



**Mémoire Présenté  
par : ROUGAÏYATOU  
NOUHOU**

**UNIVERSITE DE  
NGAOUNDERE FACULTE  
DES SCIENCES  
ECONOMIQUES ET DE  
GESTION**

**DON, POLITIQUE ET SOCIETE DANS LES  
ABORDS SUD DU LAC TCHAD DU MILIEU DU  
XIXe SIECLE A 1992**

---

**Année académique : 2006/2007**

UNIVERSITE DE NGAOUNDERE  
FACULTE DES ARTS, LETTRES  
ET SCIENCES HUMAINES



THE UNIVERSITY OF  
NGAOUNDERE  
FACULTY OF ARTS, LETTERS  
AND SOCIAL SCIENCES

DEPARTEMENT D'HISTOIRE  
*DEPARTMENT OF HISTORY*

**DON, POLITIQUE ET SOCIETE DANS LES ABORDS SUD  
DU LAC TCHAD DU MILIEU DU XIX<sup>e</sup> SIECLE  
A 1992**

*Mémoire présenté en vue de l'obtention du Diplôme de  
Maîtrise*

Par

**ROUGAÏYATOU NOUHOU**  
Licenciée en Histoire  
Option Histoire politique et culturelle

Sous la direction de

**SAÏBOU ISSA**  
Maître de Conférences

Année académique : 2006/2007

## SOMMAIRE

Dédicace.....	i
Remerciements.....	ii
Carte de localisation de la zone d'étude.....	iii
Résumé.....	iv
Abstract.....	v
Glossaire.....	vi
Liste des abréviations.....	vii
<b>CHAPITRE I : CONTEXTE HUMAIN, POLITIQUE ET SOCIAL DES ABORDS SUD DU LAC TCHAD.....</b>	<b>1</b>
<b>A- Les hommes et leurs structures sociopolitiques et socioculturelles.....</b>	<b>11</b>
a- Les Arabes Choa.....	11
b- Les Kotoko.....	11
c- Les Kanouri.....	14
<b>B- Les mutations politiques des royaumes précoloniaux à l'ouverture démocratique...17</b>	<b>17</b>
a- L'ère des royaumes précoloniaux.....	19
b- L'époque coloniale.....	20
c- De l'indépendance à l'ouverture démocratique.....	22
<b>CHAPITRE II : PRESENTS ET TRIBUTS A L'ERE DES ROYAUMES PRECOLONIAUX.....</b>	<b>23</b>
<b>A- Les présents dans les rapports de pouvoir.....</b>	<b>26</b>
a- Du vassal au suzerain.....	26
b- Du suzerain au vassal.....	26
c- Les dons entre princes égaux.....	29
<b>B- Les présents dans les stratégies de pénétration des explorateurs européens.....</b>	<b>32</b>
a- Marque de sympathie, d'hospitalité et de gratitude.....	34
b- Demande d'audience et passeport.....	35
<b>CHAPITRE III : DU PRESENT D'ALLEGANCE AU DON UTILITAIRE DANS LES RELATIONS POLITIQUES DES PERIODES COLONIALE ET POST COLONIALE.....</b>	<b>39</b>
<b>A- Cadeaux et revenus des chefs traditionnels.....</b>	<b>44</b>
a- Colonisation et amenuisement des revenus des chefs.....	44
b- Cadeaux, corruption et accumulation des biens économiques.....	45

<b>B- Cadeaux et relations politiques.....</b>	<b>49</b>
a- Le don du chef traditionnel à l'autorité administrative.....	49
b- Le don de l'autorité administrative à l'autorité traditionnelle.....	52
c- Don et intronisation des chefs.....	54
<b>C- Don et corruption électorale.....</b>	<b>57</b>
a- Don et investiture.....	58
b- Don et vote des populations.....	60
c- Don et remerciements politiques.....	62
<b>CHAPITRE IV : DYNAMIQUE DES USAGES SOCIAUX DU DON.....</b>	<b>65</b>
<b>A- Don, corruption sentimentale et mutations des stratégies matrimoniales.....</b>	<b>65</b>
a- Le triomphe du plus offrant et l'accès au « prestige social ».....	65
b- Les échanges festifs de cadeaux.....	69
<b>B- Don, oisiveté et relations clientélistes.....</b>	<b>73</b>
a- Chômage, don et redistribution des avoirs.....	73
b- Don et <i>Faada</i> privées.....	75
<b>C- Les usages magico-religieux du don.....</b>	<b>78</b>
a- Les usages maléfiques du don.....	78
b- Don, totémisme et pratiques magico-religieuses.....	80
<b>Conclusion générale.....</b>	<b>84</b>
<b>Sources et références bibliographiques.....</b>	<b>87</b>

## DEDICACE

*Je dédie ce travail*

*A mes parents Nouhou Hamanwabi et Aïssatou Souley en guise de reconnaissance pour mon instruction et pour leur dire combien leur fierté, leur confiance et leur affection, j'en tiens compte dans tout ce que je fais*

*A mon oncle Youssooufa, décédé à la fleur de l'âge*

*A mes petites sœurs Fadimatou Nouhou et Raïhanatou Nouhou, pour leur exprimer toute mon affection et pour qu'elles fassent mieux que moi.*

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

## REMERCIEMENTS

Ce mémoire n'aurait pu être réalisé sans l'apport de plusieurs personnes. Ainsi, nous tenons à remercier distinctement le Pr. Saïbou Issa, pour avoir accepté de diriger ce travail, pour son suivi minutieux, pour la grande documentation qu'il nous a fournie et pour son soutien multiforme.

Nous remercions également tous les enseignants du Département d'Histoire qui, pendant quatre années, n'ont ménagé aucun effort pour notre formation estudiantine à l'Université de Ngaoundéré. Nous pensons prioritairement aux Pr. Hamadou Adama, Dr Nizeseté Bienvenu Denis, Dr. Taguem Fah Gilbert, Dr. Mokam David, Dr. Mbenguè Nguimé Martin.

Toute notre gratitude va à l'endroit de Mlle Djanabou Bakary, Attachée d'Enseignement et de Recherche (ATER) au Département d'Histoire, pour nous avoir « couvée » dans la réalisation de ce travail, pour les discussions et suggestions, pour l'outil informatique et pour son immense sens de fraternité qui nous a permis de travailler dans une atmosphère très agréable.

Nous sommes redevable à M. Fofiri Eric Joël, chargé des Travaux Dirigés au Département de Géographie pour l'outil informatique et la réalisation de la carte de localisation de la zone d'étude.

Toute notre gratitude va également à l'endroit de nos informateurs et à certains responsables administratifs, qui nous ont accordé des entretiens et collaboré avec nous. Sans être exhaustive dans l'énumération, nous pensons à Hadja Saïdé, Ndibi Fritz Alain (Préfet du Département du Logone et Chari), Maïmouna, Maguira, Mahamat Abdoulkarim à Kousseri, Alka Ndjidda (Lawan d'Amfara), Ali Mahamat (Sultan de Goulfey), Manou Diguir( Sous préfet de Goulfey), Abakar Abaliou, Oumar Mewalia (Limangana), Mey Eli Saara, Fadma et Inna à Goulfey.

Nous sommes également redevables à Mahamat Abba Ousman, Nourouldini Nouhou, Abakar Abakar Abaliou (Abakar Soua), Abakar Brahim et Abdel Kader El Hadj Azaki, pour avoir accepté de nous introduire auprès des informateurs et pour avoir facilité les entretiens.

Merci à mes mamans Djaratou Amadou et Kaka, à la famille de Semba Abakar, à la famille Mahamat Sanda pour l'accueil chaleureux et l'hébergement qu'elles nous ont offerts respectivement à Goulfey, à Kousseri et à N'djamena.

Nous pensons à Bouba Ahmed pour son soutien financier, Saleh Adam pour son soutien matériel et pour ses multiples conseils qui nous ont permis de garder un moral toujours haut.

Nous pensons également à nos camarades Mahamat Assileck, Bukar, Assoura, Boubakari, Souleymanou Malam, Aïchatou Akoum, Diye Jérémie, Anaza Diguï Joël et Saïbou Moungor pour leur solidarité et leur sens de fraternité.

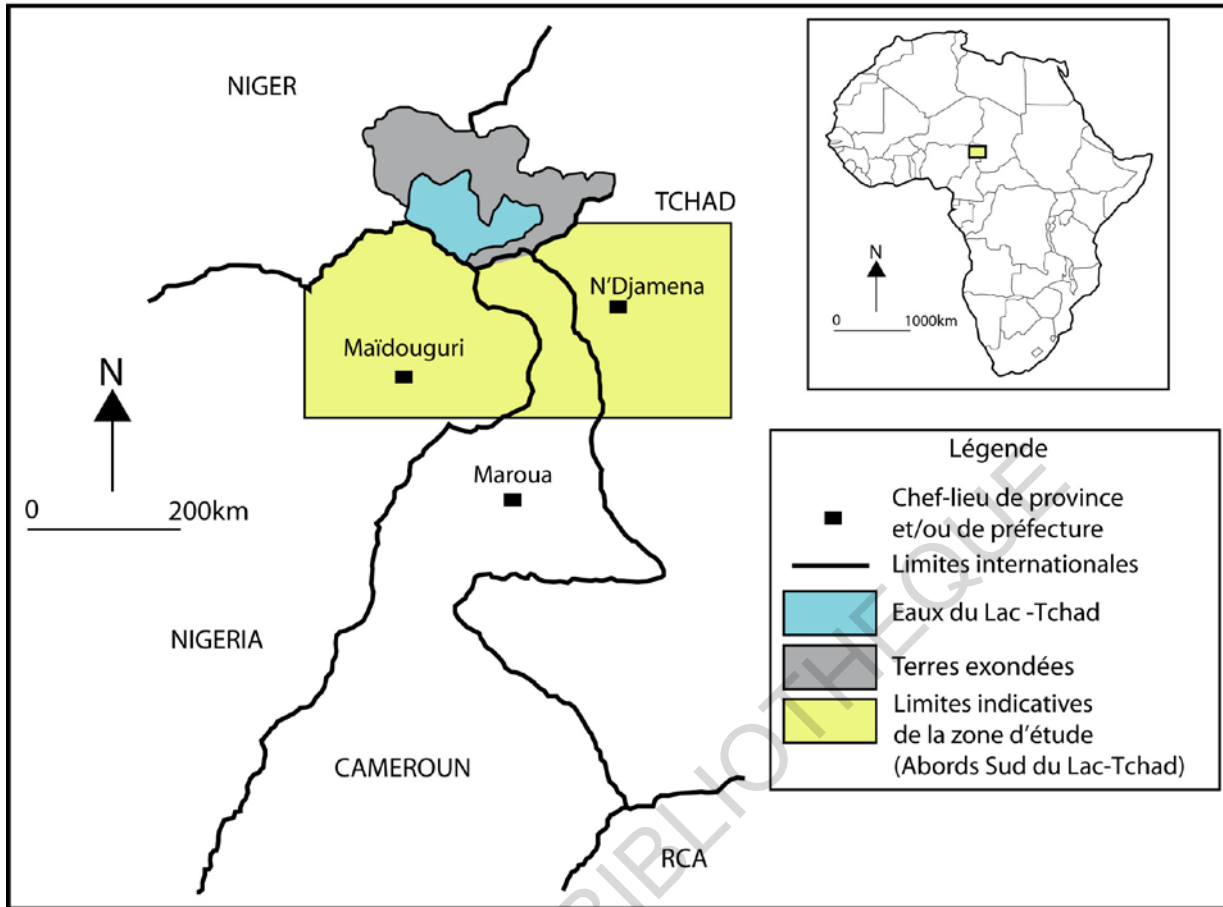
Nous ne saurons oublier nos voisins de cité, nos amis et connaissances avec qui nous avons eu des échanges fructueux.

Nous sommes également redevable à nos frères et sœurs pour leur sollicitude et leurs multiples conseils. Nous pensons d'emblée à : Ndaïrou, Adamou, Nourouldini, Fadimatou et Raïhanatou.

A tous ceux qui ont participé d'une manière ou d'une autre, mais dont les noms ne figurent pas ici, nous disons sincèrement merci.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

## LOCALISATION DE LA ZONE D'ETUDE



Source : Atlas of Africa, Les éditions Jaguar, Abidjan, 2000

Adaptation cartographique : Rougaïyatou N., Fofiri./septembre 2007

CODESRIA - BIBLIOTHÈQUE



## RESUME

La dynamique des fonctions et des modalités du don dans les abords sud du lac Tchad du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle à 1992 s'accorde avec l'évolution et les mutations politiques et sociales de la région. Les explorateurs européens font du don un usage multiple au cours de leurs voyages. Le don régule également les relations politiques des périodes précoloniale, coloniale et post coloniale, tout ben s'adaptant aux besoins de chaque contexte. Il régit aussi des relations sociales et, au fil du temps, son langage épouse les nouvelles valeurs qui ne cessent d'émerger. Aussi bien dans les relations politiques que dans les relations sociales, l'usure du temps a engendré le passage d'un usage symbolique à un usage plutôt utilitaire.

**Mots clés :** Nord-Cameroun, don, politique, société

## ABSTRACT

*The dynamic of functions and forms of gift in the southern part of Lake Chad from the mid of the 19<sup>th</sup> century to 1992 gets on together with the evolution and the politic and social mutations of the region. During their travels, European explorers gave to gifts many functions. In precolonial, colonial and post colonial periods, gift also regulate political relations, being adapted to the needs of each of these contexts. Further more, gift govern social relations, and with the passing of years, its language carries new values that continually emerge. In both political and social relations, gift was first symbolic, then, after being subjected to contextual changes, became utilitarian.*

**Key words:** North Cameroon, gift, politics, society.

## GLOSSAIRE

*Aada* : la coutume en Arabe Choa et en Kotoko.

