondiale du tourisme du désir de promouvoir un tourisme international équitable, responsable et durable aux bénéfices partagés de tous les partenaires : Etats, opérateurs touristiques, touristes, populations locales, collectivités, société civile³⁶³. Dans ce sens, les toponymes doivent dans la promotion du développement endogène faire valoir les savoir-faire locaux, les créations socioculturelles non comme une entrave à la croissance, mais comme la garantie du succès et de la conservation de l'héritage toponymique.

Conclusion

Les élites locales ont une influence certaine sur la population à travers la pérennisation de leurs anthroponymes. Dans le cadre du développement, les élites doivent peser de leur poids dans l'identification et la conservation du patrimoine toponymique, un objectif des collectivités locales décentralisées dans leur politique d'aménagement et de la conservation de l'héritage socioculturel. Si l'on considère le fait que les toponymes sont les expressions orales comme la langue, il est une richesse culturelle immatérielle transmise de génération en génération et recréée dans le temps. De son aspect immatériel ressort la valeur identitaire d'un groupe social en ce sens

³⁶³ B. Ducret, 2000, « L'éthique dans le tourisme. La nécessité d'un engagement politique des états », *Tourisme durable, Cahier Espaces*, n° 67, p.49.

qu'ils véhiculent un ensemble d'informations sur la mémoire et l'histoire du groupe en question. Ils subissent les mutations dans le temps, car les altérations linguistiques, les emprunts et les tournures font dans certains cas perdre la substance toponymique. Mais cette richesse se conserve dans la racine toponymique qui subit rarement des mutations dans le temps. Le rôle de la conservation et de l'identification échoit aux collectivités locales décentralisées dans leur promotion du développement endogène de leurs localités. Malgré le fait que les toponymes prennent des noms spécifiques en fonction des richesses du milieu, la conservation devrait être un axe majeur des politiques mises en place par les élites et les communautés locales.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

CONCLUSION GÉNÉRALE

Le travail auquel nous nous sommes attelé s'intitule « **onomastique et histoire au Nord-Cameroun : le cas des Mafa et des Mada des massifs Mandara XVIII-XXe siècles** ».

L'onomastique est la science qui étudie les noms dans le cadre général. Nous avons appliqué cette étude chez deux peuples des massifs du Mandara notamment les Mafa et les Mada. L'analyse s'est essentiellement axée sur la toponymie, l'anthroponymie et quelques sciences connexes pour mieux appréhender la dynamique des noms des lieux, des personnes et de certains titres nobiliaires. Le problème de départ de ce travail était centré sur l'interrogation suivante : en quoi l'onomastique peut-elle contribuer à la connaissance de l'histoire des Mafa et des Mada des monts Mandara au Nord-Cameroun ? Dans quelle mesure la toponymie, l'anthroponymie et les sciences connexes peuvent-elles contribuer à la restitution de l'histoire des Mafa et des Mada des monts Mandara. Ces interrogations ont été posées dans le cadre des migrations ou du processus de sédentarisation, de la dénomination des lieux et des personnes de l'emprunt entre les langues et du reflet de la dynamique de la pensée de ces peuples du XVIIIe au XXe siècle.

Pour parvenir aux résultats, nous avons opté pour l'interdisciplinarité. L'analyse a été menée en ayant recours aux autres disciplines comme la sociologie, l'anthropologie, la philosophie, la linguistique et l'ethnologie. Elle nous a permis d'isoler les étymologies populaires des réalités historiques ou noyaux figuratifs. La première étape nous a introduits dans les significations littérales et lexicales des noms des personnes et des noms des lieux. La fiabilité de l'analyse dépendait de la qualité interprétative. Nous avons dégagé les catégories thématiques qui constituent les sources principales des noms des personnes et des noms des lieux. Nous avons fait une interprétation historique, sociopolitique et culturelle des catégories thématiques. Les critiques textuelles sociologiques et culturelles ont été fondamentales pour ressortir les influences et les créations humaines par rapport aux récits. La théorie structuraliste a été indispensable, car avec la phonologie, nous comprenons mieux pourquoi tout est devenu texte à partir du langage et des représentations sociales. Dans ce contexte, tous signes, modes d'expression, constituent un système au sein duquel les signes se

combinent et l'on ne peut véritablement comprendre un concept qu'en le saisissant dans toutes les dimensions sociales.

L'onomastique étant un champ vaste qui s'applique à toutes les disciplines des sciences sociales, l'on ne peut prétendre épuiser tous les contours liés à cet aspect. Dans ce sens, notre étude nous a permis d'aboutir aux résultats ci-après.

Le milieu physique influence les noms des personnes et les noms des lieux. Le relief, le climat, la végétation sont des données utilisées par la population locale dans la toponymie et l'anthroponymie. Les migrations anciennes rattachent les Mafa et les Mada dans la vallée du Nil. Les déplacements successifs et l'assèchement du lac Tchad ont poussé ces peuples à s'installer dans leurs massifs actuels. Dans le cadre des déplacements récents, il s'agit de l'implantation dans le bassin de la Bénoué et l'appropriation des lieux d'arrivée avec la création des néotoponymes. Une identité se construit dans le contact avec les autres peuples et l'historisation de la mémoire.

Dans le cadre des rites de passage et l'onomastique mafa et mada, l'homme est mieux cerné dans une filiation. Il traverse les différentes phases de la vie en changeant de nom. Il porte les noms en fonction des situations de la vie et selon un besoin précis des géniteurs. Le nom renferme des symboliques, une liturgie et une théologie. La mort est la dernière phase dans le cadre des transformations des anthroponymes. Les noms des personnes sont formés par adjonction ou substitution des éléments exprimant la culture locale afin de ressortir les souhaits proférés. Les noms expriment également la division de la société chez les Mafa alors que chez les Mada, les jours de la semaine sont utilisés pour désigner les hommes. Les jumeaux ont des noms fixes qui ne subissent pas de déclinaison et n'ont pas de signification véritable à part désigner les jumeaux ou les prématurés.

En ce qui concerne les patronymes, c'est le nom du père, qui est attribué à l'enfant de facto. En fonction de la filiation, les parents géniteurs, la mère, l'oncle ou la grand-mère jouent un rôle dans l'adjonction d'un substantif pour rendre complet le nom de l'enfant. Ce substantif ajouté est le prénom dans le système français alors que dans le contexte africain, il est considéré comme un patronyme dans l'évolution de la lignée ou un prénom africain.

Ce nom est attribué en fonction du climat qui règne au sein de la famille, des circonstances de la grossesse, de la délivrance ou du temps de détention post natale. Le nom est ainsi un liant entre la nature et la culture et les hommes se trouvent dans une

situation de communication où les protagonistes ne sont pas visiblement identifiables. Le père, l'oncle, la mère, le grand-père ou la grand-mère est celui qui émet le message. Ils s'adressent souvent à un destinataire absent sur le plan réel, mais présent dans la conscience collective. L'effet escompté s'observe chez les parents qui voient leur situation s'améliorer ou se détériorer en fonction des humeurs du destinataire. Le nom devient ainsi un symbole qui renferme un ensemble de symbolismes et de rites. On a les noms simples, les noms complexes qui sont fonction des parents éponymes et de certaines élites influentes dans la localité. Le rôle de la religion n'en est pas en reste. Certains noms sont en voie de disparition soit du fait de la signification péjorative, soit du fait de l'appartenance de ces noms à la caste des forgerons, qui est méprisée, trahie et rejetée dans bien des cas. Nous avons à chaque étape les rites de préparation et de séparation du bébé d'avec le monde antérieur. Un ensemble de substantifs est attribué qui peut être un autonyme, un pseudonyme, un ethnonyme, un prénom, un nécronyme. Dans ce dernier cas spécifiquement, il existe un ensemble des rites de préparation du défunt à la maison et au cimetière pour un bon passage du défunt dans son Nouveau Monde. Les noms ainsi attribués aux enfants transcendent le temps avec des variantes dans les charges lexicales. Avec la mise sur pied de la politique de colonisation du bassin de la Bénoué par les habitants des massifs du Mandara, on enregistre les patronymes et les toponymes au-delà du cadre géographique initial.

Au sujet des noms de personnes, il y a eu conservation du lexique initial avec un apport dû aux réalités historiques et socioculturelles du milieu. Le brassage dû aux mariages avec les groupes voisins et la dotation des espaces cultivables et les bœufs de labour sont les principaux facteurs qui favorisent le métissage patronymique. Dans le cadre des noms de lieux, il y a eu création et récréation des toponymes-éponymes et les créations ethnolinguistiques matérialisent les nouveaux espaces humanisés. Le déplacement des hommes et les considérations sociales redéfinissent la notion de l'identité. Cette identité induit une hétérogénéité des valeurs avec pour conséquence une confrontation linguistique, identitaire et la volonté d'affirmation d'une conscience. Ces peuples vivent entre deux pôles ; la mémorisation de l'histoire d'une part et l'historicisation de la mémoire d'autre part. Les habitudes dans les lieux d'arrivée sont une continuité avec le lieu de départ. Dans le second cas par contre, la population dépasse les conflits et autres stéréotypes hérités de la colonisation ou de la politique ayant impulsé le départ des groupes sociaux. Le groupe ainsi sédentarisé entend, subit

et se réduit dans le calme béant de l'écoute silencieuse, car ils sont les produits de leurs temps. Le nom qu'ils portent est un référent identitaire et un élément de distinction. Ils ne doivent pas avoir peur de leur patronyme bien qu'ils induisent dans certaines situations une logique de déconstruction des relations sociales. Lorsqu'on pose à l'autre la question de savoir comment t'appelle-t-on ? Le nom donné ne traduit pas les réalités historiques et socioculturelles du protagoniste mis en cause. On s'attendrait dans la logique des choses à la question de savoir comment t'appelles-tu ? Elle est plus explicite et traduit l'enracinement culturel et idéologique. Dans la Bénoué, les habitants des massifs qui s'y sont sédentarisés vivent une histoire invention qui selon les propos de Ki-Zerbo appelle l'avenir.

Avec la colonisation européenne et les noms des personnes chez les Mafa et les Mada de 1902 à 1960, nous comprenons que l'état civil colonial commence à partir de 1935 dans le Wandala. L'état civil indigène avait pour objectif de maîtriser le flux de la population et d'accroître le revenu à travers l'impôt colonial. Plusieurs groupes ethniques extérieurs aux Mafa ont vécu dans les massifs exerçant des professions bien précises qui ont disparu avec le temps. Les ethnonymes génériques sont utilisés pour désigner les hommes. La colonisation présente le colonisé face à une situation du jeu d'inclusion. Dans le bassin de la Bénoué, l'identité construite est le produit de l'histoire. L'on se pose la question de savoir si la consonance patronymique et le faciès ne sont pas des délits identitaires.

Un inventaire dans les archives de 1902-1985 remet à l'ordre du jour les emprunts aussi bien sur le plan des patronymes que celui des toponymes. Il apparaît que la conception de l'état civil colonial n'est pas la même chose aujourd'hui. L'état civil colonial se focalisait au départ sur le recensement de la population. Facultatif, il avait pour but de mieux asseoir la politique coloniale et de mieux gérer la population. Ceci nous a permis de mieux comprendre la profession des premiers Africains présents dans l'administration coloniale. Ils étaient des palefreniers, des jardiniers, des dignitaires du chef, des guides de douanes, des goumiers, des pâtres.

Le recensement colonial avait également un objectif économique pour mieux renforcer la fiscalité mise en place par l'administration coloniale. L'assiette fiscale progressivement va s'étendre à toutes les populations des massifs. La politique ainsi mise sur pied facilite l'intégration des populations de montagnes réfractaires à toutes formes de pouvoir d'autorité et rendre effectif la soumission des indigènes, du sujet

face à l'évolué ou le gouvernant. Il apparaît que les premiers ont été désignés par les seconds avec les ethnonymes génériques comme Kirdi et Kirdi-mofou de 1936-1945 et progressivement de 1955 à 1965, l'état civil indigène va commencer à enregistrer les premiers patronymes négro-africains. Certains concepts comme la notion de race et d'ethnie ne seront pas mieux assimilés par les colons qui ont défini le protocole de l'état civil. Bien que l'appartenance soit définie, elle va connaître une restructuration au lendemain des indépendances. Le brassage avec les autres communautés va induire un emprunt chez les Foulbé et les Mandara principalement. Cet emprunt était une réelle volonté de socialisation et d'intégration des différents apports extérieurs aux groupes dominants. C'est également une forme d'ouverture à la religion, car l'islam était perçu comme un facteur d'ouverture et d'intégration. C'est ce qui justifie la présence des patronymes foulanisés. Ces facteurs d'acculturation sont visibles aujourd'hui dans l'organisation politique. Les lamidats avec les titres nobiliaires se pérennisent de génération en génération avec quelques variantes en fonction des groupes sociologiques. Ils renferment l'ethnie qui est un groupement d'individus qui assoie leur pilier sur la structure familiale, économique et sociale. Ils sont issus dans la plupart des cas des parents éponymes et se distinguent par les patronymes. L'identification de l'espace par les toponymes, et la présence au sein du groupe des maladies héréditaires. Au sein du groupe ethnique, la distinction est plus nette avec la caste sociale et la classe sociale. Alors que dans le premier les membres du groupe se distinguent selon qu'ils sont de « sang pur » ou sont forgerons, dans le second cas par contre, ils sont soit libres ou esclaves. On note dans bien des cas une division dans le travail, une séparation dans la vie quotidienne et une hiérarchie au sein du groupe. Les Mafa et des Mada ne sont pas régis par les normes de l'esclavage, car ils ne forment pas une société de classes sociales.

L'islam introduit les mutations anthroponymiques de 1715 à 2005. La question de l'érudition commence avec les intellectuels locaux formés dans les grands centres d'érudition à Maiduguri ou à Yola. Les officiers d'état civil sont le sultan ou le Lamido alors que les secrétaires sont recrutés parmi les jeunes formés à l'école coranique. Ces intellectuels locaux utilisent *l'a'jami* dans leurs signatures pour exprimer leur acquiescement. Les mutations dans les anthroponymes commencent avec la transposition des premiers noms, s'ensuit d'un emprunt chez les Foulbé et les Mandara avec le prosélytisme.

Pour les toponymes chez les Mafa et les Mada, il apparaît que le *topos* peut avoir pour référent une montagne, la flore, la faune, les cours d'eau. Les toponymes sont également liés aux actions humaines selon que ce sont des microtoponymes ou des noms des places publiques. Les événements historiques et mythologiques influencent également les noms des lieux. Les ancêtres éponymes ne sont pas en reste et les noms des lieux peuvent être des doublons.

Les toponymes méritent de s'y attarder en tant qu'élément du patrimoine aux enjeux multiples. Ils peuvent être instrumentalisés en politique, en économie et sur le plan socioculturel. En politique, les toponymes peuvent orienter le vouloir-vivre ensemble pour aboutir à une finalité l'intégration ou l'acquiescement du groupe mis en cause. Sur le plan économique, l'appartenance à un toponyme oriente le type de rapport que les acteurs économiques peuvent établir. Sur le plan social, les noms des lieux sont des facteurs de résistance ou d'assimilation d'un groupe par rapport à l'autre. La politique actuelle du pays est plus orientée vers la notion de décentralisation et l'émergence des territorialités. La gestion des hommes ne doit pas faire abstraction des noms des lieux. Ces noms avec les sites qu'ils renferment peuvent favoriser le développement du tourisme local. Un facteur non moins négligeable dans le gain des devises à l'échelle locale. Les toponymes tirent leurs sources de plusieurs facteurs : les rues, les montagnes, les cours d'eau, les lieux-dits, les régions, la topographie, la flore, les événements historiques et mythologiques, la faune, les toponymes-éponymes, les toponymes-anthroponymes, les toponymes liés aux activités dominantes, à l'hydrographie, les toponymes importés, les toponymes liés aux pouvoirs, etc.

Le temps et le calendrier dans l'onomastique mafa et mada permettent de mieux appréhender les fêtes sacrificielles selon que le référent principal est le vin ou *wouzoum* chez les Mafa et *via* ou l'année chez les Mada. Le temps est aussi appréhendé dans les divisions quotidiennes et annuelles selon un calendrier bien précis.

L'ethnonymie et la titulature chez les Mafa et les Mada sont riches. L'ethnie est l'unité du clan qui est formée d'un ensemble de plusieurs familles. L'ethnonyme mafa signifie un homme de parole alors que chez les Mada, l'ethnonyme est un ancêtre éponyme. Les hommes qui forment l'ethnie sont identifiés par l'appartenance à une origine commune, la distinction par les patronymes, l'appropriation de l'espace par les toponymes et les maladies héréditaires. Chez les Mafa, l'ethnie est soumise à la division en caste, une classification qui n'existe pas chez les Mada. Les hommes sont

soumis à la notion du prescrit, du proscrit et de la souillure. La titulature est riche d'éléments et de divisions internes. L'autorité existe avant la colonisation. Avec l'arrivée du colonisateur, des structures hiérarchisées sont mises en place avec des titres nobiliaires bien spécifiques. Il y a une transposition des titres foubé en montagne selon des facteurs d'attribution savamment établis. Les Mafa et les Mada sont soumis à un code de conduite différent des peuples de la plaine.

Dans le cadre de la politique de conservation des noms de lieux face à l'acculturation, les noms des lieux sont des référents dans le vouloir-vivre ensemble. Ils sont soumis aux usages politiques et socioculturels selon que les groupes ethniques sont assimilés aux toponymes ou aux ethnonymes. Dans le cadre des usages politiques des hydronymes, on remarque que les ethnonymes ont été utilisés dans le cadre de la continuité de la politique coloniale en 1932. En 1982, la structure politique d'Ahidjo est fragilisée avec l'utilisation des hydronymes. Face à la politique de conservation des noms des lieux, les collectivités locales décentralisées doivent mettre sur pied des politiques de préservation des sites de mémoire dans le cadre du tourisme local. Ces noms des lieux souffrent de la question de transcription.

Enfin, les élites locales doivent intervenir dans le développement. Il ressort que chez les Mafa, le missionnaire qui a marqué la conscience collective est Eichenberger qui fonde l'UEEC au Nord-Cameroun. Les hommes politiques comme Djaligué Zogoï et Pérévet Zacharie ont influencé la dation du nom. Chez les Mada, il s'agit de Mpeke Simon qui arrive avec l'évangile à l'africaine. Christian Aurenche associe l'évangile à la culture. Ruben Bergström implante l'adventisme à Koza et à Dogba. Cavayé Yéguié Djibril et Baskouda Jean Baptiste sont aux sources de la politique. Dans le cadre du développement, les élites politiques doivent créer des cadres de conservation ou d'incubation des noms des lieux comme les banques culturelles.

Il faut impulser une politique municipale pour un développement local. Elle doit être l'objectif des collectivités territoriales décentralisées dans la politique d'aménagement et de conservation de l'héritage socioculturel. Les noms des lieux sont des créations de la mémoire et des expressions culturelles immatérielles qui sont créées, récréées et transmises de génération en génération. Elles sont des valeurs culturelles identitaires et véhiculent un ensemble d'information sur l'histoire des groupes sociaux. Le temps use les toponymes soit dans la prononciation, soit dans la graphie, mais la valeur prototoponymique transcende le temps. Les collectivités locales décentralisées

doivent valoriser chacun en ce qui le concerne les noms des milieux dans lesquels ils vivent. Dans certains cas, les hommes vivent sur une *terre incognita* ou une *terra nullius* comme pour dire qu'il ne s'identifie pas au nom du milieu en place. La conservation devient problématique, car le toponyme peut traduire la présence des vainqueurs et être au-dessus des vaincus comme une épée de Damoclès et là, la population locale, vaincue parfois remet au point du jour le nom initial comme pour réécrire l'histoire.

Au demeurant, on peut conclure à travers l'étude faite sur les noms des personnes et les noms des lieux que le Mafa et le Mada sont des langues sœurs. Plusieurs raisons justifient ce point de vue. Nous sommes dans le domaine de la linguistique historique. Mais l'approche est sensiblement la même que chez Diop et Obenga. Nous nous situons dans l'école africaniste (non eurocentriste) qui avait pour objectif de comparer simultanément et de façon exhaustive plusieurs langues africaines appartenant à différentes "familles" linguistiques. Elle se base sur la formation du pluriel, les pronoms personnels, la formation du féminin, etc. Nous prenons juste un aspect de cette comparaison la désignation des lieux, des personnes, des objets, des organes, du cosmos pour justifier notre analyse. Nous pouvons résumer cette comparaison dans les tableaux suivants.

Tableau 25: Comparaison des gestes traditionnels de l'homme

Actions	Mafa	Mada	Idée abstraite
Parler	<i>Gād</i>	<i>Mewde</i>	La personnalité
Ecouter	<i>Tsēn</i>	<i>Tsīn</i>	Grandeur / enfance
Rire	<i>Nḡwēs</i>	<i>Māḡgayakalāa</i>	Partage/ douleur
Manger	<i>Nḡa</i>	<i>Mazma</i>	Existence
Boire	<i>Sa</i>	<i>Sé</i>	Partage
Construire	<i>Rēm</i>	<i>Mawala, māka</i>	Demeurer
Chanter	<i>Slē dimesh</i>	<i>Mēla lmēs</i>	Célébrer
Toucher	<i>Lēm</i>	<i>Metlefeḡea ahala</i>	Essayer
Insulter	<i>Bəra</i>	<i>Malvala</i>	Éloigner
Tuer	<i>Kəḡ</i>	<i>Makḡa</i>	Se séparer
Bruler	<i>Ləwəḡ, wəz</i>	<i>Māhāl</i>	Organiser / balayer
Descendre	<i>Tsukw</i>	<i>Māḡa zze</i>	Aller vers l'autre (le bas)
Remplir	<i>Nḡəh</i>	<i>Mehleḡere</i>	S'approvisionner

Source : synthèse des informations de terrain de janvier 2012 à janvier 2014.

Tableau 26: Comparaison des organes vitaux et parties du corps humain

Organes	Mafa	Mada	Idée abstraite
Tête	<i>Gěd</i>	<i>Godogo</i>	intelligence, sagesse
Yeux	<i>Di</i>	<i>Irè</i>	Vision
Nez	<i>Hětsěn</i>	<i>Hndoer</i>	Olfaction
Bouche	<i>Ma</i>	<i>Mamma</i>	Nutrition
Oreille	<i>Zlěmběd</i>	<i>Slme</i>	Ouïe
Pied	<i>Sěk</i>	<i>PăḂpaḂsek</i>	marche
Phallus	<i>Ngun</i>	<i>Kwde</i>	fécondité
Vagin	<i>Kdar</i>	<i>Mla wzaha va</i>	fécondité
Cœur	<i>ñtótúkwál</i>	<i>Bróv</i>	l'âme
Jambe	<i>Sheshelay</i>	<i>Sek</i>	taille

Source : synthèse des informations de terrain de janvier 2012 à janvier 2014.

Tableau 27 : comparaison des points cardinaux et éléments du Cosmos

Points cardinaux éléments du cosmos	Mafa	Mada	Idée abstraite
Nord	<i>Civíd dukwəd</i>	<i>Mla kiré yam</i>	soir / l'eau
Sud	<i>Civíd gi dē'e</i>	<i>Mla goular</i>	dessus / gauche
Est	<i>Civíd wúsher</i>	<i>Mla gi gè</i>	le bas
ouest	<i>Civíd zhigilé</i>	<i>Mla ga vla</i>	dieu / le haut
Soleil	<i>Pâts</i>	<i>Fâts</i>	l'existence / maturité
Lune	<i>Kiya</i>	<i>Kiya</i>	temps/ saison
Pluie	<i>Yam</i>	<i>Yam</i>	alliance
Terre	<i>Həkədâ</i>	<i>Ha hâḡ</i>	demeure
Ciel	<i>Zhigilé</i>	<i>Mla afé zegla</i>	voûte/ être suprême
Vent	<i>Kwazlar</i>	<i>Amađ</i>	acquiescement / refus
L'arc-en-ciel	<i>Kwârây</i>	<i>Maglah</i>	alliance

Source : synthèse des informations de terrain de janvier 2012 à janvier 2014.

Tableau 28 : Comparaison des anciens métiers

Métiers	Mafa	Mada	Idée abstraite
Potier (e)	<i>Ngwazla</i>	<i>Wal ođovro</i>	création / fabrication
Poterie	<i>Nréme</i>	<i>Ođovro</i>	création / fabrication
Forgeron	<i>Ngwazla</i>	<i>Zal dvađ</i>	fabrication / création
Forge	<i>Gázla</i>	<i>Dvađ</i>	fabrication / création

Source : synthèse des informations de terrain de janvier 2012 à janvier 2014.

Tableau 29: Comparaison du lexique lié au domicile

Métiers	Mafa	Mada	Idée abstraite
Construire	<i>Rəm</i>	<i>Mâwâlâ</i>	demeure
Construction	<i>Rəm</i>	<i>Mâwâlâ</i>	demeure
Pierre	<i>Kwa</i>	<i>Akkwār</i>	élément de protection
Case	<i>Gəy</i>	<i>Nga</i>	lieu secrète
Cuisine	<i>Hûcēd</i>	<i>Melte</i>	préparation / repas
Grenier	<i>Wəv</i>	<i>Bra</i>	économie
Mur	<i>Vəgay</i>	<i>Ryā</i>	protection

Source : synthèse des informations de terrain de janvier 2012 à janvier 2014.

Il ressort de cette analyse que le Mafa et le Mada connaissent des emprunts de part et d'autre des groupes sociologiques et l'ouverture à la modernité est un facteur important dans la perte de la dynamique culturelle. Les cultes sacrificiels, les fêtes rituelles, les cérémonies de libation, les pratiques funéraires, l'initiation, l'organisation sociale, les croyances et les systèmes de parenté établissent les rapports évidents de par les substantifs utilisés pour désigner chaque situation sociale. Ces noms sont également utilisés pour désigner les hommes et quelques fois les lieux.

Les noms des lieux sont des créations ethno-linguistiques qui retracent l'histoire des Mafa et des Mada. Les événements politiques après les indépendances ont fait naître la torture et la terreur avec les exécutions des bandits de grand chemin comme le témoigne la présence du lieu-dit « terrain douze balles ». Aujourd'hui, le site est loti et les habitations font de ce lieu-dit un site sans peur et hantise d'autrefois. Les noms des cours d'eau sont également utilisés dans les programmes politiques pour fédérer la population et accroître les champs de l'électorat politique. Les titres nobiliaires sont un héritage peul ou mandara et se pérennisent avec quelques variantes de génération en génération.

SOURCES ET REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ARCHIVES NATIONALES DE YAOUNDE (A.N.Y.)

ANY, 1AC, 147(6), rapport du Gouvernement français à l'assemblée générale des Nations Unies sur l'administration du Cameroun placé sous tutelle de la France, 05 août 1955.

ANY, APA, 12033, Lettre du chef de circonscription de Maroua, 17 janvier 1926.

ANY, APA, 12033, lettre du chef de circonscription de Maroua à M. le commissaire de la république, 17 janvier 1926.

ANY, APA, 132/7, note sur la conversion à l'islam en 1715 de la tribu Wandala (région du Nord Cameroun, Subdivision de Mora).

ANY, APA, 134/8, Journal officiel, n°6 : Janvier 1953, renseignements généraux et évolution politique et sociale du Mandara.

ANY, Journal Officiel, n°10, 2^e année, 14 Juillet 1917.

ANY, J.O. arrêté portant organisation de l'état-civil indigène, 15 mars 1935.

ANY, rapport sur la traversée de la montagne du Mandara par rapport à l'institution de l'état civil, 1964.

ARCHIVES DE LA PREFECTURE DU MAYO-TSANAGA (A.P.M-T.)

APM-T, prospection ethnologique sommaire du massif mada, région du Nord-Cameroun, Subdivision de Mora, non classée.

APM-T, étude sur la sorcellerie dans la région du Mandara, 04 janvier 1935.

ARCHIVES DE LA COMMUNE A MOYEN EXERCICE DE MOKOLO

Archives de la Commune à Moyen Exercice de Mokolo, registre de 1936 à 1942.

ARCHIVES DU SULTANAT DE WANDALA

Archive du Sultanat de Wandala (A.S.W.), note sur l'islamisation du wandala, 1947.

ARCHIVES PRIVEES

Archives privées du Pasteur Hans Eichenberger, Journal de 1998.

SOURCES ORALES

Tableau 30 : sources orales

Nom et prénoms	Agés	Nationalité Ethnies	Statut social	Date et lieu d'entretien
Abba Ali	50 ans	Mandara	Dignitaire	26 décembre 2013 à Mora.
Bargouma Oumaté	63 ans	Mandara	Dignitaire	05 décembre 2013 à Mora
Bassima Gaujé	55 ans	Mada	Djaouro	15 juin 2010 à Tokombéré
Bayaga	72 ans	Mada	Cultivateur	10 juin et 12-15 Septembre 2010 à Tokombéré
Biaka	49 ans	Mada	Cultivateur	15 juin 2010 à Tokombéré
Bouba Giba	80 ans	Mada	Cultivateur	20 – 22 Août 2010 à Tokombéré
Boukar Patou	72 ans	Mandara	Dignitaire	05 janvier 2012 à Mora
Boukar Zongo	82 ans	Mafa	Suppléant tribunal coutumier	18-20 décembre 2009 à Koza
Chewlew	112 ans	Mada	Cultivateur	20 juillet 2010 à Mada
Djaligué Zogoi	78 ans	Mafa	Lamido	20 février 2008 à Mokolo
Djokom Damien	65 ans	Mafa	Maire (Mokolo)	22 mars 2008 à Mokolo
Doumagai Zaiva,	68 ans	Mafa	Potière	10 mai 2008 à Mokolo
Dosso Gauje	62 ans	Mada	Pasteur	10 septembre 2010 à Tokombéré
Gaïbaï Wartévé	82 ans	Mafa	Cultivateur	15 Novembre 2009 à Koza

Ganava	70 ans	Mafa	Lawan	26 mars 2008 à Mokolo
Goya	45 ans	Mafa	Assistant affaires sociales	26 mai 2008 à Mokolo
Guiyéké	67 ans	Mafa	Directeur centre de promotion sociale de la femme	28 mai 2008 et 10 février 2012 à Mokolo
Hadja Djiddéré	72 ans	Mandara	Représentante maison de la femme	05 janvier 2012 à Mora
Hamadou Malawech	38 ans	Mafa	Chauffeur	12 juin 2008 à Mokolo
Hélé	64 ans	Mafa	Cultivateur	18 novembre 2009 à Koza
Kaka Pierre	79 ans	Mada	Instituteur Retraité	05 janvier 2007 à Dogba
Kejké	67 ans	Mafa	Cultivateur	12 juin 2008 à Mokolo
Koged	82 ans	Mafa	S. G. tribunal coutumier de koza	18-20 décembre 2009 à Koza
Mahama Toudjani	68 ans	Mandara	Dignitaire	27 décembre 2013 à Mora
Maître Brahim	72 ans	Mandara	Lawan	10 janvier 2012 à Mora
Matakon Dongoï,	68 ans	Mafa	Cultivateur	28 mars 2008 à Mokolo
Mbuzao	70	Mafa	Dignitaire	12 juin 2008 à Mokolo

Djanabou	56ans	Kapsiki	Ménagère	12 juin 2008 à Mokolo
Modibo Yaya	63 ans	Peul	Modibo	28 mai 2008 à Mokolo
Moungoulé	52 ans	Mada	Cultivateur	16 septembre 2010 à Tokombéré
Moussa Yavara	57 ans	Mafa	Lamido (Koza)	20 novembre 2009 à Koza
Ndelemtéké	65 ans	Mafa	Cultivateur	28 mars 2008 et le 28 juin 2008 à Mokolo
Ndokobay	32 ans	Mafa	Etudiant (linguistique)	28 mars 2008 à Mokolo
Ngueleo Gaïdi	76 ans	Mafa	Cultivateur	21 novembre 2009 à Koza
Oumarou Djibril	70 ans	Peul	Commerçant	28 mai 2008 à Mokolo
Oumarou Abraham	64	Mandara	Dignitaire	03 janvier 2014 à Mora
Oumaté Makadji	76 ans	Mandara	Commerçant	18 juin 2007 à Mokolo et 11 janvier 2012 à Mora
Oumaté Gayanga	79 ans	Mada	Pasteur	12 septembre 2010 à Tokombéré
Reved	62 ans	Mafa	Assesseur suppléant	22 novembre 2009 à Koza
Réwétem Martin	52 ans	Mafa	Maire (Koza)	26 novembre 2009 et 10 Août 2012 à Koza
Sekréo	72	Mandara	Dignitaire	06 janvier 2014 à Mora
Tsafact Oumarou	80 ans	Mafa	Cultivateur	28 mai 2008 à Mokolo
Vanawa Yamvara	72 ans	Mafa	Cultivateur	28 novembre 2009 Koza
Vanawa	69 ans	Mafa	Intendant	12 juin 2008 à Mokolo

Boukoulay			retraité	
Vanawa Ngolda	72 ans	Mafa	Forgeron	28 novembre 2009 à Koza et le 10 juin 2009 à Mokolo
Vohod	53 ans	Mafa	Cultivateur	28 novembre 2009 à Koza
Wassili	71 ans	Guiziga	Infirmier	27 novembre 2009 à Koza
Zinahad	63 ans	Mafa	Assesseur titulaire chefferie Koza	20 novembre 2009 à Koza

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

OUVRAGES

- Abiola Irele, F., 2008, *Négritude et condition africaine*, Paris, Karthala/Sephis.
- Abouna, P., 2011, *Le pouvoir de l'ethnie introduction à l'ethnocratie*, Paris, l'Harmattan.
- Abwa, D., 1998, *Commissaires et hauts commissaires de la France au Cameroun (1916-1960). Ces hommes qui ont façonné politiquement le Cameroun*, Yaoundé, Presses Universitaire de Yaoundé/Presses de l'UCAC.
- Barreteau, D., 1988, *Description du Mofu-Gudur langue de la famille tchadique parlée au Cameroun*, Paris, ORSTOM.
- Barth, F. (dir.), 1969, *Ethnic groups and boundaries*, Bergen, Universitet Forlaget.
- Barth, H., 1960, *Voyages et découverte de l'Afrique septentrionale et centrale. 1849-1855*, Paris, traduction française.
- Baskouda, J. B., 1988, *Baba Simon, le père des Kirdis*, Paris, édition du Cert.
- Baskouda, J. B., 1993, *Kirdi est mon nom*, Yaoundé, Saint-Paul.
- Baudry, P., 2006, *La place des morts enjeux et rites*, Paris, l'Harmattan.
- Bihina, A. R. et Lamer, E. B., 2004, *Bienvenue à l'Extrême-Nord, Radioscopie d'une province et de ses personnalités incontournables*, Yaoundé, Saagraph.
- Bocquéné, H., 1986, *Moi, un Mbororo Noudi Oumarou*, Paris, Karthala.
- Boisseau, J. et Soula, M., 1974, *La femme dans sa communauté territoriale, clef du cosmos mafa (Cameroun septentrional) approches, rencontres, échanges*, T.II, no 46, Paris, Bureau d'Etudes Coopératives et communautaires.
- Boisseau, J., 1975, *N'kudi Maray. Fête du taureau ou la célébration de la convivialité Mafa, Cameroun septentrional*, Paris, BECC.
- Bonté, P. et Izard, M. (dir.), 1991, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF.
- Boulet, J., 1975, *Magoumaz, Pays mafa (Nord-Cameroun), étude d'un terroir de montagne*, Paris, ORSTOM.
- Bourdier, F., 2009, *Ethnographie des populations indigènes du Nord-Est Cambodgien*, Paris, l'Harmattan.
- Bourdieu, P., 1985, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, PUF, "Collection Que sais-je ?".
- Boutrais, J. (ed.), 1984, *Le Nord du Cameroun des hommes, une région*, Paris, ORSTOM.

- Calvet, L.-J., 1982, *La tradition orale*, n° 2022, Paris, PUF, "Collection Que sais-je ?".
- Camara, L., 1990, *L'enfant noir*, Paris, Présence Africaine.
- Chanson, P., 2008, *La blessure du nom une anthropologie d'une séquelle de l'esclavage aux Antilles-Guyane*, Louvain-La-Neuve, Bruylant-Academia.
- Chastanet, M. et Chrétien, J.-P., 2007, *Entre la parole et l'écrit, contributions à l'histoire de l'Afrique en hommage à Claude-Hélène Perrot*, Paris, Karthala.
- Chevalier, M., 1997, *Géographie et cultures, les espaces religieux*, n° 23, Paris, l'Harmattan.
- Chia, E. (sous la dir), 2006, *La linguistique africaine et le développement des communautés africaines*, Dakar, CODESRIA.
- Choay, F., 1992, *L'allégorie du patrimoine*, Paris, Seuil.
- Dika-Akwa Nya Bonambela, 1982, *Les problèmes de l'anthropologie et de l'histoire africaine*, Yaoundé, Clé.
- Dili Palaï, C. et Pangop Kameni, A. C., 2013, *Littérature orale africaine décryptage, reconstruction, canonisation*, Paris, l'Harmattan.
- Diop Cheikh Anta, 1965, *Nations nègres et culture*, Paris, Présence Africaine.
- Ela, J.-M., 1994, *Promouvoir les sciences sociales en Afrique*, Paris, l'Harmattan.
- Ela, J.-M., 1994, *Restituer l'histoire aux sociétés africaines*, Paris, l'Harmattan.
- Ela, J.-M., 2006, *L'Afrique à l'ère du savoir ; science société et pouvoir*, Paris, l'Harmattan.
- Febvre, L., 1953, *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin.
- Gilles, H., 1989, *Rechercher vos ancêtres. Guide de recherche généalogique*, Genève, Crémilles.
- Gordon, G. R. et Grimes, B. F., 2005, *Ethnologue. Languages of the World*, 5^e édition, Dallas, SIL International.
- Greenberg, J. H., 1966, *The languages of Africa*, Chicago, USA.
- Guillou, M. et Moignon M., 1988, *Dictionnaire universel*, Paris, Hachette.
- Hallaire, A., 1991, *Paysans montagnards du Nord-Cameroun*, Paris, ORSTOM.
- Hegel, G. W. F., 1965, *La raison dans l'histoire*, Paris, Plon.
- Hubert, E., 1983, *Origines des noms de famille*, Genève, Crémille.
- Ki-Zerbo, J., 2003, *A quand l'Afrique ?*, Lausanne, l'Aube/Éditions d'en bas.
- Lacan, J., 1986, *L'éthique de la psychanalyse livre VII*, Paris, Seuil.
- Larousse (ed.), 1978, *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Larousse.

- Larousse, édition 1978, *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Larousse.
- Lavergne, G., *Les Matakam*, Paris, Roquebrunoise.
- Lévi-Strauss, C., 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Hachette.
- Lévi-Strauss, C., 1983, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss, C., 1983, *Le regard éloigné*, Paris, Plon.
- Livio S., Soumoni, E. et Boubacar Barry, 2010, *La construction transatlantique d'identités noires*, Paris, Karthala/Sephis.
- Louis-Vincent, T. et Luneau, R., 1975, *La terre africaine et ses religions traditions et changements*, Paris, Larousse.
- Lucot, H. et Péchoin, D. (dir), 1982, *Dictionnaire de langue française. Encyclopédie et noms propres*, Italie, Cremona.
- Luneau, R., 1989, *Archives des sciences sociales des religions*, vol 67, n° 2.
- Martin, J.-Y., 1970, *Les Matakam du Cameroun*, Paris, ORSTOM.
- Max Weber, 1978, *Economy and society*, T1, Berkeley-Los-Angeles, University of California Press.
- Mboli, J.-C., 2010, *Origines des langues africaines*, Paris, l'Harmattan.
- Mbondji Edjenguèlè, 2000, *Les cultures-vérités ; le soi et l'autre. Ethnologie d'une relation d'exclusion*, Yaoundé, édition étoile.
- Mbondji Edjenguèlè, 2009, *Santé, maladie et médecine africaine, Plaidoyer pour l'autre tradipratique*, Yaoundé, PUY.
- Memmi, A., 1957, *Portrait d'un colonisé*, Paris, Buchet/Chastel
- Mercier, P., 1968, *Tradition, changement, histoire. Les Samba du Dahomey septentrional*, Paris, Anthropos.
- Messina, J.-P. et Slageren van, Jaap, 2001, *Histoire du christianisme au Cameroun : des origines à nos jours*, Paris, Karthala.
- Mohammadou, E., 1980, *Le royaume de Wandala ou Mandara au XIXe siècle*, Yaoundé, ORSTOM.
- Mohammadou, Eldridge, 1975, *Le royaume de Wandala ou Mandara au XIXe siècle*, Bamenda, ONAREST.
- Moulinier, D., 1999, *Dictionnaire de la jouissance*, Paris, l'Harmattan.
- Mveng, E., 1963, *Histoire du Cameroun*, Paris, Présence Africaine.
- Nemery, J.-C., Rautenberg, M. et Thuriot F. (sous le dir.), 2008, *Stratégies identitaires de conservation et de valorisation du patrimoine*, Paris, l'Harmattan.

- Ngoh, V. J., 1990, *Cameroun: 1884-1985. Cent ans d'histoire*, Yaoundé, CEPER.
- Obenga, T., 1980, *La dissertation historique en Afrique*, Présence Africaine/NEA, Paris/Dakar.
- Ozong Kavaye, s.d., *Marga ou El Hadj Boukar Zacharia (1911-1971)*, SI.
- Pérévet, Z., 2008, *Les Mafa un peuple, une culture*, Yaoundé, Clé.
- Philémon, J. et Megopé Foondé, 2011, *Douala toponymes, histoire et culture*, Yaoundé, Ifrikiya.
- Plumey, Y., 1990, *Mission Tchad-Cameroun, l'annonce de l'évangile au Nord-Cameroun et au Mayo Kebbi, 1946 à 1986*, Italie, Edition Oblates.
- Pommier, G., 1995, *L'ordre sexuel*, 2^e éd., Paris, Flammarion.
- Radkovski de, G.-H., 1996, *Anthropologie générale*, Paris, l'Harmattan.
- Renard, J., 2003, *Un pavé dans la culture l'urgence d'un nouveau souffle de la politique culturelle-la controverse de Monum*, Paris, l'Harmattan.
- Rioux, J.-P. et Sirinelli, J.-F., 1997, *Pour une histoire culturelle*, Paris, Seuil.
- Rousseau, J. J., 1755, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion.
- Salomon, C. et Trouilloud, P., 2003, *Le corps et ses mots*, Paris, l'Harmattan.
- Seignobos, C. et Iyebi-Mandjek, O. (éd.), 2000, *Atlas de la province de l'Extrême-Cameroun*, MINREST/IRD, Yaoundé/Paris.
- Seignobos, C. et Tourneux H., 2002, *Le Nord-Cameroun à travers ses mots. Dictionnaire de termes anciens et modernes*, Paris IRD-Karthala.
- Solofo Randrianja (ed.), 2004, *Madagascar, ethnies et ethnicité*, Dakar, Codesria/Saint-Paul.
- Sterner, J., 2003, *The ways of the Mandara mountain, A comparative regional Approach*, köln, Rüdiger kôppeverlag.
- UNESCO (ed.), 1984, *African ethnonyms and toponyms*, vol.6, Paris, UNESCO.
- Veyne, P., 1971, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil.
- Vincent, J. (sous la dir.), 2002, *Dalloz guide juridique*, Paris, Dalloz.
- Warnier J.-P. et Laburthe-Tolra P., 1991, *Ethnologie, Anthropologie*, Paris, PUF.
- Yandia, F., 2001, *La métallurgie traditionnelle du fer en Afrique centrale (société, économie et culture)*, Paris, l'Harmattan.
- Zahan, D., 1970, *Religion, spiritualité et pensée africaine*, Paris, Payot.

ARTICLES PUBLIES

- Abwa, D., 2007, « Cultures étrangères et construction nationale au Cameroun 1884-2006 », *Annales de la faculté des Arts, lettres et sciences humaines de l'université de Yaoundé I, Identité culturelle et mondialisation*, n° spécial, "Mercredis des Grandes Conférences", p. 01-09.
- Adam Mahamat, 2011, « Esclavages et patronymes dans le bassin tchadien : regard analytique sur la signification des noms dévalués », *Les annales de la faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines de l'université de Ngaoundéré*, vol. XIII, p.149-159.
- Alexandre, P., 1983, « Sur quelques problèmes pratiques d'onomastique africaine : toponymie, anthroponymie, ethnonymie », *Cahiers d'Etudes africaines*, n^{os} 89-90, XXIII-1-2, p.175-188.
- Alexandre, P., 1984, « Some problems of African onomastics: toponymy, anthroponymy and ethnonymy », UNESCO, *African Ethnonyms and Toponyms*, Paris, UNESCO, p. 51-67.
- Bah Thierno Mouctar, 1993, « Le facteur peul et les relations inter-ethniques dans l'Adamaoua au XIX^e siècle », in Boutrais J. (éd), 1993, *Peuples et Cultures de l'Adamaoua (Cameroun), Actes du colloque de Ngaoundéré du 14 au 16 janvier 1992*, Paris, ORSTOM/ Ngaoundéré-Anthropos, p. 61-86.
- Bottéro, J., 1992, « La naissance du péché », in Bottéro J. (éd.), 1992, *Initiation à l'Orient ancien. De Sumer à la Bible*, Paris, Seuil, p. 291-292.
- Boulègue, J., 2007, « Les toponymes et leurs étymologies, l'exemple du Quercy », in Chastanet M. et Chrétien J.-P. (sous la dir.), *Entre la parole et l'écrit, contribution à l'histoire de l'Afrique en hommage à Claude-Hélène Perrot*, Paris, Karthala, p. 99-104.
- Boulet, J., et al., 1984, « Les groupes humains » in Boutrais, J., *Le Nord du Cameroun des hommes, une région*, Paris, ORSTOM, p.103-157.
- Boutrais, J., 1984, « Les milieux naturels et l'occupation du sol » in Boutrais, J. (ed.), *Le Nord du Cameroun : des hommes, une région*, no 102, Paris, ORSTOM, "Coll. Mémoire", p.63-100.

- Boyomo-Assala, L.-C., 2002, « Ethnie, famille et démocratie : les politiques familiales à l'épreuve du pluralisme » *Revue africaine d'étude politique et stratégique*, de l'université de Yaoundé II, n° 2, p. 203-211.
- Chevalier, M., 1997, « Un élément du patrimoine géographique français. Les exonymes », *Géographie et cultures, les espaces religieux*, n° 23, p.101-132.
- Cœur Le, M. et Baroin, C., 1974, « Rites de la naissance et de l'imposition du nom chez les Azza du Manga République du Niger » in Middleton J., *Africa journal of the international African institute*, n° 4, vol. XLIV, p. 361-370.
- Courtine, J.-J., 1981, « Quelques problèmes théoriques et méthodologiques en analyse de discours. À propos du discours communiste adressé aux chrétiens », *Langages* N°62, p.9-128.
- Daouda, Keita, 2005, « La Banque culturelle de Kola en construction », Termes de référence du dossier, inédit.
- Denis-Constant, M., 2010, « Le carnaval du Cap et l'Atlantique noir. Un océan imaginaire » in Livio S. et al. (sous la dir.), *La construction transatlantique d'identités noires*, Paris, Karthala-Sephis, p. 57-70.
- Derczansky, A., 1990, « Entre mémoire et histoire », in *Esprit*, juin 1990, p. 88-91.
- Diagne Pathé, 1984, « Introduction to the discussion of ethnonyms and toponyms » in UNESCO, *African ethnonyms and toponyms, The general history of Africa, Studies and documents 6*, Paris, UNESCO, p.11-17.
- Diop Cheikh Anta, 1984, « Pour une méthodologie de l'étude des migrations », *Ethnonymes et toponymes africains*, Paris, UNESCO, p.86-109.
- Ducret, B., 2000, « L'éthique dans le tourisme. La nécessité d'un engagement politique des états » *Tourisme durable, Cahier Espaces*, n° 67, p.48-52.
- Elouga, M., 2007, « Racines culturelles camerounaises et illusion de la diversité », *Annales de la faculté des Arts, lettres et sciences humaines de l'université de Yaoundé I, Identité culturelle et mondialisation*, no spécial, "Mercredis des Grandes Conférences", p.351-359.
- Fourny, M.-C., 2008, « Identité et aménagement du territoire. Modes de production et figures de l'identité de territoires dans les recompositions spatiales », in Nemery Rautenberg, M. et Thuriot, F., *Stratégies identitaires de conservation et de valorisation du patrimoine*, Paris, l'Harmattan, p. 101-113.

- Gouffé, C., 1967, « Problèmes de toponymie haoussa : les noms de village de la région de Maradi (République du Niger) », in *Revue internationale d'onomastique*, vol. 12/1.
- Guilcher, J.-M. et Serreau, J.-M., 1941, « Le chant et la danse populaire éléments de culture française », *Esprit*, n° 96, p. 302-315.
- Habib Saïdi, 2005, « Silence, on retourne : Théâtralité et re-tourisme en Tunisie », *Anthropologie et sociétés*, n° 3, vol. 29, p.185-206.
- Hamadou Adama, 1997, « Les nouveaux prénoms des Peul du Nord-Cameroun. Historique et essai d'interprétation », *Ngaounderé-Anthropos*, *Revue des Sciences Sociales*, vol. II, p. 19-40.
- Izard, M., 1999, « Centralisation du pouvoir : la preuve par la toponymie », *Journal des Africanistes*, no 63 (2), p.5-24.
- Jaovelo-Dzao, R., 2007, « Evaluation critique de l'inculturation à Madagascar, les relevailles chez les Sakalava du Nord et le baptême chrétien » in Randrianja Solofo (éd.), *Madagascar Ethnies et ethnicité*, Dakar, CODESRIA, p. 249-307.
- Kirk-Greene, A. H. M., 1969, « The meaning of place names in Hausaland », *Bulletin de l'IFAN*, no 31B/1.
- Langlois, O., 1998, « Le programme de recherches archéologiques sur le peuplement post-néolithique du Diamaré », in Delneuf, M., Essomba J.-M., Froment, A. (éds), 1998, *Paléo-anthropologie en Afrique centrale. Un bilan de l'archéologie au Cameroun*, Paris/Montréal, L'Harmattan, p. 269-282.
- Meillassoux, C., 1968, « Ostentation, destruction, reproduction » in *Economie et société*, nos II, 4, Paris, p.766.
- Memmi, A., 1997, « Les fluctuations de l'identité culturelle », *Esprit*, Janvier 1997, p. 94-106.
- Mohammadou, E., 1999, « Nouvelles perspectives de recherche sur l'histoire du Cameroun central au tournant du xviiiè siècle, l'invasion Baaré-Tchamba », *Ngaoundéré-Anthropos*, Université de Ngaoundéré, vol.4., p.53-100.
- Mohammed El-Fasi, 1984, « Toponymy and ethnonymy as scientific aids to history », *African ethnonyms and toponyms*, vol. p.18-22.
- Mongin, O., 1993, « Une mémoire sans histoire ? Vers une autre relation à l'histoire », *Esprit*, nos 190, p. 102-113.

- Motazé, Akam, 1989, « Changements socio-économiques et maintenance sociale chez les kirdi du Cameroun Septentrional », *Revue Science et Technique*, nos 3-4.
- Moulaye Hassane, 2011, « Contribution à l'étude de l'utilisation de la graphie coranique 'a'jami » pour la transcriptions des langues africaines au sud de Sahara » in Shamil Jeppie et Souleymane Bachir Diagne (sous la dir.) , *Tombouctou pour une histoire de l'érudition en Afrique de l'ouest*, HSRC press et le CODESRIA.
- Newman, P., 1996, « Comparative Chadic: phonology and lexicon », in *Journal of African Linguistic*, p. 218-251.
- Nizésété, B. D., 1996, « Les hommes, les arbres et les bois à l'Ouest Cameroun : des éléments d'ethnobotanique, d'archéologie et de technique du bois », *Les annales de la Faculté des Arts Lettres et Sciences Humaines*, vol. II, p. 63-89.
- Nizésété, B. D., 2009, « Sites archéologiques de la vina dans l'Adamaoua au Nord-Cameroun d'importantes archives matérielles en sursis » *Kaliao*, n° 2, vol. 1, p.69-90.
- Ombiono, S., 1982, « les noms et les prénoms », *Encyclopédie Juridique de l'Afrique*, vol. 6, Abidjan, NEA.
- Perrot, C. H., 1998, « méthodes et outils de l'histoire. Sources orales de l'histoire de l'Afrique » in Thierno Moctar Bah (éd.), *Les acteurs de l'histoire au Nord-Cameroun XIX^e et XX^e siècle*, Ngaounderé-Anthropos, Revue des Sciences Sociales, no spécial 1, p. 281-299.
- Poirier, J., 1964, « Les hétéronymes malgaches », in Poirier, J. et Rajaona, S., (ed), *Civilisation malgache*, Annales de la Faculté des lettres et sciences humaines, N° 1, Série sciences humaines, p.191.
- Roulon-Doko, P., 1993, « Les personnels et les modalités de vouvoiement en gbaya 'bodoe (Centrafrique) », *Linguistique Africaine*, n° 11, p. 67-81.
- Roulon-Doko, P., 2004, « Faire vivre ses noms propres (anthroponymie Gbaya), in Motte-Florac et Guarisma, G., (ed), *Du terrain au cognitif, Linguistique, ethnolinguistique, ethnosciences*, no 1.
- Rutumbu, J., 1988, « Le conflit permanent entre évangiles et cultures », *Théologie et culture*, Louven-La-Neuve, NORAF, p. 59-79.
- Sa'ad Hamman Tukur, 1987, « Reflection on fulfulde toponymy: a study case of fulbe towns in old Adamawa Emirate », *Annals of Borno*, vol. 4.

- Saha, Z., 2008, « Les représentations de l'espace dans les cosmogonies Bamiléké (Ouest-Cameroun) : les enjeux culturels spécifiques de l'espace » in *Les annales de la Faculté des Arts Lettres et Sciences Humaines*, vol. X., p.103-123.
- Saïbou Issa, 1998, « Laamido et sécurité dans le Nord-Cameroun », *Les annales de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines*, vol III, p. 63-76.
- Saïdou Issa, 2005, « Paroles d'esclaves au Nord-Cameroun », *Cahiers d'études africaine*, n^{os} 176-180, p. 853-877.
- Seignobos, C., 2000, « De l'orthographe des toponymes » in Seignobos C. et Iyebi-Mandjek O., (eds), *Atlas de la province de l'Extrême-Nord Cameroun*, Paris, Edition de l'IRD, p.166.
- Seignobos, C., 2000, « Mise en place du peuplement et répartition ethnique », in Seignobos Christian et Iyébi-Mandjek, O., 2000, *Atlas de la province de l'Extrême-Nord Cameroun*, planche 7, Paris, Editions de l'IRD, p.1.
- Siran, J.-L., 1987, « Signification, sens, valeur- proverbes et noms propres en pays Vouté-Cameroun », *Poétique*, no 72, p. 403-429.
- Tadadjeu, M., 2006, « Langues africaines, garant du succès du NEPAD » in Chia, E. N., (sous la dir.), *La linguistique africaine et le développement des communautés africaines*, Dakar, CODESRIA, p.01-12.
- Tassou, A., 2012, « Inter-ethnicité et développement urbain au Nord-Cameroun », in Gwoda A. A. et Alawadi Zélao, *Le Nord-Cameroun à l'épreuve des pluralismes Quand les sciences sociales interrogent...*, Paris, l'Harmattan, p. 207-235.
- Teko Domche, E. et Lem Atanga, L., 2006, « Langues et intégration sociale » in Chia, E., (sous la dir.), *La linguistique africaine et le développement des communautés africaines*, Dakar, CODESRIA.
- Triaud, J.-L., 1999, « Lieux de mémoire et passés composés » in Chrétien, J.-P. et Triaud, J.-L., (sous la dir.), *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala
- UNESCO (ed), 1978, « African ethnonyms and toponyms », *African ethnonyms and toponyms, The general history of Africa, Studies and documents 6*, Report and papers of the meeting of experts organized by Unesco in Paris, 3-7 July 1978.
- UNESCO (ed.), 1984, « African ethnonyms and toponyms », in *The general history of Africa: studies and documents 6*, Paris, UNESCO.

Yazid Ben Hounet, 2009, « Le concept de tribu en anthropologie » in *Africa review of books/ Revue Africaine des livres*, vol 5, n° 1, p.11-13.

COMMUNICATION PRESENTEES LORS DES CONFERENCES ET COLLOQUES

Marliac, A., 2005, « Migrations au Diamaré et ses abords : de la préhistoire à l'histoire au Cameroun », Communication au XIII^e Colloque international Mégatchad, « *Migrations et mobilité sociale dans le bassin du lac Tchad* », Maroua (Cameroun), octobre 2005.

Macky Sall, discours d'ouverture du sommet Africité, Dakar, 04-08 Décembre 2012, Thème : Construire l'Afrique à partir des collectivités locales, quels défis pour les collectivités territoriales, le direct sur RTS.

Mukumbuta Lisimba, 2003, « La méthode ethnolinguistique et sa structure conceptuelle », Communication au séminaire atelier sur les noms des villages et leurs dimensions historiques et socioculturelles en République du Cameroun, Centre International des Civilisations Bantu (CICIBA), Yaoundé du 26 au 28 mai 2003.

Santen Van José, 2002, communication au colloque savanes africaines : Des espaces en mutation, des acteurs face à de nouveaux défis (nous avons exploité la version non publiée).

MEMOIRES ET THESES

Abdoul, 2007, « La titulature dans le sultanat du Wandala, de l'islamisation du royaume (1715) à 1994 », mémoire de DIPES II d'histoire, université de Yaoundé I.

Abwa, D., 1994, « Commandement européen-commandement indigène au Cameroun sous administration française 1916-1960 », thèse de Doctorat d'Etat ès lettres d'histoire, Université de Yaoundé I, T1.

Alawadi, 2006, « Dynamique de la société politique au Nord-Cameroun. L'espace politique régional entre monopolisation et dé-monopolisation », thèse de Doctorat Ph.D. de sociologie politique, université de Yaoundé I.

- Beauvilain, A., 1989, « Nord-Cameroun crises et peuplement », thèse de Doctorat ès Lettres en Sciences Humaines, Université de Rouen, TII.
- Bertin, G., 2002, « Croyances et quête de sens », mémoire de maîtrise de psychologie, université d'Angers.
- Bitjaa Kody, Z. D., 2004, « La dynamique des langues camerounaises en contact avec le français. (Approche macrosociolinguistique) », Thèse de doctorat d'Etat en sociolinguistique, Département des langues africaines et linguistique, Université de Yaoundé I.
- Bouba Todou, A., 2002, « Mort et onomastique chez les peuples Kiridiens méridionaux », mémoire de fin de formation, grand séminaire Saint-Augustin de Maroua.
- Dambaï Gigla, J., 2005, « vie et œuvre de Simon Mpeke à Tobombéré (Extrême-Nord Cameroun) 1959-1975 », rapport de sensibilisation à la recherche en histoire, université de Ngaoundéré.
- Kwagne Kwada, F., 2010, « Onomastique et histoire des Kapsiki : inventaire et description des toponymes et anthroponymes Kapsiki : inventaire et leurs signification historique (XIX^e-XX^e) », thèse de master en histoire, université de Ngaoundéré.
- Louléo, J., 1994, « Emigrations des kiridi des Monts Mandara : le cas des Mafa de Souledé », thèse de Doctorat de 3^e cycle de géographie, Université de Yaoundé I.
- Maura, D., 2006, « Toponymie et anthroponymie au Nord-Cameroun : le cas des Mafa et des Mada permanences et mutations », mémoire de maîtrise en histoire, université de Ngaoundéré.
- Mbengué Nguimè, M., 2005, « Les élèves et étudiants camerounais et la question coloniale et nationale : 1928-1961 » thèse de Doctorat Ph.D en histoire, université de Yaoundé I.
- Ndih, J., 2001, « Onomastique et histoire chez les mambiloïdes et Tikar du Cameroun Central (XVI-XX^e siècle) », mémoire de DEA d'histoire, université de Ngaoundéré.
- Stirner, J., 1998, « The way of the Mandara mountains » Ph.D. dissertation in anthropology, university of Calgary Canada.

Taino Kari, A. D., 2001, « Toponymie, anthroponymie et connaissance de l'histoire des Moundang du Mayo-Kani », sensibilisation à la recherche en histoire, université de Ngaoundéré.

Taino Kari, A. D., 2003, « Onomastique et histoire des Moundang du Cameroun et du Tchad, XVIII-XXè siècle », mémoire de maîtrise d'histoire, université de Ngaoundéré.

EMISSION RADIO ET TELEVISION

Ahidjo, G., Archives d'Afrique, Emission diffusée sur RFI consacré à l'histoire générale de l'Afrique à travers les grands hommes, présentée par Allain Focard.

Macky Sall, 2012, Discours d'ouverture du sommet Africité, Dakar, 04-08 Décembre 2012, Thème : « Construire l'Afrique à partir des collectivités locales, quels défis pour les collectivités territoriales », émission télévisé sur RTS, le direct du 04 décembre 2012.

JOURNAUX ET PERIODIQUES

Racines, N° 0004, 2011.

Mégret C., 1997, « Lettre du maire N°3 », Septembre 1997, en ligne.

WEBOGRAPHIE

Anonyme, « Homonyme », <http://fr.wikipedia.org/wiki/homonyme> consulté le 6 septembre 2010.

Anonyme, « Les origines des petits noms » en ligne sur <http://fr.Wiktionary.org/wiki/Hypocoristique> consulté le 09 juillet 2010.

Beridogo Bréhima, 2002, « africaines », N° 00-2002, 00 juin 2002, [http://www.recherches.africaines.Net/document.PHP ? =81.ISSN 1817-423X.=](http://www.recherches.africaines.Net/document.PHP?%3D1.ISSN%201817-423X)), Consulté le 15 novembre 2012.

- Boyer, H., 2008, « Fonctionnements sociolinguistiques de la dénomination toponymique », *Mots. Les langages du politique* [en ligne], 86/2008, <http://mots.revues.org>, 12962 ; DOI : 10.4000, consulté le 15 octobre 2012.
- Gigla Garakchème, 2011(a), « Le butin féminin de guerre comme stratégie d'humiliation et de dérision de l'ennemi dans les monts Mandara (Nord-Cameroun) » in *Dynamiques Internationales*, N°5, Juillet 2011 en ligne sur <http://dynamiques-internationales.com/wp-content/uploads/2011/07/DI5-Garakcheme-G11.pdf> consulté le 24 mars 2014.
- Gigla Garakchème, 2011(b), « Références violentes et toponymie des quartiers à Tokombéré », *Sociétés et jeunesses en difficultés*, en ligne sur <http://sejed.revues.org/index7203.html>, consulté le 21 Juin 2012.
https://fr.wikipedia.org/wiki/Jacques_VI_et_Ier.
- Paveau, M.-A., 2008, « Le toponyme, désignateur souple et organisateur mémorial. L'exemple du nom de bataille », *Mots. Les langages du politique* (en ligne), 86/2008, <http://mots.revues.org/13102>. DOI : 10.4000/mots.13102, consulté le 13 octobre 2012.
- Pelen, J.-N., 2005, « Récit et toponymie, Introduction » *Rives nord méditerranéennes, récit et toponymie*, http://rives.revues.org/document_115.html. Consulté le 29 Juillet 2007.
- Santen van, José et Schaafsma J., 2007, « Se faire pleurer comme une femme la signification symbolique du taureau et l'introduction récente de la vache chez les Mafa (Nord-Cameroun) », http://www.horizon.documentation.ird.fr/exl=doc/pleins-textes7/divers_2/010020155, consulté le 10 novembre 2013.
- Sheila Walker, 1979, « Noms et identité chez les noirs américains », In *Ethiopiennes* N° 18, Revue socialiste de culture négro-africaine, <http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?article955>. Consulté le 19 juin 2010.
- Yengué, J.-L. et Guénin, A., 2006, « Les paysages des monts Mandara (Nord du Cameroun) : aspect naturel d'une production humaine ou nature sauvage préservée ? », in *Interactions Nature-Société, analyses et modèles*, UMR6554 LETG, La Baule 2006, (document non paginé).

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

ANNEXE

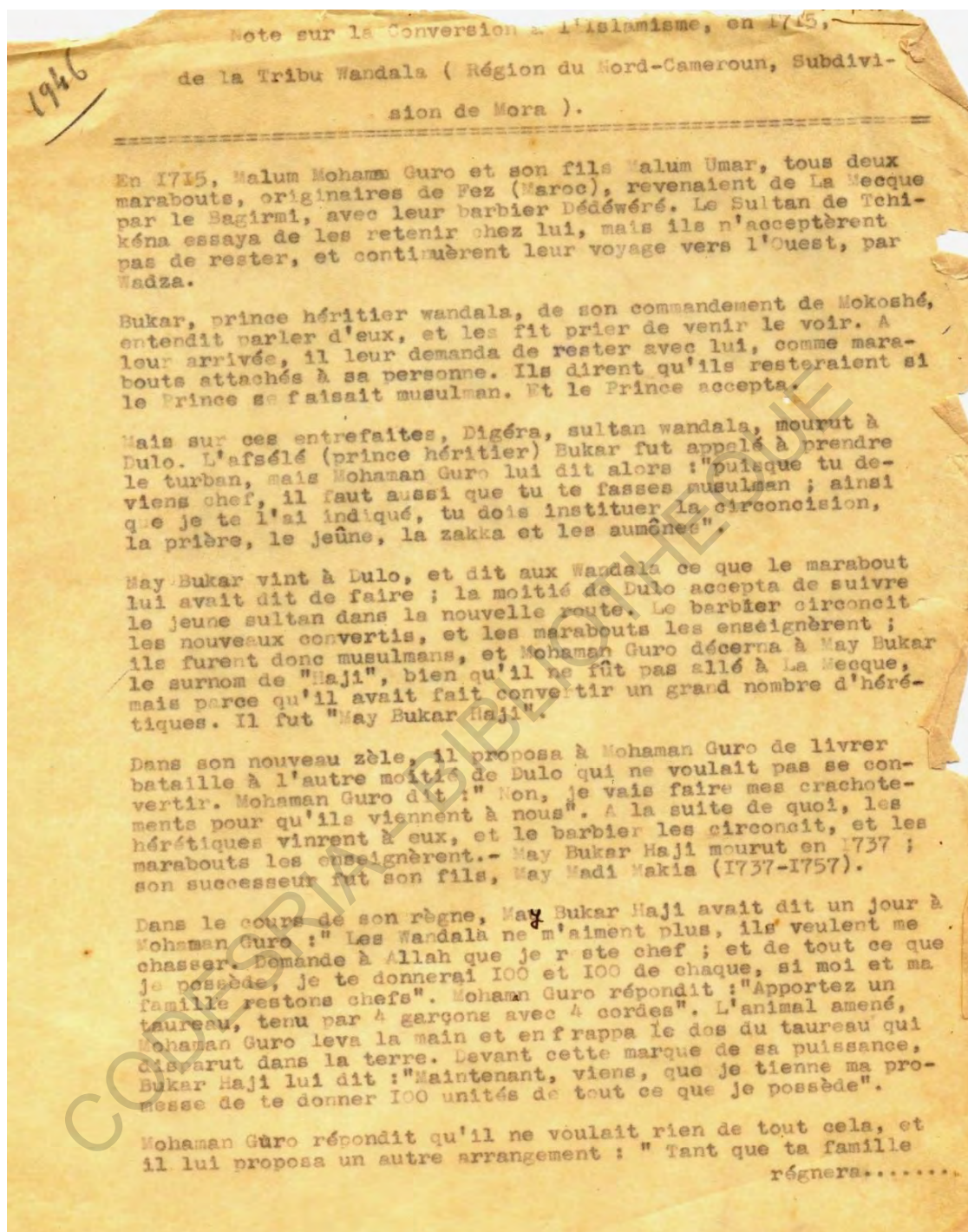
CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

PREMIERE SECTION :

**QUELQUES ETUDES RELIGIEUSES ET ETHNOGRAPHIQUES INFLUENCANT
LES ANTHROPONYMES ET LES TOPONYMES**

Annexe 1 Note sur la conversion à l'islamisme, en 1715 de la tribu wandala



Archive du Sultanat de Wandala, non-classé, 1946.

"...régnera, moi et mes descendants seront vos marabouts ; vous nous entretiendrez bien, vous ne nous frapperez ni ne nous emprisonnerez".

Bukar Haji ayant accepté, l'accord fut rédigé sur papier en double exemplaire, l'un pour le sultan, l'autre pour Mohaman Guro.- Et ces papiers restèrent dans les deux familles jusqu'en 1895, année où Rabeh s'empara de Dulo, et en fit tuer le sultan à son retour à Dikwa.

Le Prince héritier, Umar a-Zara, avait réussi à s'enfuir de Dulo sur la montagne de Mora, mais l'exemplaire de l'accord aux archives royales fut perdu ; l'exemplaire des marabouts disparut également lors de l'assassinat, par les soldats de Rabeh, de Shétima Madé, alors marabout en exercice. Son frère, Shétima Babba, devint le chapelain du nouveau sultan à Mora, et à sa mort en 1924, il fut remplacé par son fils, Liman Umaté, tenant actuel de l'emploi.