*Azouma* : cérémonie que les femmes organisent à dans le Logone et Chari pour récupérer ou recevoir le Nzaye.

*Bède bangué* : Fiançailles en Kotoko de Goulfey.

*Faada* : terme peul qui désigne littéralement l'ensemble des dignitaires d'une cour qui forment le gouvernement. Nous utilisons ce terme pour désigner la relation de clientèle instaurée par le consentement et qui est par définition une relation de domination-subordination qui, au nom de la solidarité, de l'entraide et du partage, structure un échange inégal entre un supérieur qui aide et un inférieur qui, en retour ou en attendant l'aide escomptée, doit obéissance et prestations diverses.

*Fiddé*: argent en Arabe Choa.

*Hâyá* : désigne en Kotoko de Goulfey les écrits coraniques utilisés comme potion.

*Jinn*: diable en Arabe Choa.

*Karabine raas* : fiançailles en Arabe Choa.

*Mandague* : Kotoko de Goulfey.

*Ndouwoun* : somme d'argent symbolique qu'un prétendant remet à sa future belle famille en guise de demande de la main de sa future fiancée.

*Ningui* : désigne en Kotoko de Goulfey le don symbolisant la communion.

*Nzaye* : désigne en Arabe Choa le don symbolisant la communion.

*Sadaqa* : aumône.

*Sillêyê* : sorcellerie en Arabe Choa.

*Wali* : saint en Arabe Choa.

## LISTE DES ABREVIATIONS

BYM : *Bornu Youth Movement*

RDPC : Rassemblement Démocratique du Peuple Camerounais

UNDP : Union Nationale pour la Démocratie et le Progrès

UC: Union Camerounaise

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

# **INTRODUCTION GENERALE**

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

En Afrique, en Europe ou en Amérique, il y a eu pendant des siècles des entités politiques dont l'organisation politique, économique et religieuse forme un ensemble cohérent. Dans cet ensemble cohérent, se meuvent des individus qui tissent entre eux des relations de parenté, d'amitié, de domination, de subordination; bref des sortes de systèmes d'engrenage dans lesquels la volonté de tendre la main aux nécessiteux, de faire plaisir aux dieux et aux hommes, d'entretenir les liens de parenté, d'amitié et de fraternité, l'achat de confiance et les échanges de biens matériels et immatériels ont toujours animé le quotidien des hommes. Le pion qui permet de remplir toutes ces modalités politiques, économiques, sociales et religieuses que Marcel Mauss appelle des phénomènes sociaux totaux <sup>1</sup>est le don.

Le terme « don » renvoie dans son sens premier au cadeau, au présent offert dans le but de faire plaisir à celui qui le reçoit. C'est une notion délicate dans l'usage et complexe de par les dimensions polysémiques qu'elle renferme. C'est la raison pour laquelle il est possible de la considérer comme un concept, si l'on s'en tient à la définition que donne Antoine Prost : « Pour qu'un mot devienne un concept, il faut qu'une pluralité de significations et d'expériences entrent dans ce seul mot »<sup>2</sup>. Dès lors, nous nous interrogeons sur la valeur, mieux le sens réel du don, sur sa dimension synonymique avec les mots cadeau, présent et offrande.

Le Dictionnaire d'Anthropologie<sup>3</sup>, en donne quatre définitions :

*“-Gift: a present given to someone, which may be a major distribution technique in early society. Giving presents has an important economic function in all the North American tribes and Polynesia. It is closely linked with a strong sense of personal dignity and self-appreciation. Gift-giving peoples often have institutionalized boasting and indulge in intentional and conspicuous waste. A gift as a voluntary offering to please or propitiate is often found on ceremonial occasions.*

*-Gift, fatal: a gift given to an enemy, who unwittingly takes and uses it as if it came from a friend. Fatal gifts may bring the recipient death or misfortunes.*

*-Gift, Indian: a gift for which it is understood that another gift is to be given in return. The term arose from the common American Indian custom of asking a gift for a gift.*

*-Gift, morning: a gift given by the husband to his wife on the morning after the wedding takes place”.*

---

<sup>1</sup> Marcel Mauss, « Essai sur les dons. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », <http://www.uqac.quebec.ca/zone 30/Classiques des Sciences Sociales/index.html>, p.7

<sup>2</sup> Antoine Prost, 1996, *Douze leçons sur l'histoire*, Seuil, p. 127.

<sup>3</sup> Charles Winick, 1966, *Dictionary of Anthropology*, Totowa, New Jersey, p.231.

Du point de vue politique, nous entendons par don une marque de coopération, d'amitié, d'appel, d'allégeance ou un outil diplomatique. Dans sa dimension économique, il est un système d'échange et de contrat en ce sens qu'un don appelle un contre don. Sur le plan social, le don a toujours été un acte culturel, signe de communication qui traduit la manifestation d'un attachement, d'une estime, d'une communion ou d'une assistance humanitaire notamment dans les cérémonies des rites de passage ou des cas d'évènements heureux ou malheureux. Dans presque toutes les religions, qu'elles soient révélées ou traditionnelles, le don traduit la rectitude morale en vue de l'obtention d'une récompense divine. Dans ce dernier cas, il s'agit surtout de tendre la main aux pauvres, aux incapables, bref une façon d'atténuer les inégalités sociales.

Selon le Dictionnaire Universel<sup>4</sup>, le don est défini comme étant l'action de donner, la chose donnée. Le cadeau désigne ce que l'on donne en présent, l'objet que l'on offre. Le présent désigne le don, le cadeau. L'offrande quant à elle renvoie d'abord au don, ensuite au don fait à une divinité, à ses ministres. Ce qui explique le fait que dans notre travail, nous n'avons que considéré la dimension synonymique.

Le présent travail s'inscrit dans le cadre des études menées sur l'histoire politique et culturelle des sociétés situées dans les abords sud du lac Tchad et s'articule autour du sujet suivant : *Don, politique et société dans les abords sud du lac Tchad du milieu du XIXe siècle à 1992.*

Certains auteurs<sup>5</sup> estiment que les abords sud du lac Tchad couvrent l'Etat de Borno au Nord-Est du Nigeria, la Préfecture du Chari Baguirmi au Nord-Ouest du Tchad et le Département du Logone et Chari dans l'Extrême Nord du Cameroun. Y vivent entre autres les Kanouri, les Arabes Choa et les Kotoko. En réalité, le sujet fait mention des abords sud du lac Tchad parce que dans cette région et notamment dans le Logone et Chari, nous retrouvons en prédominance ces trois groupes ethniques dont la présence et les brassages avec d'autres communautés font d'elle un véritable melting-pot dans lequel s'imbriquent, mais aussi se différencient les cultures. Ainsi, le fait que les populations et le tracé des royaumes précoloniaux soient transfrontaliers, implique que pour des raisons liées à notre étude, nous avons empiété parfois sur le Tchad et le Nigeria.

---

<sup>4</sup> Michel Guillou, Marc Moingeon (dir.), 1995, *Dictionnaire Universel*, Hachette, Paris.

<sup>5</sup>- Saïbou Issa, 1996, « Violence, conflits ethniques et problèmes de sécurité aux abords sud du la Tchad : perspective historique », Projet de Thèse de Doctorat PHD, Université de Yaoundé.

-Taïmou Adj, 1994, « Les Kotoko des abords sud du lac Tchad : origines, migrations et implantation », Mémoire de DIPES II, Université de Yaoundé.

La fourchette chronologique, milieu du XIX<sup>e</sup> siècle-1992, s'explique par deux faits majeurs bien distincts. Le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle marque la période pendant laquelle les explorateurs européens arrivent et sillonnent les abords sud du lac Tchad. Au cours de leurs voyages, ces explorateurs ont trouvé sur place non seulement des Etats bien organisés à l'instar du Bornou, du Baguirmi et du Waddai, mais aussi des communautés regroupées autour de véritables chefs et pour lesquelles ils étaient évidemment des étrangers. Ainsi, la meilleure façon de sympathiser avec ces peuples, et surtout leurs dirigeants fut l'usage des cadeaux, constitués pour la plupart des produits exotiques que le Commandant Lenfant<sup>6</sup> appelle la pacotille. Cette période est importante parce qu'elle a accentué l'avidité des chefs traditionnels au point où ils étaient devenus très exigeants par rapport à ce qu'ils devaient recevoir. 1992 marque l'année de l'ouverture démocratique au Cameroun. L'on assiste à des élections multipartites et à l'utilisation du don comme appât. Logiquement, l'on s'attend à ce que celui qui reçoit vote automatiquement pour celui qui a donné.

En raison de l'absence des travaux spécifiques sur le sujet dans le Logone et Chari, le cadre théorique et la revue de la littérature sont combinés dans le cadre générique de l'état des connaissances.

A propos du sens et de la valeur du don, Marcel Mauss<sup>7</sup> est le pionnier de la recherche en la matière. Il est celui là qui a proposé une première théorie de l'échange en mettant en évidence dans la communauté « primitive », des systèmes de « prestations sociales » gouvernés par trois obligations régissant le don, à savoir donner, recevoir et rendre. Il a également développé la notion de « fait social total », utilisée dans son Essai, entendant en cela une ou plusieurs manifestations d'une société, l'exprimant dans sa totalité et touchant à la fois les aspects religieux, économique, politique, mythologique et juridique.

Marcel Mauss estime que dans la civilisation scandinave et dans bon nombre d'autres, les échanges et les contrats se font sous la forme de cadeaux, en théorie volontaires, en réalité obligatoirement faits et rendus. Il écrit dans son ouvrage que « nous voulons ici ne considérer qu'un des traits, profond mais isolé : le caractère volontaire, pour ainsi dire, apparemment libre et gratuit, cependant contraint et intéressé de ces prestations. Elles ont revêtu presque toujours la forme du présent, du cadeau offert généreusement, même quand, dans ce geste qui accompagne la transaction, il n'y a que fiction, formalisme et mensonge social, et quand il y

---

<sup>6</sup> Le Commandant Lenfant, 1905, *La grande route du Tchad*, Paris, Hachette et Cie, p. 17.

<sup>7</sup> Marcel Mauss, 1923-1924, « Essai sur les dons. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », [http : /www.uqac.quebec.ca/zone 30/Classiques des Sciences Sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone_30/Classiques_des_Sciences_Sociales/index.html), p. 50.

a, obligation et intérêt économique »<sup>8</sup>. En outre, il s'intéresse à la règle de droit et d'intérêt qui, dans les sociétés de type « arriéré » ou « archaïque » qui fait que le présent reçu est obligatoirement rendu et, quelle force il y a dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend. Marcel Mauss explique également que chez les peuples du Nord-Ouest américain « un chef doit donner des *potlatch*, pour lui-même, pour son fils, son gendre ou sa fille, pour ses morts. Il ne conserve son autorité sur sa tribu et sur son village, voire sur sa famille, il ne maintient son rang entre chefs –nationalement ou internationalement- que s'il prouve qu'il est hanté et favorisé des esprits, qu'il est possédé par elle et qu'il la possède, et il ne peut prouver cette fortune qu'en la dépensant, en la distribuant, en humiliant les autres, en les mettant à « l'ombre de son nom »<sup>9</sup>.

Plus loin, il ajoute que « l'obligation de recevoir ne contraint pas moins. On n'a pas le droit de refuser un don, de refuser le *potlatch*. Agir ainsi, c'est manifester qu'on craint d'avoir à rendre, c'est craindre d'être « aplati » tant qu'on n'a pas rendu. En réalité, c'est être « aplati » déjà. C'est perdre le poids de son nom »<sup>10</sup>. Il explique également que chez les Hindous et chez les Allemands, le don a un double sens : objet de plaisir d'une part, poison de l'autre.

Jean-Claude Muller examine les invariants des mythes de fondation des diverses chefferies de la société dii (Dourou) du Nord Cameroun. Il s'agit ici d'un don initial de nourriture fait soit par un chasseur étranger ou un homme riche d'un village sans chef que les habitants s'empressent de nommer à leur tête, lui donnant le pouvoir politique. Selon lui, ces éléments invariants entrent dans le schéma maussien du don et du contre don, où le don initial place le donateur dans une position hiérarchiquement supérieure, le contre don la confirmant mais avec un surplus surprenant, la chefferie. Ces chaînes de dons et contre dons qu'il évoque le plus souvent comme le *kula* en Mélanésie et le *potlatch* de la Cote Nord-Ouest Américaine, sont réduites à un seul don et un seul contre don qualifié de fait social total absolu du moment où littéralement il crée la société politique<sup>11</sup>.

Maurice Godelier met en évidence l'existence dans toute société de trois catégories d'objets, à savoir les objets qui sont aliénables et aliénés sous forme de marchandises ; les objets donnés donc aliénés mais qui restent en partie inaliénables dans la mesure où quelque

---

<sup>8</sup> Marcel Mauss, 1923-1924, p. 7.

<sup>9</sup> Ibid, p.50.

<sup>10</sup> Ibid, p.53.

<sup>11</sup> Jean-Claude Muller, 2006, *les chefferies Dii de l'Adamaoua (Nord Cameroun)*, CNRS, édition de la maison des Sciences de l'Homme, Toulouse.



chose du donateur reste toujours à l'intérieur de la chose donnée ; et les objets qu'il ne faut ni vendre, ni donner, mais qu'il faut conserver et transmettre, à l'instar des objets sacrés. Il évalue le rôle et l'importance du don dans le fonctionnement des sociétés et dans la constitution du lien social tout en y faisant apparaître l'imaginaire du pouvoir<sup>12</sup>

Jean-Luc Marais<sup>13</sup> définit les dons dans la société française, comme étant les transferts de biens sans obligation familiale, légale ou contractuelle pour celui qui donne. Ici, le don prend plusieurs formes : aumône manuelle, distribution d'argent ou de pain lors des enterrements, étrennes, gratifications, souscriptions ; et peut s'adresser à des individus ou des collectivités (commune, bureau de bienfaisance, institutions reconnues d'utilité publique).

Jacky Bouju<sup>14</sup> décrit l'utilisation de la magie ou de la sorcellerie considérée comme une prérogative du pouvoir chez les Dogons (Afrique de l'Ouest). Dans cette société, les techniques magiques permettent aux chefferies de se défendre et/ou d'attaquer les adversaires. Le couple magie-sorcellerie permet aux catégories dominantes et riches d'asseoir et de préserver leurs privilèges, et constitue par conséquent un dispositif idéologique dont se servent la hiérarchie des inégalités statutaires et le pouvoir politique. Il juge la sorcellerie légitime dans la mesure où elle permet de défendre le pouvoir, même si elle permet aussi d'attaquer dans le cadre des rivalités liées au patrilignage. Dans la même logique, il fait allusion à l'inextinguible dette des juniors et des cadets envers les seniors et les aînés. En effet, dans la société dogon, il existe un mécanisme du don et de la dette où les seniors et les aînés se trouvent en position de préséance et donc de supériorité hiérarchique par rapport aux donataires, les juniors et les cadets.

La sociabilité et la socialisation lignagère reposent en fait sur le don des aînés (avances, redistributions, compensations matrimoniales, héritage) et la dette des cadets (soumission, prestation de services, restitutions matérielles). La dette des descendants et des cadets vis-à-vis des ancêtres et des aînés est infinie et personne ne peut s'en détacher, sous peine de subir des sanctions supranaturelles. Il existe comme un rapport de patronage, de clientélisme où les gens du pouvoir accumulent des richesses et des ressources diverses qu'ils justifient par les bénédictions et les redistributions qu'ils font à leurs dépendants. Dans la même lancée, les immigrés et les réfugiés sont frappés d'une dette inextinguible et honteuse qui annihile toute capacité de décision et d'action autonome envers les premiers occupants. A

---

<sup>12</sup> Maurice Godelier, <http://www.pacific-credo.fr/index.php?page=l-oeuvre&hl=fr>.

<sup>13</sup> Jean-Luc Marais, 1999, *Histoire du don en France de 1800 à 1930. Dons et legs charitables, pieux et philanthropiques*, Rennes, Presse universitaire de Rennes, 409 p.

<sup>14</sup> Jacky Bouju, « Tutelle clientéliste, despotisme et patrimonialisme : quelques figures de la chefferie dans les traditions orales dogons », <http://www.mmsh.univ-aix.fr/iea/clio/numero/5/thematique/bouju/index.html>

y voir de près, il s'agit d'une relation de clientèle, de domination-subordination qui, au nom de la solidarité, de l'entraide et du partage, structure en échange inégal entre un supérieur qui aide et un inférieur qui rend la pièce par l'obéissance et des prestations diverses.

Ainsi, l'on constate que chez les Dogons, il a existé des chaînes de dépendance clientéliste qui unit des débiteurs et des créditeurs (seniors-cadets), des protecteurs et des clients (premiers occupants-immigrés), des patrons et des obligés (grandes familles conquérantes-autochtones dominés). Ces chaînes de dépendance tendent à se pérenniser à travers des transactions sociales jugées illégitimes, notamment le népotisme, la prévarication, l'arrangement, le trafic d'influence, la négociation soutenues par l'idéologie du don et de la dette d'honneur qui s'apparente à la corruption, mais qui favorise cependant l'intégration socio-politique en ce sens qu'elle joue un double rôle : l'entretien de la dépendance et de la docilité des dominés d'une part, la réputation d'honneur et de générosité des dominants d'autre part. Ainsi, la corruption et le clientélisme vécus aujourd'hui chez les peuples d'Afrique de l'Ouest trouvent leur racine dans cette forme de souveraineté politique historique.

Thierno Bah<sup>15</sup> explique que chez les Vouté du centre Cameroun, un carquois de flèches, symbole de guerre et deux gerbes de mil, symboles de paix sont offerts à un émissaire mandaté à la suite d'une résolution de conflit. Le même phénomène se retrouve chez les Bassa du Centre Cameroun où l'émissaire sacrifie un cabri, symbole de paix à la fin d'une cérémonie de réconciliation. Chez les Bamiléké de l'Ouest, pour entretenir les relations de bon voisinage et prévenir les conflits, les chefs ont coutume de procéder à des échanges de cadeaux qui revêtent toujours une dimension fastueuse et qui sont constitués d'huile de palme, de poudre d'armes à feu, de noix de kola, de calebasses ornées, de perles, de peaux de panthère et d'ivoire. Ici, le cadeau est également signe d'allégeance pour les chefs tributaires. Cette logique de dons et de contre dons génère une atmosphère de confiance et d'amitié qui atténue les tensions intercommunautaires. Il localise le même phénomène chez les Béti du centre Cameroun. Dans cette région, les alliances, les visites et les cadeaux entre les leaders *Nkukuma* forment le socle de longues périodes de paix. Bref, les échanges des cadeaux et d'épouses constituent le lien de démarcation d'hostilité et d'agressivité, propice à l'élaboration des procédures de négociation dans le processus de résolution des conflits. Autrement dit, on ne doit pas faire la guerre à celui à qui on a donné ou à celui qui nous a

---

<sup>15</sup> Thierno Bah, « Les mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits en Afrique noire », <http://www.unesco.org/cpp/publications/mécanismes/edkonate.html>.

donné .Ce constat rejoint la fonction diplomatique du don que Saïbou Issa<sup>16</sup> a repéré dans les Etats précoloniaux du bassin tchadien.

Dans le même ordre d'idées, Antoine Socpa<sup>17</sup>s'attarde sur les mécanismes de fonctionnement du don comme outil électoral lors du scrutin municipal du 6 Janvier 1992 au Cameroun. Selon lui, les partis politiques impopulaires se servent en effet des dons pour ramener ou maintenir les groupes sociaux dans leur sphère d'influence et que face aux populations maintenues ou entretenues dans des conditions de survie précaire, la recette alimentaire est un piège visant à les apprivoiser et à les transformer en bétail électoral.

Stephanie Maiwald<sup>18</sup>quant à elle, explique les fonctions et les modalités du don dans la société kanouri. Elle distingue entre autres le *her* qui est une manière de promouvoir la coexistence pacifique au sein de la société. Le *her* implique aussi la générosité et la capacité de résoudre les problèmes des autres. Il augmente ainsi le respect pour celui qui le fait, mais le *her* est ambivalent en ce sens qu'il traduit la solidarité et crée par le même fait la compétition et l'esprit de dépendance. Le *soto* est une forme de *her* qui traduit l'hospitalité, le fait même de recevoir des invités et de leur réserver un accueil chaleureux. Le *soto* apparaît comme une valeur morale et un devoir social. En plus du *her* et du *soto*, il y a le *kangurno* qui est l'expression de la gratitude. Le *kangurno* veut que l'on offre à celui qui a fait un don, un présent qui lui fera plaisir même s'il n'en a pas besoin. Stephanie Maiwald arrive à la conclusion selon laquelle « *generally, gifts imply a hierarchical relationship between those who are able to give and those who have to take. However, they can as well be used as diplomatic approach to people higher in rank* »<sup>19</sup>.

Saïbou Issa<sup>20</sup> montre la fonction diplomatique du cadeau dans les Etats précoloniaux du bassin tchadien. Il explique que le cadeau sert à temporer la fureur d'un Etat plus fort, à nouer des relations amicales et varie donc selon les cas. Les explorateurs européens utilisent par la suite les cadeaux à la fois comme demande d'audience et comme passeport. Pendant la période coloniale, le cadeau prend une valeur économique. L'administration coloniale allemande, dans ses rapports avec les chefs traditionnels utilise le cadeau comme appât et comme rétribution. Il devient donc un facteur d'accumulation de biens économiques des chefs

---

<sup>16</sup> Saïbou Issa, 2004, « Cadeaux et corruption à la cour des chefs traditionnels au Nord Cameroun », Bulletin *Méga-Tchad*, CNRS/LRA&LLACAN, Universitat Bayreuth, pp.51-57.

<sup>17</sup> Antoine Socpa, 2000, « Les dons dans le jeu électoral au Cameroun », *Cahiers d'Etudes africaines*, 157, X-L, pp. 91-108.

<sup>18</sup> Stephanie Maiwald, 2002, 'Concepts and functions of gift exchange among the Kanuri', *Borno museum society Newsletter*, n°50 and 51, n°52 and 53, *the quarterly journal of Borno museum society*, Borno museum society, Maiduguri-Nigeria, pp. 45-52.

<sup>19</sup> Ibid. p.51.

<sup>20</sup> Saïbou Issa, 2004, pp.51-57.

traditionnels. Dans la postcolonie, le pouvoir central s'appuie sur ces chefs pour mieux régner. Une fois de plus, le cadeau se repositionne comme passeport pour « voir » le chef. L'administration coutumière n'est pas en reste dans le règlement des litiges.

Nous arrivons ainsi à constater que le don est un instrument diplomatique qui sert à nouer des amitiés, à assurer l'électorat, les faveurs ; un système d'échange qui a précédé l'existence des marchés dans les sociétés anciennes et par le même fait un facteur d'accumulation de biens économiques. Le don est aussi une preuve d'amour, d'amitié, de compassion et de rectitude morale qui peut être un appât empoisonné en ce sens qu'il est susceptible de transmettre des effets magiques. Ceci étant, le don n'est pas toujours objet de plaisir, car il représente une dette et transforme par le même fait le receveur en débiteur et parfois celui qui donne le fait parce qu'il est obligé de le faire, mais non pas parce qu'il éprouve du plaisir en offrant. Au fait, il s'agit d'un lien social, un véritable maillon de la chaîne sociale qu'on ne peut pas couper. En outre, celui qui reçoit un don doit élever automatiquement celui qui lui a donné, plutôt que de considérer la marque d'estime que ce qu'il reçoit est censé représenter. D'ailleurs, ne dit-on pas que la main qui donne est toujours au dessus de celle qui reçoit ? Il ne faut pas aussi perdre de vue que le don représente un défi lancé, car le receveur doit tenir compte de la valeur de ce qu'il a reçu au moment de rendre la politesse. Bref, celui qui a donné reçoit en contrepartie et rendra certainement.

Si l'on s'en tient aux auteurs et aux constats qui précèdent, l'on peut prétendre avoir une idée globale de ce que peut être le don dans diverses sociétés. Cependant, par rapport au Nord-Cameroun, au delà de l'usage politique étudié dans les lamidats, les usages mystique, social, religieux et économique ne sont pas étudiés, ni dans le Nord Cameroun en général, ni dans le Logone et Chari en particulier. Or, dans cette partie du pays, en plus des dimensions politique, économique, sociale et religieuse, il existe un lien fondamental entre le don et les pratiques mystiques et magiques qui, en général se manifestent dans les relations politiques (chez les chefs traditionnels on parle de vengeance, ou simplement la volonté d'éliminer des individus jugés gênants ou dangereux à l'autorité, de « calmer les cœurs » des opposants), et surtout dans les relations sentimentales (amour, charme, vengeance, concurrence, compétition). Ces limites des travaux antérieurs justifient l'opportunité de cette étude.

Ce travail étudie les fonctions, les modalités et l'impact du don dans les relations politiques et sociales dans la région actuelle du Logone et Chari de la période des explorations européennes à l'ouverture démocratique. Pour cela, il vise plusieurs objectifs, à savoir :

- étudier la typologie et la dynamique des dons offerts dans les sociétés Arabe Choa, Kanouri et Kotoko ;

- analyser les usages du don dans les Etats précoloniaux du bassin tchadien, notamment dans les rapports entre le pouvoir central et les entités vassales d'une part, et dans les relations entre les Etats et les explorateurs européens d'autre part ;

- étudier les usages du don dans les rapports entre les autorités traditionnelles et l'administration coloniale;

- examiner la dynamique des usages sociaux du don, notamment dans les relations sentimentales, amicales, et conflictuelles, ainsi, que les usages maléfiques du don.

L'intérêt de cette étude réside dans le fait que les abords sud du lac Tchad en général et le Logone et Chari en particulier ont fait l'objet de nombreuses études qui ont porté sur différents aspects tels que la politique, l'éducation, la sécurité pour ne citer que ceux là, mais jusque là aucune étude n'a porté sur le don qui est cependant un élément du quotidien politique, économique, social et religieux dans cette région comme dans bien d'autres pendant des siècles. En plus, les passerelles interethniques combinées à l'évolution des contextes politiques et sociaux sont si importantes dans cette région que l'on pourrait courir le risque de voir disparaître ou apparaître un certain nombre de valeurs liées au langage du don. Aussi il nous a paru intéressant de mener une étude diachronique qui met en exergue le langage du don dans toutes ses dimensions pour d'une part sauvegarder ce qu'il y a de plus ancien et, d'autre part signaler ce qu'il y a de récent surtout avec l'avènement de phénomènes nouveaux tels que la démocratie et ses corollaires que sont le scrutin libre et le multipartisme, et la disparition des mariages forcés.

Pour mener à bien ce travail, nous allons adopter une méthodologie variée afin de répondre à la nécessité d'analyse du sujet qui s'étend sur une longue période parsemée de ruptures et de mutations.