Malgré la disparition des deux documents, le contrat a été jusqu'ici respecté par les sultans wandala.

=====
Renseignements recueillis le 16 Juin 1946 par J. Mouchet, Ifannorcam, Maroua (Nord-Cameroun), de la bouche de Liman Umaté, chapelain royal en exercice.

SORCIER jeteur de sort :-

Il a été dit ci-dessus qu'on appelle ainsi les indigènes qu'on accuse , à tort ou à raison , d'être la cause de la mort de toute personne , lorsque cette mort ne semble pas résulter d'une maladie connue. Prenant la forme d'un oiseau , appelé oiseau sorcier , il se rend , à la faveur de la nuit , chez son ennemi , pénètre en lui et lui ronge l'intérieur . Cet oiseau , disent les indigènes , jette du feu . En réalité , d'après ce que nous avons pu constater nous-même en pays Banana au cours d'une tournée , cet oiseau sorcier n'est autre qu'^{un} oiseau nocturne quelconque aux yeux phosphorescents , à la vue duquel les indigènes poussent des cris pour l'effrayer .

Cet oiseau , dit-on , sort du corps du sorcier , par l'anus , pendant son sommeil , se rend chez son ennemi , pénètre en lui , fait son oeuvre de destruction et réintègre avant le jour , le corps du sorcier , par le même orifice . De ce qui précède , on pourrait conclure que le sorcier nuit inconsciemment à son ennemi . Il n'en est rien cependant : le sorcier a reçu son pouvoir de son père et le transmettra à son fils aîné ou préféré . Son entourage seul connaît ses pouvoirs et lui-même cache soigneusement ses agissements .

La victime

La victime , ainsi minée , perd l'appétit , ses forces disparaissent vite et , bientôt , elle n'est plus capable de se tenir debout .

C'est alors que sa famille s'adresse au guérisseur et voyant , en l'occurrence , et toujours , le forgeron du village , et lui demande de désigner l'individu qui mange ainsi la victime . Présents : mil , poulets , moutons , argent , sont apportés au féticheur qui prépare sa mise en scène : en présence de la famille , il dispose devant lui un certain nombre de cailloux les uns blancs , les autres noirs , les place de certaines façons , puis déplace pour , finalement , désigner le nom du coupable .

Certains féticheurs opèrent d'une autre façon : ils piquent en cercle des fétus de paille , chacun d'eux représentant un des mauvais garçons (qu'il nomme) du village ou des villages voisins . Au centre de cette enceinte le forgeron féticheur-guérisseur-voyant extra-lucide place un crabe de marais . Celui-ci , en se déplaçant , renverse l'une des pailles , l'individu qu'elle représente est le coupable .

Dans l'un ou l'autre cas , la famille recherche l'indigène ainsi désigné par les oracles et le menace de mort s'il n'intervient pas . Celui-ci n'a plus qu'à se rendre près de la victime et à retirer le mauvais sort qu'il lui a jeté , soit par des paroles , soit en lui faisant prendre un médicament . Il est des cas où , paraît-il,

le malade

le malade se lève immédiatement mais presque toujours la guérison est rapide .

L'épreuve du crabe donne des précisions que le premier procédé ne donne pas : si , en renversant la paille , le crabe l'enferme partiellement dans le sable , le décès de la victime est inévitable . Dans le cas contraire elle ne doit pas mourir .

On conçoit facilement le danger de telles pratiques qui peuvent mettre en cause des innocents et provoquent parfois des drames : dernièrement , le Tribunal du 2ème degré de Mokolo eut à juger une affaire de ce genre : un indigène perd sa femme et ne s'explique pas sa mort ; il consulte un féticheur qui découvre que la mort est le fait d'un sorcier dont il lui donne le nom . Le mari de la victime se rend chez cet indigène , le menace et finalement l'étrangle . Les cas de ce genre ne sont pas rares mais ne parviennent pas toujours à la connaissance de l'Administration .

Chez les foubés, le jeteur de sort est désigné par la victime elle-même après l'ingestion d'un breuvage préparé par un guérisseur . Le coupable présumé est mis en demeure de retirer son sort , ce qu'il fait le plus généralement s'il tient à la vie . Si, après avoir absorbé le breuvage, le malade reste muet , c'est qu'une maladie normale , seule, le fait dépérir .

.....

Nous allons examiner maintenant l'action des guérisseurs-féticheurs , voyants et autres .

Chez les populations kirdies de la Subdivision de Mokolo , il existe, en général, un féticheur-guérisseur par village : c'est, et ce ne peut être que le forgeron. Seul, le forgeron a le pouvoir de deviner les coupables, de fabriquer les médicaments destinés à guérir ou à nuire, de fournir les bons fétiches . A ces attributions variées s'en ajoute une plus macabre : seul il insevelit les morts et les porte en terre .

Examinons d'abord ce dernier rôle :

Dès qu'un décès se produit , on appelle le forgeron ; il sacrifie soit un boeuf , soit plusieurs moutons , donnés par la famille du défunt et dans la ou les peaux ainsi obtenues , il enveloppe la mort , position accroupie et coud solidement les peaux . Ce travail terminé , le mort est placé assis contre le mur de la case . Le forgeron se retire alors et sera rappelé le jour de l'enterrement fixé par la famille . Il emporte la viande des bêtes tuées , qui lui seul peut manger avec la famille .

Au jour fixé , il vient, prend le cadavre , le plus souvent dans un état de décomposition avancé, car l'enterrement a lieu parfois cinq ou six jours après le décès , et aidé de son fils porte le cadavre à l'endroit désigné par lui entre-temps , où la tombe a été creusée par la famille .

A cause

A cause de cette bésogne qui souille son corps de façon répugnante , le forgeron est mis au ban de la communauté indigène . Personne ne le touche , personne ne partage un repas avec lui , que les membres de sa famille .

Mais il n'en est pas moins consulté par tous , soit comme féticheur , soit comme guérisseur .

FETICHES : -

Les fétiches peuvent être collectifs ou individuels . Parmi les fétiches collectifs , il y a ceux , très rares , qui sont communs à plusieurs villages , à toute une région même .

Dans toute la subdivision de Mokolo il en existe un seul à Goudour près de Zamef . Le chef de ce village , unique grand féticheur dans la région , en est le gardien et s'attribue le pouvoir , reçu de son père , de semer le bien et le mal .

Le bien , en fournissant des gris-gris sans pareils .

Le mal , en attribuant à son action tous les fléaux de la terre : épidémies , famine , sauterelles , feu, etc... Il prétend détenir les sauterelles et les lâcher sur tel village qu'il veut châtier .

Ce féticheur

Ce féticheur était autrefois très influent . Il a perdu beaucoup de son prestige et on le consulte bien moins .

Dans une petite case il détient lui-même tous les bons fétiches reçus de ses ancêtres , de père en fils. Lui seul y entre . Des indiscrets savent cependant que cette case renferme un crâne humain , des cailloux , des récipients divers, etc...

Lorsqu'un malade vient le trouver , il se recueille dans ce sanctuaire et après avoir sollicité de l'Être supérieur , l'inspiration , le féticheur est en mesure de fabriquer le médicament ad-hoc . Il se rend alors en brousse , seul, cueille des plantes qu'il broie , et qui resteront connues de lui seul . Puis il indique au malade de quelle façon il doit absorber ce médicament . Si le malade guérit , tant mieux , sinon c'est qu'une puissance supérieure en décide autrement .

Parfois , on met cela sur le compte du médicament qui n'est pas bon et on consulte le forgeron d'un village voisin .

Parmi les fétiches collectifs , il faut citer ceux qui , dans chaque habitat , protègent la famille et le saré . Ce fétiche familial n'est pas confectionné par un féticheur , mais par le chef de famille . Il se transmet d'ailleurs , de génération en génération . Voué aux ancêtres , il est très respecté et dans certaines circonstances

circonstances on y dépose quelque produit nouveau , aliment ou boisson , particulièrement quand , par certains signes extérieurs défavorables , on reconnaît que les morts se plaignent d'être oubliés .

Ce fétiche consiste presque toujours en un petit récipient en terre , suspendu au plafond d'une case et contenant des aliments , de la boisson , des cailloux , etc...

Les fétiches individuels sont portés par l'homme. Les femmes ne peuvent y prétendre . Leur but est toujours de protéger celui qui les porte contre les flèches , les sagaies, les couteaux , voire même les balles des fusils. Tout passe à côté ou touche sans pénétrer

Le féticheur prépare lui-même le gris-gris, après avoir cherché l'inspiration parmi ses fétiches personnels . Quand il sort , il sait quel est la composition qui convient et part seul en brousse recueillir les éléments nécessaires , écorce , plantes diverses , qu'il réduit toujours en poudre afin que nul ne sache la composition du fétiche . Puis il le remet à l'acheteur en lui indiquant dans quoi il doit le conserver : petite corne de gazelle , étui en fer ou en cuir , griffe , etc...

Il n'est pas de prix pour les gris-gris : chacun paie suivant sa richesse et " son bon coeur " .

MEDICAMENTS

M E D I C A M E N T S : -

Les médicaments sont à base de plantes toujours, mais le guérisseur indique de quelle façon il convient de les absorber . Ils sont non seulement destinés à guérir les malades mais employés aussi à d'autres fins .

- pour trouver femme , il suffit de s'imprégner les mains du médicament fourni par le féticheur et de toucher le corps de la femme convoitée . Inévitablement , cela réussit

- pour avoir des enfants , le féticheur donne un médicament qui , suivant le cas (et l'inspiration du moment) sera absorbé soit par la femme , soit par l'homme , soit par les deux à la fois - Réussite assurée , sinon, c'est que Dieu en a décidé autrement .

- contre la famine = un petit caillou bien choisi , jeté dans chaque silo , fait qu'ils ne se videront que très lentement . Simple et pratique mais sans doute peu efficace . Mais les kirdis sont si candides !

Enfin il est des médicaments destinés à nuire . Si un indigène veut du mal à un de ses ennemis , il consulte le sorcier - forgeron , lequel lui fabrique une bonne mixture qui , placée en bon endroit , près de la case de l'ennemi , lui attirera toutes sortes d'ennuis : maladies dans sa famille ou dans son bétail , disette , etc...

Il existe

Il existe, heureusement, le contre-médicament que le même sorcier - forgeron fournit très sérieusement à la victime . Il suffit d'ailleurs presque toujours de retirer le gris-gris néfaste , mais seul le sorcier peut le faire . Toujours contre cadeaux , espèces ou nature .

Il est bon de répéter que , en dehors du grand féticheur de Goudour , il n'existe d'autres féticheurs ou guérisseur que le forgeron du village , personnage dont les sentences sont très écoutées , quoique profondément méprisé dans sa personne .

L' A V E N I R : -

D'une façon générale les sorciers ne disent pas l'avenir . Dans la région de Mokolo , il n'existe , dans ce genre , qu'un seul personnage influent , BALDENA , chef du village de Maldokoa , qui a le privilège de faire pleuvoir . Il l'a reçu de son père , dont on venait demander , de très loin , l'intervention .

Quand un village manque d'eau , une délégation d'indigènes va le trouver avec des présents . BALDENA pénètre , seul , dans la case où il conserve les fétiches reçus , en héritage, de son père, cailloux , ossements, etc... et paraît-il, verse de l'eau dessus et remue . Il se recueille , prononce des incantations connues de lui seul , demande l'aide de Dieu . En sortant , il
donne

il donne l'assurance aux indigènes qu'il pleuvra bientôt sur leur village . Il ne fixe pas de jour et ainsi ne risque pas de se tromper .

BALDENA , à sa mort, sera remplacé par son fils préféré qui héritera d'une influence encore plus réduite, car de moins en moins les kirdis devenus ^{sculpteurs} ~~sculpteurs~~ à la langue , consultent ce genre de sorcier .

INITIATION DES SORCIERS - FETICHEURS et GUERISSEURS :-

Elle se fait de père en fils aîné . A défaut de fils , au neveu ou à un homme de sa famille . Chez les Kirdis Matakams , au forgeron succède le forgeron , fils ou neveu ou frère . Aucun membre étranger à la famille ne revendique la succession .

Le sorcier n'initie son futur remplaçant que petit-à-petit . Celui-ci doit conserver le secret le plus absolu et ne peut d'ailleurs exercer tant que le titulaire n'est pas mort .

C'est pourquoi , il est très difficile de savoir exactement quelles sont les plantes ou les objets dont se servent les sorciers pour leurs invocations et la fabrication des médicaments , fétiches, ou autres . L'emploi des cailloux d'où le sorcier tire l'inspiration n'est pas cachée , mais personne ne sait comment il procède . Il ne le sait sans doute pas lui même .

Ce qui est

Ce qui est certain c'est que le caillou tient une grande place parmi les fétiches , ce qui ne saurait étonner chez ces populations montagnardes .

Dans certains cas , assez rares, où un individu a annoncé un évènement qui se réalise à peu près à l'heure dite, les indigènes considéreront cet individu comme exceptionnel, le consulteront à l'occasion, mais il ne sera pas tenu comme " voyant " .

PRESAGES - SONGES :-

Les kirdis croient à l'influence des présages et des songes sur les évènements de la vie . Là encore, le forgeron - sorcier - féticheur - guérisseur aux inépuisables ressources, saura trouver le remède ad-hoc, sinon infallible .

Parmi les mauvais présages, on peut citer :

- le cri de la chouette ou du hibou , qui pour les kirdis (pour les musulmans aussi), indique une mort prochaine dans le voisinage -

- le cri de la panthère, mauvais présage pour le village à proximité duquel il se fait entendre -

Les foubés sacrifient moutons ou poulets sur l'indication du marabout .

Les kirdis, sur l'indication du sorcier - forgeron toujours, ajoutent quelque gris-gris de plus dans le fétiche de famille .

.....

- autre présage kirdi : Tout aliment tombant de la main d'un homme mangeant est laissé sur le sol, car on considère qu'il est réclamé par un ancêtre .

S E R M E N T : -

L'épreuve judiciaire consiste en un serment exigé du coupable présumé . Chez les Mofous , le sorcier fait jurer sur un crâne humain ou des griffes de panthère .

- Chez les Matakams , l'accusé doit passer au dessus des objets suivants : arc, flèche, cendre, épines, objets qui représentent les armes par lesquelles il périra (flèche, cendre (lèpre), épines (piqure vénimeuse) s'il est parjure .

- Chez les Kapsikis, lorsqu'il y a contestation entre deux indigènes dans une affaire quelconque , on les départage de la façon suivante : chacun d'eux apporte un coq -^{at} qu'on fait battre - . Le plus fort donne raison à son propriétaire . Comme on le voit , tout ceci est très simple .

PRIX DES MEDICAMENTS, CONSULTATIONS, FETICHES :-

Il n'existe pas de prix - chacun donne ce qu'il peut donner. Il n'en est pas moins vrai que les sorciers l, peuvent vivre largement sur la communauté qu'ils trompent si facilement .

+ + +

C O N C L U S I O N S

Nous nous excusons de ne pouvoir donner plus de précision sur ces différents sujets . Il est très difficile , nous le répétons , de pénétrer les secrets des sorciers , gardés très jalousement par eux . Nous espérons malgré tout que les renseignements ci-dessus donnent satisfaction ./.

Mokolo , le 5 Juin 1935 .

Le Capitaine MARONNEAU Chef de la Région
du Mandara ,



Annexe 3: Etude sur la Sorcellerie dans la région du Mandara.

MAROUA 4 Janvier 6

MAROUA

Région
/XXXXX XXXX u Logone à M A R O U A


10 Monsieur le Chef de la Région du Mandara

A/S
Etudes sur la sorcellerie Région Mandara./.

En retour 1 dossier -

- M O K O L O -
-:-:-:-:-

J'ai l'honneur de vous faire retour sous ce pli des très intéressantes études sur la sorcellerie que vous aviez bien voulu me communiquer. Je vous prie de m'excuser de les avoir conservées aussi longtemps et vous adresse mes remerciements./.



1935

S O R C I E R S

La sorcellerie, chez les Mandaras, n'est pas très en honneur du fait que presque tous sont musulmans et que le Coran n'admet pas ces pratiques . *

La charge de sorcier peut être tenue indifféremment par un homme ou par une femme mais jamais par les deux dans un ^{même} ménage . Elle est , en tout cas, héréditaire et le titre se confère ad libitum à tous les enfants.

Les sorciers constituent un clan très fermé dans lequel règne une vraie hiérarchie basée basée sur le pouvoir divinatoire de chacun, pouvoir qui a pour siège le ventre chez la femme, la tête chez l'homme . Ils ne sortent en principe que la nuit et se rassemblent aux lieux bien définis et peu nombreux, hantés du démon (forêt, " mare au diable ") .

Le processus d'initiation diffère selon qu'il s'agit d'un garçon ou d'une fille .

Lorsque une sorcière est sur ce point d'accoucher,

.....

elle n'admet dans son entourage qu'une seule femme, de confiance, qui l'assistera . Au moment où l'enfant est mise au monde (pour que la mère puisse l'initier il faut qu'il y ait communauté de sexe) une " boule " de feu jaillit des entrailles de la femme, qui précède l'enfant et que l'amie enferme aussitôt sous unealebasse . quand la fille est née, laalebasse est retirée et la " boule " se réfugie dans le giron d'où elle était sortie . L'enfant est sacrée sorcière.

S'il s'agit d'un garçon, la " boule " ne jaillit pas et celui-ci ne sera pas initié à la magie noire, en vertu du principe énoncé plus haut qui veut que, dans un même couple, la charge soit tenue ou par l'homme, ou par la femme . Pour qu'un garçon soit sorcier , il faut que son père le soit et c'est lui qui initiera son fils . Pour ce faire , dès que l'enfant aura atteint 3 ou 4 ans, son père, orné de son masque et de sa coiffure traditionnels, le conduit en cachette au lieu sacré dont il a déjà été question et où il lui fait boire une infusion de racine au pouvoir mystérieux (essence précise dont je n'ai pas pu connaître le nom) Les invocations aidant, le miracle s'opérera ...

Tels sont les procédés d'initiation en usage. Pour jeter un sort, le sorcier ou la sorcière restent dans leur case . La fameuse " boule " - baguette magique des gens de sorcellerie - est dirigée, par la seule volonté de son maître, sur la personne à atteindre.

.....

là, elle se dilate jusqu'à prendre la forme et la longueur de celle-ci, de façon à la toucher sur tout son corps. La victime tombe malade. Le sort jeté par une sorcière n'est jamais mortel ; pour qu'il le soit il doit être combiné avec celui d'un sorcier qui, seul peut faire " éclater un crâne " . Dans ce cas, la victime mourra ... " si elle ne doit pas vivre plus longtemps " m'a confié avec scepticisme mon " lapalissadesque " narrateur ! ...

Mais d'ailleurs, avant de jeter un sort, le sorcier prend des précautions car il ne tient pas à être démasqué, ce qui non seulement constituerait une faute de " tactique " magique, mais aussi, risquerait de lui attirer de grave ennuis . Il ne craint personne mais il agit avec d'autant plus de prudence que la famille de la future victime est d'autant plus puissante ... c'est-à-dire disposant de moyens de représailles sérieux et dangereux ...

Si donc l'ensorcelé est un pauvre hère et si l'action magique n'a pas été mortelle, celle-ci n'en déclenchera pas moins quelque terrible et interminable maladie . On aura beau lui faire boire, sur les conseils de quelque féticheur ou marabout, la tisane éprouvée, rien n'y fera, si ce n'est que vomissements et urines rouges ... et le prestige du sorcier - inconnu du village mais connu dans le clan - en sera accru :

.....

Parfois, la victime s'évanouit, et tombe dans un demi-délire mais d'une telle lucidité d'esprit, qu'elle dénonce ou plutôt décrit exactement le sorcier. Malheur à ce dernier alors, s'il s'est attaqué à une famille riche ! Tous les moyens seront mis en oeuvre pour le retrouver et le châtier, car lui seul peut le guérir, qui l'a abattu.

S'il est pris, on l'attache et sous menace de mort, on l'invite à rétablir le malade. En général, il consent, car lui qui joue sans cesse avec la mort, a peur d'elle et il sait qu'il n'en réchappera pas s'il refuse !

Trois méthodes s'offrent alors à lui suivant le caractère du sort jeté et son intensité :

1°/ cracher dans la bouche du malade : Sa salive agira comme contre-poison.

2°/ Laver sa tête, ses bras et ses pieds dans l'eau qu'il lui fera ensuite boire ;

3°/ Prendre le coeur du malade " procédé qui mérite d'être décrit plus amplement car il est assez original".

Tout d'abord, comme pour les deux précédents, le sorcier a revêtu son costume, s'est masqué et coiffé, puis invoque la magie du bien.

Une sauce est alors préparée à l'aide d'eau et d'un boisseau d'écorce épaisse. La préparation du liquide pâteux n'exige point de savantes complications, mais

.....

mais le nom de l'essence qui a servi, l'homme ne le livrera pas .

Les incantations commencent, mystérieuses entre toutes, puis, l'homme fait absorber le breuvage au patient qui instantanément retrouve son état normal.

Parfois il faut essayer successivement les 3 méthodes ... Si la dernière réussit cela prouve le sorcier avait touché le cœur de la victime autrement dit qu'il l'avait frappée avec précision .

D'ailleurs, il existe une variante de ce procédé : au lieu de composer une boisson à l'aide de l'écorce (parfois racines) on fait brûler celle-ci et respirer la fumée qui s'en dégage, au malade ... ce qui indique les voies respiratoires avaient été atteintes.

F E T I C H E U R S

De même que les sorciers, les féticheurs ont leur clan, leurs traditions et leur hiérarchie spéciale n'en est pas moins rigoureuse; elle aussi s'établit sur les mêmes bases . Toutefois, il ne s'agit plus ici du démon, mais bien de l'ange-gardien .

La fonction peut être remplie soit par un homme soit par une femme. mais, si l'homme n'a que des enfants du sexe féminin, à son désespoir, il n'aura pas de successeur, car il ne lui est pas permis d'initier une de ses filles. C'est à la mère qu'incombe cette mission,

à condition qu'elle-même exerce la " profession " ce qui est assez rare .

L'initiation, quel que soit le sexe, est la même: l'enfant ne sera choisi par le féticheur qu'après des "essais " constant ses ressources spirituelles. Pour cela, à l'aide de gris-gris, son père lui fait subir une sorte d'hypnotisme propice. Son inconscience est telle qu'on peut le croire à demi-fou. Alors le père aidé d'autres bras robustes mais qui ont déjà connu les mêmes rigueurs, ne saisit de lui et le ligote. Puis, il tue un coq dont il conserve la crête qu'il frotte sur le nez, la bouche, les yeux et les oreilles de son fils qui, sur-le-champ, redevient normal. Si tout se déroule ainsi, l'expérience est concluante et le jeune homme digne d'être féticheur - son père lui confie alors son sac chargé de gris-gris et de racines diverses - et l'initie au " merveilleux " de la psychologie fétichiste . Désormais, sûr d'être " continué " de savoir son nom et son prestige en de bonnes mains , le vieil homme peut se reposer . Mais il n'en restera pas moins le conseiller ultime dans les cas difficiles !

L'indigène a recours au féticheur, lorsqu'il désire se concilier les grâces du Destin et mettre de son côté la maximum de chances pour réaliser ses projets ou voir exaucer ses plus secrets désirs.

.....

Telle femme désire-t-elle concevoir un enfant?
Tel homme a-t-il l'intention d'entreprendre un voyage
ou un chef souhaite-t-il voir son village s'agrandir?...
Avant tout, il faut s'adresser au fétiche, car le but
réel de la consultation et de la divination par le
fétiche est bien de déchiffrer et de " diriger " l'a-
venir . Naturellement, celui-ci s'offre en conseiller
pour tout le monde, même pour les sorciers ... la meil-
leure entente régnant, par ailleurs, entre eux .

Le féticheur décidera de la conduite à adopter
et d'abord, du sacrifice à faire au Dieu . Ce sera un
mouton ou un boeuf en général . Au Dieu on ne sacrifie-
ra que le sang, " l'opérateur terrestre " et ses invi-
tés se chargeant du reste !

Lorsqu'il s'agit d'une femme qui désire avoir
un enfant, le processus comporte quelques subtilités
originales .

Le féticheur prévenu, interroge sans délai les
fourmis . Pour ce faire, il se charge d'une callebas-
se remplie de lait - fourni par la visiteuse naturel-
lement - qu'il dépose, le soir, à la chute du soleil,
en un lieu déterminé, en principe, dans le voisinage
d'une fourmilière . Il s'agenouille alors et, les yeux
levés vers le ciel, se confond en invocations, en énon-
çant ses désirs .

Le lendemain matin, dès la pointe du jour, il

.....

il est de nouveau près de la fourmilière et si les fourmis ont envahi le lait, l'ont souillé, s'est un signe défavorable, dans le cas contraire un signe d'approbation du fétiche .

Si la réussite est promise, il s'agira alors de bien regarder la surface du lait , qui, selon son allure, indiquera l'importance du sacrifice à faire pour que le désir de la " cliente " soit exaucé . Mais, il va de soi que, plus le voeu est d'importance, plus grosse sera la valeur pécuniaire du sacrifice ; dans le cas précité, le féticheur décide qu'on sacrifiera un taureau puissant .

Et le jour même, la bête est amenée puis solidement attachée auprès d'une mare desséchée qui servira d'immense bol . Quelques volontaires, tous intimes de la femme car il s'agit de rites mystérieuses et sacrées , aident le féticheur chargé de ses gris-gris de cuir, déguisé maintenant en boucher ...

Le taureau est égorgé largement et profondément la tête presque séparée . Le sang jaillit à flots et, avant qu'il soit aspiré par terre avide, le féticheur y plonge une main qu'il ramène toute rouge - sorte de prélèvement sur le sacrifice ? - puis, à l'aide de cette " peinture vermeille " fraîche et gluante, il badigeonne le ventre de la femme en prononçant les rituelle incantations ... La cérémonie prend fin .

.....

Toutefois, avant de se séparer, le taureau est dépecé . Il en revient la moitié au féticheur - à titre d'indemnité sans doute - et, de l'autre moitié, la famille en fera son plus prochain repas.

Il ne reste plus à l'homme qu'à doter la femme d'une amulette protectrice et ... à la grâce du fétiche !

Si le vœu est exaucé, de quelle reclame le féticheur bénéficiera ? Il " passera sûrement un échelon " dans la hiérarchie !

Dans le cas contraire, ses charmes et ses gris-gris risquent fort de n'être plus jamais à l'honneur .

Signé : LAVERGNE

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

Annexe 4: Prospection ethnologique du massif de Mora.

Prospection Ethnologique du Massif de Mora.

Si ce travail avait été rédigé il y a 3 ans, on aurait pu dire à l'époque que les montagnards habitant le massif de Mora ressortissent à 7 races, ou plutôt clans, et on eût commencé ainsi : " Les Bilgemé.- Il y aurait 150 ans, l'ancêtre Bilgemé s'était enfui de Wadza avec sa femme, une épidémie ayant tué tout le reste de sa famille ; il avait fait route par le Wolojé, Nakkémé, Dulo et Agala ; ce dernier point était encore inhabité, avec des arbres plus nombreux qu'à présent. Bilgemé s'installa d'abord entre les quartiers actuels de Ndâla et de Jué, plus tard il se rapprocha du bas des pentes Est du massif, plus cultivables, près du Gagadama actuel. En ce temps-là, il y avait aussi plus d'eau que maintenant.- Attaqués par les ful, des descendants de Bilgemé émigrèrent sur Mboku et Ndémé, les autres s'éteignirent." Et on eût terminé : "leur dernier représentant, Nokojé, a abandonné Gagadama pour Sava cette année 1943. Seul de son clan, il ne s'entendait plus avec les Gagadama dont les ancêtres étaient venus s'installer à côté de Bilgemé."- A l'heure actuelle, juin 1946, aucun Bilgemé n'existe donc plus sur le massif, et les races de ce massif se réduisent à 6.

- II.- 1°) Les MORA (ou Mura).-L'ancêtre Katsaka semble avoir été de race Malgwa (que les Bornu appellent "amergu"), et s'enfuyait de Wadza (montagne de Waza). La raison de son départ aurait été, soit une épidémie (comme pour Bilgemé ci-dessus), soit les attaques des Arabes qui lui dérobaient bétail et même enfants. Katsaka dut fuir de Waza en abandonnant tous ses biens, suivi de sa seule épouse Duné et de ses 7 fils : Gagadama (dit à tort Adams), Agala, Négymora, Ndâla (ou Ala), Gagyè, Faka (ou Ndâdwa), et Kovra. En arrivant sur le massif, et Bilgemé se trouvant déjà entre Gagadama et Jué, Katsaka monta jusqu'à gidwé, qu'il abandonna plus tard pour redescendre à Jué, où il avait découvert un point d'eau comode. Ses fils essaïmèrent, et les 5 premiers nommés ci-dessus donnèrent leur nom aux 5 des quartiers habités par leurs descendants ; l'aîné Gagadama, s'écarta volontairement de ses frères à la suite d'un incident de famille, et vint s'installer auprès de Bilgemé, dont prit son nom un nouveau quartier. Gagadama avait en effet été accusé à juste raison par son père Katsaka, d'avoir tenté de faire disparaître dans un incendie son jeune frère Ndâla.- Les Mora occupent donc aujourd'hui : la moitié du quartier de Ndâla (l'autre moitié est habitée par les Timora, voir 4°) ci-dessus), et les quartiers ou sous-quartiers de Agala, Négyé, Gagyè, Jué, et de Gagadama, ce dernier faisant bande à part.
- 2°) Les ZULÉ.- Dans le quartier Négyé, on trouve deux familles du clan Zulé ; ce sont les descendants de Zulé, venu lui aussi de Wadza seul, à la recherche d'un boeuf égaré. Le pays lui plut, il alla chercher sa famille et s'installa à Négyé, au-dessus de Katsaka qui venait de descendre à Jué.
- 3°) Les MOUSGOM.

- 3°) LES MOUSGOUN. - Une seule famille, demeurant aussi à Magyè ; son chef est Madva, dont l'aïeul Maduša aurait établi son saré auprès de Katsaka ; Madva dit qu'il a des parents à Gudela de Hurza, il serait donc Mousgoun ; d'autres descendants de Maduša habiteraient Muyéné.
- 4°) LES TIMORA. - Ce n'est pas un nom de clan, mais un titre honorifique, probablement décerné (disons "vendu"), ainsi que le veut la coutume, par un sultan du Mandara. Il intéresse un certain nombre de familles demeurant dans le quartier de Mdâla, et chez lesquelles ledit titre, équivalent à celui de chef du massif de Mora, est héréditaire. - Il s'agit encore ici, comme à Mémé et sans doute ailleurs, du cas d'un prince wandala (mandara) de Kérawa, frustré de ses droits au turban, et qui, pour n'avoir pas la partie supérieure du pavillon de l'oeille droite coupée, s'enfuit en montagne. Cette fois, le héros s'appelle Aldawa, venu ici avec sa femme, ses serviteurs et 70 (?) chevaux ; on voit encore les restes de son saré, au pied de la montagne de Mdâla, lieu-dit "vad afelé" = cour du Prince héritier? Il arriva après Katsaka, mais il n'y eut pas bataille ; au contraire, une partie des montagnards descendit pour se rapprocher du Prince, qui leur distribua du sel noirâtre, plus pratique d'emploi que leur habituel sel de cendres. Les généalogies des 3 chefs de famille descendus ne sont pas très assurées ; il y a notamment un vide inexplicable entre le fondateur Aldawa et le 6ème ancêtre. Cependant, ces gens se proclament encore wandala, ils parlent le wandala (mandara), mais ils sont restés animistes, leur ancêtre lui-même ayant pris la montagne avant la conversion du Mandara à l'islamisme, qui ne date que de 1715. - La version des Timora au sujet de leur origine ne permet pas de les rattacher de façon certaine à la tradition wandala, car elle ne donne les noms, ni du sultan défunt, ni du jeune fils qui aurait dépossédé son aîné.
- 5°) LES ZALIDEVÉ. - Les 4 clans vus jusqu'ici, établis dans la partie Nord du massif, sont de langue mandara. A leur différence, les habitants de cidwé, de Demé et de son sous-quartier Debas-kun, parlent ce qu'ils appellent le "vamé", du nom de la montagne jouxtant cidwé au sud. - Une année où le mil avait séché sur place, ils fractifièrent dans le pays appelé Zalidevé, à 18 km dans l'ouest de Kérawa (actuel mandat britannique, subdivision de Gwara, au sud de Bama), les nommés Aga et Abjama quittèrent le pays avec leurs femmes et leurs deux enfants : le jeune fils d'Aga, et Jévéré fils d'Abjama. A leur arrivée, trouvant cidwé innocué (Katsaka l'avait abandonné pour descendre à Juvé, cf. II/I) ci-dessus), ils s'y installèrent et eurent des relations à peu près pacifiques avec les fils de Katsaka. Un autre fils d'Aga, Agula, sans doute né à cidwé, alla fonder Demé. Quant à Jévéré, fils d'Abjama, il se disputa avec ses concitoyens et dut quitter le massif. Il prit le nom de Kudangala et monta avec les siens au quartier de ce nom sur la falaise sud de la montagne Hurza de Mémé. - Le nom de Jévéré-Kudangala ne figure pas dans les généalogies qui m'ont été fourniees à Kudangala en Décembre 1945.

6°) LES MUKTELE.....

- 6°) les MUKTELE.--Si l'on doit comprendre, comme le demande l'ographie, les montagnes de Vamé et de Mbermé dans le massif de Mora, il faut ajouter que :
- a) les Vamé font venir leur ancêtre Gemjé de Muktélé ;
 - b) les Mbermé ont leur premier quartier qui se réclame d'un ancêtre appelé Mbermé, également de souche Muktélé ; leur second quartier aurait été fondé par Kwotavé, lequel serait venu du massif Mada, mais d'un quartier non défini.

LANGAGE.