Pour ce qui est des sources orales, nous avons interrogé à Kousséri et à Goulfey les chefs traditionnels, les autorités administratives, les membres des cours royales, les hommes politiques, les érudits de l'Islam, les hommes et les femmes très souvent impliqués dans les cérémonies des rites de passage, les militants des partis politiques, les griots, les gardiens des traditions et officiants des cultes.

Quant aux sources écrites, nous nous sommes rendu à la bibliothèque centrale de l'Université de Ngaoundéré, celle de Ngaoundéré Anthropos, celles des départements de Sociologie et d'Histoire, celle du CEFOD à N'djaména, celles privées de notre directeur et des particuliers qui nous ont été d'un apport quelconque. La source électronique n'est pas en reste.

La polysémie des termes employés et le caractère multifonctionnel du don justifient le choix de la démarche. Ainsi, nous avons adopté une démarche pluridisciplinaire mettant en exergue la Sociologie, l'Anthropologie, la Science Politique et l'Histoire. Concernant la longue durée sur laquelle le sujet s'étend, nous avons adopté les approches diachronique et synchronique qui nous ont permis de cerner l'évolution des usages du don, de localiser les changements, dégradations ou augmentations de l'utilité du don. Du moment où il fallait étudier les usages politique, économique, social et religieux du don, il a été également nécessaire d'adopter une approche thématique dans l'organisation des chapitres. Quant à la dimension sociale, une approche genre nous a permis de distinguer les perceptions masculine et féminine. Au delà de ces démarches, l'analyse qualitative nous a été d'un réel apport dans les regroupements des données recueillies. Ce faisant, nous avons rencontré un certain nombre de difficultés d'ordres épistémologiques, méthodologiques qui concernent notamment la collecte des données et l'analyse.

Pour ce qui est de l'analyse, l'unité d'objet (le don) et la diversité d'appréciations et de significations, l'impossibilité de faire une enquête participative qui nous a limité absolument à l'observation ont faillit parfois nous conduire à la confusion.

En ce qui concerne la collecte des données, nous nous sommes confrontés à la réticence de certains hommes politiques par rapport à la dimension liée à la corruption et des marabouts, des gardiens de traditions et des officiants de cultes par rapport à l'aspect mystique. En plus, nous nous sommes confrontés à l'instabilité des hommes et femmes politiques, en rapport avec les préparatifs aux échéances électorales du double scrutin du 22 juillet 2007. Ce qui n'a pas facilité les entretiens.

Néanmoins, nous avons pu élaborer le travail que nous avons organisé en quatre chapitres. Le premier chapitre parle du contexte humain, politique et social des abords sud du lac Tchad ; le deuxième étudie les présents et les tributs à l'ère des royaumes précoloniaux ; le troisième analyse le passage du présent d'allégeance au don utilitaire dans les relations politiques des périodes coloniale et post coloniale ; le quatrième étudie la dynamique des usages sociaux du don.

**CHAPITRE I**  
**CONTEXTE HUMAIN, POLITIQUE ET SOCIAL**  
**DES ABORDS SUD DU LAC TCHAD**

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

Si un adage populaire dit que « là où la route passe, le développement suit », nous pouvons dire dans la même lancée qu' « en Afrique, là où l'eau passe, les peuples suivent ». Ceci pour mettre en exergue le fait que les cours d'eau constituent les points de rencontre de différents peuples, chacun cherchant à bénéficier des bienfaits de l'eau (pâturages, poissons, agriculture...). C'est ainsi que les abords sud du lac Tchad forment le point de convergence qui a permis non seulement la rencontre des peuples, mais aussi et surtout leur cohabitation et les brassages qui en ont découlé. Ces brassages se sont opérés au sein des structures sociopolitiques et socioculturelles au départ différentes, mais qui, avec l'usure du temps et les changements politiques qui se sont opérés, n'ont pas manqué de se ressembler et de se confronter parfois. Dans cette étude, nous nous intéressons principalement à trois de ces peuples à savoir les Kotoko, les Kanouri et les Arabes Choa.

## **A- Les hommes et leurs structures sociopolitiques et socioculturelles**

Dans cette partie, nous jetons un regard synoptique sur l'origine, l'implantation et l'organisation sociopolitique et socioculturelle des Kotoko, des Kanouri et des Arabes Choa.

### **a- les Kotoko**

Les Kotoko sont les plus anciens habitants du Logone et Chari par rapport aux autres peuples de la région. Plusieurs thèses sont élaborées afin de déterminer leur origine. Ce qui n'est jusque là pas très évident. Mais il reste qu'ils sont les descendants des Sao, ces hommes légendaires que les chercheurs arrivent de plus en plus à démystifier. A ce propos, Henry Tourneux écrit :

Le nom de « Sao » ne serait donc pas la désignation d'un groupe ethnique particulier. En effet, il est difficile de raccorder de façon cohérente tous les récits historico- mystiques qui citent les « Sao » comme ancêtres de populations contemporaines. En revanche, si l'on prend le terme comme une métonymie désignant un mode d'habitat en cités fortifiées, originellement protégées par des défenses végétales en épineux, on a plus de chances d'approcher de la vérité historique.<sup>21</sup>

De la même manière que leur origine et dans une certaine mesure leurs ancêtres, leur nom reste également difficile à définir étymologiquement. C'est la raison pour laquelle ils se désignent par l'appellation donnée à la province ou la ville où ils résident. Dans les abords sud du lac Tchad, l'espace qui est historiquement le leur est vaste. Il touche le Tchad à l'Est, le Nigeria à l'Ouest et le Cameroun au centre qui constitue d'ailleurs la plus grande partie. Ils parlent plusieurs dialectes qu'on peut globalement classer en trois groupes à savoir le

---

<sup>21</sup> Henry Tourneux, 2006, *Le nom des Sao : essai d'étymologie*, CNRS, /LLCAN, IRD, Cameroun, p. 19.



*Mandagué*, parlé dans les régions septentrionale et centrale, le *Lagouané*, parlé au sud et le *Daa*, parlé dans l'extrême sud.<sup>22</sup>

Les Kotoko ont développé depuis des siècles une organisation sociopolitique rigoureuse et particulière. Taïmou Adjï<sup>23</sup> explique que l'existence des cités Kotoko remonte au XVI<sup>e</sup> siècle et que leur formation est une réplique aux menaces consécutives à l'émergence et à la consolidation du royaume du Bornou, mais qu'une fois indépendantes et souveraines, elles ne vont pas tarder à s'ouvrir aux influences de ce dernier et à entretenir avec lui des relations de natures différentes. Il s'agit de véritables entités politiques avec un territoire bien délimité, une population bien définie et un pouvoir qui les contrôle réellement. En plus, elles sont indépendantes et souveraines les unes des autres. La communication de la hiérarchie vers le bas est assurée par le biais d'un notable nommé par le chef.

Globalement donc, tout s'apparente à des Etats comme la conception juridique le définit, c'est-à-dire avec un territoire bien délimité et comprenant la capitale siège du gouvernement central et les provinces ou régions, des populations bien définies et une structure politico-administrative élaborée et centralisée. Ainsi, l'administration de la capitale revient au gouvernement central et comprend à sa tête un chef héréditaire secondé dans ses fonctions par une sorte de clergé regroupant les membres de sa famille, les grands dignitaires, les clients du palais et les esclaves. Les personnalités qui composent le gouvernement sont les suivantes :

- le ministre de l'intérieur, *Iba* à Logone –Birni, *Galadima* à Makari
- le ministre du culte, *Iba* à Logone-Birni, *Alifa* à Kousseri, *Misemele* à Makari
- le ministre des cultures, *Madam* à Logone-Birni
- le ministre de l'eau, *Iba Mra Lagwan* à Logone-Birni, *Maunte* à Kousseri
- le ministre des armées, *Mra zina* à Logone-Birni, *Madam Adumo* à Kousseri, *Madam* à Makari
- le ministre de la chasse, *Iba Mra Râa* à Logone-Birni, *Michingaré* à Makari.

Annie Lebeuf<sup>24</sup> estime que la muraille d'enceinte que l'on retrouve dans toutes les cités kotoko se justifie par une volonté de défense et de protection qui correspond à une époque où les premiers habitants de la région subissaient la pression des dangers venant de

---

<sup>22</sup> Annie M. D., Lebeuf, 1969, *Les principautés kotoko, essai sur le caractère sacré de l'autorité*, Paris, CNRS, p.30.

<sup>23</sup> Taïmou Adjï, 1994, « Les Kotoko des abords sud du lac Tchad : origines, migrations et implantation », Mémoire de DIPES II, Université de Yaoundé, pp. 55, 69, 70, 71 et 72.

<sup>24</sup> Annie M. D., Lebeuf, 1969, pp. 53, 81.

leurs voisins ou des peuples conquérants. Ici, les maisons sont regroupées autour d'une demeure principale, celle du prince, et revêtent l'aspect de petites villes malgré le petit nombre d'habitants. Leur architecture est particulière et diffère de celle de leurs voisins, ceci certainement à cause des éléments climatiques et environnementaux.

Si la structure des cités kotoko montre à quel point les Kotoko vivent cloisonnés, il n'en demeure pas moins qu'ils aient subi l'influence des royaumes précoloniaux et qu'ils se soient ouverts aux différents peuples qui ont emprunté l'itinéraire qui traverse leur pays vers le lac Tchad. Pour ce qui est des rapports avec les royaumes précoloniaux, les Kotoko ont été dominés entre autres par le Bornou et le Baguirmi. L'œuvre du Baguirmi se limite aux conquêtes et à la soumission des populations, notamment celles de Logone Birni, Kousseri et Goulfey, alors que celle du Bornou est la plus importante, car au-delà de la soumission, les Kotoko lui doivent leur islamisation et des éléments culturels. Néanmoins, il y a eu parfois des relations purement amicales entre royaumes et cités comme ce fut le cas avec le Mbang du Baguirmi et le Mianraï de Logone-Birni qui s'échangeaient régulièrement des cadeaux<sup>25</sup>. Urvoy<sup>26</sup> décrit le petit royaume vassal du Logone, conquis ou reconquis en 1824 après l'écrasement du Baguirmi, lequel payait un tribut de 100 esclaves et 100 tuniques et dont le roi était considéré comme gouverneur bornouan, avec résidence à Logone-Birni. Natchigal écrit également à ce propos qu'« en pays kotoko, le Nord formait la province d'administration directe de Kotoko ; les bourgades principales en étaient Misséné, Ngala, Afadé, Maffaté, Goulfei, Kousseri, Tillam et Sagaïa, chacune ayant à sa tête un chef indigène ou roi, à côté duquel se trouvait pour le surveiller, un gouverneur bornouan (*Alifa*) qui, la plupart du temps, ne lui laissait qu'une autorité nominale<sup>27</sup> ».

Pour ce qui est des peuples qui ont transité par leur pays ou s'y sont installés, on peut citer les Arabes Choa, les Kanouri, les Moulouï, les Barma, les Haoussa, les Peul, les Boulala, etc. De tous ces peuples, ceux qui ont véritablement bousculé l'organisation politique des Kotoko sont les Arabes Choa. Les Arabes Choa viennent d'abord à la recherche du pâturage, s'installent paisiblement à cause de l'abondance de ce pâturage et à ce niveau les Kotoko leur confient leurs troupeaux, échangent du poisson contre des produits laitiers. Les deux peuples s'assistent ainsi moralement et matériellement.<sup>28</sup> Mais il faut noter que l'installation des fractions arabes choa aux abords sud du lac Tchad ne s'est pas faite de façon uniforme. Les

---

<sup>25</sup> Taïmou Adj, 1994, p 75.

<sup>26</sup> Yves-François Urvoy, 1949, *Histoire de l'empire du Bornou*, Paris, Larose, p.121.

<sup>27</sup> Gustav Natchigal, p 528, cité par Urvoy, 1949, p.121.

<sup>28</sup> Taïmou Adj, 1994, p.78.

uns, comme la fraction Ouled Ysa ou Yesiye, n'ont pas usé de la violence pour s'installer. Par contre, les autres, notamment les familles Mu'men et Mihimmed ont du faire valoir l'argument de la force pour s'imposer. Seulement, les Arabes Choa se sédentarisent, s'intéressent aux lopins de terre comme leur hôte, et à la politique. Ils profitent des conquêtes de Rabah pour prendre les rênes du pouvoir pendant juste quelques temps, car l'administration coloniale française intervient et rétablit l'ordre d'antan.

De cette présentation panoramique, il ressort que les Kotoko ont hérité l'organisation politique de leurs ancêtres les Sao. Leurs structures sociopolitiques et socioculturelles sont régies par l'autorité d'un seul, dont l'intronisation fait l'objet des interventions des animaux protecteurs. Ce qui implique qu'ici, le politique, le social et le mystique sont intimement liés. A quelques exceptions près, les Kotoko s'apparentent un peu aux Kanouri, leurs voisins, depuis des siècles.

### **b-Les Kanouri**

Les Kanouri sont un groupe ethnique vivant dans l'Etat de Borno au Nord du Nigeria, au Sud-est du Niger, à l'Ouest du Tchad et au Nord du Cameroun. Ce groupe à l'origine pasteur viendrait du Nord de l'Afrique, puis, guidés par les Arabes, s'installe dans les abords sud du lac Tchad au VII<sup>e</sup> siècle. En réalité, dans leur migration, les Kanouri sont partis de la vallée du Nil, ils ont traversé le désert de Libye, le Tibesti, le Kordofan, le Darfour, le Waddaï, pour s'implanter définitivement autour du lac Tchad. En ce qui concerne leur origine, plusieurs thèses sont émises.