- 1°) la langue des ancêtres Bilémé, Katsaka et Zulé, tous trois venus de Wadza, semble avoir été l'"adawa" ; c'est le nom que l'on donnait à la langue parlée par la race Walgwa ou Ga-mergu. Elle est pratiquement oubliée maintenant, bien qu'elle serve parfois d'argot à certains habitants de Mora ; on la retrouve dans des toponymes, dans certains noms d'objets d'usage ancien et aussi dans les formules rituelles encore utilisées par les prêtres du culte de la terre et des ancêtres. En conséquence, le peu de vocabulaire recueilli n'est pas encore utilisable.
- 2°) Les Mora, fils de Katsaka, voisins du prince Adawa, apprirent la langue de ce dernier, le wandala (ou madara), et abandonnèrent par la suite l'emploi de la vieille langue adawa. Tous, hommes, femmes, enfants, ne connaissent plus que le wandala ; il en est de même des Zulé et des Mousgoum ; quant aux Mima, ils ont naturellement toujours parlé leur idiome wandala.
- 3°) Les Zalidevé ne parlent plus leur langue d'origine, quelque elle ait pu être ; au contact des Vamé et des Mbermé, au contact aussi de leurs voisins de l'autre massif, les Plaça, qui ont la même origine Zalidevé, ils ont appris et parlent aujourd'hui ce qu'ils appellent le "vamé", mais qui est exactement la même langue que celle des Hurza de la montagne de Mémé. Parlent donc cette langue : les 9 quartiers de Hurza, les Plaça, les Mbermé & Vamé, et les 3 quartiers zalidevé du sud du massif de Mora, appelés cidwé, demé et debaskun.

TOPONYMIE. -- Le nom de Mora vient de la seconde partie du nom de Mégyè-Mora, un des 7 fils de Katsaka ; par ailleurs, 5 fils de ce Katsaka, y compris encore le même Mégyè-Mora, ont donné leur nom à 5 sur 6 des quartiers ou sous-quartiers du secteur nord du massif ; le 6ème quartier, Jusé, tire son nom du nom wandala de l'arbre : balanites acgyptiaca, tanni en ful, hajlij en arabe du Tchad, savonnier ou dattier du désert en français ; (sinaroubarée).

cidwé est, en wandala, le nom d'un végétal herbacé ; en langue vamé-hurza, on prononce "cidmé". -- Pour Demé, l'explication est en wandala, et ne mérite guère créance : 2 fils de Katsaka, venus visiter Demé à la création du quartier par Agula, y auraient bu de l'eau et se seraient ensuite dema dès l'un à l'autre : "(et maintenant), où va-t-on ?", en wandala "a d& mé?" Pour Debaskun.....

Pour Debaskun, on traduit en vamé-hurza "derrière de village", mais je ne suis pas entièrement d'accord, et pense qu'il faut lire : deba-s-kun = derrière le Rocher(?).

Ubermé est le nom de l'ancêtre muktélé, fondateur du quartier Hudaksé ; Hudaksé lui-même signifie en wandala "dans les villages, entre les villages", du fait de sa situation entre Vamé et Udémé ; le nom du quartier Afam de Ubermé signifierait "haut, élevé".

Vamé, en wandala, se traduit par "place de halte méridienne en cours de voyage", mais cette explication ne me paraît guère plausible, Vamé en montagne n'étant pas un point de passage pour les voyageurs ; le nom local ne serait d'ailleurs pas le wandala vamé, mais Udémé, qui est le nom d'un petit-fils du fondateur Genjé. - Vamé a 3 quartiers : Wujugoda, qui n'a pu m'être expliqué ; Jéhé, qui signifierait "rochers en gradins facilitant l'ascension", et Sama qui voudrait dire "il est couché" (le village) (entre les montagnes).

INTERDITS de MARIAGE. - Ainsi qu'il est de règle constante, les interdits de mariage confirment l'exactitude des détails généalogiques et historiques exposés par les intéressés :

- 1°) la famille de Mokójé, parti pour Sava il y a 3 ans, et descendant de Bilgemé, ne se marie pas avec les Gagadama, non point parce qu'ils seraient parents, mais parce que les ancêtres de chaque côté avaient fait "amama" = confiance, alliance (?).
- 2°) pour les Mora, descendants de Katsaka, interdits entre eux : Mdâla, Agala, Négyè, Cuyè, Jué ; mais il n'y en a pas à l'encontre de Gagadama, les liens de parenté ayant été considérés rompus par suite de la tentative d'assassinat sur la personne de son jeune frère Mdâla, commise par, ou avec l'assentiment, du fils aîné, Gagadama.
- 3°) les Zimora, descendants d'Aldawa, qui de eurent tous à Mdâla, n'ont d'interdit que dans leur groupe.
- 4°) les Zalidévé de Sidwé, Demé et Debaskun ont l'interdit entre eux trois, et avec Kudangala de Hurza, à cause de leur parenté par Jévéré, alias Kudangala. - Ils n'en ont pas avec les Plaça, car, bien que venus avec eux de Zalidévé, ils n'étaient pas de souche connue.
- 5°) quant aux Vamé, ils n'ont d'interdits que dans leurs 3 quartiers ; de même, les Ubermé, entre leurs 2 quartiers de Mdate-Afam-gdzawa, et de Hudaksé ; ils épousent partout ailleurs.

F ê t e s

Fêtes .-

A/- Les animistes de langue wandala célèbrent 4 fêtes, dont l'une est triennale, et les 3 autres annuelles :

1°) Hokwaqé (qui semble être un nom conservé de l'ancienne langue adawa de la tribu malgwa, et signifiant apparemment "fête"), est la fête qui se célèbre tous les 3 ans, quand le mil est haut de 20 c/m, c'est à dire vers fin Juin. Mais distinguons ici trois groupes :

a)- le groupe des quartiers Azala, Wagyè, dâla-katsaka, quyè et Jué : Zulé est le sacrificateur d'un taureau né en montagne, acheté à frais communs soit sur le massif de Mora, soit sur un massif voisin tel que Padoko ; le lieu de sacrifice est auprès de "sekéré" ou puits de Jué découvert par hasard par Katsaka, auprès duquel a été enterrée, sous un gros rocher appelé en wandala "nokwa hélé", la pierre des ancêtres. Sur le nokwa hélé, en présence de 6 anciens, l'officiant Ansélé répand alors le sang et le contenu du rumen du taureau. La viande est partagée entre les 5 quartiers : chaque mâle, fût-il petit enfant, de la descendance de Katsaka, participe à la consommation de la viande qui, dans chaque saré, est grillée par un mâle ; les femmes qui, par suite de l'exogamie, sont des étrangères, et les filles, sont exclues de la distribution. - Pour l'ensemble du groupement, c'est un seul taureau qui est sacrifié tous les 3 ans ; les Mora n'ont donc pas l'équivalent absolu de la fête saré des Wofu et tribus connexes, chez qui chaque chef de saré saigne son taureau gardé 3 ans en étable-cave (cf. Bulletin Société Etudes Camerounaises, juin 1944, pp 61 sq). - A l'occasion de la Hokwaqé, il n'y a pas de danses.

b)- groupe Gagadama, dont les liens de parentés sont considérés comme brisés avec le groupe a)-. On ne tue pas un taureau, on se contente d'acheter au marché une tête et une ou deux pattes de bœuf, et on en fait une sauce que l'on offre sur la pierre des ancêtres, située en bordure Est du village, presque en vue de la nouvelle piste auto.

c)- groupe des Mora, d'origine wandala ; le groupe célèbre à sa fête triennale, mais au lieu d'un taureau, il sacrifie des boulets sur l'emplacement du saré d'Aldawa, appelé "wa a-sélé".

2°) Uraké, serait aussi un mot adawa ; cette fête se célèbre à la maturité du mil, soit vers septembre-octobre ;

3°) Mokojé-kara ; c'est la fête de la récolte du mil, sans doute vers décembre ; on envoie de la nourriture aux beaux-parents, chaque homme forge un poulet. Et lorsque le chef frappe sur son tambour, on met le feu à des tiges de mil que l'on projette vers l'extérieur du massif, en criant notamment, en wandala, "antara kara, mokojé" plusieurs fois de suite = (qu'elle s'en aille) "avec le feu, la maladie". Mokojé a le sens plus précis de "rhume". Après le jet des tiges de mil, les hommes et les femmes dansent. - Cette fête semble être une fête de purification, qu'on pourrait rapprocher, malgré la différence d'époque de célébration, de la madzala des Ujémé et de la madama des Wofu de Duvangar (voir mon rapport sur Ujémé du 17 Mai 1946).

4°) Sadaké.....

4°) Sadakè est un mot wandala, dérivant de l'arabe "sadaqa" qui a le sens d'aumône. Les détails manquent sur cette fête, qui se célèbre en saison sèche.

B/- Les animistes de langue Hurza, demeurant à cidwé, Demé et Debaskun, ont également 4 fêtes, appelées en leur langue :

1°) ugécé ; se célèbre tous les 3 ans, quand le mil est en herbe, elle est donc l'homologue de la hokwagé susmentionnée; à la différence des Mora-Katsaka, mais comme les Zimora d'Aldawa, on ne sacrifie pas de taureau, mais seulement des poulets, et on boit l'inévitable bière de mil ;

2°) udéy est la même que la fête malgwa "uraksé", en septembre.

3°) mdéré mora ; serait la même que la "bur sinyok" des Hurza de Kémé ; bur sinyok signifie "chasser les esprits" (des défunts). C'est peut-être une fête des ancêtres (?), bien que mon rapport sur Udiém en date du 17 Mai 1946 indique que la fête "mendègè" des Plaça serait la madzala des Udiém et la madama des Wofu, donc une fête de purification.

4°) sadakè, sur laquelle les détails manquent.

C/- chez les Mbèrmé et Varé, on retrouve sensiblement les mêmes fêtes que chez les cidwé-Demé-Debaskun, et que chez les Hurza de Kémé.

Cette question des fêtes n'a été qu'effleurée, ce qu'indiquent les obscurités, contradictions et désaccord dans le temps, constatés ci-dessus.

RESUME, sur le massif de Mora, 4 populations principales, animistes

- 1°) les MORA, descendant de Katsaka, souche probable malgwa de adza, langue wandala (mandara) ; occupent les quartiers de Aala, agyé, cugyé, Jué, et la plus grande partie de Mdala.
- 2°) les ZIMORA (c'est un titre et non un nom de race), descendants d'Aldawa, race "vieux-wandala" de Kérawa, langue wandala ; occupent qu'une partie du quartier Mdala.
- 3°) les CIDWE-DEMÉ-DEBASKUN, race Zalidévè de l'ouest de Kérawa ; langue : le hurza de la montagne de Kémé, comme les Plaça, et les Varé-Mbèrmé ci-après.
- 4°) les VARÉ-MBÈRMÉ, venus de Suktélé ; parlent aussi le Hurza ; occupent les deux villages de ce nom.

Ci-joint un plan schématisé, donnant la situation des quartiers dans les différents secteurs du massif.

Annexe.- Note sur les tombes militaires du massif, campagne octobre 1914 - février 1916. /.

Mora, le 22 Juin 1946.
Le représentant de l'IPAN en RA,

Trouvels

Annexe 5: état de renseignements sur les quartiers animistes de la montagne de Mémé.

Etat des renseignements recueillis à ce jour sur les quartiers animistes de la Montagne de Mémé.

La population animiste qui occupe les divers quartiers de la montagne dite de Mémé, a pour nom générique HURZA, et elle est composée de 7 groupements d'origines différentes, mais actuellement unifiés de langue et de coutume.

1°) MAYA. - Sont sans doute les plus anciens occupants du pays. Le royaume maya avait pour centre Doulo, ville qui fut prise par le sultan des Wandala (les ful prononcent Mandara), dont la capitale depuis plusieurs siècles était Kérawa. Selon la chronologie wandala, cette conquête de Doulo aurait été effectuée par le sultan *Akotava (Kato bira Tchaou)* il y aurait environ 300 ans. - Des Maya ainsi dispersés, un groupe était installé en bordure sud de la montagne de Mémé, au point dit Zala (quartier) maya, en mandara "lakwa", en hurza "adishkulé", à environ 900 mètres du campement actuel de Mémé-Manawatchi. C'est là que les trouvèrent les Sawa de Zala Zaré (voir ci-après), et aussi les ancêtres des Kudangala qui, installés d'accord avec eux à l'actuel Kudangala, les aidèrent dans leurs luttes contre les Wandala ; plus tard, les Maya durent abandonner la lutte et montèrent d'abord à Digiliñ ; attaqués là par les Hudaksé, ils grimpèrent au plus haut, à Tingtigné, qu'ils partagent actuellement avec les Mboko de souche directe. - Tingtigné est le seul point où l'on trouve encore des maya animistes. Tous les autres maya se sont islamisés, assimilés par les Wandala conquérants de la plaine ; on en trouve notamment à Manawatchi et Dargala.

2°) VALÉ. - Il est difficile de préciser quel groupement, après les Maya, vint s'installer à Mémé. Nous savons seulement que les Maya d'Adishkulé virent arriver et laissèrent s'installer, les Valé les Mboko et les Sawa. - Les Valé, qui occupent le quartier de Manda, sous le commandement de Mijgwé, chef de l'ensemble du massif, descendent d'un nommé Valé, venu avec sa famille de la montagne Valé, à l'ouest de Kérawa (actuel territoire britannique), il y aurait 150 à 180 ans selon la généalogie fournie.

3°) MBOKO. - Les Mboko partagent avec les Maya ci-avant le quartier de Tingtigné, et occupent les quartiers de Valawa, Hudaksé et Gulidé. Ils constituent donc l'élément numérique le plus important du massif. - Nous avons vu par ailleurs que les Mboku-Wabá du quartier Menger du massif Mboku (canton de Dulek, subdivision Marcou) disent que leurs ancêtres virent de Mémé ; les relations auraient persisté entre les 2 groupes jusqu'en 1932, année de famine et de sauterelles. - Il faut distinguer ici entre les Mboku arrivés directement de l'Est, et ceux qui, descendants des Mboko émigrés jadis de Mémé à Mboku, sont ultérieurement revenus à Mémé rallier le noyau primitif :

a) - les Mboko de Tingtigné seraient de souche directe Mboku venus de l'Est ; c'est d'eux que proviennent les Mboku-Mabal actuellement à Menger, ainsi que les Valawa, Hudaksé et Gulidé ci-après, dont plusieurs générations d'ancêtres ont résidé à Menger ;

b) -.....

b)- les Valawa tirent leur nom d'un ancêtre Valawa revenu de Mboku il y aurait 125 ans ; valawa signifie en langue hurza "le rouge" ; aucun rapport n'est à établir entre ces Valawa et les Valé venus de Kérawa, malgré l'homophonie - les Hudaksé et les Gulidé ont la même origine, ce sont des "retour de Mboku", postérieurement aux Valawa ; Gulidé n'est qu'un écart de Hudaksé ; les Hudaksé seraient revenus de Mboku il y a 100 ans, et la segmentation de Gulidé daterait de 75 ans.

4°) KUDANGALA.- Comme les Valé, les Kudangala viendraient de l'Est, de Zalidévé, point non identifié situé à 25 Km dans l'ouest du Kérawa des Valé. Leur ancêtre Adumna aurait émigré il y a 150 ans, donc peu de temps après l'ancêtre des Valé.

5°) SAWA.- Deux hommes du quartier Zaré disent que leur ancêtre Nahudé est venu de Sawa (?) dans l'est, via Mokoshé, avec sa femme et son fils Zaré, il y aurait 130 (?) ans ; ils s'installèrent d'abord non loin des Maya d'Adishkulé, au point Ngdzawa, ce qui signifie "colline" en wandala, mais les attaques des Wandala les forcèrent, comme les Maya, à prendre la montagne, et à s'installer à l'actuel Zaré (au-dessus de Mahawatchi).

6°) MUSGO.- Un ancêtre Bangala, demeurant à Kalang (Kirvidig) ayant eu ses deux frères tués à Kadéy par des musgum de Pouss, s'enfuit à Pété avec sa famille et y mourut. Son fils Aga fut lui aussi en butte aux attaques d'autres musgum sans doute originaires de Pouss, et qui étaient les ancêtres des actuels musgum de Kossa (Mora) ; il se réfugia à Mokoshé, mais cette montagne ne lui parut pas une protection suffisante, il continua alors vers Magjuri où il laissa quelques éléments qui se laissèrent islamiser plus tard, et vint finalement s'installer à Gudela, il y aurait environ 175 ans.

7°) MADA.- Ceux-ci ne sont mentionnés que pour mémoire, leur migration de Mada à Mémé ne datant que de 16 ans (1930).

LANGAGE.- Le langage parlé est le Hurza, mais la majorité des hommes comprend et parle le Mandara.

COUTUMES.- Bien que de provenances différentes, les Hurza célèbrent en commun leurs 4 fêtes ci-après :
Wazéndadey, en janvier,
Burs'hinyok en février,
Talaké à la fin de la saison sèche, avant les cultures, et
Gudi, ou Fête des Ancêtres en Septembre.

TOPONYMIE.- Mémé est un nom mandara qui désigne l'arbre à latex euphorbia unispina à section cylindrique ; c'est le burohi/burojé des ful, le harduka des hurza.
Tala signifie quartier en mandara et en hurza ; manda est le nom du végétal appelé en ful tsembal, trouvé en abondance en ce point.

Tigtigné est.....

Tigtigné est en mandara "abshéké" = myrrhe africain = balsamodendron africanum = commiphora africana ; c'est le gafal des arabes shos, le garséhi des ful, aussi appelé badadi.

Huda-ksé est une dénomination mandara signifiant "au milieu du village", la traduction hurza serait "a tindi hū".

Gulidé est le nom de l'ancêtre demeurant à Hudaksé qui, vers 1870, dirigea l'essaimage au lieu-dit Gulidé d'une partie de la population de Hudaksé.

Zabuga est le nom du quartier où s'installèrent les Mada en 1930 ; mais antérieurement, il y a plus de 100 ans, il avait été le "campement" temporaire du dignitaire mandara Tagama Abdullay (arrière-grand-père du Tikiéré Tchoupoun, chef du canton de Tindrémé) ; Abdullay s'était éloigné de Doulo, alors encore capitale du royaume mandara, à cause des mauvaises intentions à son égard du sultan May Bukar Ajama (1775-1829) ; cette installation n'eut qu'un temps, car Bukar Ajama fit poursuivre Abdullay qui s'enfuit alors à Logone, d'où il revint plus tard, par Maroua, pour s'installer à Tindrémé, où vit encore le père de Tchoupoun. Ce campement provisoire "zabuga" ressemble à son équivalent hausa "sapka".

INTERDITS DE MARIAGE.—Les interdits de mariage sont les suivants pour les différents groupes ; ils confirment ce qui a été rapporté plus haut sur leurs origines :

Maya : aucun sur la montagne Hurza ; seulement avec les maya de Mboko (quartiers Gadapalaw, Gréa et Mayak), restés animistes

Valé : étant des étrangers venus de loin, n'ont aucun interdit basé sur la consanguinité ; ils en ont cependant avec les Mboko de Malawa, Hudaksé et Gulidé, mais c'est en raison d'une vieille alliance conclue avec ces trois quartiers en vue d'une résistance commune aux agressions extérieures. /de Tigtigné/

Mboko : de même que les Maya, les Mboko n'ont pas d'interdits avec les autres groupements de la montagne Hurza, même pas avec leurs cousins Valaya, Hudaksé et Gulidé revenus de Mbokoumenger ; ils n'en auraient qu'avec leurs descendants directs restés à Menger (question à revoir encore).

Kudangala : aucun sur la montagne et dans la région, ce qui confirme la vraisemblance de leur provenance, à 60 Km dans l'ouest de leur habitat actuel.

Sawa : comme les Kudangala, sont venus de loin, mais de l'Est ; n'ont aucune parenté avec d'autres fractions locales, ce qui lève tout interdit de mariage ; ils peuvent se marier dans tous les groupements.

Musko : sont dans le même cas que les Kudangala et les Sawa ; sans parenté consanguine dans la région, ils ont la faculté de rechercher des épouses dans tous les quartiers animistes.

Mada : pour mémoire./.

Des renseignements complémentaires pourront être obtenus au cours d'une enquête prochaine dans les massifs Mora et Vamé, dont certains quartiers seraient parents des Hurza./.

Maroua, le 20 Janvier 1946.
Le Représentant d'IFAN en RN,

Annexe 6: Correspondance relative à la disposition du Sultan de Mandara, Subdivision de Mokolo.

P.O. 2 AVR 1928

Otin Maroua et Garoua

N^o 777 - Réponse lettre 109. Autorise
désignation Boukhar comme
Metan du Mandara et
remplacement Adama décide-
Decision suit mais pour des
reception, procéder installation
solennelle nouveau Metan

[Signature]

MAROUA
+++++

Confidentiel N° 109^e

D.A.S. Mort et succession
du Sultan du Mandara
=====

L'Administrateur des Colonies CHADOURNI
à Monsieur le Commissaire de la Républi
que Française au Cameroun

YAOUNDE
(Sous couvert de Monsieur le Commandant
de la Région Nord)
GAROUA

J'ai l'honneur de vous rendre compte du décès
du Sultan du Mandara, ADAMA, survenu le 24 Février, et
de la situation ouverte par cet événement.

La mort d'Adama est due selon toutes apparences
à la fièvre récurrente sévissant à Mora comme dans la
plupart des centres de la Circonscription en ce moment
Adama était malade depuis une quinzaine de jours. Le
Médecin de la Circonscription qui se trouvait dans ce
te période en tournée dans la région de Guidiguis ne
pût être prévenu à temps.

Avisé dès le lendemain du décès je me rendis
aussitôt à Mora où je retrouvai le Chef de Subdivi
sion du Mandara, le 26. La mort d'Adama, rapidement con
nue avait provoqué de tous les points du Mandara une
nombreuse affluence de Chefs de villages et de nota
bles, et même, fait digne de remarque, de Kirdis descen
dus à cette occasion des massifs voisins. La désigna
tion qui fut immédiatement faite d'un Conseil de Ré
gence composé de trois ministres chargé jusqu'à la
nomination d'un successeur des affaires courantes du
Sultanat et les mesures prises pour la mise en sûre
té des biens du Sultan dont inventaire fut dressé im
médiatement ne prêtèrent à aucun incident digne d'être
signalé.

p. 01.

Toutefois il convient de mentionner qu'aucun argent liquide ne fut trouvé dans la succession. Les questions posées aux ministres, aux serviteurs et aux fermes qui avaient entouré le Sultan pendant sa maladie n'aboutirent qu'à cette réponse: "Adama n'avait aucune fortune personnelle et ne conservait jamais d'argent. Dès qu'il en avait il achetait des boubous, des étoffes qu'il distribuait ensuite aux laouans et aux mekkans". En fait Adama n'avait trouvé aucun bien liquide dans la succession de son prédécesseur Amada. Le "trésor" du Mandara appartenant à la famille ex-régnante se trouverait, d'après les rumeurs, dans une cachette de montagne, à la garde d'un Chef Kirdi. Adama qui ne commettait pas d'exactions et était assez généreux se trouvait souvent gêné: il serait même endetté vis-à-vis d'un commerçant européen. Le montant des perceptions d'impôt faites dans les deux derniers mois avaient été intégralement envoyés aux jours avant sa mort à Mokolo.

Avant de relater les consultations auxquelles il fut procédé en vue des propositions à vous adresser pour la désignation d'un successeur je dois exposer brièvement la situation politique du Sultanat du Mandara.

Depuis le début de l'occupation et le siège de Mor au cours duquel le Sultan Boukhar soupçonné par les Anglais d'avoir ravitaillé le poste allemand fut envoyé à Maidouri et de là à Fort-Poubeau puis à Garoua, trois Sultans se sont succédés à Mor: OUKAR, son père, mort il y a quelques mois, qui avait été destitué par faits de traite; AMADA, fils d'Oukar qui fut révoqué à son tour pour incapacité; et enfin ADAMA qui vient de mourir. Dans toute cette période l'histoire du Mandara a été troublée d'intrigues et d'exactions de Ministres dont le règne d'Adama choisi en dehors de la famille régnante a loin d'avoir été exempt. Les abus de Tikhene Limani son premier ministre condamné pour faits de traite et évadé en Algérie avec une bonne partie de la population de LIMANI sont encore récents.

Adama, bien que plein de bonne volonté et fort nommé pour un Mandara ne jouissait dans son Sultanat d'aucun prestige et partant à peu près d'aucune autorité. Ses ordres n'étaient exécutés que lorsque le Chef de subdivision intervenait. Malgré ses qualités il n'était pas du tout aimé. Sa mort, ainsi qu'en rend compte le rapport ci-joint du Chef de subdivision et ainsi que j'ai pu le constater moi-même fut accueilli non seulement avec indifférence mais avec des démonstrations de contentement à peine contenues. Mora, à notre arrivée présentait les signes d'un village en fête et non d'un village en deuil. Plusieurs interventions furent nécessaires pour faire cesser les manifestations déplacées de ce sentiment. Les raisons de cette hostilité sont simples: les Mandara, ainsi que la plupart des indigènes apprivoisés n'ont jamais reconnu le Chef qui leur avait été imposé en 1924, n'en voulant d'autre qu'héritaire et pris dans la famille régnante des Oumar.

Ev. Demuer

Les consultations auxquelles je procédai ainsi que le Chef de subdivision qui, avant même d'arriver à Mora avait été, comme moi, saisi des demandes de notables en vue de la nomination de Boukhar ou d'un fils de Oumar, furent des plus significatives. "Boukhar -et, si l'on ne veut pas nommer Boukhar, un fils de Oumar, nous n'en voulons pas d'autre". Telle fut la réponse invariable faite par les quelques trois ou quatre cent chefs ou notables mandaras et kirdis qui furent entendus. Nombre de ces consultations furent individuelles. Une trentaine de villages Kirdis étaient représentés, presque tous les chefs de village mandaras étaient présents et bon nombre du Oualodjé. Tous, sans une seule exception, é mirent le même vœu, beaucoup avec véhémence. Manifestation absolument spontanée d'ailleurs: aucun membre de la famille d'Oumar ne se trouve depuis plusieurs années au Mandara, aucun de leurs anciens ministres n'est

en fonctions. Entre autres preuves de l'attachement du Mandara à cette famille je noterai ce fait: au cours de mon récent passage à Keraua, en revenant de Maiduguri, plusieurs Chefs de quartiers de la rive anglaise de Keraua vinrent me trouver déclarant que leurs populations passeraient définitivement de notre côté le jour où l'on remettrait un des fils de Oumar. Il en est de même assure le Chef de Subdivision du Mandara des populations des villages-frontière divisés d'Isnigashya, de Bangemani, Kolofata etc. passés en Nigeria à la suite de la nomination d'Adama.

En 1924 les descendants de Oumar, Boukhar et ses frères semblent avoir été écartés du pouvoir avec une rigueur dont les raisons ne se retrouvent plus aujourd'hui. A rapprocher les correspondances de 1924 avec les renseignements recueillis aujourd'hui il paraît bien que la plus forte de ces raisons fut la possibilité et le désir de nommer au Sultanat du Mandara le Chef de village Kola Adama dont les qualités étaient sérieuses et connues. Mais outre que semblable possibilité ne s'offre plus aujourd'hui (Adama ne laisse qu'un enfant de quelques mois, et en passant en revue tous les ministres et chefs du Mandara l'on n'en trouve aucun présentant des garanties d'autorité et de moralité sérieuses) il serait profondément impolitique et même dangereux de renouveler semblable expérience.

Le vœu, si explicitement et unanimement manifesté par la population mandara, l'attachement dont la famille dynastique est demeuré l'objet au Mandara, enfin l'impossibilité constatée de trouver ailleurs un candidat convenable amène à envisager la candidature de l'un des descendants de Oumar.

Il ne saurait évidemment être question de reprendre Amada destitué pour incapacité et envoyé à Yokko, ni Hamidou ex-chef du O' alodjé également renvoyé pour même raison, ni Tikhère mustapha fugitif en Nigeria. Restent Boukhar, Bouchaïr, Seïde, Ismaïla, Atep et Hamin.

De tous Boukhar est celui qui est demandé en premier, avec une insistance frappante. Ancien Sultan du temps des Allemands il jouit d'une popularité unanime au Mandara. Nous avons recherché les raisons motivant son exclusion antérieure et n'en avons trouvé d'autre que l'accusation dont il avait été l'objet en 1914 d'avoir ravitaillé les Allemands pendant le siège de Mora. Le Capitaine Zénone indique dans le rapport ci-joint les renseignements recueillis sur cette accusation qui semblerait avoir été faussement machinée par les ministres de Boukhar contre lui. D'autre part dans le journal tenu par le Capitaine allemand Von Raben pendant le siège de Mora on lit ceci : "Le Sultan du Mandara avait envoyé aux Anglais quand ils étaient arrivés du bétail et des vivres, mais par ailleurs il nous avait jusqu'ici soutenus, fourni des nouvelles de l'adversaire et fourni des vivres. Le 28 Aout 1914 il avait séjourné encore sur la montagne de Podogo. Le 31 Aout il semble cependant être décidé à se ranger du côté de l'adversaire. Depuis la fin d'aout il se tint au camp anglais et nous a beaucoup nuï pendant le reste de la campagne en faisant saisir nos messages et en les livrant à l'adversaire auquel il fournissait en outre des vivres, des courriers et des porteurs". Il résulte donc bien nettement de ce document comme de l'ouvrage du Capitaine Lemoigne (Les Pays enquis du Cameroun Nord) que si Boukhar a flotté un peu avant de quitter ses anciens maîtres allemands et avant de se rallier à notre cause ce ne fut pas longtemps. Nous aurions mauvaise grâce à lui tenir rigueur de n'avoir pas lâché ses maîtres dès le premier jour. Et en définitive il fut mal récompensé des services qu'il rendit à notre cause. Tels Chefs qui attendirent plus longtemps pour se rallier sont aujourd'hui en fonctions.

La restauration de Boukhar aurait une répercussion politique, dont l'importance est certaine: retour d'une bonne partie des transfuges de Nigeria d'une part, apprivoisement

Kirdi grandement facilité.

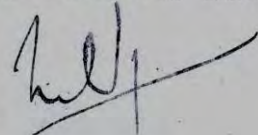
Je n'ai vu qu'une fois Boukhar à Garoua où il est actuellement et ne le connais que par sa popularité. Monsieur le Commandant de la Région Nord pourra sans doute sur place étudier l'homme et juger de ses qualités et de ses défauts.

Si ce choix que les considérations exposées m'amènent à soumettre instantanément à votre approbation ne pouvait être retenu restent les frères cadets de Boukhar déjà nommés. Bouchaïr qui est à Maroua où il travaille avec un écrivain arabe me paraîtrait après Boukhar le plus désigné: il a 30 ans et paraît calme et sérieux. Ses frères Ismaila et Saïde qui ont à peu près le même âge m'ont fait moins bonne impression. Atep et Mamin sont bien jeunes, 24 et 22 ans; cependant employés au poste de Maroua, l'un comme charpentier, l'autre comme jardinier et parlant assez bien français ils ne me paraissent pas actuellement mériter le jugement très sévère porté contre eux en 1924. Surtout en ce qui concerne Bouchaïr, qui est fils d'Gumar et d'une femme libre, il semble qu'une erreur ait été commise. Il jouit parmi les indigènes d'une bonne réputation et n'a, tous renseignements pris, jamais encouru aucun grief particulier.

voir - Télégraphique

En conclusion j'ai l'honneur de vous proposer la restauration de BOUKHAR, ou à son défaut la nomination de l'un des autres frères, Bouchaïr ayant ma préférence. Je vous serais reconnaissant de me faire connaître télégraphiquement votre décision car la régence se trouve par nécessité et à défaut de mieux confiée à des ministres dont l'autorité est des plus fragiles et qui ne présentent que des garanties relatives de sérieux.

J'ai l'honneur de vous adresser également sous ce pli le rapport du Capitaine Zénone, Chef de Subdivision du Mandara et l'inventaire des biens du Sultanat retrouvés dans la succession d'Adama.



Territoires du Cameroun
Circoscription de Maroua
Subdivision du Mandara

Mora, le 28 Février 1926

Le chef de la Subdivision du Mandara
à Monsieur le chef de la Circoscription
MAROUA

A la suite de la mort du Sultan Kola Hadama, j'ai l'honneur de vous exposer la situation suivante:

Dès la mort de Kola Hadama, la joie fut manifeste chez tous les gens du Mandara de voir disparaître un lamido non issu de la famille des sultans. Malgré qu'ils reconnaissent qu'il était toujours bon, ils ne voulaient accorder leur confiance à un lamido d'origine Kirdi.

Aussi leurs espoirs s'éveillèrent aussitôt de voir revenir un lamido de la famille d'Oumar.

Avant que je fusse arrivé à Mora j'eus déjà l'impression en traversant les villages Mandara de Koyajé et de Ouida que les habitants ne désiraient que voir revenir un des fils des anciens sultans, et leur préférence se portait sur Boukar, actuellement en résidence à Garoua, à la suite d'une destitution ayant pour origine la trahison de la cause Française. Or les faits qui lui sont reprochés se seraient déroulés de la façon suivante:

Trois Ministres à qui Boukar ne plaisait pas résolurent, au cours de la guerre 1914 - 1918, de le faire arrêter par les Anglais; à cet effet, il firent préparer des boules de mil et de la viande et firent partir la nuit un convoi de ravitaillement à destination des

Allemands

Allemands et guidé par un de leurs partisans porteur d'une lettre adressée aux Allemands, établie au nom de Boukar et timbrée du sceau de ce dernier dont s'était emparé un des ministres mécontents. Au cours du parcours de ce convoi, ils firent arrêter le guide et le remirent aux Anglais avec la lettre dont il était porteur.

Les Anglais firent arrêter Boukar qui fut conduit à Maiduguri et remis aux autorités Françaises se trouvant à Kousseri. Il fut ensuite déporté à Garoua.

Si ce récit, fait par un des ministres actuels, est exact, cela n'est pas surprenant de la part des ministres du Mandara dont l'intrigue fut toujours la ligne de conduite.

Et si l'exactitude des faits reprochés à Boukar est établie, cela n'impliquerait pas une trahison de sa part puisque à ce moment il ne dépendait pas encore de notre administration; mais plutôt un acte de loyauté vis-à-vis des Allemands ~~par~~ de qui il avait reçu son commandement.

D'autre part, de nombreux chefs Mandara et Kirdi rassemblés à Mora en vue de connaître leur opinion sur la nomination d'un nouveau lamido, furent d'un avis unanime pour voir revenir Boukar ou à défaut un des fils d'Oumar. Au cours des rejoissances exécutées dans la nuit qui suivit cette consultation, les Kirdis restés à Mora déclarèrent que si Boukar ne revenait pas, ou l'un des fils d'Oumar, ils ne laisseraient pas Mora tranquille qu'ils y feraient des incursions et que si le blanc venait pour les en empêcher il n'aurait qu'à tous les tuer.

Ces propos

du Mandat

INVENTAIRE des biens appartenant au Sultan ~~Adant~~

=====

I caisse ronde en fer contenant:

6 soucoupes
3 boules verre blanc
I jumelle

I panier contenant:

35 assiettes en fer

I Caisse en bois contenant:

I theière en argent
I theière en aluminium
3 mesures en étain
3 mesures en fer blanc
3 brocs émaillés

I caisse en bois contenant:

I glace à trois faces
I boîte à musique
I pièce toile huilée
I paire markoufs
I sabre baïonnette
2 éventails

I caissette en fer contenant:

I tapis
I pièce d'étoffe blanche
I pièce d'étoffe jaune
I trompette en argent
I pain de sel pour chevaux
I glace

7 coffres en bois vides

I caisse en fer contenant:

3 korans
garniture cordon

12 carapaçons capitonnés
9 tapis
3 tentures
3 coussins
I sac de korans
I fer à souder

I caisse en fer contenant:

I imperméable noir avec capuchon
I bournous
5 cafetans
I pardessus
I couverture
I mouchoir de tête
~~I couverture~~
I paquet de galons

I caisse en fer contenant:

I Imperméable
2 cafetans
I carapaçon
2 paquets de gabag
2 boubous
I cafetans
I culotte
I bournous
I enveloppe de tambourin
I tenture brodée
I couverture
I tenture
I cafetan

I caisse en fer contenant:

3 culottes
I boubou rouge brodé
3 cafetans en soie rouge (I neuf)
4 cafetans ordinaires (dont I neuf)
I boubou brodé

I caisse en fer contenant:

I boubou
6 cafetans (dont I neuf)

I caisse en fer contenant:

2 cafetans
3 boubous
2 culottes brodées
2 bournous
I mouchoir tête en soie
I Chéchia

I caisse en fer contenant:

I bournous en drap
I culotte
I Boubou
I bournous usagé
I boubou en soie
I cafetan
I tapis brodé
I boubou neuf
I mouchoir de tête
I cafetan

I caisse en fer contenant:

I tenture
I coussin cuir
I pagne laine verte

I caisse en fer contenant:

de la verroterie
colliers, parfure

I caisse en fer contenant:

I aiguere en cuivre
I boubou
I poignard
I cordon de sabre
I2 bobines fil blanc

I caissette en fer contenant:

3 calottes
3 paires de lunettes
I Koran
2 tentures

I caissette en fer contenant:

Colliers et verroterie

I caisse en fer contenant:

I moustiquaire
2 couvertures
I bournous
I rouleau de gabag
I tapis brodé
I bournous

I caissette en fer contenant:

3 colliers de verroterie
et des grelots pour chevaux

I caissette en fer

2 équipements brodés
I paire de bottes brodées
I Chéchia
2 garnitures
I bournous en soie

I caisse en fer contenant

I cafetan
I tapis
I moustiquaire
2 culottes
I cafetan
3 boubous
I bournous

I ballot de tenture

3 cordons
3 carapaçons en toile
cordeaux de grisgris avec 5
garnitures argent
I garniture de Boubou brodée
5 cottes de maille avec coiffu
5 coiffures seules res
I culotte cotte de maille

I caisse en fer contenant:

I coussin en cuir
I paire bottes indigènes.
I étui à revolver brodé
I paire botte en drap brodées
9 ceintures étoffe
I équipement brodé
2 capuchons de bournous
2 culottes brodées
2 culottes
I boubou en soie brodé
4 tapis de selle en drap
II couvertures de selle à fran
ges
6 couvertures de selle brodées
argent dont une neuve
5 couvertures selle drap ord.
I couverture drap bleu brodée
3 couvertures selle drap brodé
5 matelassures de selles
5 peaux tapis selle
3 selles garnitures argent
7 selles ordinaires
3, arnalements argentés
4 têtes avec franges
3 têtes argent
2 têtes ordinaires
garnitures diverses

I caissette en fer contenant:

21 fers de sagaie
2 carcanes en fer

1 sac de grigris
7 caisses en fer vides
1 caisse en bois
25 parapluies
2 parasols
1 enlume
5 matelas
1 grande glace
3 glaces
1 chaise pliante
1 chaise longue
2 fauteuils

ARMES

4 mousquetons 1874 (en mauvais état)
1 fusil 1879
1 fusil Anglais
21 fusils de traite
47 sagaies
4 revolvers
1 pistolet
1 sac à plombs
2 sabres

BETAII

110 chevaux à Mora, plus ceux confiés à des chefs
de village qui n'ont pu être encore inventoriés.

Fait à Mora
le 27 juin 1926
Le Chef de Cavalerie

[Signature]

Ces propos de la part de Kirdis qui, dans la région immédiate de Mora, sont au nombre de 30.000 environ, ne doivent pas être tenus pour fantaisistes, mais démontrent l'état d'esprit de la majorité de la population.

Le retour de Boukar serait sans doute peu goûté de la part des Anglais, car il aurait pour résultat de faire revenir au Cameroun beaucoup de gens partis en Nigéria à la suite de la nomination de Kola Hadama.

De bonne heure aujourd'hui des gens sont partis en Nigéria prévenir les Mandaras qui y sont réfugiés pour annoncer le retour probable à Mora d'un des fils d'Oumar.

Tout en reconnaissant le dévouement de Kola Hadama, dont la nomination fut imposée, j'eus, au cours de son commandement, à soutenir constamment son autorité. Bon envers tous il n'était pas écouté dans l'exécution des instructions que je lui donnais et je dus plusieurs fois sévir contre ceux qui ne lui obéissaient pas.

Ne pas nommer le lamido que désirent les habitants du Mandara, aurait une fâcheuse conséquence, surtout au point de vue politique Kirdie, dont l'opinion des chefs venus à Mora fut générale pour le retour de Boukar comme lamido./.

Signé : ZENONE

J'ai copie conforme
Mora 4/2/26
Le Chef - Les comptes
Helly

Transmis - Il est à noter que Boukhar avait fait
il y a quelques jours une demande au C' de la Région Nord afin
d'être réintégré dans ses fonctions. Cette demande s'est
été envoyée à Maroua à toute fin utile et s'est croisée avec
la présente lettre. M. le Capitaine Coste qui a longtemps
commandé au Mandara est également d'avis que la
nomination de Boukhar est hautement desirable.

Garoua: le 9 Mars 1922

Mano

DEUXIEME SECTION :
QUELQUES EXEMPLES DE DECLARATION DE NAISSANCE ET DES FICHES
D'ETAT CIVIL

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

Annexe 7: Quelques déclarations de Naissance et fiches d'acte de naissance

Feuillet N° 22

DÉCLARATION DE NAISSANCE

L'an mil neuf cent trente Sept
 le Forate du mois de juin
 Devant nous Yacouba
 Chef de Mokolo
 préposé à l'Etat Civil Indigène du Centre de Mokolo
 Assisté de Koutou
 secrétaire d'Etat Civil.

Se sont présentés le nommé (nom et prénoms) Moussa IV
Caporal de race Sara
 du village de Mokolo
 exerçant la profession de Milicien
 père ou mandataire spécial ou coutumier

le nommé (nom et prénoms) _____
 chef de (village, quartier ou groupement) _____
 le nommé M. Gabata
 et le nommé Djinguon témoins
 de statut indigène, de sexe masculin, majeurs et capables, notables
 ou anciens du village de Mokolo
 lesquels, sous leur responsabilité propre, ont certifié la sincérité de
 la présente déclaration.

Les sus-nommés ont déclaré la naissance, le Janvier 1926
 du mois de Janvier 1926
 au lieu dit ou au village de Port - Lamy
 d'un enfant de sexe Femelle
 nommé Adama et
 prénommé _____
 fils ou fille du nommé Moussa IV
 son père, ou chef de la famille maternelle, âgé de 38 ans environ
 domicilié à Mokolo
 exerçant la profession de milicien
 et de Koutou
 née en 1910
 âgée de 37 ans environ

Lecture et traduction du présent acte ont été faites aux parties
 comparantes et aux témoins sus-nommés, par nous, préposé à l'Etat
 Civil Indigène du Centre de Mokolo
 Et nous avons signé avec notre secrétaire et les nommés

 les autres ne le sachant, les jour, mois et an que dessus.

(Signature)
 1926

Archive Commune à Moyen exercice de Mokolo, 1937.

DÉCLARATION DE NAISSANCE

L'an mil neuf cent trente Sept
et le trente du mois de Juin
Devant nous Yacouba
Chef de Mokolo
préposé à l'Etat Civil Indigène du Centre de Mokolo
Assisté de Pokou
secrétaire d'Etat Civil.

Se sont présentés le nommé (nom et prénoms) M. Boké
Michaël de race Fakoum
du village de Mokolo
exerçant la profession de Milicien (sergent)
père ou mandataire spécial ou coutumier
le nommé (nom et prénoms)
Chef de (village, quartier ou groupement)
le nommé Solbon (sergent)
et le nommé Sambo témoins
de statut indigène, de sexe masculin, majeurs et capables, notables
ou anciens du village de Mokolo
lesquels, sous leur responsabilité propre, ont certifié la sincérité de
la présente déclaration.

Les sus-nommés ont déclaré la naissance, le Vingt-neuf
du mois de Mai
au lieu dit ou au village de Mokolo
d'un enfant de sexe Feminin
nommé Kombo et
prénommé Béranika
fils ou fille du nommé M. Boké - Michaël
son père, en chef de la famille maternelle, âgé de 25 ans environ
domicilié à Mokolo
exerçant la profession de milicien
et de Banta - Sidi Ki
née Pero 1916
âgée de 21 ans environ

Lecture et traduction du présent acte ont été faites aux parties
comparantes et aux témoins sus-nommés, par nous, préposé à l'Etat
Civil Indigène du Centre de Mokolo

Et nous avons signé avec notre secrétaire et les nommés

les autres ne le sachant, les jour, mois et an que dessus.

DÉCLARATION DE NAISSANCE

L'an mil neuf cent trente *Sept*
 et le *trente* du mois de *Juin*
 Devant nous *Yacouba*
 Chef de *Mokolo*
 préposé à l'Etat Civil Indigène du Centre de *Mokolo*
 Assisté de *Pokou*
 secrétaire d'Etat Civil.

Se sont présentés le nommé (nom et prénoms) *M' Boké -*
Michaël de race *Fakoum*
 du village de *Mokolo*
 exerçant la profession de *Milicien (sergent)*
 père ou mandataire spécial ou coutumier
 le nommé (nom et prénoms)
 Chef de (village, quartier ou groupement)
 le nommé *Sot-bou (sergent)*
 et le nommé *Sambo* témoins
 de statut indigène, de sexe masculin, majeurs et capables, notables
 ou anciens du village de *Mokolo*
 lesquels, sous leur responsabilité propre, ont certifié la sincérité de
 la présente déclaration.

Les sus-nommés ont déclaré la naissance, le *Vingt-neuf*
 du mois de *Mai*
 au lieu dit ou au village de *Mokolo*
 d'un enfant de sexe *Feminin*
 nommé *Kombo* et
 prénommé *Féronika*
 fils ou fille du nommé *M' Boké - Michaël*
 son père, ou chef de la famille maternelle, âgé de *25 ans environ*
 domicilié à *Mokolo*
 exerçant la profession de *milicien*
 et de *Fanta - Sidiki*
 née *Pers 1916*
 âgée de *21 ans environ*

Lecture et traduction du présent acte ont été faites aux parties
 comparantes et aux témoins sus-nommés, par nous, préposé à l'Etat
 Civil Indigène du Centre de *Mokolo*
 Et nous avons signé avec notre secrétaire et les nommés

 les autres ne le sachant, les jour, mois et an que dessus.

[Signature]

Archive Commune à Moyen exercice de Mokolo, 1937.

N° 1161

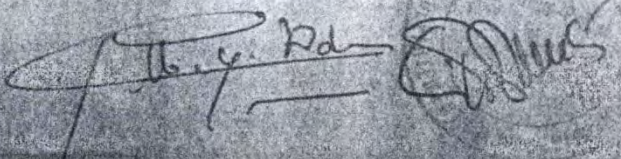
Acte de naissance

Nom de l'enfant Abissy
 Le (date) vingt quatre Janvier mil neuf cent soixante et un
 Est né à (village) à l'Hopital de Bokolo
 Nom de l'enfant Abissy
 De sexe masculin
 Fils ou fille du nommé Gouskrié
 De race Toupouri
 Son père ou chef de famille maternelle, âgé de 30 ans
 Domicilié à Bokolo
 Exerçant la profession de Gendarme Bannier
 Et de la nommée Radomouana
 Née à Gadja (Bindif)
 Agée de 26 ans

Dressé le (date) vingt sept Janvier mil neuf cent soixante et un
 Sur la déclaration de Abelcin chef
 Du village de Sinedou de département
 Parenté avec l'enfant tal de la santé
 Assisté de public de la gué
 Notable du village de Wandala
 Et de Fayba (Bokolo)
 Notable du village de Bokolo

Lesquels ont certifié la sincérité de la présente
 déclaration
 Par nous Samido Ibrissou
 Officier de l'état civil du centre de Bokolo
 Arrondissement de Bokolo
 Assisté de Adamou Adamou Yello
 Secrétaire d'état civil.

Signatures



Archive Commune de la Commune Rurale de Mokolo, 1961.

N° 10/H

Acte de naissance

Nom de l'enfant Abba

Le (date) dia neuf janvier neuf
 cent soixante dix
 Est né à (village) de Bokolo

Nom de l'enfant Abba

De sexe masculin

Fils ~~ou~~ fille du nommé Oumate

De race bandana

Son père ou chef de famille maternelle, âgé de 30 ans

Domicilié à Bokolo

Exerçant la profession de comercant

Et de la nommée Bintou

Née à _____

Agée de 20 ans

Dressé le (date) vingt cinq janvier
 mil neuf cent soixante dix
 Sur la déclaration de Oumate

Du village de Bokolo

Parenté avec l'enfant son père

Assisté de Edouard

Notable du village de Bokolo

Et de Il dabo

Notable du village de Bokolo

Lesquels ont certifié la sincérité de la présente
 déclaration.

Par nous Lamido Idrissou
 Officier de l'état civil du centre de Bokolo
Arrondissement de Bokolo
 Assisté de Mohamedou Plamou Jotte
 Secrétaire d'état civil.

Signatures :





Archive Commune de la Commune Rurale de Mokolo, 1961.

N° 8/61

Acte de naissance

Nom de l'enfant Roger Pakonde
 Le (date) treize janvier mil neuf cent soixante et un
 Est né à (village) à l'Hôpital de Bokolo
 Nom de l'enfant Roger Pakonde
 De sexe masculin
 Fils ou fille du nommé Pakonde Jean
 De race Sara Soba
 Son père ou chef de famille maternelle, âgé de 45 ans
 Domicilié à Bokolo
 Exerçant la profession de Tailleur
 Et de la nommée Simone
 Née à Bémara
 Agée de 24 ans

Dressé le (date) le vingt quatre janvier mil neuf cent soixante et un
 Sur la déclaration de le docteur
 Du village de Sindou de l'arrondissement
 Parenté avec l'enfant de la Santé publique
 Assisté de Nangou Dandou
 Notable du village de Bokolo
 Et de Fanta Delyne
 Notable du village de Bokolo
 Lesquels ont certifié la sincérité de la présente déclaration.

Par nous Zamide Tidoussou
 Officier de l'état civil du centre de Bokolo
 D'un département de Bokolo
 Assisté de Abrahamou Adamou Yotto
 Secrétaire d'état civil.

Signatures

(Handwritten signatures)

Archive Commune de la Commune Rurale de Mokolo, 1961.

N° 616

Acte de naissance

Nom de l'enfant BU SSE NI
 Le (date) Huit Janvier mil neuf cent soixante et un
 Est né à (village) de Bokolo
 Nom de l'enfant BU SSE NI
 De sexe masculin
 Fils ou fille du nommé Bamendou
 De race Foulbé
 Son père ou chef de famille maternelle âgé de 31 ans
 Domicilié à Bokolo
 Exerçant la profession de Barabou
 Et de la nommée Datadiam
 Née à Bokolo
 Agée de 29 ans

Dressé le (date) Onze Janvier mil neuf cent soixante et un
 Sur la déclaration de Dansou
 Du village de Bokolo
 Parenté avec l'enfant son père
 Assisté de Bamendou
 Notable du village de Bokolo
 Et de Bani
 Notable du village de Bokolo
 Lesquels ont certifié la sincérité de la présente déclaration.

Par nous Zamide Idousson
 Officier de l'état civil du centre de Bokolo
Doungou Dioussou de Bokolo
 Assisté de Bamendou Adamou Gotta
 Secrétaire d'état civil.

Signatures

[Handwritten signatures of the officier and secrétaire]

Archive Commune de la Commune Rurale de Mokolo, 1961.

N° 5/61

Acte de naissance

Nom de l'enfant HASSAMP (Général)
 Le (date) de Huit Janvier mil neuf cent soixante un
 Est né à (village) de Bokolo
 Nom de l'enfant HASSAMP
 De sexe masculin
 Fils ou fille du nommé Bamandou
 De race Foulbé
 Son père ou chef de famille maternelle, âgé de 31 ans
 Domicilié à Bokolo
 Exerçant la profession de barabou
 Et de la nommée Pata djam
 Née à Bokolo
 Agée de 25 ans

Dressé le (date) Onze Janvier mil neuf cent soixante un
 Sur la déclaration de l'officier
 Du village de Bokolo
 Parenté avec l'enfant son père
 Assisté de Bamaddou
 Notable du village de Bokolo
 Et de Bai
 Notable du village de Bokolo
 Lesquels ont certifié la sincérité de la présente déclaration.

Par nous Zamide Idjigou
 Officier de l'état civil du centre de Bokolo
 Arrondissement de Bokolo
 Assisté de Bamandou Pata djam
 Secrétaire d'état civil.

Signatures



Archive Commune de la Commune Rurale de Mokolo, 1961.

N° 247/56

Acte de naissance

Nom de l'enfant Ali Boulama abba
 Le (date) vers 1930
 Est né à (village) Pivou Mora
 Nom de l'enfant Ali Boulama abba
 De sexe masculin
 Fils ou fille du nommé Boulama abba
 De race Bornan
 Son père ou chef de famille maternelle, âgé de _____
 Domicilié à Mora
 Exerçant la profession de cultivateur
 Et de la nommée Maimauna
 Née à Mora
 Agée de _____

Dressé le (date) 22 Mai 1956
 Sur la déclaration de Jugement Supp
 Du village de letif No 418/56
 Parenté avec l'enfant en date du 22
 Assisté de Mai 1956 du
 Notable du village de Tribunal du
 Et de premier degré
 Notable du village de Mora
 Lesquels ont certifié la sincérité de la présente
 déclaration.
 Par nous Hamidou Bumarso
 Officier de l'état civil du centre de Mora
 Assisté de Chénié Sali
 Secrétaire d'état civil. Vu: le chef de saly

Signatures :

[Signature 1]
[Signature 2]

Archive Commune de la Commune Rurale de Mora, 1956.

N° 208/56

Acte de naissance

Nom de l'enfant Mamaudou
 Le (date) vers 1933
 Est né à (village) Mora
 Nom de l'enfant Mamaudou
 De sexe masculin
 Fils ou fille du nommé Adakara
 De race Mandara
 Son père ou chef de famille maternelle, âgé de _____
 Domicilié à Mora
 Exerçant la profession de chef de quartier
 Et de la nommée Farou
 Née à _____
 Agée de 1

Dressé le (date) 22 Mai 1956
 Sur la déclaration de gyl-suppl.
 Du village de N° 4 19/56 en
 Parenté avec l'enfant date du 22
 Assisté de Mai 1956 du
 Notable du village de Tribunal du
 Et de 1er degré Mora
 Notable du village de _____
 Lesquels ont certifié la sincérité de la présente
 déclaration.
 Par nous Kamidou Camars
 Officier de l'état civil du centre de Mora

Assisté de Chétié Sali
 Secrétaire d'état civil. via: le chef de sect.
 Signatures :

[Handwritten signatures and stamps]

Archive Commune de la Commune Rurale de Mora, 1956.

N° 17/58

Acte de naissance

Nom de l'enfant Hadjara Mohaman
Le (date) vers le 22 septembre 1958
Est né à (village) Mora
Nom de l'enfant Hadjara Mohaman
De sexe féminin
Fils ou fille du nommé Mohaman Zaki'
De race Kaudara
Son père ou chef de famille maternelle, âgé de 32 ans
Domicilié à Mora
Exerçant la profession de guide de Douanes
Et de la nommée Haroua
Née à Haroua
Agée de vers 1942

Dressé le (date) 29 Septembre 1958
Sur la déclaration de Mohaman Zaki'
Du village de Mora
Parenté avec l'enfant Père
Assisté de Liamou Abdoulaye
Notable du village de Mora
Et de Chetima Abali
Notable du village de Mora
Lesquels ont certifié la sincérité de la présente
déclaration.

Par nous Hamidou Oumar Sullou Wandou
Officier de l'état civil du centre de Mora Village

Assisté de Brahim Hamidou
Secrétaire d'état civil.

[Signature]

9
3
2



N° 172/1958

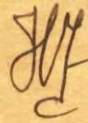
Acte de naissance

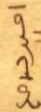
Nom de l'enfant Mohamadoul Halib
Le (date) 19 septembre 1958
Est né à (village) Keine
Nom de l'enfant Mohamadou Halib
De sexe masculin
Fils ou fille du nommé Oumar
De race Mandara
Son père ou chef de famille maternelle, âgé de 41 ans
Domicilié à Mauawatchi (Keine)
Exerçant la profession de Marabout
Et de la nommée Hadija
Née à Maroua
Agée de 20 ans

Dressé le (date) le 24 septembre 1958
Sur la déclaration de Oumar
Du village de Keine
Parenté avec l'enfant Père
Assisté de Maloum Halidou
Notable du village de Mauawatchi
Et de Maloum Boukar Liman
Notable du village de Mauawatchi
Lesquels ont certifié la sincérité de la présente
déclaration.

Par nous Hamidou Oumar S.M.
Officier de l'état civil du centre de Mora

Assisté de Brohim Hamidou
Secrétaire d'état civil.







Signatures :

Archive Commune de la Commune Rurale de Mora, 1958.

naissance

Nom de l'enfant Kaltoumi Kalloum Cumar
 Le (date) né vers 1939
 Est né à (village) Mora
 Nom de l'enfant Kaltoumi Kalloum Cumar
 De sexe féminin
 Fils ou fille du nommé Kaloum Cumar
 De race Bandara
 Son père ou chef de famille maternelle, âgé de _____
 Domicilié à Mora
 Exerçant la profession de parabout
 Et de la nommée Echoupaou
 Née à _____
 Agée de _____

Dressé le (date) 22 Septembre 1958
 Sur la déclaration de Transcription du jugement
 Du village de supplément N° 135 du
 Parenté avec l'enfant Tribunal de résidence
 Assisté de de Mora en date
 Notable du village de 15/9/58
 Et de _____
 Notable du village de _____

Lesquels ont certifié la sincérité de la présente déclaration.

Par nous Hamidou Cumar Sultan Hamidou
 Officier de l'état civil du centre de Mora
 Assisté de Brahim Hamidou
 Secrétaire d'état civil.

Signatures :

[Signature] [Signature]

Archive Commune de la Commune Rurale de Mora, 1958.

N° 4/62

Acte de naissance

Nom de l'enfant Boukar
Le (date) vingt juin 1967
Est né à (village) Limani
Boukar
De sexe masculin
Fils ou fille de Modou
Ethnie Boromou
Son père ou chef de famille maternelle, âgé de 40 ans
Domicilié à Limani
Exerçant la profession de cultivateur
Et de Aché
Née à Limani
Agée de 20 ans

Dressé le (date) quinze juin 1967
Sur la déclaration de son père
Du village de Limani
Parenté avec l'enfant son père
Assisté de Yanni Modou
Notable du village de Limani
Et de Patta
Notable du village de Limani
Lesquels ont certifié la sincérité de la présente
déclaration.

Par nous Taki Boukar
Officier de l'état civil du centre de Limani

Assisté de Seini Alhadji
Secrétaire d'état civil.

[Signature]



N° 19/58

Acte de naissance

Nom de l'enfant Baba Sali Eolinga
Le (date) 18 Août 1956
Est né à (village) Mora
Nom de l'enfant Baba Sali Eolinga
De sexe Masculin
Fils ou fille du nommé Eolinga Jean-Pierre
De race Sara
Son père ou chef de famille maternelle, âgé de _____
Domicilié à Mora
Exerçant la profession de Élève gnomonier
Et de la nommée Wabi Djani
Née à _____
Agée de _____

Dressé le (date) 21 Février 1958
Sur la déclaration de Transcription du
Du village de Jugement supplétif n°
Parenté avec l'enfant 17 du Tribunal
Assisté de du 1^{er} degré de Mora
Notable du village de en date du
Et de 29 Janvier 1958
Notable du village de _____
Lesquels ont certifié la sincérité de la présente
déclaration.
Par nous Hamidou Oumar Sultan de
Wamala
Officier de l'état civil du centre de Mora
Assisté de Brachim Hamidou
Secrétaire d'état civil.

Signatures :

(Handwritten signatures and official stamps)

Archive Commune de la Commune Rurale de Mokolo, 1958.

TROISIEME SECTION :

**TEXTES REGISSANT LES NOMS DES PERSONNES DANS LES DOCUMENTS
OFFICIELS**

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

Annexe 8: Instruction du 31 Janvier 1917 relative au régime des passeports

Partie officielle

MINISTÈRES DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES ET DE LA GUERRE

INSTRUCTION DU 31 JANVIER 1917 RELATIVE AU RÉGIME DES PASSEPORTS

A. — Obligation du passeport

Article premier. — Aucun étranger ne peut entrer en France, en Algérie, dans les colonies françaises et les pays de protectorat français ou en sortir, s'il n'est muni d'un passeport visé par un fonctionnaire français qualifié.

Pour pouvoir être visé, le passeport doit porter une photographie récente du titulaire, timbrée autant que possible à l'aide d'un cachet sec, ou, à défaut, d'un cachet humide, et être revêtu de sa signature. Il doit mentionner la nationalité du titulaire et spécifier si c'est une nationalité d'origine ou acquise par naturalisation ou par l'effet de la loi. Dans ces derniers cas, la nationalité primitive doit être indiquée.

Art. 2. — Aucun Français ne peut sortir de France, de l'Algérie, des colonies et des pays de protectorat français, pour se rendre à l'étranger, s'il n'est muni d'un passeport.

Les Français ne sont pas soumis à l'obligation du passeport pour l'entrée en France, en Algérie et dans les colonies et pays de protectorat français; mais, pour faire constater leur qualité de Français, ils doivent présenter, soit un passeport, soit une pièce d'identité. Le passeport ou la pièce d'identité doit porter une photographie récente de l'intéressé, timbrée à l'aide d'un cachet sec ou à défaut, d'un cachet humide, et être délivré ou visé par un fonctionnaire français qualifié (1).

(1) Les militaires français domiciliés ou résidant avant la mobilisation dans les colonies françaises ou pays de protectorat, autorisés à passer dans leurs pays d'origine leurs congés ou permissions, seront dispensés de prendre un passeport ou de se munir de la pièce d'identité prévue à cet article.

Toutefois, ces militaires devront s'embarquer dans un port français, être porteurs de leur livret individuel et de leur titre de permission. Ce dernier devra être revêtu de leur photographie timbrée par l'autorité militaire qui aura délivré la permission.

Lorsque ces militaires sont autorisés à revêtir la tenue civile, la mention suivante « LE TITULAIRE EST AUTORISÉ A SE METTRE EN TENUE CIVILE » sera inscrite d'une façon

Art. 3. — Les enfants accompagnés n'ayant pas quinze ans révolus n'ont pas besoin d'un passeport ou d'une pièce d'identité si leur état civil est mentionné sur le passeport ou la pièce d'identité de la personne avec laquelle ils voyagent.

B. — Délivrance des passeports aux français. — Visa des passeports des étrangers

Art. 4. — Les fonctionnaires français qualifiés pour délivrer les passeports aux Français, pour viser les passeports des étrangers et les passeports et les pièces d'identité des Français sont :

En France et en Algérie :

Le Préfet de police, à Paris pour les personnes ayant leur domicile ou leur résidence dans le département de la Seine;

Les Préfets, pour les étrangers ayant leur domicile ou leur résidence dans le département (2) et pour les Français ayant leur domicile ou leur résidence dans l'arrondissement chef-lieu;

Les Sous-Préfets, pour les Français ayant leur domicile ou leur résidence dans l'arrondissement.

Aux Colonies :

Le Gouverneur ou ses délégués.

Dans les Pays de protectorat :

Le Résident général ou ses délégués.

A l'Étranger :

Les Agents diplomatiques, les Consuls généraux, Consuls et vice-Consuls de France; exceptionnellement, les agents consulaires nominativement désignés par le Ministre des Affaires étrangères.

Les voyageurs autorisés à traverser la France sans s'y arrêter seront astreints à faire viser leur passeport à la sortie par l'autorité administrative du port d'embarquement ou de la gare frontière (préfet, sous-préfet ou commissaire spécial). Dans

apparente sur le titre de permission et contresignée par l'autorité militaire qui aura délivré la permission.

Les permissionnaires devront faire viser leur titre de permission au Commissariat spécial du port d'embarquement à l'aller et au retour.

Les prescriptions ci-dessus ne s'appliquent pas aux militaires s'embarquant dans un port étranger, qui devront toujours se munir d'un passeport.

(2) Exceptionnellement, les sous-préfets des arrondissements où se trouvent de grandes gares frontières ou des ports d'embarquement pour les étrangers domiciliés ou en résidence dans leur arrondissement.

le cas où pour une raison de force majeure ces voyageurs seraient obligés d'interrompre momentanément leur voyage, ils devront en faire immédiatement la déclaration au commissaire de police de la localité d'arrêt ou, à son défaut, au maire.

En principe, le visa délivré pour la sortie ne sera valable que pour trois jours; toutefois, les préfets et sous-préfets sont autorisés, dans des cas exceptionnels, à augmenter le délai, sans qu'il puisse excéder huit jours; mention en sera faite sur le passeport.

D'autre part, les Français résidant à l'étranger, qui viennent fréquemment en France pour affaires, peuvent faire viser leurs passeports à la préfecture du département où ils se trouvent au moment où ils se disposent à quitter la France, mais les intéressés ne pourront bénéficier de cette mesure qu'en produisant toutes les justifications nécessaires.

Art. 5. — § 1. L'étranger qui désire obtenir le visa de son passeport pour entrer en France, en Algérie, dans les colonies françaises ou les pays de protectorat français, doit en faire la demande aux autorités françaises désignées ci-dessus. Cette demande peut être adressée par la poste.

Il est ensuite envoyé ou remis au pétitionnaire un questionnaire à remplir en double exemplaire indiquant:

- 1° La durée du voyage;
- 2° Les localités où il désire se rendre successivement;
- 3° Les motifs du voyage;
- 4° Deux références précises en France et un nom au moins par localité;
- 5° Les localités où il a précédemment séjourné, avec les adresses et les dates des séjours.

Chaque exemplaire du questionnaire sera revêtu d'une épreuve de la photographie qui figure sur le passeport.

Les questionnaires pourront être retournés par la poste. Les fonctionnaires chargés d'apposer le visa informeront, après enquête, les intéressés, soit de leur refus, soit de la date à partir de laquelle ceux-ci devront se présenter en personne pour obtenir le visa.

§ 2. Dans la zone des armées, le visa du passeport ne peut être délivré aux étrangers qu'avec l'assentiment de l'autorité militaire

compétente (1) Mention de l'autorisation est faite dans le carnet de l'étranger. Cette autorisation est présentée au préfet. L'autorité militaire délivre en même temps un sauf conduit permettant le déplacement jusqu'à la préfecture, et de là à la gare de la frontière.

Dans certaines circonstances, dont l'autorité militaire compétente est seule juge, l'étranger qui réside dans la zone des armées ne peut être autorisé à quitter la France qu'après avoir subi, dans une localité de la zone de l'intérieur, une quarantaine dont la durée est fixée par l'autorité militaire.

Dans ce cas, cette autorité délivre l'autorisation de demander la délivrance du visa du passeport au préfet du département où se trouve la localité de la zone de l'intérieur dans laquelle l'étranger doit subir la quarantaine. La durée de la quarantaine est mentionnée dans le carnet.

Le visa du passeport pour sortir de France ne peut être délivré par le préfet du département de cette nouvelle résidence que lorsque la quarantaine est mentionnée dans le carnet.

§ 3. Si l'étranger a été autorisé à sortir de la zone des armées, soit pour résider, soit pour circuler dans la zone de l'intérieur, le visa du passeport ne pourra lui être délivré dans cette zone qu'au bout d'une période de huit jours après sa sortie de la zone des armées. S'il sollicite le visa du passeport avant la fin de cette période, satisfaction ne pourra lui être accordée qu'après avis demandé au Bureau militaire de surveillance des étrangers à Paris par le Préfet de la zone de l'intérieur chargé de la délivrance.

§ 4. Pour sortir de France ou pour y rentrer, le Français voulant obtenir un passeport ou déjà porteur d'un passeport ou d'une pièce d'identité doit se présenter personnellement devant les fonctionnaires chargés d'apposer leur visa. Ces fonctionnaires disposent du délai nécessaire pour s'assurer de la véritable identité du demandeur.

Art. 6. — En règle générale, le premier visa du passeport des étrangers désirant venir en France doit être délivré par le fonctionnaire français compétent dans la circonscription duquel le passeport a été établi. Toutefois, si ce visa n'a pas été demandé au point de départ, cette formalité pourra être exceptionnellement

(1) Général commandant l'armée pour la zone réservée. Général D. E. S. pour la zone située entre la ligne de démarcation et la limite arrière de la zone des étapes. Généraux commandant les régions pour la zone située en deçà de la limite arrière de la zone des étapes.

remplie avant l'entrée en France dans les conditions prévues à l'article précédent. Il en sera de même pour l'étranger qui demandera à faire viser son passeport dans une circonscription autre que celle où il aura été délivré.

L'étranger, titulaire d'un passeport régulièrement visé qui laisse en cours de route sur son territoire national passer les délais prévus sur le visa, devra obtenir un nouveau visa avant d'entrer en France.

Art. 7. — Le passeport doit être visé à chaque voyage, que ce soit pour entrer en France ou pour en sortir. Le visa ne sera valable que pour trois jours lorsque le voyageur partira d'Angleterre, de Suisse, d'Italie ou d'Espagne; mais les Consuls de France en ces pays sont autorisés, dans des cas exceptionnels et justifiés, à augmenter le délai sans qu'il puisse excéder huit jours. En outre, tout Français ou étranger désirant pénétrer sur le territoire d'un pays allié ne pourra sortir de France pour s'y rendre que s'il a obtenu le visa d'un agent diplomatique ou consulaire du pays allié intéressé, spécialement désigné en France à cet effet.