Selon une tradition Kanouri, leur ancêtre serait un certain Sef, fils de Dhu Ifazan, originaire du Yémen. Ce dernier serait arrivé dans le Kanem au IX<sup>e</sup> siècle et y aurait réuni toutes les populations sous la dynastie des *Sayfawa*<sup>29</sup>.

Urvoy développe quatre thèmes par rapport à leur origine: le thème Sef, officiel, celui de la dynastie qui comprend le nom d'un roi Sef, ou d'une famille Beni Sef ou Sefouwa ; le thème Toubba, comprenant la notion d'une origine hamitique liée à une région située vers le Yémen et l'Abyssinie ; le thème Aïssa, comportant la notion d'une origine commune de la plupart des tribus tchadiennes, sur une souche arabe ; et le thème arabe, selon lequel il y aurait une possibilité que des partisans des Omeyyades pourchassés par les nouveaux maîtres, aient

---

<sup>29</sup> [http:// en. Wikipedia.org/wiki/Kanuri](http://en.Wikipedia.org/wiki/Kanuri), site consulté le 28 /02 /2007.

fui dans le désert et aient fini par échouer au Kanem. Ce qui mettrait un mouvement arabe venu d’Egypte vers le milieu du VIIe siècle<sup>30</sup>.

Tout porte à croire que les Kanouri ont une origine berbère et hamite, mais ce qui est sûr c’est qu’ils sont issus d’un métissage de groupes variés, d’origines différentes, mais qui ont fini par se brasser et se confondre.

Leur islamisation s’opéra au XI<sup>e</sup> siècle sous le règne du Mai Houme (1085-1097) qui assura la stabilité et l’ouverture à la culture et à la civilisation arabes<sup>31</sup>. Leur attachement à l’Islam fit du Kanem un pôle important pour les enseignements religieux. C’est en fait ce dynamisme qui leur permit de bâtir le puissant empire du Kanem-Bornou qui a considérablement influencé tout le bassin tchadien du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècles. Cette influence a notamment touché les Kotoko, les Mandara, les Boudouma et les Marghi à travers beaucoup d’éléments de la langue et surtout l’Islam<sup>32</sup>.

Sur le plan politique, les Kanouri se regroupent au sein d’un Etat féodal dans lequel vivent des familles lignagères et des propriétaires terriens, des aristocrates ayant sous leur coupole des paysans et des esclaves. Le roi est le *Mai*, transformé en *Shehou* après l’avènement des Kanémi au pouvoir (1811-1893). Le roi est à la fois leader politique et religieux. Il est assisté par un conseil d’Etat qui est presque une représentation nationale, le *Kôkena*, composé des princes de la famille royale, des hauts fonctionnaires et des notables. En plus, il y a les *lawans* et les *bullama*, sortes de chefs de villages ou de gouverneurs de provinces, le *Kegamma* qui est le chef militaire ayant la charge des armées, le *Yerima* qui est chargé de défendre les frontières contre les attaques extérieures et le *Ghaladima*, sorte de grand feudataire commandant des districts. Il faut noter qu’ici, les titres et les fonctions naissent et disparaissent en fonction des époques et des règnes. Ainsi, l’on distingue :

-les titulaires des fiefs qui portent le nom de *Cima cidibe kura*, assistés des représentants résidant dans les chefs-lieux des fiefs ; les *Cima cidibe gana* qui sont des dignitaires qui administrent les groupes ethniques ; les *Cima jilibe kura*, assistés des représentants résidant au sein des tribus, les *Cima jilibe gana*.<sup>33</sup>

-la *Maguira* (reine mère) qui garde une très grosse importance enracinée dans les meurs soudanaises.

---

<sup>30</sup> Yves-François Urvoy, 1949, p.139.

<sup>31</sup> Joseph Ki-Zerbo, 1987, *Histoire de l’Afrique Noire d’hier à demain*, Hatier, pp.284-285.

<sup>32</sup> <http://lucy.ukc.ac.uk/Ethno Atlas/Hmar/Cult dir/culture7850>.

<sup>33</sup> Yves-François Urvoy, 1949, pp.240, 241 et 242.

-les *Maïna*, princes du sang, avec de simple fonctions de cour.

-le *Tchiroma*, héritier désigné.

-les *Katchella*, officiers militaires.

-la *Goumsu* ou première femme qui occupe une place importante au sein de l'appareil gouvernemental.

- des lettrés musulmans chapelains et juristes<sup>34</sup>.

L'organisation sociale, le droit et l'éducation sont régis par les principes islamiques. La société est patrilinéaire et hiérarchisée, marquée par l'importance de la famille nucléaire, l'autorité suprême du père et le nombre des clients qui détermine le prestige. Globalement, il s'agit d'un peuple sédentaire, agriculteur, chasseur, pêcheur et éleveur qui s'est aussi intéressé à l'école occidentale, au commerce et à la politique.<sup>35</sup>

. Son histoire est marquée par l'œuvre des chefs charismatiques qui entreprirent de nombreuses opérations de conquête. Ce sont entre autres Adriss Aloma (1581-1617) et Mohammed Al Amine el Kanémi (1811-1835). L'empire du Kanem Bornou qu'ils ont fondé et fortifié s'écroule sous les conquêtes de Rabah et celles coloniales du XIX<sup>e</sup> siècle. Il est ensuite morcelé entre les différents « empires africains » que Allemands, Anglais et Français ont construits sur les ruines des royaumes précoloniaux. Mais les Kanouri restent fortement attachés à leur royaume démantelé. C'est la raison pour laquelle l'on assiste à un éveil de nationalisme à partir de 1950. En effet, les nationalistes Kanouri réclament le rétablissement de leur royaume dont la superficie serait de 532,460 Km<sup>2</sup>, couvrant les préfectures du lac et du Kanem au Tchad, l'Extrême Nord Cameroun, les Départements de Diffa et Zinder au Niger, et dont la capitale serait l'Etat de Borno au Nigeria. En 1954, le *Bornu Youth Movement* (BYM) voit le jour et revendique la réunification de l'empire morcelé. L'idéal de pays dont ils rêvent a un drapeau tricolore : le bleu, le jaune et le vert (horizontalement), correspondant au ciel, à la terre et à l'eau du lac Tchad. Ces revendications n'ont pas totalement gain de cause, et les nationalistes kanouri n'arrêtent pas de se prononcer dès que l'occasion se présente comme ce fut le cas pendant la guerre du Biafra, les soulèvements de 1976 et ceux de 1992 à Maiduguri<sup>36</sup>.

Au-delà de son caractère instrumental, ce retour vers le passé dénote la nostalgie de l'ère de gloire et de grandeur des Kanouri et leur fierté pour une histoire somme toute épaisse.

---

<sup>34</sup>Yves-François Urvoy, 1949, pp.38 et 114.

<sup>35</sup><http://lucy.ukc.ac.uk/Ethno Atlas/Hmar/Cult dir/culture7850>

<sup>36</sup><http://lucy.ukc.ac.uk/Ethno Atlas/Hmar/Cult dir/culture7850>

### c- Les Arabes Choa

Les Arabes Choa seraient d'origine arabe. Ils seraient des descendants des métissés d'Arabes blancs, d'Ethiopiens, de Peul et des Noirs soudanais originaires de l'île de Choa dans la région du Nil en Egypte<sup>37</sup>. A propos de ces hommes, Jean Claude Zeltner<sup>38</sup> écrit :

Tout, chez eux, paraît paradoxal : ils ont le nombre et la bravoure, mais n'ont jamais gouverné. Epris d'indépendance au point de lui consentir tous les sacrifices, ils n'ont jamais échappé à la tutelle étrangère. D'origine et de langue arabes, ils jouissent de tout le prestige que l'Islam confère à ce privilège, et pourtant ils sont parmi les plus misérables habitants du Soudan central. Chez eux, l'hospitalité, l'accueil fait au malheureux, le respect d'autrui révèlent la délicatesse du sentiment, et voilà que, dans les rezzous lors des scènes de pillage, la barbarie la plus furieuse se déchaîne. Et puis, par-dessus tous ces efforts contrastants, faudrait-il placer la capacité d'ouverture vis à vis de l'étranger, la facilité d'être avec lui d'emblée parfaitement à l'aise, s'alliant à un refus farouche de l'emprunt, que ce soit dans le domaine technique ou social .

Cette présentation est certes pertinente parce qu'elle ressort les caractères des Arabes Choa, mais elle paraît tout de même être quelque peu dépassée à cause du fait qu'elle se limite à une époque qui constitue en réalité un épisode de leur histoire. Le terme "Choa" serait une déformation de "shawiyat" qui désignait selon Ibn khaldûn les semi-nomades, éleveurs de bétails et cultivateurs intermédiaires entre Arabes purs et barbares<sup>39</sup>. Mais Choa désigne également une île de l'Egypte par laquelle ils sont passés. Une chose est sûre, Choa est utilisé pour mettre en évidence leur différence avec les Arabes blancs, purs. On distingue deux groupes d'Arabes Choa qui se différencient par le teint, les variantes du dialecte, l'origine et l'itinéraire de migration. Le premier groupe représente les *Ghawalmé* qui sont venus par les steppes et le désert en utilisant le chameau. Le second groupe est constitué des *Salamât*, *Hemmadiye* et *Bana sayd* qui ont emprunté le couloir du Kordofan avec leur bétail<sup>40</sup>. Ces derniers ne vont pas échapper au brassage à cause de la multitude de peuples qui ont emprunté leur itinéraire.

L'histoire des Arabes Choa est marquée par quatre époques majeures qui n'ont pas manqué d'avoir des incidences sur leur mode de vie. Leur arrivée dans les abords sud du lac Tchad remonte au VIII<sup>e</sup> siècle. Ils ont emprunté le parcours Baguirmi, Waddaï, Darfour et Kordofan pour y arriver et s'installer à cause bien évidemment de l'eau et du pâturage. En effet, leur présence est signalée au Kanem dès le début du XVI<sup>e</sup> siècle. De là, ils entrent au

---

<sup>37</sup> Antoine Socpa, 1999, « L'hégémonie ethnique cyclique au Nord Cameroun » *Afrique et développement*, Vol. XXIV, n°1&2, Research School, CNWS, Leiden University, Holland, p.59.

<sup>38</sup> Jean Claude Zeltner, 1970, « Histoire des Arabes sur les rives du lac Tchad », *Annales de l'Université d'Abidjan*, série F.2-2, p. 110.

<sup>39</sup> Ibid, p.148.

<sup>40</sup> Ibid, p. 111.

Bornou sous le règne du *Mai* Idriss Aloma et s'assimilent aux Kanouri. Les migrations les plus importantes ont lieu entre la fin du XVIIIe et le début du XIXe siècles<sup>41</sup>

Leur migration en pays kotoko s'effectue au XVIIIe siècle. Ici, il faut noter que dans leur processus migratoire, chaque fraction dispose de son itinéraire et de sa méthode propres. Les uns usent de la violence, les autres s'installent pacifiquement. Pendant leur séjour dans le pays kotoko, les Arabes Choa se plient aux exigences liées notamment au paiement des tributs. Seulement, ces exigences se heurtent à leur mentalité et à leur désir d'autonomie qui les poussaient parfois à la révolte<sup>42</sup>. Au fait, lorsque les Arabes Choa arrivent dans le Logone et Chari, ils trouvent sur place les principautés kotoko. Les Arabes Choa n'avaient aucune ambition de gouverner à cette époque là. Ils reconnaissent l'autorité des Kotoko, même si, de nature, ils ne s'en tiennent qu'à l'autorité tribale. Donc durant toute cette période, leur participation à la vie politique n'est pas si importante, car ils occupent le rang de subalterne, dans la condition de la piétaille, de la misère, du mépris et de l'exploitation<sup>43</sup>.

Cependant, pendant la période de rayonnement du Bornou, la situation des Arabes Choa s'améliore. Sous le règne des *Shehou* (1812-1893), ils jouissent d'une situation privilégiée, étant donné que chaque fraction a son représentant au sein du gouvernement et était plus ou moins indépendante<sup>44</sup>.

Lorsqu'en Mai 1893, Rabah détruit la capitale bornouane, il opéra des transformations principalement à leur bénéfice. « Il est certain que le stratège soudanais réservait aux Arabes une place et un rôle de choix parmi les diverses ethnies de l'ancien Bornou, dont il avait renversé les positions traditionnelles de suzeraineté et de sujétion ». <sup>45</sup>

Si en théorie, dans le Logone et Chari les Arabes Choa sont soumis à l'autorité des Kotoko pendant la période précoloniale, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas bousculé l'ordre établi, dans la pratique, sur le plan politico-administratif, ils ne sont soumis ni à l'autorité des Kotoko, ni à celle des gouverneurs de provinces et de districts, mais à celle de leurs chefs tribaux qui n'avaient de compte à rendre qu'à Koukaoua<sup>46</sup>. Mais cependant, la sédentarisation des Arabes Choa dans le Logone et Chari les amène à changer de style de vie. Ils participent désormais à la vie politique et s'intéressent à la terre. Au XIX<sup>e</sup> siècle, lorsque Rabah

---

<sup>41</sup> Saïbou Issa, 2001, « Conflits et problèmes de sécurité aux abords sud du lac Tchad (XVIe-XXe siècles), dimension historique », Thèse pour le Doctorat/Ph.D., Université de Yaoundé I, p.62.

<sup>42</sup> Ibid, 2001 p.184.

<sup>43</sup> Jean Claude Zeltner, 1970, p 140.

<sup>44</sup> Saïbou Issa, 2001, p.172.

<sup>45</sup> Ibid, pp.10 et 11.

<sup>46</sup> Taimou Adjji, 1994, p. 80.

entreprend ses conquêtes dans le but de former son empire, les Arabes Choa se libèrent de la tutelle de Koukaoua.

Pendant la période coloniale, l'administration française rétablit l'ordre d'antan. Désormais, les Arabes Choa sont regroupés dans des cantons sous l'autorité des Kotoko. Ce n'est qu'à partir des années 1980 et 1990 qu'ils commencent à faire surface dans des domaines aussi diverses tel que la politique, l'administration, le commerce national et international. Une fois de plus, ils se passent de l'autorité kotoko même si jusque là il n'existe pas de sultanat arabe choa, malgré le fait qu'ils soient numériquement plus importants dans la région. C'est en fait cette importance numérique qui leur vaut leur ascension politique dans le contexte de l'ouverture démocratique. Les Arabes profitent en fait de ce contexte d'ouverture instauré par la pluralité des candidatures aux élections organisées par le parti unique pour définitivement amorcer leur processus d'intégration dans l'arène politique camerounaise<sup>47</sup>.

Nous pouvons dire en fin de compte que peuple à l'origine pasteur et peu intéressé par la politique, les Arabes Choa subissent l'usure du temps, changent de style de vie et deviennent de véritables sédentaires impliqués aussi bien dans le politique, l'économique que dans l'administratif. Leurs voisins, les Kotoko ne sont pas à l'abri des conséquences qui découlent de leur présence.

Force est donc de constater que les abords sud du lac Tchad, l'actuel Logone et Chari en particulier, constituent un foyer de tension à cause de l'état d'esprit de ses hommes. Tous sont épris de liberté, d'indépendance et de pouvoir pour ne pas dire de domination. Mais, au-delà de tous ces facteurs, ils ont entretenu et continuent d'ailleurs d'entretenir entre eux des relations de domination/subordination, de relations amicales et fraternelles dans lesquelles les échanges des cadeaux sont fructueux. Avant de nous intéresser à ces échanges fructueux, l'analyse de l'évolution politique et celle des contextes des abords sud du lac Tchad mérite d'être élucidée.

## **B- Les mutations politiques des royaumes précoloniaux à l'ouverture démocratique**

Les abords sud du lac Tchad ont connu des mutations dans l'organisation territoriale, politique et dans le processus d'implantation des populations. Ces mutations s'expliquent globalement par l'évolution des contextes politiques de cette région à différentes époques.

---

<sup>47</sup> Saïbou Issa, 2005, « Arithmétique ethnique et compétition politique entre Kotoko et Arabes Choa dans le contexte de l'ouverture démocratique au Cameroun », *Afrika Spectrum*, 40/2, Institut für Africa-Kunde, Hamburg, pp. 204.



### **a- L'ère des royaumes précoloniaux**

A en croire certains penseurs européocentristes comme Hegel et Gobineau, l'Afrique n'a eu aucune organisation politique véritable avant l'arrivée des colons européens. Cette thèse a été catégoriquement démentie par des Africains de la trame de Joseph Ki-Zerbo, Cheikh Anta Diop et Ibrahima Baba Kaké qui ont tenu à montrer le vrai visage de l'Afrique. En effet, l'Afrique en général et les abords sud du lac Tchad en particulier furent le théâtre de mouvements des peuples, de leur implantation et de leur organisation autour des chefs charismatiques qui ont fondé des royaumes et des empires.

Au fait, pour ce qui est des abords sud du lac Tchad, l'atmosphère qui a animé les royaumes est globalement celle des conquêtes, des luttes d'indépendance, du rayonnement à travers les armées, la cavalerie et les esclaves, du contrôle des routes commerciales, de la recherche d'espaces vitaux ; bref, celle de la recherche du prestige et du bien-être économique. Parmi ces royaumes précoloniaux, nous pouvons citer le Bornou, le Baguirmi et le Waddaï<sup>48</sup>.

L'empire du Bornou (IX<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles) s'affirme incontestablement à partir du règne d'Idriss Aloma (1581-1617). Etant donné que le prestige se mesurait à la grandeur du territoire et au nombre de peuples soumis, Idriss Aloma conquiert entre autres les Koyam, les Toubou, les Mandara, les Mousgoum, les Kotoko, les Touareg, et les Boulala. Il fut également un prosélyte de l'Islam qui améliora les mœurs des Kanouri et créa un important pôle politico-religieux qui contrôlait les tribus vassales astreintes au paiement des tributs. En plus de l'œuvre d'Idriss Aloma, un autre conquérant renforce le prestige de ce royaume. Il s'agit de Mohammed Al Amine El-Kanémi, dit le Kanémoi. Ce dernier fut un leader exceptionnel grâce à sa bravoure et son intelligence. L'avènement de Rabah au XIX<sup>e</sup> Siècle, suivi du tracé colonial sonne le glas de cet empire dont une bonne partie est incorporée au protectorat du Nord Nigeria.

Le Baguirmi (XVI<sup>e</sup>- XIX<sup>e</sup> siècles) est situé au Sud –est du lac Tchad, c'est le pays des Massa, des Sara et des négro-Arabs. Il a imité sa structure du Bornou par son premier souverain, Dokengué (1522-1536). Ce dernier entreprend la conquête des territoires Boulala et Peul. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, le roi Bourkomanda Ier élargit le royaume en envahissant le Kanem, le

---

<sup>48</sup> Pour les détails de l'histoire de ces royaumes, voir Joseph Ki-Zerbo, 1987, pp. 284-289.

Borkou, le Kowar et le Mandara. Sa décadence commence avec l'échec face au Waddaï et s'achève avec les conquêtes de Rabah.

Le Waddaï (XIV<sup>e</sup>- XX<sup>e</sup> siècles) appartient d'abord aux Mobas. Au XVI<sup>e</sup> siècle ce royaume voit l'émergence des Toundjour qui sont des métis négro-Arabes venus du Darfour. Ces derniers s'islamisèrent avec l'avènement d'un roi musulman, Abd-el-Karim. Seulement, le Waddaï se retrouve dans une situation de dépendance qui l'oblige à payer tribut au Bornou et devient par le même fait la cible du Darfour, du Kanem et du Baguirmi. Certes, il avait une cavalerie importante qui faisait sa force, mais il n'a pas pu échapper aux poussées expansionnistes de ses voisins. A ces poussées expansionnistes s'ajoutent des querelles intestines liées à la gestion du pouvoir. Progressivement, il tombe également au XX<sup>e</sup> siècle sous les conquêtes de Rabah.

Il faut noter qu'à côté des grands royaumes, il y avait les principautés Kotoko qui n'ont pas manqué de subir les influences de ces voisins envahisseurs. Et de tous ces voisins, le Bornou est celui qui a le plus influencé les cités Kotoko en ce sens que la formation même des cités- Etats Kotoko fut une réplique aux menaces consécutives à l'émergence et à la consolidation du royaume du Bornou, même si une fois constituées en des cités indépendantes et souveraines, elles ne vont pas tarder à s'ouvrir aux influences du puissant voisin et elles vont entretenir avec lui des relations de nature différente<sup>49</sup>. En plus du Bornou, le Baguirmi qui se débarrasse de la tutelle du Bornou dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, entreprend une série de campagnes sur la rive du Logone, notamment contre la cité de Logone Birni dans le but de lui imposer sa souveraineté. Et c'est ainsi qu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, plusieurs cités Kotoko payent tribut au *Mbang* du Baguirmi<sup>50</sup>.

Le pays Kotoko se présente comme un carrefour pour les différents mouvements de populations à travers le continent à cause de la proximité du lac Tchad qui se situe au cœur de l'Afrique et se présente comme le point focal vers lequel convergent presque tous les axes de communication qui relient les différentes régions de l'Afrique<sup>51</sup>.

C'est dire que le pays Kotoko a accueilli sur son territoire plusieurs peuples. C'est dans cette logique que se situe l'arrivée des Arabes Choa et des Kanouri dans cette région. Ici aussi, Rabah est à l'origine des bouleversements sociopolitiques en ce sens qu'il a pu imposer l'hégémonie arabe aux Kotoko. Seulement, cette hégémonie est de courte durée car il décède

---

<sup>49</sup> Taïmou Adj, 1994, p. 72.

<sup>50</sup> Ibid, p.75.

<sup>51</sup> Ibid, p. 53.

en avril 1900 à Kousseri, dans la confrontation avec les troupes coloniales françaises. En fin de compte, Rabah est l'élément qui a le plus contribué à la décadence des royaumes précoloniaux, laquelle décadence sera à jamais achevée par les colonisateurs européens. C'est le début de l'époque coloniale dans cette région. D'ores et déjà, il est important de se pencher sur cette période afin de savoir ce qu'il en est véritablement sur le plan politique.

### **b- L'époque coloniale**

Les troupes françaises arrivent dans le Logone et Chari au moment où Rabah cherchait à agrandir son empire. En effet, les Français auraient peut être pu tout simplement collaborer avec Rabah dans le cadre de l'« indirect rule », comme ils l'ont fait avec les *laamibe* foulbé. Mais les Français avaient une crainte réelle du panarabisme et ils avaient même interdit la création de l'école arabe d'Am Silga, prit des mesures de contrôle de l'expansion culturelle de l'Islam, préférant une ethnie musulmane (Kotoko) à une autre (Arabe Choa)<sup>52</sup>. Ceci explique donc pourquoi dans tout le Logone et Chari, le pouvoir politique revient aux sultans kotoko. Ce qui ne plait pas du tout aux Arabes Choa, de nature individualistes, qui veulent qu'aucune autorité ne soit reconnue ou respectée sinon celle du chef de la tribu. La création du sultanat de Goulfey placé sous l'autorité du sultan Jagara en 1901 par Emile Gentil fut le point de départ des révoltes arabes parce que le sultanat de Goulfey avait sous sa dépendance toutes les cités kotoko, les tribus arabes et les communautés bornouanes<sup>53</sup>. L'on assiste ainsi à des troubles liés à des règlements de compte qui tirent leur origine dans les exactions de Jagara. Ces troubles affectent particulièrement les Arabes qu'il continue de gouverner par l'intermédiaire de *Lawans* et qui supportent mal ses exactions<sup>54</sup>.

Cette situation va à l'encontre du point de vue de Jean Claude Zeltner quand il a estimé que pendant la période coloniale, Arabes se sont pliés de leur propre gré, avec espoir des lendemains meilleurs où les tribus enfin retrouveront avec l'indépendance leur mode de vie ancestral. Ces derniers étaient également non partants, quand il fallait s'intégration à l'ensemble national<sup>55</sup>. Il ajoute que : « avec la mort de Rabêh se clôt l'histoire des Arabes [...] Au cours des 60 ans de colonisation qui, parmi bien des humiliations, des incompréhensions et parfois des injustices, se solderont quand même pour l'Afrique centrale

---

<sup>52</sup> Antoine Socpa, 1999, p. 69.

<sup>53</sup> Taïmou Adj, 1994, p. 80.

<sup>54</sup> Franz Hagenbucher Sacripanti, 1973, p.11.

<sup>55</sup> Jean Claude Zeltner, 1970, p.200.

par un bond en avant spectaculaire, les Arabes formeront, plus que jamais, un groupe marginal, replié sur lui-même, stagnant <sup>56</sup>».

Hagenbucher aussi estime que « l'attitude de repli, voire de refus déclaré face aux initiatives socioéconomiques à modifier son genre de vie ainsi que ses moyens d'existence, distingue la collectivité arabe sur le plan national et la fait considérer à juste titre comme la société musulmane la moins « évoluée », la plus « fermée » du Nord Cameroun <sup>57</sup>»

Ces remarques excluent le fait que les Arabes Choa se sont ralliés à la cause de Rabah et à celles des fondateurs des royaumes. Tout est question d'intérêts et des contextes. Si depuis plusieurs années les Arabes Choa sont les seuls à remettre en cause la domination des kotoko, c'est certainement parce que dans cet environnement où les coutumes administratives et fiscales anciennes régissant les relations entre les chefs et leurs sujets, leur souci comme une reconnaissance tacite de la suzeraineté du chef kotoko et cette conception se d'indépendance est constamment remis en cause. En plus, le fait qu'ils pratiquent l'élevage, l'agriculture, la pêche et le commerce, les oblige à payer l'impôt. Ce qui leur paraît être inacceptable à cause de leur mentalité et leur désir d'autonomie. Cet impôt entrave aussi quelque part un frein leurs efforts d'accumulation, voire de survie dans un environnement où les revenus sont modestes<sup>58</sup>. Ils ont du mal à accepter les abus de plus en plus fréquents que les chefs kotoko commettent à leur endroit.

C'est dire que la période coloniale a procédé à la dislocation définitive des royaumes précoloniaux et, dans le Logone et Chari, au renversement de l'autorité des Arabes Choa établie par Rabah. Cette situation a des incidences après l'indépendance du Cameroun.

### **c- De l'indépendance à l'ouverture démocratique du Cameroun**

La période allant de l'indépendance à l'ouverture démocratique au Cameroun a vu la venue aux affaires de deux présidents : Ahmadou Ahidjo et Paul Biya. Ce qu'il convient de retenir ici, c'est que Ahidjo a tout au long de son règne continué la politique coloniale vis-à-vis des populations du Logone et Chari, c'est-à-dire le maintien des Kotoko au pouvoir. Antoine Socpa <sup>59</sup> remarque en effet que Ousmane Mey, alors gouverneur du Nord Cameroun, renforce le pouvoir institutionnel des sultans kotoko et organise le quadrillage administratif et politique par ses frères Kotoko en ce sens que Kousseri et Makari avaient des sous-préfets,

---

<sup>56</sup> Ibid, p.198.