Art. 8. — En apposant le visa, l'autorité française compétente doit inscrire:

1° Le point d'entrée en France ou le point de sortie;

2° Les indications du questionnaire sur la durée du voyage, les localités où se rend le voyageur et les motifs du voyage;

3° L'énumération des pièces d'identité produites;

4° Celles des indications de l'article 1^{er} qui ne figureraient pas sur le passeport;

5° Les deux dates entre lesquelles devra s'effectuer l'entrée en France. La première de ces dates sera postérieure d'au moins trois jours à la date de délivrance du visa.

Le fonctionnaire qui aura délivré le visa remettra au titulaire du passeport un des exemplaires du questionnaire. Cet exemplaire sera déposé par le voyageur entre les mains du Commissaire spécial du point d'entrée en France.

Après son passage à la frontière, l'étranger devra se rendre directement à la première destination indiquée dans le visa et faire viser son passeport dans les vingt-quatre heures par le commissaire de police ou par le maire ou la gendarmerie dans les localités où il n'y a pas de commissaire de police.

Le fait de se rendre dans d'autres endroits que

ceux indiqués comme destination, expose l'intéressé à des mesures de rigueur.

La première destination ne peut être une localité de la zone des armées qu'après obtention de l'autorisation militaire.

Art. 9. — § 1. Les étrangers entrés en France avec un visa valable jusqu'à une date déterminée devront demander le visa de retour huit jours avant l'expiration du délai fixé soit sur le passeport, soit, s'ils sortent de la zone des armées, sur le carnet d'étranger.

Toutefois, ceux qui ont obtenu l'autorisation d'entrer en France pour un délai moindre de huit jours devront demander le visa de retour à l'arrivée dans la dernière ville indiquée sur le passeport. Ceux d'entre eux qui auraient besoin de prolonger leur séjour en France devront en demander l'autorisation au préfet du département où ils se trouvent. Ce fonctionnaire pourra leur accorder un délai de huit jours; si le délai devait être plus long, il ne pourrait être accordé qu'après autorisation du Ministère de l'Intérieur (Direction de la sûreté générale).

Les étrangers résidant en France qui désirent obtenir le visa de leur passeport pour sortir de France, doivent se présenter devant les fonctionnaires chargés d'apposer leur visa. Ces fonctionnaires s'entourent de tous les renseignements qu'ils jugent nécessaires pour s'assurer de l'identité du pétitionnaire et disposent à cet effet des délais nécessaires à l'enquête.

§ 2. Une carte d'indentité, établie par le Ministère de l'Intérieur (Direction de la sûreté générale) après entente avec le Département de la guerre, pourra être délivrée aux seuls voyageurs qui justifieront de la nécessité de déplacements fréquents.

Cette carte facilitera pour ces voyageurs l'obtention du passeport ou du visa de passeport.

En ce qui concerne particulièrement les étrangers, cette carte ne pourra être délivrée qu'à ceux d'entre eux qui étaient établis en France avant le début des hostilités.

Toutes les demandes de visa, de quelque nature qu'elles soient, doivent être effectuées personnellement par les intéressés.

Art. 10. — S'il n'y a pas ou s'il n'y a plus sur le passeport la place nécessaire pour les visas, ceux-ci seront apposés sur une pièce annexe qui reproduira le numéro du passeport, portera la

signature et sera munie d'une photographie récente du titulaire.

Cette pièce annexe ne sera valable qu'accompagnée du passeport auquel elle se réfère.

C. — Délivrance des billets pour l'étranger.

Art. 11. — Les billets directs pour l'étranger comportant, soit uniquement un parcours par voie ferrée, soit un parcours partie par voie ferrée partie par voie de mer, ne dispensent pas le voyageur de justifier d'un passeport en règle à toute réquisition des autorités françaises, en cours de route ou à la frontière.

D. — Dispositions particulières.

Art. 12. — Tout sujet britannique se rendant d'Angleterre en France doit obtenir l'autorisation préalable du Permit Office (19, Bedford Square), exceptionnellement, des délégués du Permit Office à Folkestone et Southampton pour les personnes résidant à proximité de ces deux villes.

Art. 13. — Tout sujet belge se rendant d'Angleterre en France ou en Belgique doit obtenir l'autorisation préalable du bureau militaire belge de Londres ou de Folkestone.

Art. 14. — Aucun voyageur venant d'Angleterre ne sera admis à pénétrer en France, si son passeport (ou la pièce d'identité qui en tient lieu pour les Français) n'a été visé au bureau des passeports, soit du consulat général de France à Londres, soit des consulats de France à Liverpool, Southampton ou Folkestone.

Art. 15. — Les voyageurs arrivant des territoires ennemis, ou occupés par l'ennemi, ou ayant traversé ces territoires, ne seront autorisés à entrer de Suisse en France que par la gare-frontière de Pontarlier.

Toutefois, cette prescription ne s'applique pas au rapatriement collectif de réfugiés.

Art. 16. — Les passeports délivrés par le gouvernement belge à ses nationaux au Havre (Saint-Adresse), par l'entremise du Ministère royal des Affaires étrangères et par le Service de la Sûreté publique (Ministère de la justice) sont dispensés de tout visa en raison des droits

de souveraineté consentis au Gouvernement belge en territoire français.

Art. 17. — Ne sont pas soumis aux formalités de la présente Instruction les porteurs de passeports diplomatiques, sauf en ce qui concerne les prescriptions relatives à la pénétration dans la zone des armées (art. 1, 2 et 3 de l'Instruction spéciale).

Les passeports diplomatiques sont délivrés EXCLUSIVEMENT par les Ministres des Affaires étrangères et les Représentants diplomatiques des États, c'est-à-dire les Ambassadeurs, les Ministres plénipotentiaires et les Chargés d'affaires; les Consuls généraux, Consuls et vice-Consuls n'ont pas qualité pour délivrer des passeports diplomatiques.

Les seules personnes à qui peuvent être délivrés ces passeports sont:

1° Les agents diplomatiques et consulaires: Ambassadeurs, Ministres, Conseillers, Secrétaires d'ambassades ou de légations, Attachés de légations, Attachés militaires, Consuls généraux, Consuls, vice-Consuls, Chanceliers, Interprètes et leurs familles;

2° Les membres des gouvernements des pays alliés, les Ministres d'État et leurs familles;

3° Les personnes voyageant en qualité officielle, les courriers de cabinet et chargés de missions.

Le passeport doit mentionner le titre diplomatique ou la qualité officielle du titulaire.

Les porteurs de passeport diplomatique doivent, en ce qui concerne la zone des armées, se conformer aux prescriptions des articles 1, 2 et 3 de l'Instruction spéciale.

Art. 18. — Pour rentrer en France, il suffit aux militaires isolés d'être porteurs de l'un des documents ci-après énumérés.

1° Pour les Français: ordre de route ou de mission, permission, congé de convalescence, ordre d'appel, bulletin individuel établi au bureau de Folkestone.

2° Pour les Anglais: ordre de mouvement, permission.

Ces militaires sont en uniforme et disposent comme pièce d'identité de leur plaque d'identité et de leur livret de solde;

3° Pour les Belges: titres de congé, feuilles de route, ordre de mission et ordre de marche;

4° Pour les Italiens: certificat de voyage, feuille de voyage, titre de permission et de congé.

Ces documents doivent être revêtus du timbre rond du corps ou service qui les a délivrés et de la signature du chef de corps ou de service.

Art. 19. — Aucune modification n'est apportée aux dispositions spéciales réglant l'entrée en France et la sortie de France dans certains cas particuliers: régime des frontaliers, régime des ouvriers agricoles et industriels recrutés à l'étranger pour la France, régime des mobilisés italiens ralliant l'armée italienne ou revenant après libération en France où ils étaient établis, etc.

Art. 20. — Les prescriptions nouvelles seront appliquées aux voyageurs venant d'un pays d'Europe (sauf la Russie et l'Orient) et arrivant en France, à partir du 15 mars 1917, et aux voyageurs venant des pays hors d'Europe, de Russie et d'Orient et arrivant en France, à partir du 15 avril 1917.

Le nouveau régime sera applicable aux Colonies, à partir du 15 mars 1917 en ce qui concerne les pays d'Europe, à partir du 15 avril 1917 en ce qui concerne les pays hors d'Europe.

Paris, le 31 janvier 1917.

Le Président du Conseil,
Ministre des Affaires étrangères,
A. BRIAND.

Le Ministre de la Guerre,
LYAUTEY.

Le Ministre de la Marine chargé
de l'intérim du Ministère des Colonies,
L. LACAZE.

Le Ministre de l'Intérieur,
MALVY.

CIRCULAIRE relative aux mandats-poste
intérieurs payables à Fort-Lamy.

**LE GOUVERNEUR DES COLONIES, COMMISSAIRE DE
LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE DANS LES TERRITOIRES
OCCUPÉS DE L'ANCIEN CAMEROUN, COMMANDEUR
DE LA LÉGION D'HONNEUR, à Messieurs les Chefs de
circonscription.**

Le Gouverneur Général de l'A. E. F. signale ce qui suit :

« J'estime avec vous qu'il importe de faire cesser
« l'agiotage auquel se livrent les traitants porteurs
« de marks, et je suis tout disposé à vous aider
« dans cette circonstance spéciale.

« Le Trésorier Payeur de Fort-Lamy a été invité,
« en conséquence, à accepter de payer pour le
« compte du Payeur de Douala, tous les mandats-
« poste locaux provenant des agences intéressées
« mais, comme la responsabilité du payeur de Fort-
« Lamy ne peut en aucune façon être engagée à
« l'occasion de ces paiements, les dits mandats ne
« seront payés qu'après réception des avis adressés
« directement par les agents spéciaux au Trésorier
« Payeur du Tchad.

« Ce comptable constatera la dépense au compte:
« Dépenses à régulariser du Tchad, et, à la fin de
« chaque mois, se fera couvrir des sommes payées
« par un ordre de paiement régulièrement établi par
« l'ordonnateur.

« Les ordres de paiements seront alors transmis,
« appuyés des mandats-poste de votre territoire, au
« Payeur de Douala, qui en adressera le montant à
« Fort-Lamy, par premier courrier, en un mandat sur
« le Caissier Payeur central.

« Je vous serais obligé de vouloir bien donner toutes
« instructions utiles aux agents spéciaux de Maroua
« et de Ngaoundéré et au Payeur de Douala pour
« éviter que des retards ne se produisent dans les
« régularisations mensuelles des paiements dont il
« s'agit.

« Il est bien entendu que la mesure dont il s'agit
« ne s'appliquera qu'aux mandats des agences précitées
« et que les paiements ne pourront avoir lieu qu'à
« Fort-Lamy ».

En conséquence, les agences spéciales de
Ngaoundéré et de Maroua sont autorisées à émettre
pour le compte des services publics et des
particuliers dans les mêmes conditions que si leur lieu
de paiement était fixé au Cameroun, des mandats-
poste intérieurs payables à Fort-Lamy.

Ces derniers mandats poste, toutefois, seront
récapitulés en fin de mois sur un état de mandats
émis modèle n° 16, en deux exemplaires, mis à
l'appui des comptes de l'agent spécial, et distinct de
celui des mandats émis et payables dans l'Ancien
Cameroun.

Il est rappelé que ces mandats-poste intérieurs,
payables à Fort-Lamy, ne le seront qu'après réception
des avis d'émission par le Trésorier Payeur à Fort-
Lamy. Les agents spéciaux voudront bien éviter tout
délai pour l'envoi direct à cet agent du Trésor des
avis d'émissions des mandats-poste de l'espèce.

Douala le 18 juillet 1917.

Lucien FOURNEAU.

classe au moins égaux à ceux du fonctionnaire ou agent incriminé et d'une ancienneté de classe supérieure, ou, à défaut, un fonctionnaire du service des Travaux publics ayant une correspondance hiérarchique de grade au moins équivalente, *membres*.

VII. Si les faits incriminés se sont passés hors de la colonie à laquelle est affecté l'inculpé, le Ministre des Colonies fixe le lieu de réunion de la commission et en désigne les membres. Si l'intéressé est présent en France, la commission d'enquête est composée comme suit, sur la désignation du Ministre des Colonies :

L'inspecteur général des Travaux publics des colonies (ou son adjoint), *président* ;

Un inspecteur des colonies, *membre* ;

Un sous-chef de bureau de l'administration centrale du Ministère des Colonies, *membre* ;

VIII. L'application de toute mesure de discipline, reste soumise aux dispositions de l'article 65 de la loi de finances du 22 avril 1905.

Art. 9. — Si l'intérêt public l'exige, le Gouverneur général, Gouverneur ou Chef de la colonie, peut interdire à un officier ou maître de port l'exercice de ses fonctions. L'affaire doit être soumise à la commission d'enquête visée au paragraphe V de l'article précédent, dans un délai qui ne peut excéder deux mois si cette commission est celle prévue à son paragraphe VI, et quatre mois si c'est celle indiquée à son paragraphe VII.

Art. 10. — L'uniforme des officiers et maîtres de port des colonies est le même que celui du personnel similaire de la Métropole.

Art. 11. — L'honorariat de leur emploi peut être conféré, sur la proposition du chef de la colonie où ils ont servi en dernier lieu, aux officiers et maîtres de port retraités, démissionnaires ou licenciés pour raison de santé.

Art. 12. — L'organisation du personnel inférieur des ports et rades, du personnel du pilotage et du personnel des phares, sémaphores, vigies, feux, etc., au point de vue du recrutement, de l'avancement, de la discipline et des traitements, est réglée, dans chaque colonie, par arrêtés du Gouverneur général, Gouverneur ou Chef de la colonie dont il est immédiatement rendu compte au Ministre des Colonies.

Art. 13. — Dans les colonies possédant une caisse de retraites locale, le personnel visé à l'article précédent peut, en vertu d'une disposition expressément insérée dans l'arrêté organique prévu au même article, être rendu tributaire de cette institution. Toutefois, les agents en service au moment de l'intervention de cette mesure, et qui, par application des lois des 5 août 1879 (article 14) et 28 décembre 1895 (article 42) et des décrets des 21 mai et 13 juillet 1880 auront régulièrement subi, jusqu'à cette époque, les retenues prévues par la loi pour le service des pensions de l'Etat, continueront à être soumis au régime de retraites auquel ils étaient assujettis jusqu'à leur radiation des contrôles du service local auquel ils appartiennent.

Art. 14. — Ces arrêtés rendus par les Gouverneurs généraux, Gouverneurs ou Chefs de colonie régissent,

d'après les principes établis par les règlements en vigueur dans la Métropole, notamment par le décret du 30 avril 1909, les fonctions et attributions des officiers et maîtres de port, ainsi que les rapports de ces agents avec les autorités supérieures.

Art. 15. — Les dispositions du présent décret ne sont pas applicables à l'Indochine.

Art. 16. — Sont abrogées toutes dispositions antérieures contraires à celles du présent décret.

Art. 17. — Le Ministre des Colonies est chargé de l'exécution du présent décret qui sera publié au *Journal officiel* de la République française et inséré au *Bulletin des lois*, au *Bulletin officiel des colonies* et aux recueils des actes officiels des diverses colonies.

Fait à Paris, le 25 mai 1917.

R. POINCARÉ.

Par le Président de la République :

Le Ministre des Colonies,

MAGINOT.

CIRCULAIRE relative aux passeports.

LE GOUVERNEUR DES COLONIES, COMMISSAIRE DE LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE DANS LES TERRITOIRES OCCUPÉS DE L'ANCIEN CAMEROUN, COMMANDEUR DE LA LÉGION D'HONNEUR, à Messieurs les Chefs de circonscription et de subdivision,

J'ai l'honneur de vous faire connaître, comme suite à ma circulaire du 6 août 1917, concernant l'application au Cameroun de l'Instruction du 31 janvier 1917, relative au régime des passeports, que j'ai décidé que les passeports dont doivent se munir les indigènes se rendant dans les pays limitrophes de l'Ancien Cameroun, seraient exception faite pour la ville de Douala, délivrés par les chefs de subdivision, par délégation des chefs de circonscription.

Il resté entendu que leur délivrance donnera toujours lieu à la perception de la taxe de six francs qui sera versée à l'agence spéciale (ne pas confondre ces passeports avec les laissez-passer, permis de circulation dans l'intérieur du Cameroun, qui sont gratuits).

L'arrêté du 30 juin 1917 ayant trait à l'émigration des indigènes est toujours en vigueur. Les chefs de circonscription, hormis celui de Douala, délivreront les autorisations d'émigration, par délégation du Commissaire de la République.

Toute demande de passeport pour se rendre à La Mecque doit être soumise à l'approbation du Commissaire de la République.

Douala, le 12 octobre 1917.

Lucien FOURNEAU.

Annexe 9: Arrêté organisant des centres d'état civil et réglementant provisoirement le fonctionnement de l'Etat civil dans les territoires occupés de l'Ancien Cameroun

général rende actuellement cette disposition trop rigoureuse pour les Tribunaux dont les recettes ne dépassent pas mensuellement quelques centaines de francs. Aussi la règle posée par l'article 21 pourra-t-elle provisoirement subir des dérogations, qui seraient justifiées par les circonstances, proposées par les chefs de circonscription, mais préalablement approuvées par le Commissaire de la République française.

Douala, le 11 juin 1917.

Lucien FOURNEAU.

ARRÊTÉ supprimant les Tribunaux de Race, fonctionnant dans les subdivisions de Bana, Baré et Somo.

LE GOUVERNEUR DES COLONIES, COMMISSAIRE DE LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE DANS LES TERRITOIRES OCCUPÉS DE L'ANCIEN CAMEROUN, COMMANDEUR DE LA LÉGION D'HONNEUR,

ARRÊTE :

Article premier. — Les Tribunaux de Race fonctionnant dans les subdivisions de Bana, Baré et Somo sont supprimés à compter du 1^{er} juillet 1917.

Art. 2. — Toutes affaires en cours devant les Tribunaux de Race supprimés seront portées d'office et à la diligence des Présidents des Tribunaux indigènes devant le Tribunal de circonscription de Bana et devant les Tribunaux de subdivision de Baré et de Somo.

Art. 3. — Les Tribunaux indigènes de circonscription et de subdivision de la circonscription de Bana jugeront au lieu et place des Tribunaux de Race supprimés, les affaires qui, en vertu de l'arrêté du 21 avril 1917, sont de la compétence de ces derniers Tribunaux. Ils recevront en outre les appels formés contre les jugements des Tribunaux de village.

Art. 4. — Le présent arrêté sera enregistré, communiqué et publié partout où besoin sera.

Douala, le 14 juin 1917.

Lucien FOURNEAU.

ARRÊTÉ instituant des Tribunaux indigènes à Baré et Somo.

LE GOUVERNEUR DES COLONIES, COMMISSAIRE DE LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE DANS LES TERRITOIRES OCCUPÉS DE L'ANCIEN CAMEROUN, COMMANDEUR DE LÉGION D'HONNEUR,

ARRÊTE :

Article premier. — Un Tribunal indigène présidé par le chef de la subdivision est institué dans chacune des subdivisions de Baré et de Somo.

Art. 2. — Les tribunaux indigènes créés par l'article précédent recevront les appels formés contre les jugements des Tribunaux indigènes proprement dits existant dans les subdivisions de Baré et de Somo.

Art. 3. — Le président du Tribunal indigène de la subdivision de Baré et de Somo, exercera dans l'étendue de la subdivision les fonctions à lui dévolues par les deux arrêtés en date du 21 avril 1917.

Art. 4. — Le présent arrêté sera enregistré, communiqué et publié partout où besoin sera.

Douala, le 14 juin 1917.

Lucien FOURNEAU.

ARRÊTÉ organisant des Centres d'Etat Civil et réglementant provisoirement le fonctionnement de l'Etat Civil dans les Territoires occupés de l'Ancien Cameroun.

LE GOUVERNEUR DES COLONIES, COMMISSAIRE DE LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE DANS LES TERRITOIRES OCCUPÉS DE L'ANCIEN CAMEROUN, COMMANDEUR DE LA LÉGION D'HONNEUR,

ARRÊTE :

Article premier. — Il est créé provisoirement au chef-lieu de chaque circonscription un centre d'Etat Civil où seront reçues et enregistrées par le chef de la circonscription faisant fonctions d'Officier d'Etat Civil, les déclarations de naissance, de décès et de mariage concernant les citoyens français, les citoyens d'Etats étrangers et les indigènes, ayant un statut analogue au statut français, domiciliés ou résidant dans la circonscription.

Les déclarations concernant des indigènes sujets français ou étrangers, ne jouissant pas du statut métropolitain ne pourront être enregistrées dans les registres ordinaires de l'Etat Civil.

Art. 2. — Les délais prévus par la loi dans lesquels les déclarations doivent être faites à l'Officier de l'Etat Civil seront augmentés des délais de distance au profit des personnes domiciliées où résidant en dehors du chef-lieu de la circonscription.

Art. 3. — Au cas où il existerait pour les personnes visées à l'article 1^{er}, un empêchement majeur dûment constaté par le chef de la subdivision, de faire les déclarations au Centre d'Etat Civil, les déclarations de naissance et de décès pourront être reçues dans les formes légales et en double exemplaire par le chef de la subdivision agissant comme délégué du chef de la

circonscription, Officier de l'Etat Civil. L'article 2, sera applicable, en ce qui concerne les délais, aux personnes non domiciliées, ni résidant au chef-lieu de la subdivision.

Art. 4. — Un des doubles des actes de l'Etat Civil dressés par le chef de la subdivision sera transmis avec les pièces annexes, tels que certificats médicaux, permis d'inhumer, au chef-lieu de la circonscription où l'Officier de l'Etat Civil en opérera la transcription sans délai sur les Registres ordinaires de l'Etat Civil. Toutes les pièces justificatives seront annexées à l'acte de transcription et mention sera faite dans le corps de l'acte de l'accomplissement de cette formalité. L'autre double sera versé aux archives de la subdivision.

Art. 5. — Les mariages ne pourront être célébrés qu'au Centre d'Etat Civil.

Art. 6. — Les taxes d'Etat Civil prévues par l'arrêté du 30 décembre 1916, ne sont pas applicables en matière d'Etat Civil français. Les déclarations sont reçues et les actes sont dressés gratuitement.

Art. 7. — Il sera perçu par les Officiers d'Etat Civil, au profit du Trésor :

1^o Pour chaque expédition d'acte de naissance, de décès et de publication de mariage, un droit de soixante-quinze centimes.

2^o Pour celle des actes de mariage, un droit de un franc cinquante centimes.

Art. 8. — Le présent arrêté sera enregistré, communiqué et publié partout où besoin sera.

Douala, le 14 juin 1917.

Lucien FOURNEAU.

ARRÊTÉ fixant la date de la séance de clôture de la Commission spéciale de réforme.

LE GOUVERNEUR DES COLONIES, COMMISSAIRE DE LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE DANS LES TERRITOIRES OCCUPÉS DE L'ANCIEN CAMEROUN, COMMANDEUR DE LA LÉGION D'HONNEUR,

Vu les arrêtés des 2 juin 1917 et 14 juin 1917;

ARRÊTE :

Article premier. — La séance de clôture de la Commission spéciale de réforme des exemptés et réformés, prévue par l'arrêté ministériel du 25 février 1917, aura lieu le 22 juin 1917 à 16 heures, dans les bureaux de l'Hôtel du Commissaire de la République.

Art. 2. — La composition de la Commission restera celle fixée par l'arrêté n^o 373. L'officier chargé des Réserves et le même médecin expert assisteront aux opérations de la Commission.

Art. 3. — Le présent arrêté sera enregistré, communiqué et publié partout où besoin sera.

Douala, le 20 juin 1917.

Lucien FOURNEAU.

ARRÊTÉ instituant un tribunal indigène de subdivision à Yabassi.

LE GOUVERNEUR DES COLONIES, COMMISSAIRE DE LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE DANS LES TERRITOIRES OCCUPÉS DE L'ANCIEN CAMEROUN, COMMANDEUR DE LA LÉGION D'HONNEUR,

ARRÊTE :

Article premier. — Un Tribunal indigène présidé par le chef de la subdivision est institué à Yabassi.

Art. 2. — Le tribunal indigène créé par l'article précédent recevra les appels formés contre les jugements des Tribunaux indigènes proprement dits existant dans la subdivision de Yabassi.

Art. 3. — Le président du Tribunal indigène de la subdivision de Yabassi exercera dans l'étendue de sa subdivision les fonctions à lui dévolues par les deux arrêtés en date du 21 avril 1917.

Art. 4. — Le présent arrêté sera enregistré, communiqué et publié partout où besoin sera.

Douala, le 27 juin 1917.

Lucien FOURNEAU.

ARRÊTÉ modifiant les tarifs de transport du Service maritime.

LE GOUVERNEUR DES COLONIES, COMMISSAIRE DE LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE DANS LES TERRITOIRES OCCUPÉS DE L'ANCIEN CAMEROUN, COMMANDEUR DE LA LÉGION D'HONNEUR,

ARRÊTE :

Article premier. — A compter du 1^{er} juillet 1917 les diverses marchandises susceptibles d'être transportées par les vapeurs du Service Maritime seront réparties en trois catégories et bénéficieront éventuellement des réductions ci-dessous indiquées dans l'application du tarif général du 30 octobre 1916.

Première catégorie.

Marchandises manufacturées et produits ci-dessous énumérés :

Arachides, cacao, café, caoutchouc, cire, coprahs, cornes, peaux, fibres, gommes, huiles, ivoire, résines.

vanille, noix ou beurre de karité, beurres végétaux, tabac. Tarif plein sans réduction.

Deuxième catégorie.

Produits naturels autres que ceux de la 1^{re} catégorie:
De 0 à 10 tonnes, 20 % de réduction;
De 10 à 20 tonnes, 30 % de réduction pour les quantités au delà de 10 tonnes;
De 20 à 50 tonnes, 40 % de réduction pour les quantités au delà de 20 tonnes;
Au-dessus de 50 tonnes, 50 % de réduction pour les quantités au delà de 50 tonnes.

Troisième catégorie.

Marchandises pauvres, telles que : sel, bois en grumes, etc., (valeur à la tonne inférieure à 250 francs) :
De 0 à 10 tonnes, 40 % de réduction;
De 10 à 20 tonnes, 50 % de réduction pour les quantités au delà de 10 tonnes;
De 20 à 50 tonnes, 60 % de réduction pour les quantités au delà de 20 tonnes;
Au delà de 50 tonnes, 70 % de réduction pour les quantités au delà de 50 tonnes.

Art. 2. — Les réductions de tarif ci-dessus indiquées pour les catégories 2 et 3 sont appliquées simultanément aux divers échelons, c'est-à-dire que pour un lot de marchandises supérieur à 10 tonnes on appliquera aux 10 premières tonnes la réduction de tarif prévue pour l'échelon de 0 à 10 tonnes; aux 10 tonnes suivantes, la réduction prévue pour l'échelon de 10 à 20 tonnes et ainsi de suite si le lot est supérieur à 20 tonnes.

Art. 3. — Quelle que soit la catégorie à laquelle appartiennent les marchandises transportées, si ces marchandises sont réparties en colis d'un poids moyen unitaire inférieur à 30 kilos, le tarif à la tonne ne pourra leur être appliqué qu'avec un minimum de taxe de 15 francs et une majoration de 60 % si le poids moyen des colis est compris entre 20 et 30 kilos; de 100 % si le poids moyen des colis est inférieur à 20 kilos.

Cette majoration de 60 ou 100 % porte sur les droits à payer tels qu'ils résultent de l'application des articles 1 et 2.

Art. 4. — Le présent arrêté sera enregistré, communiqué et publié partout où besoin sera.

Douala, le 27 juin 1917.

Lucien FOURNEAU.

ARRÊTÉ réglementant sur les Chemins de fer la location des compartiments et wagons entiers ainsi que le transport des malades.

LE GOUVERNEUR DES COLONIES, COMMISSAIRE DE LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE DANS LES TERRITOIRES OCCUPÉS DE L'ANCIEN CAMEROUN, COMMANDEUR DE LA LÉGION D'HONNEUR,

ARRÊTE :

Article premier. — Des wagons entiers et des compartiments entiers peuvent être mis à la disposition des voyageurs qui en font la demande, si les disponibilités en matériel le permettent. Pour un compartiment entier, le prix de location est calculé sur le nombre de places du compartiment et la classe du compartiment, sans qu'il puisse être accepté plus de voyageurs qu'il n'y a de places prévues (voir toutefois pour les malades alités à l'art. 4 ci-dessous).

Art. 2. — Pour une voiture à voyageurs, le prix de location est calculé sur le nombre de voyageurs transportés et le tarif de la 1^{re} classe avec minimum de prix correspondant à 8 billets pour une voiture à deux essieux et 12 billets pour une voiture à plus de deux essieux.

Dans tous les cas, le nombre de voyageurs transportés ne peut être supérieur au nombre de places de la voiture. Les européens sont admis en 1^{re} et 2^{me} classe, les indigènes en 2^{me} et 3^{me} classe.

Art. 3. — Pour les fourgons à bagages loués spécialement, le prix est calculé à raison de 0 fr. 65 par fourgon et par kilomètre avec minimum correspondant à 100 kilomètres de parcours.

Art. 4. — Les malades contagieux qui doivent être isolés et les malades alités sont transportés dans des fourgons à bagages, wagons couverts à marchandises ou dans des petites voitures à voyageurs contre le paiement de trois billets de 3^{me} classe pour les indigènes et trois billets de 2^{me} classe pour les européens. Le wagon qui aura transporté un malade contagieux devra être désinfecté à l'arrivée par les soins du Service des Chemins de fer.

Les malades alités non contagieux peuvent aussi être placés dans une partie disponible d'une voiture à voyageurs. Dans ce cas, la taxe à percevoir est celle de 3 billets de la classe du compartiment utilisé.

Les malades indigents des catégories ci-dessus rapatriés sur leur domicile ou dirigés sur une formation sanitaire dans les conditions sus-indiquées, ne paient que le prix d'un billet de 3^{me} classe pour les indigènes, et d'un billet de 2^{me} pour les européens.

Un garde-malade est autorisé à voyager gratuitement dans le wagon ou le compartiment dans lequel a été placé le malade; si d'autres personnes accompagnent le malade dans son wagon ou son compartiment, elles devront prendre un billet de 2^{me} classe pour les européens, de 3^{me} classe pour les indigènes.

Les objets nécessaires au malade pendant le voyage peuvent être transportés gratuitement avec lui; les autres bagages sont transportés au tarif et conditions des bagages ordinaires.

Art. 5. — Le présent arrêté sera enregistré, communiqué et publié partout où besoin sera.

Douala, le 28 juin 1917.

Lucien FOURNEAU.

ARRÊTÉ rendant exécutoire le 1^{er} rôle supplémentaire d'impôt de capitation de la subdivision de Doumé, pour l'exercice 1917.

LE GOUVERNEUR DES COLONIES, COMMISSAIRE DE LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE DANS LES TERRITOIRES OCCUPÉS DE L'ANCIEN CAMEROUN, COMMANDEUR DE LA LÉGION D'HONNEUR,

ARRÊTE :

Article premier. — Est approuvé et rendu exécutoire le 1^{er} rôle supplémentaire d'impôt de capitation pour l'exercice 1917, de la subdivision de Doumé, s'élevant à la somme de Vingt-deux mille huit cents francs (22.800 francs).

Art. 2. — Le présent arrêté sera enregistré, communiqué et publié partout où besoin sera.

Douala, le 29 juin 1917.

Lucien FOURNEAU.

ARRÊTE réglementant la sortie du Cameroun pour les indigènes qui en sont originaires.

LE GOUVERNEUR DES COLONIES, COMMISSAIRE DE LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE DANS LES TERRITOIRES OCCUPÉS DE L'ANCIEN CAMEROUN, COMMANDEUR DE LÉGION D'HONNEUR,

ARRÊTE :

Article premier. — Il est interdit aux indigènes originaires des Territoires occupés de l'Ancien Cameroun de quitter la Colonie sans une autorisation délivrée par le Commissaire de la République française ou par les chefs de circonscriptions, accrédités à cet effet.

Art. 2. — L'autorisation d'émigrer ne pourra être accordée aux indigènes de l'Ancien Cameroun que moyennant le versement d'un cautionnement de 500 francs qui leur sera remboursé à leur retour et le paiement d'une taxe spéciale de 25 francs, distincte du droit sur les passeports.

Art. 3. — Cette mesure s'applique aux femmes que pourront épouser au Cameroun des indigènes originaires des colonies françaises ou étrangères.

Art. 4. — Toute infraction aux prescriptions du présent arrêté entraînera la comparution des coupables devant le Tribunal de circonscription où ils pourront être condamnés à des peines d'amende de 1 à 1.000 francs et à des peines de prison de un jour à trois mois, ou à l'une de ces deux peines seulement. En cas de récidive, ces peines pourront être élevées au double.

Art. 5. — Le présent arrêté sera enregistré, communiqué et publié partout où besoin sera.

Douala, le 30 juin 1917.

Lucien FOURNEAU.

ARRÊTÉ relatif à l'Etat Civil des indigènes. X

LE GOUVERNEUR DES COLONIES, COMMISSAIRE DE LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE DANS LES TERRITOIRES OCCUPÉS DE L'ANCIEN CAMEROUN, COMMANDEUR DE LA LÉGION D'HONNEUR,

Vu la législation allemande et notamment les décisions des Gouverneurs allemands des 2 décembre 1896 et 9 mars 1907 et l'arrêté du 11 avril 1914,

ARRÊTE :

Article premier. — Il sera tenu, dans chaque subdivision, des registres sur lesquels pourront être inscrits sur la demande des intéressés, de leurs ascendants ou de leurs successeurs les mouvements d'Etat Civil intéressant les indigènes.

Des registres distincts, cotés et paraphés par le chef de circonscription seront ouverts pour les mariages, les naissances et les décès.

Art. 2. — Il sera perçu pour l'inscription d'une naissance, la somme de 2 francs; pour l'inscription d'un mariage, la somme de 3 francs; pour l'inscription d'un décès la somme de deux francs.

Art. 3. — Des extraits des registres d'Etat Civil pourront être délivrés moyennant le paiement d'une taxe. Cette taxe sera de 1 franc pour les naissances et les décès. Pour les mariages, la délivrance du premier extrait donnera lieu au paiement d'une taxe de 5 francs; pour les extraits qui seront ensuite demandés il sera perçu 10 francs.

Art. 4. — En cas de séparation, l'inscription d'un mariage sur le registre d'Etat Civil peut être annulée. Il sera perçu pour l'annulation d'une inscription sur le registre d'Etat Civil une taxe de 50 francs.

Cette taxe sera payée de moitié par les deux parties si l'annulation est demandée de commun accord. Dans les autres cas, elle sera supportée uniquement par la partie qui aura provoqué l'annulation.

Art. 5. — Toute fausse déclaration en matière d'Etat Civil indigène entraînera la comparution du coupable devant le Tribunal indigène où il pourra être condamné à des peines allant de 1 jour à 3 mois de prison et de 1 à 1000 francs d'amende. En cas de récidive ces peines pourront être doublées.