<sup>57</sup> Franz Hagenbucher, 1973, p.3.

<sup>58</sup> Saïbou Issa, 2001, pp.183-184.

<sup>59</sup> Antoine Socpa, 2002, p. 280.

des administrateurs municipaux, des députés kotoko. Ce qui, selon lui, renforce la marginalisation des Arabes Choa sur le plan économique et politique. Bref le régime d'Ahidjo a davantage renforcé les disparités entre Kotoko et Arabes Choa en facilitant l'accès aux postes politiques, administratifs et militaires des premiers, et en réduisant les seconds au rang de subalternes.

La conclusion qu'on peut en faire est que juste après l'indépendance du Cameroun, les Arabes Choa ne sont pas impliqués dans la politique nationale. Seulement une nouvelle conjoncture politique ne tarde à renverser cette tendance. A son origine, deux principaux facteurs auxquels s'ajoute le contexte international attirent notre attention. Il s'agit de l'accession de Paul Biya à la magistrature suprême en 1982 et de l'avènement du multipartisme en 1990. Ces événements changent la donne dans le Logone et Chari. L'on assiste à une sorte de dialectique du maître et de l'esclave dans la mesure où les maîtres d'hier (les Kotoko) ont à leur tête leurs sujets d'hier (les Arabes Choa).

Ces faits démontrent à quel point la sédentarisation a transformé ce peuple nomade et berger qui ne se souciait véritablement pas du politique en un peuple « politicien ». Dès 1990, toutes les instances dirigeantes du RDPC (Rassemblement Démocratique du Peuple Camerounais) passent aux mains des Arabes Choa. Les Kotoko se replient dans l'UNDP (Union Nationale pour la Démocratie et le Progrès) pour exprimer leur mécontentement. Ils ne cessent de vilipender les Arabes Choa qui, au-delà de l'entrée en politique, émergent également dans le domaine économique. Mais cet antagonisme entre Kotoko et Arabes Choa est davantage perçu comme une question de survie de l'ethnie, étant donné que les Kotoko ont subi tour à tour la domination du Bornou, du Baguirmi et de Rabah et, le souvenir de ce passé mouvementé a développé en eux une mentalité du qui-vive<sup>60</sup>. Les Arabes de leur côté n'ont pas adhéré massivement au RDPC contre les Kotoko, mais c'est le choix que dictaient les intérêts de l'élite politique<sup>61</sup>. Les Kanouri et les autres groupes minoritaires ne sont pas véritablement touchés par ces problèmes parce qu'ils n'ont pas d'influence véritable sur le plan politique.

Pour nous résumer dans cette partie, nous pouvons dire que l'évolution politique des abords sud du lac Tchad s'est faite au gré des contextes. Le passage des royaumes précoloniaux à l'indépendance et l'ouverture démocratique au Cameroun, en passant par la période coloniale, fut parsemé de bouleversements et de changements qui n'ont pas manqué

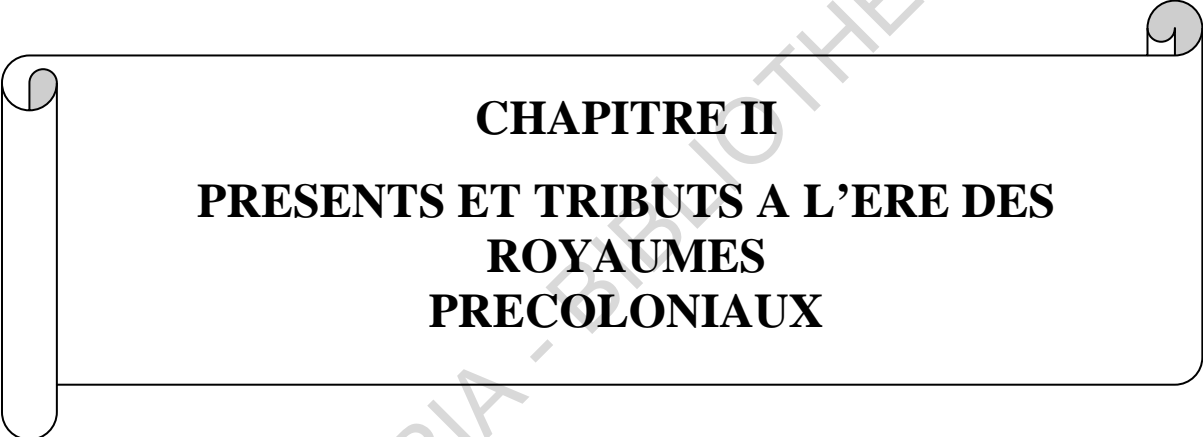
---

<sup>60</sup> Antoine Socpa, 2002, p.217.

<sup>61</sup> Saïbou Issa, 2005, pp.204-205.

de contribuer à la complexification, sinon à la dégradation des relations interindividuelles et politiques entre Kotoko et Arabes Choa surtout. Ce qui nous amène à parler des rapports tendus qui sans doute ont affecté la valeur, mieux le sens et l'orientation des dons dans ces sociétés.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE



**CHAPITRE II**  
**PRESENTS ET TRIBUTS A L'ERE DES**  
**ROYAUMES**  
**PRECOLONIAUX**

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

En Afrique, l'ère des royaumes précoloniaux fut une période caractérisée globalement par des luttes permanentes dont le but principal était la recherche ou le renforcement du prestige, la domination, la subordination, mais aussi et surtout par la recherche des alliances propices à la stabilité et à la prospérité. A l'intérieur de ces éléments suscités, le langage du don fut très usité entre vassaux et suzerains, et entre suzerains eux-mêmes. C'est également dans cette atmosphère que les explorateurs européens s'immiscent et se plient pour mener à bien leurs activités. Ainsi, dans cette partie, nous nous intéressons au langage du don dans les relations politiques à l'ère des royaumes précoloniaux, ainsi que dans les stratégies de pénétration des explorateurs européens.

### **A- les présents dans les rapports de pouvoir**

La diversité du langage d'un objet unique (le don) dans les rapports de pouvoir s'explique par le fait que le présent n'a pas le même sens et la même signification quand il va du vassal au suzerain, ni du suzerain au vassal, encore moins entre princes égaux. C'est la raison pour laquelle il convient d'en faire une analyse particulière par cas, en mettant un accent sur les modalités, les fonctions et la typologie des dons offerts.

#### **a- Du vassal au suzerain**

Dans les relations entre vassal et suzerain, le don intervient tout d'abord en tant que tribut. Lors des fêtes religieuses, après les récoltes, en fin ou début d'année, ou spontanément, les états vassaux se doivent de payer à leur suzerain des tributs qui correspondent au symbole d'allégeance et de soumission. En fait, le paiement des tributs n'est pas seulement imposé aux états vassaux. Dans l'empire du Bornou par exemple, les tributs qui constituent les ressources du pouvoir proviennent des Noirs conquis, des tribus nomades, des impôts canoniques et des provinces d'administration directe<sup>62</sup>. C'est dire que au-delà de la volonté de voir les vassaux exprimer leur allégeance, il s'agit d'une exigence liée à la nécessité de subvenir aux besoins des suzerains, à ceux de l'entourage, à l'entretien de l'armée et de la cour, bref tout ce qui contribue au maintien de la puissance de l'Etat. Les tributs forment ainsi l'« économie nationale ». C'est la raison pour laquelle les crises de trésorerie de l'Etat ou des dignitaires de l'Etat justifiaient l'opportunité des campagnes de chasse aux esclaves<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> Yves-François Urvoy, 1949, *Histoire du Bornou*, Paris, Larose, p.41.

<sup>63</sup> Saïbou Issa, 2001, « Conflits et problèmes de sécurité aux abords sud du lac Tchad (XVIe-XXe siècles) : dimension historique, », Thèse pour le Doctorat/Ph.D., Université de Yaoundé I, pp. 130-131.



Dans les principautés kotoko, toutes les populations étrangères qui résident ou qui suivent la transhumance de leurs troupeaux, notamment les Arabes Choa, les Kanouri et les Massa doivent verser une redevance annuelle qui correspond au dixième de leur récolte ou du produit de leur pêche. A cela s'ajoute le droit de pacage pour les troupeaux qui traversaient le pays en provenance du Nigeria pour se rendre au Tchad. En plus, tout citoyen qui pratique la chasse, la pêche ou l'agriculture, doit faire une offrande qui correspond à celle qu'il lui est interdit de consommer. Les habitants des villages frontaliers établis au Nigeria, mais qui cultivaient au Cameroun, les étrangers qui fréquentaient les marchés kotoko versaient également des redevances. En outre s'ajoutent les revenus de la vente des titres et de la perception des amendes.<sup>64</sup>

Ensuite, le don intervient comme instrument diplomatique qui, comme le disait Saïbou Issa, sert à temporiser la fureur d'un Etat plus fort<sup>65</sup>. Nachtigal en donne un exemple très illustratif. En effet, Tanemon, le prince de Zinder (une entité vassale du Bornou) était en mésentente avec Shehou Oumar du Bornou et, pour le punir, ce dernier eut des ambitions guerrières contre Zinder. Pour temporiser la fureur du pouvoir central, Tanemon envoie immédiatement après la fête de Ramadan un convoi de 10 chameaux, un message très docile de soumission, d'importants cadeaux aux dignitaires de la cour et invite le Shehou à lui imposer une punition. Le Shehou choisit alors le paiement d'un tribut de 1500 esclaves. Comme il fallait le satisfaire pour calmer sa fureur, Tanemon se plia et donna même ses sujets en esclaves pour atteindre l'effectif requis<sup>66</sup>.

Parlant d'esclaves, il faut noter que pour les Etats guerriers du bassin tchadien, l'esclave était une marchandise stratégique dans le commerce extérieur et servait pour les Etats vassaux, à procurer le tribut annuel au suzerain. Ainsi, la chasse à l'esclave fut la raison qui sous-tendait la guerre sainte et les campagnes en pays païens prenaient les dimensions d'un devoir religieux<sup>67</sup>.

Un autre cas est celui du contentieux historique qu'il y a eu entre le Waddaï et le Bornou. Tout est parti du fait que le prince Muhammed sherif du Waddaï avait envahi une partie du Bornou. Puis, son fils héritier, Ali, qui avait pour principale ambition d'assurer le

---

<sup>64</sup> Annie M. D. Lebeuf, 1969, *Les principautés kotoko, Essai sur le caractère sacré de l'autorité*, CNRS, Paris, pp.214-218, 219-220.

<sup>65</sup> Saïbou Issa, 2004, « Cadeaux et corruption à la cour des chefs traditionnels au Nord Cameroun », *Méga Tchad* pp. 51.

<sup>66</sup> Gustav Nachtigal, 1980, *Sahara and Sudan*, Vol. II, *Kawar, Bornu, Borku, Ennedi*, Churt and Company, London, traduction de Allan G., B. Fisher et Humphrey J., Fisher, p.284.

<sup>67</sup> Saïbou Issa, 2001, p.130.

bien-être matériel de son pays, était pour autant arrogant et réfractaire envers ses entités vassales et ses voisins. C'est ainsi qu'il demande un cheval à Shehou Oumar. Non seulement ce dernier refusa, mais il le conseilla de monter sur le dos de sa mère s'il désirait monter sur le dos d'un animal. La conséquence fut qu'Ali chercha à ouvrir les hostilités contre le Bornou. De cet exemple, il ressort que demander un cadeau est synonyme d'exiger un tribut ou d'exprimer sa suprématie et, évidemment répondre à la demande de cadeau, c'est exprimer sa soumission, son allégeance. La demande d'un cheval fut perçue comme une exigence de tribut. Or si le suzerain du Waddaï est arrogant, les gens du Bornou quant à eux se croient être des « civilisés » parmi des « barbares », et ceci parce qu'ils ont connu l'Islam un millénaire avant leurs voisins<sup>68</sup>.

Le recours aux rangs et aux privilèges familiaux justifie en fait l'arrogance des uns des autres. Lorsque Nachtigal et ses compagnons de voyage arrivent au Kawar, des repas exquis et un bœuf leur sont offerts. Nachtigal propose de rendre la politesse par des cadeaux. D'aucuns font allusion à leur appartenance à la famille royale du Bornou, donc exempts du cadeau qui traduit soit la salutation, soit la soumission ; d'autres aux privilèges dont jouissaient leurs ancêtres qui ne payaient rien quand ils allaient en pèlerinage<sup>69</sup>. Ceci dit, être de la famille de ceux à qui on paie tribut et faire un cadeau à ceux qui sont censés payer tribut c'est se rabaisser, se soumettre.

En outre, le cadeau du vassal lui permet d'entretenir de bonnes relations, ou simplement de relations amicales avec le suzerain. Plus on offre des cadeaux importants au suzerain, plus on se rapproche de lui, plus on est important à ses yeux. C'est ainsi que quand les gouverneurs des états vassaux de Constantinople avaient découvert que le « grand seigneur » Abdel Aziz aimait les animaux sauvages, ils trouvèrent que pour des petites courtoisies qui rappelleraient amicalement leur allégeance à sa majesté, ils lui envoient des animaux<sup>70</sup>. Faire plaisir au suzerain à travers des cadeaux est ambivalent. D'une part c'est lui exprimer son allégeance, d'autre part c'est chercher l'assurance des relations amicales.

Il est intéressant de noter que l'expression de la petitesse à travers le paiement des tributs était si contraignante et les vassaux se « rabaissaient » malgré eux, et dès que l'occasion se présentait, ils n'hésitaient pas à se libérer du joug du suzerain. C'est du moins ce qu'on lit dans les propos de Ngilla au passage de Von Morgen : « Toi, roi blanc, Allah t'a

---

<sup>68</sup> Gustav Nachtigal, 1980, p. 296

<sup>69</sup> Ibid, pp.61-63.