Art. 6. — Le présent arrêté sera enregistré, communiqué et publié partout où besoin sera.

Douala, le 30 juin 1917.

Lucien FOURNEAU.

CIRCULAIRE donnant les instructions relatives à l'application de l'arrêté du 30 juin 1917 sur l'Etat Civil des indigènes.

LE GOUVERNEUR DES COLONIES, COMMISSAIRE DE LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE DANS LES TERRITOIRES OCCUPÉS DE L'ANCIEN CAMEROUN, COMMANDEUR DE LA LÉGIION D'HONNEUR, à Messieurs les Chefs de circonscription.

Les indigènes ayant demandé à diverses reprises, dans un certain nombre de circonscriptions, l'inscription sur les registres d'Etat Civil, de mariages, de naissances ou de décès, des confusions ont pu se produire dans l'esprit des chefs de circonscriptions entre l'enregistrement des mouvements d'Etat Civil

qu'exigent les lois en pays civilisé et qui doit être réservé aux personnes jouissant du statut européen et l'Etat Civil sommaire tel qu'il peut être organisé au profit des indigènes.

Du fait de l'arrêté du 14 juin dernier, pareille confusion n'est plus possible. Néanmoins il importait pour compléter l'organisation de l'Etat Civil de reprendre en les adaptant à nos principes et à notre organisation, les dispositions mises en vigueur par l'autorité allemande pour l'inscription des mouvements d'Etat Civil des indigènes. C'est le but de l'arrêté ci-joint. Cette mesure, en même temps qu'elle donne satisfaction à la population et marque la continuité de notre administration et de l'administration précédente, est de nature à faciliter notre tâche administrative.

Les registres ouverts en conformité de l'arrêté, cotés et paraphés par vos soins, seront tenus sous votre contrôle par les chefs de subdivision. Ils seront établis chacun dans la forme suivante:

Nos	NOM du ou des indigènes qui donnent lieu à l'inscription	Race et domicile	NOM des ascendants, de l'enfant, du mort ou des conjoints.	DATE du mouvement d'Etat Civil (naissances, mariages, décès)	DATE de la déclaration	Observations.

Fait en présence de (1)

Le Chef de subdivision,

Signature (s'il sait écrire) de l'auteur de la déclaration.
Pour les mariages, signatures des conjoints et du père de la femme.

(1) Donner le nom du déclarant pour les naissances et les décès; les noms des conjoints et celui du père de la femme pour les mariages.

Il devra être indiqué dans la colonne « Observations » s'il a été célébré un mariage religieux suivant un des cultes introduits par les missions. L'annulation d'une inscription de mariage sera faite en inscrivant à l'encre rouge la mention « Annulé » sur l'inscription.

Tous les ans des index alphabétiques pourront être établis si le nombre des inscriptions sur les registres les rend nécessaires.

Je vous prie d'attirer spécialement l'attention des indigènes dans vos palabres et dans tous les actes de la vie administrative sur l'intérêt qui s'attache pour eux à un enregistrement officiel des naissances, des décès et des mariages.

Particulièrement en ce qui concerne les mariages, dans les circonscriptions où des contestations au sujet de la possession de femmes sont fréquentes, l'établissement des registres d'Etat Civil pourra avoir d'utiles effets.

L'extrait du registre d'Etat Civil pourra être exigé en Justice et constituera la preuve, incontestable entre toutes, du mariage. Progressivement les indigènes pourront être amenés à faire inscrire toutes leurs unions pour en garantir la solidité. Naturellement, en aucun cas, un mariage ne pourra être inscrit sur les registres d'Etat Civil si toutes les formalités exigées par la coutume locale ne sont pas remplies et notamment si le paiement de la dot n'a pas été effectué. Le père de la femme ou son représentant devra assister obligatoirement, en même temps que les conjoints, à l'inscription sur le registre d'Etat Civil. Le prix élevé des extraits du registre des mariages est de plus, de nature à faire hésiter devant les contestations futiles les indigènes trop processifs. D'autre part, la séparation ne devenant valable qu'après annulation de l'inscription et une taxe élevée étant perçue à cet effet, l'établissement de l'Etat Civil contribuera à consolider le mariage.

Douala, le 30 juin 1917.

Lucien FOURNEAU

DÉCISIONS

JUSTICE

En date du 9 juin 1917 :

Est approuvée la liste des chefs et notables désignés ci-après, susceptibles d'occuper jusqu'à fin 1917, les fonctions de président, d'assesseurs, de secrétaire et d'interprète du Tribunal de Race d'Edéa :

Ludwig Penda, notable d'Edéa	
Heinrich Loé,	—
Atou Déka,	—
Tonyé,	—
Edidié,	—
Kimbé Albert,	—

Bombé,	notable d'Edéa,
Nguem,	—
David,	—

Est approuvée la liste des notables indigènes désignés ci-après, aptes à remplir jusqu'à fin 1917, les fonctions d'assesseurs près le Tribunal indigène de la subdivision d'Eséka :

Bidjoka, chef de Sendé;
Da Costa, notable d'Eséka;
Oono Ooue, chef de Mangeles;
Grillot, notable d'Eséka;
Joseph Minka, chef de Soug-Toun;
Matip, chef de Soug-Diou;
Matip Matip, chef de Nkoung-Toug;
Lawane, chef des Etrangers, Eséka.

Est approuvée la liste des chefs et notables désignés ci-après, susceptibles d'occuper jusqu'à fin 1917, les fonctions de président, d'assesseurs, de secrétaire et d'interprète du Tribunal de Race des Malimbass :

Ibon, notable Malimba;	
Nyogué,	—
Ekole,	—
Toko Yacob,	—
Eto,	—
Sapô,	—
Namé,	—
Makon,	—

Est approuvée la liste des chefs et notables désignés ci-après, susceptibles d'occuper jusqu'à fin 1917, les fonctions de président, d'assesseurs, de secrétaire et d'interprète du Tribunal de Race d'Eséka :

Koem Libam, notable d'Eséka;	
Makan,	—
Bia,	—
Elias Matip,	—
Gived,	—
Bila Bada,	—
Samuel Houm,	—

Est approuvée la liste des notables indigènes désignés ci-après, aptes à remplir jusqu'à fin 1917, les fonctions d'assesseurs près le Tribunal indigène de la circonscription d'Edéa :

Johannès Etamé, notable d'Edéa;	
Heinrich Loé,	—
Martinié Edouma,	—
Mamadou, chef des étrangers;	
Paul Penda, chef de village d'Edéa;	
Mukoko, chef des Malimbass;	
Johannès Essé, notable d'Edéa;	
Dikanda,	—

En date du 20 juin 1917 :

Est approuvée la liste des notables indigènes désignés ci-après, aptes à remplir jusqu'à fin 1917, les fonctions

Annexe N°10 : Arrêté portant organisation de l'état civil indigène

CAMEROUN FRANÇAIS

ARRETE

Portant organisation de l'Etat-civil indigène

LE GOUVERNEUR DES COLONIES
COMMISSAIRE DE LA REPUBLIQUE FRANCAISE DU CAMEROUN
COMMANDEUR DE LA LEGION D'HONNEUR

- Vu les décrets des 3 mars 1921 et du 11 février 1925 déterminant les attributions du commissaire de la République française dans les territoires du Cameroun;
- Vu le décret du 6 mars 1877 rendant le code pénal applicable dans les colonies du Sénégal et dépendances ;
- Vu le décret du 21 juillet 1927 organisant la justice indigène et tous actes modificatifs subséquents ;
- Vu le décret du 29 septembre 1920 instituant un mode de constitution écrite des conventions passées entre indigène ;
- Vu le décret du 8 août 1924 réglementant l'exercice des pouvoirs disciplinaires ;
- Vu l'arrêté du 31 mai 1931 sur les droits de timbre et d'enregistrement ;
- Vu l'arrêté du 06 avril 1933 fixant les frais de justice indigène ;
- Vu l'arrêté du 26 mai 1934 portant réglementation du mariage indigène, ensemble l'arrêté du 11 février 1925 fixant le montant maximum de la dote,

ARRETE

LES ACTES DE NAISSANCES

ARTICLE PREMIER. Les déclarations de naissances et de décès des personnes régies par les coutumes locales, les reconnaissances d'enfant, adoption et mariages intervenues suivant les mêmes coutumes enregistrés au Cameroun dans les conditions précisées ci-après.

ARTICLE 2. Il existe trois catégories de registres d'état-civil :

- 1-Registre pour les naissances, adoptions et reconnaissance
- 2- Registre pour les décès

3- Registre pour les mariages

ARTICLE 3. Les registres de naissances et de décès comportent une souche et un volant portant des mentions identifications ; le volant est remis au déclarant.

Le registre des mariages comporte deux volants qui sont remis à chacun des conjoints.

ARTICLE 4. Les actes d'état-civil doivent énoncer la date à laquelle ils sont dressés ; ils sont signés par l'officier de l'état-civil et son secrétaire.

Ils sont numérotés dans l'ordre de leur inscription. La même série de numéro étant conservée dans chacune des centres d'état-civil pour l'année entière et pour une même catégorie de registres.

ARTICLE 5. L'inscription de tous actes sur les registres d'état-civil est gratuite.

Le délivrance des volants et de toute copie ou extrait donne lieu à la perception du droit fixe (ème catégorie) prévu par l'arrêté du 31 mai 1931 instituant un impôt du timbre.

ARTICLE 6. Les registres d'état-civil indigènes sont visés au cours de leurs tournées et obligatoirement au début de chaque trimestre par les chefs de subdivision qui assurent de leur tenue régulière.

Ils sont clos et arrêtés en fin d'année par l'officier de l'état-civil indigène et par le chef de subdivision et conservés aux archives de la subdivision.

RECTIFICATION ET RECONSTITUTION DES ACTES D'ETAT-CIVIL.

ARTICLE 7. La rectification et la reconstitution des actes d'état-civil ne peuvent être effectuées qu'en vertu d'un jugement ; il y a lieu à reconstitution dans le cas des pertes, de destruction des registres ou de déclaration n'ayant pu être reçues par suite de l'expiration des actes.

ARTICLE 8. La rectification et la reconstitution des actes d'état-civil sont portées devant le tribunal du premier degré dans le ressort duquel se trouve le centre d'état-civil où l'acte a été ou aurait dû être enregistré.

COMPLETE PAR L'ARRETE DU 07/08/45 (JCC 1945 – PAGE 515)

Ces demandes devront être appuyées devant le tribunal des déclarations des témoins qui auront pu avoir une connaissance, direct de l'événement dont il y a lieu de rectifier ou reconstituer l'enregistrement à l'état-civil et qui seront choisis de préférence parmi les proches parents des intéressés.

ARTICLE 9. Le dispositif de tout jugement supplétif d'acte d'état-civil devenu définitif est transcrit à sa date sur le registre du centre d'état-civil où l'acte aurait dû normalement être enregistré.

La même règle est appliquée en ce qui concerne les jugements rectificatifs sous cette seule réserve que la transmission du dispositif des dits jugements doit être faite en marge de l'acte rectifiée.

ARTICLE 10. Par application de l'article 9 de l'arrêt susvisé du 06 avril 1933, les jugements supplétifs d'acte de l'état-civil sont rendus sans frais.

ACTE DE NAISSANCE

ARTICLE 11. La naissance doit être déclarée dans les quinze jours de l'accouchement.

La déclaration doit être faite par le père, le chef de famille ou un proche parent ayant assisté à la naissance, en présence de deux témoins choisis de préférence parmi les notables du village.

ARTICLE 12. L'acte de naissance énonce :

- 1- la date et le lieu de naissance
- 2- le sexe de l'enfant
- 3- les noms et prénoms de l'enfant
- 4- les noms, prénoms, âge, profession, domicile de la mère et du père, celui-ci étant substitué dans le cas de naissance hors mariage par le chef de famille maternelle
- 5- les noms, profession et domicile du déclarant et des témoins

L'acte de mariage du père et de la mère doit être autant que possible produit à l'appui de toute déclaration de naissance.

ACTE DE RECONNAISSANCE ET D'ADOPTION

ARTICLE 13. La reconnaissance par le père d'un enfant né hors mariage ne peut avoir lieu que par jugement. Il en est de même de l'adoption.

Le dispositif du jugement devenu définitif est transcrit à sa date sur le registre des naissances du centre d'état-civil du lieu de naissance des intéressés ; mention de la reconnaissance et de l'adoption cas faite en marge de l'acte de naissance quand cet acte a été dressé.

ACTE DE DECES

ARTICLE 14. La déclaration de décès doit être faite par le chef de famille ou un proche parent du défunt assisté d'un témoin choisi de préférence parmi les notables du village.

ARTICLE 15. L'acte de décès énonce :

- 1- La date et le lieu de décès ;
- 2- Les noms, prénoms, profession et domicile du défunt ;
- 3- Les noms, prénoms, profession et domicile de ses pères et mères ;
- 4- Les noms, profession et domicile du déclarant et du témoin.

ARTICLE 16. Mention du décès est portée en marge de l'acte de naissance et du mariage du défunt, chaque fois que ces actes auront été dressés.

ACTE DE MARIAGE

ARTICLE 17. Les mariages sont obligatoirement célébrés par l'officier de l'état-civil indigène dans les conditions ci-après.

Un moi au moins avant la célébration du mariage, l'officier de l'état-civil doit être saisi tant par le futur époux ou son chef de famille que par le chef de famille de la nouvelle épouse ou son représentant qualifié d'une double déclaration mentionnant avec les noms, prénoms, profession, lieu d'origine et résidence des futurs époux, leur intention de contracter mariage.

L'officier de l'état-civil du centre dont dépend le lieu d'origine de la future épouse doit recevoir dans les mêmes conditions une déclaration identique.

Les officiers de l'état-civil saisi donnent toute la publicité désirable à ces déclarations en se conformant aux usages locaux.

ARTICLE 18. Sont seuls fondés à faire opposition au mariage du déclarant le délai prévu à l'article précité.

- 1- le chef de famille de l'un ou de l'autre des futurs époux ;
- 2- le précédent mari de la future épouse, soit que le divorce n'ait pas été régulièrement prononcé, soit que la dote n'ait pas été remboursée dans les conditions fixées par le jugement de divorce ;
- 3- Tout individu précédemment fiancé, suivant la coutume, à la future épouse et qui n'aurait pas été remboursé intégralement des sommes ou valeurs versées à titre d'avance de dot ;
- 4- Tout individu qui, du fait d'une cohabitation permanente et prolongée avec la future épouse en aurait eu un ou plusieurs enfants ;
- 5- Les chefs de circonscriptions ou de subdivision intéressés.

PERSONNE QUI DOIT SE PRONONCER D'URGENCE SUR LEUR VALIDITE

ARTICLE 19. Le délai d'un moi étant expiré, après s'être assuré qu'il n'existe aucune opposition, ou que main levée judiciaire a été donnée de celles qui ont pu être formées, l'officier de l'état-civil procède à la célébration du mariage.

ARTICLE 20. La déclaration du mariage exige obligatoirement la présence :

- 1- Des futurs époux
- 2- Des chefs de famille de chacun des futurs époux ou de leur représentant qualifié ;
- 3- De quatre témoins choisis de préférence parmi des notables ; à raison de deux pour chacun des conjoints.

ARTICLE 21. Les témoins doivent pouvoir justifier des versements effectués au titre de la dot, à moins que les dits versements puissent être établis par la production d'une convention écrite dans les conditions fixées par le décret du 29 septembre 1920.

ARTICLE 22. L'acte de mariage doit mentionner :

- 1- Les noms, prénoms date et lieu de naissance, profession et résidence des époux ;
- 2- Les noms, prénoms, profession et résidence des pères et mères
- 3- Le consentement des époux ;

- 4- Le consentement des chefs de famille ;
- 5- L'absence d'opposition ;
- 6- Le montant de la dote, celui des avances reçues, celui des versements restant à effectuer.

Yaoundé le 16 mars 1935

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

Annexe N°11 : Arrêté organisant au Cameroun un état civil indigène obligatoire et réglementant le fonctionnement

septembre 1930. Le nombre de candidats à admettre est de 7 au maximum. La clôture de la liste d'inscription aura lieu le 15 août.

Art. 2. — Les candidats devront être âgés de 18 ans au moins et de 25 ans au plus à la date du concours. Ils devront fournir en même temps que leur demande d'inscription, un extrait de leur casier judiciaire, un certificat de bonne vie et mœurs et un certificat d'aptitude physique délivré par un médecin militaire ou un médecin de l'assistance publique. Ils devront en outre s'engager à servir dans tous les postes pour lesquelles ils pourront être désignés.

Art. 3. — Les épreuves comporteront une dictée, une rédaction sur un sujet simple, une composition de géographie et un exercice sur les 4 opérations de l'arithmétique. La dictée servira d'épreuve d'écriture. Elles auront lieu : à Douala et à Kribi au bureau des douanes, devant une commission composée du chef de bureau, de deux agents du cadre métropolitain des douanes, ou de deux agents européens pris dans un autre service ; dans les autres centres à la circonscription ou à la subdivision, devant le chef local et une commission composée de 2 agents européens.

Art. 4. — Les compositions seront adressées sous enveloppe cachetée au chef du service des douanes à Douala. Elles seront corrigées par une commission composée du chef du service des douanes, du chef du bureau des douanes et du chef de la brigade de Douala.

Art. 5. — La liste des admissibles publiée au *Journal officiel* sera valable jusqu'au 31 décembre 1931, les nominations auront lieu au fur et à mesure des vacances.

Art. 6. — Le présent arrêté sera publié partout où besoin sera,

Yaoundé, le 13 juillet 1930

MARCHAND

ARRÊTÉ organisant au Cameroun un état-civil indigène obligatoire et en réglementant le fonctionnement.

LE GOUVERNEUR DES COLONIES,
COMMISSAIRE DE LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE
AU CAMEROUN
COMMANDEUR DE LA LÉGION D'HONNEUR,

Vu les décrets des 23 mars 1921 et 21 février 1925, déterminant les attributions du Commissaire de la République Française dans les Territoires du Cameroun ;

Vu le décret du 30 décembre 1912 sur le régime financier des colonies ;

Vu l'arrêté du 30 juin 1917 relatif à l'état-civil des indigènes ;

Vu le décret du 30 juin 1927 organisant la justice indigène au Cameroun ;

Vu les arrêtés des 26 décembre 1922 et 11 octobre 1928 réglementant le mariage indigène ;

Vu le décret du 8 août 1924 déterminant au Cameroun l'exercice des pouvoirs disciplinaires, ensemble l'arrêté du 4 octobre 1924 déterminant les infractions spéciales à l'indigénat,

ARRÊTE :

Article premier. — L'arrêté du 30 juin 1917 relatif à l'état-civil des indigènes est abrogé et remplacé par les dispositions suivantes :

Il est organisé dans les territoires du Cameroun un état-civil indigène obligatoire.

Titre I

DU PATRONYME ET DU PRÉNOM.

Art. 2. — Dans la rédaction du premier acte d'état-civil, concernant un indigène né d'un mariage régulier, selon la coutume indigène, est obligatoirement pris pour patronyme le nom du père légitime de l'indigène en cause.

Art. 3. — L'enfant né hors du mariage prend le patronyme du chef de sa famille maternelle. Toutefois, si le mariage vient à être conclu entre sa mère et son père présumé, le patronyme de ce dernier peut lui être attribué par un acte spécial de reconnaissance auquel concourt obligatoirement le chef de la famille maternelle.

L'enfant adopté prend le patronyme de l'adoptant.

Art. 4. — Les patronymes ainsi fixés se transmettent par la filiation.

Art. 5. — Le ou les prénoms s'inscrivent sur les actes d'état-civil à la suite du patronyme.

Art. 6. — Est obligatoirement pris pour prénom, pour les indigènes nés avant la parution du présent texte, le nom qui leur a été donné à leur naissance. A ce prénom peuvent s'adjoindre d'autres prénoms indigènes ou européens.

Art. 7. — Pour les enfants à naître à dater de la parution du présent arrêté le choix des prénoms reste libre.

Art. 8. — Nul indigène ne peut porter un autre patronyme ni d'autres prénoms que ceux qui lui sont attribués à l'état-civil sous peine de l'application des peines de l'indigénat.

L'usage des surnoms, de quelque origine qu'ils soient, est interdit dans la rédaction de tout acte d'état-civil indigène.

Titre II

DES ACTES DE L'ÉTAT-CIVIL.

a) Dispositions générales.

Art. 9. — Les actes de l'état-civil énoncent l'année et le jour où ils sont reçus, les nom et prénoms du chef indigène préposé à l'état-civil, les noms, les prénoms, le domicile et la profession de tous ceux qui y sont dénommés.

Les dates et lieu de naissance :

a) Des père et mère dans les actes de naissance et de reconnaissance ;

b) De l'enfant dans les actes de reconnaissance ;

c) Des époux dans l'acte de mariage ;

d) Du décédé dans les actes de décès.

Sont indiqués quand ils sont connus.

Dans le cas contraire, la date de la naissance est indiquée approximativement, comme l'est, dans tous les cas, celle des déclarants.

Les témoins sont obligatoirement de statut indigène, de sexe masculin, majeurs et capables.

Ils sont choisis de préférence parmi les anciens du village.

Art. 10. — Il ne peut rien être inscrit dans les actes d'état-civil, soit par note soit par énonciation quelconque, que ce qui doit être déclaré par les comparants.

Art. 11. — L'officier de l'état-civil indigène donne, en français et traduction en dialecte indigène, lecture des actes aux parties comparantes et aux témoins.

Art. 12. — Les actes sont signés par l'officier de l'état-civil indigène et son secrétaire, ainsi que par les comparants et les témoins s'ils le peuvent.

Tout acte sera en outre, et dans le délai d'un mois qui suivra la date de son établissement, authentifié par la signature du chef de la subdivision où il aura été dressé, ainsi que par apposition du sceau de la subdivision et inscription du numéro sous lequel l'acte aura été transcrit sur le registre de contrôle correspondant.

Art. 13. — Les actes d'état-civil sont inscrits dans chaque centre d'état-civil sur des registres spéciaux, comportant un volant et une souche. Ces registres seront cotés et paraphés sur tous les feuillets par le chef de la subdivision. Le même numérotage est conservé pendant l'année entière pour la même catégorie de registres quand il est nécessaire de faire usage de plusieurs registres. Les registres des actes de mariage comportent deux volants dont l'un est destiné au contrôle à la subdivision dont relève le centre d'état-civil.

Art. 14. — Il est tenu un registre spécial pour chacune des catégories d'actes énoncés ci-après :

- 1°— Naissances, adoptions et reconnaissances ;
- 2°— Mariage et transcription des divorces ;
- 3°— Décès.

Art. 15. — Les indications portées sur la souche sont intégralement reproduites sur le volant qui est alors détaché de la souche et remis au comparant.

Art. 16. — Les registres sont clos et arrêtés à la fin de chaque année par l'officier de l'état-civil indigène et par le chef de la subdivision et conservés aux archives de la subdivision, centre principal d'état-civil. L'officier d'état-civil indigène est responsable de leur conservation.

Art. 17. — La vérification des registres d'état-civil est effectuée trimestriellement et directement par le chef de subdivision. Ces registres peuvent toutefois être contrôlés à tout moment soit par lui-même, soit par le chef de circonscription, soit par l'inspecteur des affaires administratives ou par tout fonctionnaire désigné à cet effet par le Commissaire de la République.

b) *Des actes de naissance.*

Art. 18. — Les déclarations de naissance sont faites dans les quinze jours de l'accouchement au préposé à l'état-civil dont relèvent les déclarants du fait de leur domicile.

Art. 19. — La naissance de l'enfant est obligatoirement déclarée par celui qui exerce la puissance paternelle ou, à son défaut, par un mandataire spécial ou coutumier. Il est obligatoirement assisté, dans les conditions fixées par l'article 9, de deux témoins et du chef de village ou de hameau, lesquels doivent, sous leur responsabilité propre, certifier de la sincérité de leur déclaration.

Art. 20. — L'acte de naissance énonce le jour et le lieu de la naissance, le sexe de l'enfant, ses prénoms le patronyme et les prénoms du mari de la mère, tel que le fait apparaître l'acte de mariage, ou dans le cas prévu par l'article 3, ceux du chef de la famille maternelle.

Si le mariage est antérieur à la mise en application du présent arrêté et qu'aucun acte de mariage n'ait été dressé depuis lors, il sera procédé préalablement à l'enregistrement de la déclaration de naissance et à l'établissement de l'acte d'état-civil correspondant, à la rédaction du dit acte de mariage dans les conditions fixées par les articles 22 et suivants.

Dans tous les autres cas, hormis celui prévu par l'article 3 (enfant né hors du mariage) l'acte de mariage sera obligatoirement produit à l'appui de toute déclaration de naissance.

L'acte de naissance énonce également les noms et prénoms, l'âge approximatif des père et mère du déclarant, s'il y a lieu, leur domicile et profession. Les mêmes indications sont requises pour le chef de village ou de hameau ainsi que pour les deux témoins assistant à la déclaration.

Art. 21. — L'acte de reconnaissance d'un enfant ne peut être dressé par un officier de l'Etat-Civil indigène que sur le vu d'un jugement du Tribunal du premier degré. Mention et date de ce jugement sont obligatoirement inscrites en marge de l'acte. Il en est de même en ce qui concerne l'acte d'adoption d'un enfant.

c) *Des actes de mariage.*

Art. 22. — Aucun officier de l'Etat-Civil indigène ne pourra procéder à la célébration d'un mariage s'il n'a reçu à cet effet et au minimum deux mois auparavant, une double déclaration émanant d'une part du futur mari ou de celui qui exerce à son égard la puissance paternelle et d'autre part, du chef de la famille maternelle ou de son représentant qualifié ou coutumier. L'officier de l'Etat-Civil indigène du centre d'Etat-Civil dont relève le domicile de la future épouse sera également saisi dans des délais identiques d'une déclaration analogue.

Les officiers de l'Etat-Civil indigène des centres d'Etat-Civil intéressés, feront, dès réception de cette déclaration, toute publicité à son sujet, en se basant en la circonstance, sur la coutume indigène.

Cette déclaration devra comporter énonciation des patronymes et prénoms des futurs époux, de leur profession, domicile et résidence.

Art. 23. — Avant de procéder à la célébration du mariage, l'officier de l'Etat-Civil indigène s'assure qu'aucune opposition ne s'est révélée en ce qui concerne le dit mariage. Au cas où une opposition viendrait à se produire dans le délai fixé par l'article 22 et dans les conditions prévues par l'article 24, ledit officier refusera de célébrer le mariage jusqu'à ce que le Tribunal du premier degré dont il relève, se soit prononcé sur la validité de cette opposition.

Art. 24. — Seules sont recevables et susceptibles d'être soumises à l'examen du tribunal indigène les oppositions formées par les personnes ci-après énumérées :

Chef de famille de l'un ou de l'autre des futurs époux ;

Tiers individu déjà régulièrement marié avec la future épouse s'il n'y a pas eu divorce ou si celui-ci n'a pas été régulièrement prononcé ;

Précédent mari de la future épouse, le divorce ayant été régulièrement prononcé, mais la dot n'ayant pas été remboursée ou ne l'ayant été que partiellement ;

Tiers individu précédemment fiancé régulièrement d'après la seule coutume indigène et auquel n'auraient pas été intégralement remboursés tant le montant des cadeaux faits à la fiancée que la partie de la dot déjà versée à la famille ;

Tiers individu qui, du fait d'une cohabitation permanente et prolongée avec la future épouse, en aurait eu un ou plusieurs enfants ;

Le représentant du ministère public, le chef de la subdivision intéressée et les présidents des tribunaux du premier et du second degré de la circonscription.

Art. 25. — Le mariage est célébré par l'officier de l'Etat-Civil indigène du ressort duquel relève le domicile de la future épouse, après avoir effectué la publicité prévue par l'article 22 et en présence des parents, s'ils sont vivants ou valides, des conjoints et de quatre témoins, deux pour chaque conjoint, ayant assisté au versement de la dot et choisis dans les conditions fixées par l'article 9.

Art. 26. — L'acte de mariage énonce :

1°) Les prénoms, noms, professions, âges, dates et lieux de naissance des époux.

2°) Les noms, prénoms, professions et domicile des père et mère.

3°) Le consentement du chef de famille de la femme et, si le mari est mineur, le consentement de son chef de famille.

4°) Le consentement des époux.

5°) La mention qu'il n'existe aucune opposition.

6°) Le montant de la dot fixée, la date et le montant du versement effectué ainsi que celui du reliquat à verser.

Il est fait mention de la célébration du mariage en marge de l'acte de naissance des deux époux, pour le cas où cet acte aurait été dressé.

Art. 27. — Au cas où le divorce vient à être prononcé par la juridiction indigène compétente, mention de la décision de cette juridiction est portée en marge de l'acte de mariage et des actes de naissance des deux conjoints, à la diligence de celui des conjoints au profit duquel le divorce a été prononcé.

Art. 28. — Les mariages successifs contractés dans les conditions ci-dessus énoncées par tout indigène polygame se conformant aux coutumes locales, donneront lieu à établissement d'un nombre correspondant d'actes de mariage, tels que ceux-ci sont définis à l'article 26.

d) Des actes de décès.

Art. 29. — L'acte de décès est dressé par l'officier de l'Etat-Civil indigène dont relève le lieu du décès, sur la déclaration d'un parent du défunt ou de toute autre personne possédant sur son état-civil des renseignements suffisants, et du chef de village ou de hameau qui demeurera personnellement responsable de cette déclaration.

Art. 30. — L'acte de décès énonce :

1° — Le jour et le lieu du décès ;

2° — Les nom, prénoms, date et lieu de naissance, profession et domicile de l'indigène décédé ;

3° — Les noms, professions et domicile de ses père et mère ;

4° — Les noms, prénoms, domicile et profession du déclarant.

Art. 31. — Mention du décès est portée en marge de l'acte de naissance et de mariage du défunt chaque fois que ces actes auront été dressés.

Titre III

DES CENTRES D'ETAT-CIVIL ET DES OFFICIERS D'ETAT-CIVIL

Art. 32. — Des arrêtés du Commissaire de la République pris sur la proposition des chefs de circonscription fixent le siège, le nombre et le ressort des centres d'Etat-Civil.

Art. 33. — Les chefs indigènes, officiers de l'Etat-Civil indigène, sont désignés par le Commissaire de la République sur proposition des chefs de circonscription. Ils pourront recevoir une indemnité mensuelle dont la quotité sera déterminée par un arrêté spécial.

Art. 34. — Les officiers de l'Etat-Civil indigène sont assistés de secrétaires lettrés choisis par eux et agréés par le chef de circonscription. Les secrétaires seront rémunérés dans les conditions fixées par un arrêté spécial.

Art. 35. — Les officiers de l'Etat-Civil indigène et les secrétaires d'Etat-Civil prêtent serment entre les mains du Président du Tribunal du 1^{er} degré.

Art. 36. — L'inscription de tout acte sur les registres d'état-civil est gratuite, qu'il s'agisse de naissance, de reconnaissance ou d'adoption, d'actes de mariage et de décès.

Il n'est exigé, pour la délivrance à tout intéressé, soit du volant détaché du registre d'état-civil et portant transcription de l'un des actes d'état-civil ci-dessus énumérés, soit de toute copie ou extrait des dits actes, que le droit fixe (2^e catégorie) institué par l'arrêté du 5 octobre 1926 instituant au Cameroun un impôt du timbre (article 50 et 52) et modifié quant à sa quotité, par l'arrêté du 5 mai 1928.

Titre IV

LES SANCTIONS ET PÉNALITÉS

Art. 37. — Toute infraction aux dispositions du présent arrêté, commise par un officier ou un secrétaire de l'état-civil indigène est punie de peines de l'indigénat, dans les conditions prévues à l'article 4 du décret du 8 août 1924.

Art. 38. — Les faux, commis par les officiers ou par les secrétaires de l'état-civil indigène dans l'exercice et à l'occasion de l'exercice de leurs fonctions entraînent la comparution de leur auteur devant la juridiction indigène pour y être jugé selon la coutume, ou à défaut, selon les dispositions de l'article 53 du décret du 31 juillet 1927.

Art. 39. — La non déclaration d'une naissance soit par le père soit par la personne exerçant la puissance paternelle, ainsi que par le chef de village ou de hameau est punie des peines de l'indigénat prononcées cumulativement et telles quelles sont prévues par l'article 7 du décret du 7 août 1924.

Art. 40. — La non déclaration d'un mariage, dans les formes prévues par les articles 22 à 28 inclus, entraîne contre les conjoints, leurs chefs de famille

et leurs chefs de village ou de hameau l'application, des peines de l'indigénat prononcées cumulativement. Il en est de même pour la non déclaration de tout décès tant par l'un des conjoints que par le père du défunt ou la personne ayant exercé sur lui la puissance paternelle ainsi que par le chef de village ou de hameau.

Art. 41. — Toute fausse déclaration faite à l'état-civil entraîne la comparution de son auteur devant la juridiction indigène pour y jugé selon la coutume, ou à défaut, selon les dispositions de l'article 53 du décret du 31 juillet 1927.

Art. 42. — Tout ministre d'un culte, à quelque statut qu'il appartienne, qui procédera aux cérémonies de célébration d'un mariage sans qu'il lui ait été justifié d'un acte de mariage dressé par un officier de l'état-civil indigène et dûment authentifié dans les conditions prescrites par l'article 12 sera puni des peines de un à cinq jours de prison et de un à cinq francs d'amende ou de l'une de ces deux peines seulement.

Titre V

DISPOSITIONS TRANSITOIRES

Art. 43. — Le présent arrêté sera spécialement rendu applicable dans chaque subdivision par arrêté du Commissaire de la République pris sur proposition du chef de circonscription.

Art. 44. — Le présent arrêté qui prendra effet pour compter du 15 août 1930, sera enregistré et communiqué partout où besoin sera.

Yaoundé, le 15 juillet 1930

MARCHAND

ARRÊTÉ rendant applicable dans un certain nombre de subdivisions l'arrêté du 15 juillet 1930 organisant au Cameroun un état-civil obligatoire.

LE GOUVERNEUR DES COLONIES
COMMISSAIRE DE LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE
AU CAMEROUN
COMMANDEUR DE LA LÉGION D'HONNEUR,

Vu les décrets des 23 mars 1921 et 21 février 1925, déterminant les attributions du Commissaire de la République française dans les territoires du Cameroun;

Vu l'arrêté du 15 juillet 1930 organisant au Cameroun un état-civil obligatoire et en réglementant le fonctionnement,

ARRÊTE :

Article premier. — L'arrêté du 15 juillet 1930 organisant au Cameroun un état-civil indigène obligatoire est rendu applicable pour compter du 15 août 1930 dans les subdivisions suivantes :

Circonscriptions	Subdivisions
Yaoundé.....	Yaoundé Akonolinga Nanga-Eboko Mbalmayo
Douala.....	Douala
Yabassi.....	Yabassi

Circonscriptions	Subdivisions
Dschang.....	Dschang Bafang Foumban
N'Kongsamba.....	N'Kongsamba M'bang
Bafia.....	Bafia
Edéa.....	Edéa Eséka
Ebolowa.....	Ebolowa Sangmélina
Kribi.....	Kribi Campo Lolodori
Abong-Mbang.....	Abong-Mbang Doumé Lomié

Art. 2. — Des arrêtés spéciaux détermineront dans chaque subdivision le nombre le ressort et la dénomination des centres d'état-civil créés ou à créer en application de l'arrêté précité et désigneront le personnel préposé à l'état-civil de ces centres.

Art. 3. — Le présent arrêté sera enregistré et communiqué partout où besoin sera.

Yaoundé, le 15 juillet 1930.

MARCHAND

ARRÊTÉ fixant le nombre, le siège, le ressort et la dénomination des centres d'état-civil des circonscriptions de Yabassi, Kribi, Ebolowa et Dschang et désignant le personnel des officiers d'état-civil indigène de ces centres.

LE GOUVERNEUR DES COLONIES
COMMISSAIRE DE LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE
AU CAMEROUN
COMMANDEUR DE LA LÉGION D'HONNEUR

Vu les décrets des 23 mars 1921 et 21 février 1925, déterminant les attributions du Commissaire de la République Française dans les territoires du Cameroun;

Vu l'arrêté du 15 juillet 1930 organisant au Cameroun un état-civil indigène obligatoire et en réglementant le fonctionnement;

Vu l'arrêté du 15 juillet 1930 rendant applicable dans certaines subdivisions du territoire l'arrêté du 15 juillet 1930 organisant au Cameroun un état-civil indigène obligatoire et en réglementant le fonctionnement;

Sur la proposition des chefs de circonscriptions de Yabassi, Kribi, Ebolowa et Dschang,

ARRÊTE :

Article premier. — Il est créé dans les subdivisions de Yabassi, Kribi, Ebolowa et Dschang, Sangmélina, Bafang et Foumban un certain nombre de centres d'état-civil indigène dont le siège, le ressort et la dénomination sont fixés et les officiers d'état-civil indigène désignés comme suit :

Annexe 12: Demande de changement d'orthographe de nom patronymique

- 1 DEC. 1958

U

N° 2056/INT/2.-/cal/PN

Monsieur le Secrétaire Permanent du Gouverneur
à PARIS -
26, Rue Marillo
- PARIS VII° -

O B J E T : Demande de changement d'orthographe de nom patronymique introduite par M. MONTGO MBOCK.

Par lettre n° 444/SP en date du 13 Octobre 1958 vous m'avez transmis une requête de M. MONTGO MBOCK qui demande à changer l'orthographe de son nom.

Mr. MONTGO MBOCK étant originaire de l'Etat du Cameroun et n'ayant jamais eu, selon ses déclarations, un acte de naissance, ni jugement supplétif tenant lieu d'acte de naissance; il n'y a pas lieu en l'espèce d'appliquer la procédure métropolitaine de "changement d'orthographe de nom patronymique", mais plutôt la reconstitution de son acte d'état civil -

J'ai l'honneur de vous demander de faire connaître à Mr. MONTGO MBOCK qu'il lui appartient de saisir le Tribunal du 1er degré de son lieu de naissance pour obtenir un jugement supplétif tenant lieu d'acte de naissance en ayant soin de faire orthographier son nom correctement ./-

Pour le Premier Ministre
et par délégation
Le Directeur de Cabinet
M. GODEFRAY

N O T E

A L'ATTENTION DE MONSIEUR LE SECRETAIRE
D'ETAT A L'INTERIEUR.

O B J E T : demande de changement d'orthographe de
son nom, présentée par M.MONGO MBOCK.

REFERENCE: lettre n°444/SP du 13 Octobre 1958,
ci-jointe.

DISCUSSION:

1°) En droit, M.MONGO MBOCK est ressortissant de l'Etat du Cameroun.

Il doit donc lui être fait application des règles de son "statut personnel".

Et, en matière d'état-civil, le texte compétent est : l'arrêté du 16 mars 1935 "portant organisation de l'état-civil indigène".

2°) En fait, M.MONGO MBOCK n'a jamais eu d'état-civil : ni acte de naissance, ni jugement supplétif d'acte de naissance.

Il n'y a donc pas lieu à : rectification de son acte d'état-civil, mais à : reconstitution de son acte d'état-civil.

Il appartient donc à M.MONGO MBOCK, comme le lui a indiqué le Secrétaire Permanent du Cameroun à Paris, de saisir le Tribunal du 1er degré de son lieu de naissance pour obtenir un jugement supplétif de naissance, conformément aux articles 7, 8 et 9 de l'arrêté précité, en ayant soin de faire orthographier son nom correctement.

CONCLUSION:

1°) Il n'y a pas lieu en l'espèce d'appliquer la procédure métropolitaine de "changement d'orthographe de nom patronymique", mais celle, locale, de reconstitution d'acte d'état-civil.

2°) Muni de son jugement supplétif d'acte de naissance, seule pièce d'état-civil valable aux yeux de la loi, M.MONGO MBOCK pourra faire rectifier facilement l'orthographe de son nom patronymique sur toutes pièces d'identité en sa possession, et notamment sur son passe-port.

YAOUNDE, le 1er Novembre 1958

LE CONSEILLER JURIDIQUE,

by Ziville

ÉTAT SOUS TUTELLE DU CAMEROUN

PAIX - TRAVAIL - PATRIE

SECRETARIAT PERMANENT A PARIS

PARIS, LE 13 octobre 1958 ✓

M. Montgo
26, RUE MURILLO
PARIS - VIII^e
WAG. 78-06
n° 444/SP

Monsieur le Ministre
de l'Intérieur
du Gouvernement Camerounais

YAOUNDE

Bo
A l'attention de Monsieur le Conseiller Juridique

M. De B. ev. Cl.

ÉTAT DU CAMEROUN
Ministère de l'Intérieur
J. LE 17/10/58
C. J. N° 7484
T. LE *copie*

J'ai l'honneur de vous faire parvenir ci-joint une requête de Monsieur Philippe MONTGO MBOCK qui demande à changer l'orthographe de son nom.

A cette requête, Monsieur MONTGO a joint un certificat de domicile et un certificat de travail.

Monsieur MONTGO m'a présenté son passeport et d'autres pièces d'identité pour me prouver qu'il était bien l'auteur de cette requête. Il souhaiterait qu'il vous soit possible de prendre un arrêté lui donnant l'autorisation sollicitée, et de publier cet arrêté au journal officiel. C'est d'après lui la procédure actuellement suivie dans la Métropole pour les demandes de changement d'orthographe des noms patronymiques. Ne pouvant pas lui indiquer la procédure suivie dans l'Etat Camerounais, j'ai cru devoir lui demander d'indiquer l'adresse des personnes qui pourraient être appelées à témoigner dans sa cause au cas où celle-ci serait déférée au Tribunal Coutumier du premier degré de la subdivision d'ESEKA.

Monsieur MONTGO a indiqué comme personne pouvant valablement le représenter à l'audience, Monsieur Martial BAHOU MBOCK, cultivateur du village de NGOUGOS, et comme témoins :

*24-10-58
4789*

- 1°) Monsieur Lucas YINDA, de Ngougos, notable.
- 2°) Monsieur Joseph EOG, de Ngougos, notable.
- 3°) Monsieur Lazare NDENGA, capita de Ngougos.

Je vous serai obligé de bien vouloir me faire connaître la suite que comportera cette affaire, afin que j'en informe l'intéressé.

J'ajoute que Monsieur MONTGO BOCK a déclaré ne pas posséder d'acte de naissance, et n'avoir pas sollicité l'établissement d'un jugement supplétif.

Jean F. Betayeni
JEAN F. BETAYENI
Administrateur Adjoint de la C. D. M.
Breveté de l'E.N.F.O.S.

INDEX

A

Abouna, 18, 19, 210, 297
Abwa, 32, 128, 138, 237, 297, 301, 307
Adjoint, 232, 233, 263
Appropriation, 259
Archives, 41, 78, 162, 184, 248, 263, 267, 268, 292, 299, 308

B

Baba Simon, 4, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 274, 297
Banque culturelle, 278, 302
Bonte, 6, 297
Bourdieu, 8, 297

C

Calendrier, 82, 199, 202
Cameroun, 2, 3, 7, 12, 13, 15, 16, 17, 19, 21, 23, 24, 26, 32, 36, 37, 40, 41, 43, 45, 48, 51, 52, 53, 56, 61, 65, 82, 88, 91, 121, 122, 124, 125, 128, 130, 131, 134, 138, 141, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 162, 163, 164, 167, 169, 172, 184, 190, 193, 221, 223, 227, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 258, 259, 260, 262, 266, 267, 269, 270, 271, 272, 276, 277, 282, 292, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401
Cheikh Anta Diop, 35
Commune, 122, 292, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376

E

Enterrement, 116, 117, 118
Esprit, 13, 16, 19, 69, 302, 303
Etat civil, 120, 135, 149, 152, 384
Ethnie, 212, 301
Ethnie,, 212, 301

F

Forgeron, 81, 290, 296
Foulbé, 2, 136

H

Hamadou Adama, 7, 36, 162, 163, 165, 302
Hegel, 3, 298
Histoire, 1, 129, 162, 262, 299, 305

I

Identité culturelle, 32, 301, 302
Islam, 17, 87, 152
Izard, 6, 249, 250, 297, 303

K

Kirdi, 123, 124, 125, 126, 145, 148, 161, 162, 186, 187, 228, 266, 267, 269, 286, 297

L

Lévi-Strauss, 26, 106, 139, 142, 299
Linguistique, 73, 304

M

Mada, 2, 6, 8, 9, 22, 24, 25, 26, 28, 31, 34, 36, 39, 40, 41, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 57, 60, 62, 64, 65, 66, 70, 72, 74, 75, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 98, 99,

- 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 112, 113, 119, 121, 123, 125, 126, 138, 139, 144, 160, 164, 167, 184, 185, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 201, 202, 203, 204, 205, 210, 211, 212, 213, 221, 222, 224, 225, 226, 233, 235, 238, 241, 242, 245, 249, 266, 267, 270, 274, 282, 283, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 293, 294, 295, 307
- Mafa, 2, 4, 6, 8, 9, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 31, 36, 39, 40, 41, 44, 45, 47, 48, 50, 51, 52, 54, 56, 57, 63, 66, 68, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 112, 113, 119, 120, 121, 125, 126, 127, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 144, 160, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 171, 182, 184, 185, 188, 192, 193, 196, 197, 198, 200, 203, 204, 205, 207, 208, 210, 212, 214, 216, 217, 220, 221, 222, 223, 238, 241, 242, 243, 244, 246, 250, 254, 270, 271, 274, 276, 282, 283, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 300, 307, 309
- Mandara, 2, 13, 18, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 30, 35, 40, 45, 47, 49, 50, 51, 53, 54, 56, 59, 60, 61, 65, 67, 75, 78, 79, 80, 84, 87, 91, 92, 102, 105, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 130, 132, 133, 134, 138, 142, 144, 149, 159, 161, 162, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 173, 182, 183, 185, 186, 188, 189, 192, 193, 196, 198, 200, 202, 221, 222, 223, 224, 229, 235, 236, 237, 242, 244, 245, 246, 252, 253, 254, 255, 258, 261, 269, 270, 271, 276, 278, 279, 282, 284, 286, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 299, 300, 307, 308, 309, 328, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360
- Maray, 24, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 205, 297
- Margui-wandala, 139, 150, 187, 276
- Maroua, 41, 65, 126, 129, 135, 138, 161, 169, 171, 172, 181, 182, 233, 238, 243, 252, 254, 262, 265, 292, 307
- Massif, 186, 221
- Mohammadou Eldridge, 2, 35
- Mokolo, 23, 41, 42, 49, 51, 56, 74, 76, 79, 80, 81, 83, 89, 90, 92, 93, 95, 122, 123, 130, 131, 132, 133, 135, 137, 138, 142, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 162, 163, 164, 165, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 187, 188, 195, 198, 199, 200, 206, 209, 222, 223, 242, 243, 244, 246, 254, 258, 262, 264, 265, 274, 276, 278, 292, 293, 294, 295, 296, 314, 347, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 376
- Mora, 22, 23, 24, 41, 42, 65, 82, 87, 105, 151, 161, 162, 164, 169, 172, 173, 179, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 202, 204, 224, 225, 226, 227, 230, 232, 233, 234, 235, 250, 253, 262, 276, 277, 292, 293, 294, 295, 296, 338, 370, 371, 372, 373, 374, 375
- Mort, 65, 307
- Motivation en situation, 77, 79, 83, 84, 94, 199, 200, 202

N

- Négritude, 140, 297
- Nord-Cameroun, 2, 3, 7, 13, 15, 17, 19, 23, 36, 37, 45, 52, 53, 56, 65, 91, 122, 124, 125, 128, 134, 141, 144, 145, 146, 162, 163, 164, 169, 184, 193, 221, 223, 227, 238, 240, 241,

242, 243, 245, 259, 260, 269, 270,
271, 282, 292, 297, 298, 300, 302,
303, 304, 305, 307, 308, 309

229, 230, 232, 233, 246, 255, 261,
264, 276, 285, 292, 299, 307, 312,
313, 344, 345, 346

O

Onomastique, 2, 36, 253, 282, 307, 308

P

Palefrenier, 131, 132
Pâtre, 131, 134
Perrot, 3, 12, 298, 301, 304
Peul, 236, 237, 295, 302
Profession, 131, 136

S

Saïbou Issa, 227, 304
Seignobos, 2, 122, 124, 126, 127, 167,
187, 188, 193, 300, 304
Sens, 74, 76, 202
Signification littérale, 200

T

Terminologie, 259
Théologie, 36, 304
Toponyme, 199, 259
Toponymie, 10, 36, 307, 308
Tourneux, 2, 35, 122, 124, 126, 127,
187, 188, 193, 300

U

UNESCO, 11, 14, 21, 27, 28, 35, 36,
37, 45, 271, 273, 300, 301, 302, 305

V

Via, 193, 194, 196, 197

W

Wandala, 21, 24, 35, 41, 105, 120, 121,
122, 126, 148, 153, 158, 161, 162,
164, 165, 171, 185, 186, 224, 226,

TABLE DES MATIERES

SOMMAIRE	ii
DÉDICACE	xiii
REMERCIEMENTS	xiv
LISTE DES SIGLES, ACRONYMES ET ABRÉVIATIONS	xvi
GLOSSAIRE DES TERMES MADA AVEC TRADUCTION EN FRANÇAIS	xvii
GLOSSAIRE DES TERMES MAFA AVEC TRADUCTION EN FRANÇAIS	xix
GLOSSAIRE DES TERMES MANDARA AVEC TRADUCTION EN FRANÇAIS	xxii
LES LANGUES/ETHNONYMES ET LEURS CARACTERISTIQUES DANS LES MASSIFS DU MANDARA CENTRAL	xxiv
TABLE DES ILLUSTRATIONS	xxviii
PLANCHES PHOTOGRAPHIQUES	xxviii
LISTE DES FIGURES.....	xxix
LISTE DES TABLEAUX.....	xxx
RESUME :	xxxI
ABSTRACT:.....	xxxii
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
1. Présentation du sujet	1
2. Raisons du choix du sujet.....	1
3. Cadre théorique	3
4. Cadre conceptuel.....	8
5. Cadre chronologique (XVIIIè-XXIè Siècle).....	14
6. Cadre géographique des Mafa et des Mada	14
7. L'environnement humain des Mafa et des Mada	17
8. Revue de la littérature	20
9. Problématique et question centrale	34
10. Objectifs spécifiques	35

11. Méthodologie de recherche	36
11. a. Sources	36
11. b. Techniques de collectes et moyen d'exploitation de données.....	37
11. c. Difficultés rencontrées	39
12. Intérêts de l'étude et résultats attendus	39
13. Plan de la thèse.....	40
CHAPITRE I : INFLUENCES DU MILIEU NATUREL ET DES MOUVEMENTS MIGRATOIRES SUR L'ONOMASTIQUE DES MAFA ET DES MADA DU NORD- CAMEROUN.....	41
I. LE MILIEU PHYSIQUE ET L'ONOMASTIQUE MAFA ET MADA	41
I.A. Le relief et l'onomastique mafa et mada.....	41
I.A.1.Le relief et l'onomastique mafa	41
I.A.2.Le relief et l'onomastique mada.....	42
I.B.Le climat et l'onomastique mafa et mada	43
I.C. La végétation et l'onomastique mafa et mada.....	44
I.D. Le monde animal et l'onomastique mafa et mada	44
II. MIGRATIONS ANCIENNES ET MISE EN PLACE DES MAFA ET DES MADA	45
II.A. Les migrations anciennes des Mafa.....	46
II.B. Les migrations anciennes des Mada	47
III. LES MIGRATIONS RÉCENTES DES MAFA ET DES MADA DANS LE BASSIN DE LA BENOUE DE 1972 A 2012	48
III.A. Une politique nationale de colonisation des plaines de la Bénoué : 1970.....	48
III.B. Les toponymes importés des sites de départ.....	50
III.B.1.Mafa-kilda	50
III.B.2. Koza I et Koza II : 1992	51
III.B.3.Dogba 1992	52
III.B.4.Tokombéré.....	52
III.C. Les toponymes-éponymes	53

III.C.1.Wouro-Madaba 1994.....	53
III.C.2.Wouro-Kahgou.....	53
III.D. Les microtoponymes ou les lieux-dits.....	54
III.D.1.Madagascar.....	54
III.D.2. Duguri	54
III.D.3.Soukki	55
IV. CHANGEMENTS DANS LES PATRONYMES MAFA ET MADA DANS LE BASSIN DE LA BENOUE 1972 A 2012	56
IV.A. Les mariages et changements dans les patronymes	56
IV.B. La dotation des espaces cultivables et changements dans les patronymes.....	57
IV.C. Prêt des bœufs de labour et implication sur les patronymes	58
Conclusion	59
CHAPITRE II : CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR L'ANTHROPONYMIE DES MAFA ET DES MADA AU NORD-CAMEROUN XVIIIè-XXIè Siècles	60
I. LES FONCTIONS GÉNÉRALES DU NOM.....	61
I.A. Fonction sociale du nom	61
I.B. Nom et différenciation sociale.....	62
I.B.1.Les autonymes mafa et mada	63
I.B.2. Les pseudonymes mafa et mada.....	64
I.B.3.Les tekronymes mafa et mada	65
I.B.4.Les prénoms mafa et mada.....	66
I.B.5.La question d'homonymes dans l'anthroponymie mafa et mada.....	66
II. CONTEXTES SPÉCIFIQUES D'ATTRIBUTION DES NOMS CHEZ LES MAFA ET LES MADA	67
II.A.NOMS ATTRIBUES EN CONTEXTE PRENATAL.....	67
II.A.1.Noms en relation avec le comportement de la mère et le climat familial chez les Mafa..	67
II.A.2. Noms en relation avec le climat conjugal chez les Mada.....	69
II.B.NOMS ATTRIBUES EN CONTEXTE POSTNATAL	70

II.B.1.Noms en relation avec l'état de l'enfant à la naissance chez les Mafa	70
II.B.2. Les noms des prématurés chez les Mada	71
II.B.3. Processus d'attribution des noms des jumeaux chez les Mafa.....	72
II.B.4. Processus d'attribution des noms des jumeaux chez les Mada.....	73
II.C.NOMS EN RELATION AVEC LES PRATIQUES OCCULTES CHEZ LES MAFA ET LES MADA	73
II.C.1.Les noms en relation avec le sort ou la fatalité chez les Mafa.....	73
II.C.2.Les noms attribués à titre de message aux esprits chez les Mada.....	75
II.D. LES NOMS EN RELATION AVEC LES CRISES SOCIALES CHEZ LES MADA	75
III. NOMS EN RELATION AVEC LA CASTE DES FORGERONS CHEZ LES MAFA : LES NOMS DE LA HONTE	76
IV. LES NOMS EN RELATION AVEC LES JOURS DE LA SEMAINE CHEZ LES MADA	78
V. LES NOMS COMPOSES ET LEURS IMPLICATIONS DANS L'HISTOIRE DES MAFA ET DES MADA	78
V.A. Les noms composés, la patrilinéarité et leurs implications dans l'histoire des Mafa.....	78
V.B. Les noms composés et leurs implications dans l'histoire des Mada.....	81
V.C. Les calamités et catastrophes naturelles et les implications sur les noms des personnes et les noms des lieux	83
V.C.1. La sécheresse et la famine 1835 ; 1912-1914.....	83
V.C.2. L'invasion des criquets 1880 et la dation des noms	84
V.C.3. Les épidémies et les noms subséquents.....	84
Conclusion	84
CHAPITRE III: FILIATION, RITES DE PASSAGE ET IMPLICATIONS SUR LES ANTHROPONYMES MAFA ET MADA DU XVIII ^e AU XXI ^e Siècle.....	86
I. LA FILIATION ET LES ANTHROPONYMES MAFA ET MADA DU XVIII ^e AU XXI ^e Siècles	86
I.A. Le nom de l'enfant légitime chez les Mafa et les Mada	87
I.B. Le nom de l'enfant illégitime chez les Mafa et les Mada	88
II. RITES DE NAISSANCE ET IMPLICATIONS SUR LES ANTHROPONYMES MAFA ET MADA	88

II.A. Les rites préparatoires à la naissance chez les Mafa et les Mada	90
II.B. Processus d'accouchement d'une primipare chez les Mafa et les Mada	91
II.D. Les rites de séparation des jumeaux de leur milieu antérieur et la dation du nom	95
II.E. La phase de claustration postnatale.....	95
II.F. Les rites de dation du nom du nouveau-né chez les Mafa et les Mada	97
III. LES RITES FUNÉRAIRES ET IMPLICATIONS SUR LES ANTHROPONYMES MAFA ET MADA.....	99
III.A. L'agonie, l'annonce du décès et les noms	99
III.B. Le sens de la mort et les noms y afférents.....	100
III.C. La toilette post-mortem et les noms	103
III.D. L'inhumation et les noms	104
III.D.1. Les rites à la maison du défunt.....	104
III.D.2. Les rites au cimetière.....	106
III.E. Les funérailles.....	107
Conclusion	108
CHAPITRE IV : ISLAM ET LES MUTATIONS ANTHROPONYMIQUES MAFA ET MADA	109
AUX XVIII ^è ET XXI ^è SIÈCLES	109
I. ISLAM, LES ÉRUDITS LOCAUX ET LA QUESTION DE L'ÉRUDITION.....	109
I.A. Les officiers d'état civil	109
I.B. Les secrétaires d'état civil.....	111
I.C. <i>L'ajami</i> comme signature des officiers d'état civil.....	112
II. ISLAM ET LES MUTATIONS ANTHROPONYMIQUES 1955-2012	118
II.A. La transposition des premiers noms	119
II.B. L'emprunt chez les Foulbé et les Mandara	119
II.B.1. L'action des Mandara chez les Mada : 1965	122
II.B.2. L'action des Foulbés chez les Mafa : 1965.....	123
Conclusion	124

CHAPITRE V: LA COLONISATION EUROPEENNE ET LES INFLUENCES SUR LES ANTHROPONYMES MAFA ET MADA DE 1902 A 2012	125
I. LA COLONISATION ALLEMANDE ET IMPACTS SUR L'ANTHROPONYMIE MAFA ET MADA 1902-1914	125
II. LA COLONISATION FRANÇAISE ET IMPACTS SUR L'ANTHROPONYMIE MAFA ET MADA 1914-1960	126
II.A. Bref aperçu biographique du Capitaine Charles Vallin (1895-1984)	126
II.B. Impact de l'action du Capitaine Vallin sur l'anthroponymie mafa.....	127
III.L'ÉTAT CIVIL DANS LA RÉGION DU WANDALA DE 1935 A 1960	128
III.A. Les fonctionnaires coloniaux et les noms de leurs progénitures à partir de 1935 dans les monts Mandara.....	129
III.B. Le recensement colonial des indigènes à but économique	131
III.C. L'indigène dans l'administration coloniale française chez les Mafa et les Mada	135
III.D. L'usage de l'ethnonyme générique kirdi et moufou dans l'anthroponymie locale	136
III.E. L'ethnonyme générique matakam dans l'anthroponymie locale	138
III.F. La notion de race dans l'état civil chez les Mafa et les Mada 1934-1962.	139
IV. QUELQUES NOMS DES METIERS COLONIAUX DANS L'ETAT CIVIL AUJOURD'HUI DISPARUS	142
IV.A. Palefrenier de la région	142
IV.B. Jardinier de la région.....	142
IV.C. Dignitaire du chef.....	142
IV.D. Guide des douanes	143
IV.E. Goumier.....	143
IV.F. Pâtre.....	143
V. LE PROSÉLYTISME CHRÉTIEN DANS L'ANTHROPONYMIE MAFA ET MADA : 1948.....	144
VI. LE JEU DES INCLUSIONS DANS L'ÉTAT CIVIL POSTCOLONIAL ET INFLUENCES SUR LES ANTHROPONYMES MAFA ET MADA DE 1960-2012	145
VII. UNE IDENTITÉ CONSTRuite DANS LA RÉGION DU NORD : LES PRODUITS DE LEUR HISTOIRE 1972-2012.....	147

VIII. LA CONSONANCE PATRONYMIQUE ET LE FACIES DANS LE JEU IDENTITAIRE 1960-2012	149
Conclusion	151
CHAPITRE VI: LES TOPONYMES CHEZ LES MAFA ET LES MADA	152
I.LES TOPONYMES LIES AUX RELIEFS	152
I.A.Les oronymes ou noms de montagnes	153
I.B.Les noms dérivants de la faune et la flore.....	154
I.C.Les hydronymes ou noms dérivés des cours d'eau	157
II.LES TOPONYMES LIES AUX ACTIONS ANTHROPIQUES.....	158
II.A. Les microtoponymes ou noms des lieux-dits et les endonymes ou noms des places publiques	159
II.B. Les événements historiques, mythologiques et les toponymes.....	166
III.LES TOPONYMES LIES AUX ANCÊTRES ÉPONYMES	168
IV.LES TOPONYMES LIES AUX ACTIVITÉS ENDOGÈNES OU TOPONYMES IMPORTES	170
V.LES DOUBLONS TOPONYMIQUES OU LES TOPONYMES IMPORTES.....	172
Conclusion	173
CHAPITRE VII : LE TEMPS ET LE CALENDRIER DANS L'ONOMASTIQUE MAFA ET MADA	175
I.LE TEMPS DANS L'ONOMASTIQUE MAFA ET MADA	175
I.A.Le temps et les fêtes sacrificielles mafa et mada	176
I.A.1.Le calendrier rituel mafa.....	176
I.A.2.Le calendrier rituel mada	179
I.B.Le temps dans l'onomastique mafa et mada	182
I.B.1.Les divisions quotidiennes et annuelles mafa	182
I.B.2.Les divisions quotidiennes et annuelles mada.....	185
Conclusion	186
CHAPITRE VIII : ETHNONYMIQUE ET TITULATURE CHEZ LES MAFA ET LES MADA	187

I. ETHNONYMIE ET HISTOIRE DES MAFA ET MADA (XVIIIè-XXè Siècle).....	188
I.A.L'ethnie chez les Mafa (XVIIIè-XXIè Siècle).....	188
I.B. L'ethnonyme mafa (XVIIIè siècle).....	190
I.B.1.L'appartenance à une origine commune	191
I.B.2.La distinction par les patronymes	191
I.B.3.L'appropriation de l'espace par les toponymes.....	192
I.B.4.Les maladies héréditaires	193
I.C.L'ethnie chez les Mada	194
I.D. L'ethnonyme mada	195
I.D.1.La distinction par l'ethnonyme	196
I.D.2.Une origine commune.....	196
II.L'ETHNONYMIE ET CASTE CHEZ LES MAFA	196
II.A. La séparation dans la vie quotidienne (XVIIIè-XXIè siècle)	197
II.B. La division dans le travail (XVIIIè-XXIè siècle)	197
II.C. La hiérarchie au sein du groupe.....	200
II.D. La classe des nobles.....	200
II.D.1.Le prescrit.....	200
II.D.2.Le proscrit et la notion de souillure	201
II.E. Les relations sociales régissant les classes sociales (XVIIIè-XXIè siècle).....	202
II.E.1.L'interdépendance économique et sociale au XVIIIè XXIè siècle	202
II.E.2.La caste et la classe sociale chez les Mafa (XVIIIè-XXIè siècle)	203
III.TITULATURE ET AUTORITE CHEZ LES MAFA ET MADA	204
III.A.L'autorité avant la colonisation (1715-1902).....	206
III.B. Les religions révélées et la reconfiguration des titres nobiliaires (XVIIIè-XXè siècle)..	206
III.B.1.Idriss Alaoma, Ousman Dan Fodio, Haman Yadjji et le Lamidat de Mokolo.....	207
III.B.2.Les Mandara et la chefferie mada à kolkoch.....	208
III. C. Les titres nobiliaires : des plaines et abords du Lac Tchad aux massifs.....	211

III.C.1.Les titres nobiliaires foulbé	211
III.C.2.La transposition des titres foulbé en montagne (XIX ^e -XXI ^e siècle)	212
III.D. De la diversité des titres nobiliaires dans le wandala	213
III.D.1.Les facteurs d'attribution et les titres liés au pouvoir exécutif.....	214
III.D.2.Les autres titres nobiliaires.....	215
III.D.3.La titulature chez les Mada	218
III. E. Codes de conduite foulbé et mandara <i>versus</i> codes de conduite mafa et mada.....	219
III.E.1.Les codes de conduite peul et mandara	219
III.E.2.Les caractéristiques des hommes de montagnes : la politique d'appriovissement 1923. 220	
Conclusion	221
 CHAPITRE IX : LES USAGES ET LA POLITIQUE DE CONSERVATION DES NOMS DES LIEUX FACE A L'ACCULTURATION XIX-XX ^{ème} siècle.....	
	223
 I.LES USAGES POLITIQUES ET SOCIO-CULTURELS DES TOPONYMES ET DES HYDRONYMES	
	224
I.A. L'assimilation des groupes ethniques aux toponymes	224
I.A.1.Les toponymes ou les ethnonymes.....	225
I.A.2. Les usages politiques des hydronymes	229
I.B. <i>Terra incognita, terra nullius</i> : Qui désigne les terres ?	232
 II.LES COLLECTIVITES LOCALES DECENTRALISEES ET LA CONSERVATION DES TOPONYMES	
	233
II.A. Les praxonymes	234
II.B. Les phénonymes et les ergonymes.....	236
II.B.1.Le mont Roufta chez les kapsiki.....	236
II.B.2.La grotte de Gréa (plaine de Waza) et Kossil Beï (Maroua).....	237
 III. LES TOPONYMES : UN PATRIMOINE IMMATERIEL.....	
	238
III.A.L'identitaire dans l'immatériel.....	239
III.B. Des mutations à la conservation	240
 IV.LES TOPONYMES ET LA QUESTION DE TRANSCRIPTION	
	241

IV.A. Les langues locales et l'écriture toponymique	241
IV.B. Faut-il réécrire les noms des lieux ?	243
Conclusion	244
CHAPITRE X : MISSIONNAIRES, ELITES LOCALES, PROBLEMATIQUE DE DEVELOPPEMENT DANS L'ONOMASTIQUE MAFA ET MADA 1948-2012	246
I.LES PATRONYMES DES MISSIONNAIRES ET DES HOMMES POLITIQUES CHEZ LES MAFA	246
I.A. Hans Eichenberger (1948-2001) : Union des Eglises Evangéliques au/du Nord Cameroun (UEEC).....	246
I.B. Djaligué Zogoï lamido de Matakam-Sud	248
I.C. Pérévet Zacharie (1957-).....	249
II.LES PATRONYMES DES MISSIONNAIRES ET DES HOMMES POLITIQUES CHEZ LES MADA	249
II.A. Mpeke Simon ou Baba Simon (1906- 13 août 1975) : l'évangile venu d'en bas	250
II.B. Christian Aurenche (1940-) : l'évangile et la culture	253
II.C. Ruben Bergström (1934-1965) et l'adventisme à Koza et à Dogba	253
II.D. Baskouda Jean Baptiste (24 août 1957-) ou le fils du père.....	254
II.E. Cavaye Yéguié Djibril (1940-) : aux sources de la politique. Uune homonymie des contraires chez les Mafa.....	254
III. THEAT-REALITE (TOURISME) ET DEVELOPPEMENT DANS LES MASSIFS MANDARA	255
IV. LES COLLECTIVITES LOCALES DECENTRALISEES ET LES POLITIQUES TOPONYMIQUES	259
IV.A. Les communautés locales décentralisées	260
IV.A.1. La commune de Mokolo	260
IV.A.2. La commune de Mora	261
IV.B. La banque culturelle et les richesses locales	261
IV.B.1. Les populations locales ou le patrimoine vivant	263
IV.B.2. Les toponymes et les industries touristiques locales	263
Conclusion	264

CONCLUSION GÉNÉRALE	266
SOURCES ET REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES	276
ARCHIVES NATIONALES DE YAOUNDE (A.N.Y.)	276
ARCHIVES DE LA PREFECTURE DU MAYO-TSANAGA (A.P.M-T.).....	276
ARCHIVES DE LA COMMUNE A MOYEN EXERCICE DE MOKOLO.....	276
ARCHIVES DU SULTANAT DE WANDALA	276
ARCHIVES PRIVEES.....	277
SOURCES ORALES	277
OUVRAGES	281
ARTICLES PUBLIES	285
COMMUNICATION PRESENTEES LORS DES CONFERENCES ET COLLOQUES	290
MEMOIRES ET THESES	290
EMISSION RADIO ET TELEVISION	292
JOURNAUX ET PERIODIQUES	292
WEBOGRAPHIE.....	292
ANNEXE	294
PREMIERE SECTION :	296
QUELQUES ETUDES RELIGIEUSES ET ETHNOGRAPHIQUES INFLUENCANT LES ANTHROPONYMES ET LES TOPONYMES.....	296
DEUXIEME SECTION :	346
QUELQUES EXEMPLES DE DECLARATION DE NAISSANCE ET DES FICHES D'ETAT CIVIL	346
TROISIEME SECTION :	362
TEXTES REGISSANT LES NOMS DES PERSONNES DANS LES DOCUMENTS OFFICIELS	362
INDEX	388
TABLE DES MATIERES	391