<sup>70</sup> Ibid, p.17.

conduit chez moi, pour me rendre plus puissant que je ne suis. Maintenant que tu es mon ami, je ne crains plus personne ; même parmi les plus puissants, je les vaincrai ; même le souverain de Tibati, je ne lui paierai plus tribut désormais »<sup>71</sup>.

Chez les Kotoko, après leur nomination, les dignitaires expriment leur reconnaissance au prince pour leur avoir fait confiance. Pour cela, à partir de ce qu'ils possèdent comme biens, ils lui font des cadeaux constitués d'esclaves, de chevaux, de tuniques et de thalers<sup>72</sup>.

Au-delà des cadeaux matériels (chevaux, chameaux, esclaves, tuniques, bœufs, vanneries...) dont parfois le caractère exotique n'est pas à négliger dans ce milieu, l'expression d'allégeance et la volonté de nouer des relations amicales se font également sous forme immatérielle, c'est-à-dire sous forme de service rendu. Sous le règne des Sefuwas au Bornou, le tribut était souvent sous forme purement honorifique, avec des aides à la guerre, des prestations de servitude et de dévouement<sup>73</sup>.

Si le cadeau offert par le vassal au suzerain renvoie au signe d'allégeance, sert à temporiser sa fureur, à lui faire plaisir ou à nouer des relations amicales avec lui et que son refus entraîne des conflits, il n'en demeure pas moins que la main qui donne est au dessus de celle qui reçoit. Ce qui fait que chez les Kotoko, le prince ne doit pas prendre directement de la main d'un donateur, étant donné qu'il est l'unique majesté. Ceci dit, les cadeaux ne restent pas lettre morte et suscitent, selon les cas et les circonstances, une contrepartie multiple et multiforme qu'il convient d'évoquer dans la partie qui suit.

#### **b- Du suzerain au vassal**

Les présents du suzerain au vassal peuvent être globalement perçus comme des contre-dons, des contreparties, étant donné qu'ils interviennent en réponse à un cadeau reçu, un service rendu ou à un acte approuvé. Ils peuvent être perçus comme des « appâts » ou comme des demandes.

Ici aussi l'on distingue les présents matériels et ceux qu'on peut désigner par présents immatériels. Ils ne s'adressent pas qu'aux dirigeants, mais aussi et surtout aux dignitaires et sujets.

Avant l'arrivée des Européens, les Empires tels que le Bornou, le Waddaï et le Baguirmi percevaient des tributs annuels sur les principautés Kotoko. Le *Miarre Lagwan*

---

<sup>71</sup> Curt Von Morgen, 1972, *À travers le Cameroun du Sud au Nord*, Archives d'Histoire et de Sociologie de l'Université Fédérale du Cameroun, Yaoundé, p.123.

<sup>72</sup> Annie M. D. Lebeuf, 1969, p.175.

<sup>73</sup> Yves-François Urvoy, 1949, pp.27 et 44.

(Logone-Birni) donnait au Shehou du Bornou 12 esclaves, des stores et des corbeilles en vannerie, et il recevait en retour des chevaux. Ceux de Goulfey, Makary, et Kousseri versaient des redevances au Waddaï et possédaient en retour des terres sur la rive droite du Chari. En plus, lorsque le Shehou du Bornou approuvait la nomination d'un prince kotoko, il lui remettait officiellement une bande de mousseline blanche et trois tuniques dont une noire, une blanche et une autre dorée<sup>74</sup>.

A y voir de près, le geste du suzerain envers le vassal est tributaire de l'atmosphère qui règne entre eux. Le cadeau du suzerain honore le vassal autant que le cadeau de ce dernier rassure le suzerain. Mais nous ne perdons pas de vue que lorsqu'il s'agit d'un appât ou d'une demande, au lieu d'honorer le vassal, le cadeau du suzerain le frustre à la limite.

En guise de reconnaissance pour l'hospitalité que Shehou Oumar du Bornou a réservé aux explorateurs allemands, le roi William lui envoie des cadeaux, lesquels sont acheminés par Nachtigal (armes, portraits du roi et de la reine, pendule de cheminée, télescope, châles...)<sup>75</sup>. Pour Shehou Oumar, c'est un honneur de recevoir des cadeaux du roi William qui n'est certes pas son souverain du moment où c'est un européen, mais qui est son supérieur hiérarchique dans une certaine mesure.

Les échanges de cadeaux s'apparentent en fait à une sorte de spirale ou de tourbillon dans lequel le geste (le don), quelle que soit sa nature et ses modalités, doit toujours rester en équilibre, c'est-à-dire que quiconque l'adresse ou quiconque à qui il est adressé est dans l'obligation de rendre. Tout s'apparente au droit maori décrit par Marcel Mauss :

En droit maori, le lien de droit, lien par les choses, est un lien d'âmes, car la chose elle-même a une âme, est l'âme. D'où il suit que présenter quelque chose à quelqu'un c'est présenter quelque chose de soi [...] On comprend clairement et logiquement, dans ce système d'idées, qu'il faille rendre à autrui ce qui est en réalité parcelle de sa nature et substance ; car, accepter quelque chose de quelqu'un, c'est accepter quelque chose de son essence spirituelle, de son âme ; la conservation de cette chose serait dangereuse et mortelle et cela non pas simplement parce qu'elle serait illicite, mais aussi parce que cette chose qui vient de la personne, non seulement moralement, mais physiquement et spirituellement, cette essence, cette nourriture, ces biens, meubles ou immeubles, ces femmes ou ces descendants, ces rites ou ces communions, donnent prise magique et religieuse sur vous <sup>76</sup>.

Seulement dans le cadre de notre étude, l'obligation de rendre ne s'explique pas par des effets magiques ou des effets d'une force surnaturelle, et les notions de don et de contre don dépendent de la position dans laquelle l'on se trouve, parce que celui qui donne reçoit et

---

<sup>74</sup> Annie M. D. Lebeuf, 1969, pp. 220 et 242.

<sup>75</sup> Gustav Nachtigal, 1980, pp. Xi et 126.

<sup>76</sup> Marcel Mauss, 1923-1924, p.17.

rendra certainement. La notion d'appartenance aux classes a une influence sur le don, mais n'altère pas pour autant son langage.

Urvoy précise que les agressions du vassal contre le suzerain n'empêchaient pas les relations protocolaires et, tous les 2 ou 3 ans, sauf aux heures de conflit aigu, les chefs Boudouma venaient à Koukawa faire leur visite ad limina avec échange de cadeaux (vaches, beurre). Ils recevaient alors tous du suzerain des vêtements de prix<sup>77</sup>.

Pour ce qui est des présents matériels que les suzerains adressent à leurs vassaux, ils se résument entre autres en des vêtements et des chevaux. La qualité et l'origine des vêtements ne sont pas à négliger. Dans les royaumes précoloniaux et dans les principautés kotoko, le caractère exotique des gandouras et autres vêtements offerts par les suzerains est très important. Le cadeau du suzerain doit en fait être spécifique. Chez les Kotoko par exemple, le prince dispose d'une quantité importante de tuniques (exotiques bien sûr) qu'il offre aux dignitaires à des occasions spécifiques<sup>78</sup>. Il en est de même dans l'empire du Bornou où, à son passage, Barth assista à une cérémonie au cours de laquelle le sultan fit d'Adischen, un chef mousgou certainement kidnappé, un fonctionnaire kanouri « civilisé ». A cet effet, le sultan revêtit ce dernier de deux tuniques dont l'une en soie, et d'un châle égyptien<sup>79</sup>.

Ce qu'il convient de mentionner ici, c'est que le cadeau spécifique qu'offre un suzerain est le fruit du don que le vassal avait offert sous forme de tribut en ce sens que les tributs constituent presque toute l'économie des royaumes. Le constat qui s'en dégage est que l'objet (le don) reste unique, mais son sens, sa valeur dépendent de ses modalités et de ce qu'on se trouve dans telle ou telle autre position (c'est-à-dire suzerain ou vassal...).

En ce qui concerne les biens immatériels, ce sont entre autres, la protection, la sécurité, l'amitié qui est d'ailleurs synonyme de l'absence d'agressivité, de conflit. Ainsi, la fonction diplomatique du cadeau est pareille que se soit du suzerain au vassal ou du vassal au suzerain, à la seule différence que le suzerain ne parle pas de tribut. Si le combat permanent du suzerain est de maintenir son hégémonie et son prestige, le vassal quant à lui est obsédé par le désir de se libérer du joug du suzerain. Cette réalité se justifie par ces propos de Ngilla quand Von Morgen lui offrit des cadeaux princiers : « C'est seulement à moi Ngilla, l'Unique, que le roi blanc est venu rendre visite, à moi seul, alors que dans les environs habitent bien

---

<sup>77</sup> Yves-François Urvoy, 1949, p. 125.

<sup>78</sup> Annie M. D. Lebeuf, 1969, pp. 286-287.

<sup>79</sup> Henri Barth, 1861, *Voyages et découvertes dans l'Afrique septentrionale et centrale pendant les années 1819-1855*, Tome III, traduction de Paul Ithier, A. Bohné, Librairie, Paris, p. 51.

<sup>79</sup> Curt Von Morgen, 1972, p.61.

d'autres rois puissants. Vous voyez donc jusqu'où s'entend ma renommée ; mon nom est arrivé jusqu'au pays des Blancs. Le Blanc et moi, nous sommes capables de soumettre tous les ennemis<sup>80</sup> ».

Plus loin, il dit : « Toi, roi blanc, Allah t'a conduit chez moi, pour me rendre encore plus puissant que je ne suis. Maintenant que tu es mon ami, je ne crains plus personne, même parmi les plus puissants ; je les vaincrai ; même le souverain de Tibati, je ne lui paierai plus tribut désormais<sup>81</sup>.

Des propos qui montrent à quel point il est contraignant de payer tribut.

Dans son parcours qui l'a amené de l'Océan Atlantique au Tchad, le Commandant Lenfant a aussi utilisé les cadeaux comme passeport, comme marque d'amitié et de sympathie. C'est ce qui lui a valu des vivres et lui a permis de voyager en toute sécurité et de nouer des relations amicales avec les souverains et les chefs de tribus<sup>82</sup>.

Pour nous résumer dans cette partie, nous pouvons dire que le présent du suzerain s'inscrit automatiquement dans la logique du « donne moi ta montre et je te dirai l'heure ». Le suzerain a droit au tribut du vassal, il a aussi le devoir de protection et de ne pas lui faire la guerre. Qu'en est-il alors des échanges de cadeaux entre princes égaux ?

### **c- Entre princes égaux**

Les relations diplomatiques entre princes égaux n'échappent pas à la logique du don et du contre don. Il a été mentionné plus haut que l'ère des royaumes précoloniaux se caractérise par des combats permanents de domination, de subordination ou de renforcement de prestige. Cette atmosphère a évidemment une influence sur la qualité des relations entre princes égaux. Ainsi, amitié et courtoisie sont sous-tendues par la volonté de protéger des intérêts avérés. Les princes égaux s'échangent des cadeaux pour renforcer ou créer l'amitié et ne pas se faire la guerre, pour assurer la liberté d'entreprendre des activités commerciales entre leurs territoires de commandement respectifs. Saïbou Issa remarque qu'entre les cours du bassin tchadien, on s'échange des étalons, des tenues d'apparat, des Corans et que tout cela concourt à renouveler, à renforcer ou à créer des amitiés et des relations politiques.<sup>83</sup>

Bu Aïsha, émissaire de Ali Riza, le souverain de Tripoli, était chargé de transmettre à Shehou Oumar du Bornou le Coran, un sabre, deux chevaux et 20 chameaux, au nom de

---

<sup>81</sup> Curt Von Morgen, 1972, p.123.

<sup>82</sup> Le Commandant Lenfant, 1905, pp.116, 133,199 et 238.

<sup>83</sup> Saïbou Issa, 2004, p.52.

l'amitié et de la courtoisie. Mais les raisons qui sous-tendent cette courtoisie sont d'ordre commercial. Ali Riza voulait s'assurer de la garantie du trafic d'esclaves et d'eunuques avec le Bornou. Craignant que les cadeaux de Nachtigal soient plus importants aux yeux du Shehou et qu'il n'en profite pour s'immiscer dans ce trafic où se trouvait certainement son compte, Ali Riza proposa à Nachtigal que ses cadeaux soient acheminés par Bu Aïsha, son envoyé à lui.<sup>84</sup> L'on comprend que plus on fait d'importants cadeaux à son homologue, plus on gagne son estime.

En plus, les princes égaux se doivent un respect mutuel et nul ne souhaite être l'objet d'une trahison ou d'une déception quelconque. La réaction de Shehou Oumar à l'arrivée de Nachtigal et Bu Aïsha en est une illustration. Au fait, Shehou Oumar n'était pas prévenu de la venue de Bu Aïsha. Par contre, déjà à Ngigmi, Nachtigal avait annoncé sa venue par lettre. Il se trouve qu'il y aurait une maison dans laquelle les prédécesseurs de Nachtigal (Barth, Overweg, Rohlf) avaient habité pendant leur séjour au Bornou : la «*Christian house*». En tant que représentant d'une grande puissance européenne et par conséquent porteur d'importants cadeaux exotiques certainement, Shehou Oumar juge la «*Christian house*» «*unsuitable*» pour recevoir Nachtigal. Ce qui présageait une réception des plus bonnes. A son arrivée, il est accueilli avec un panier de noix de cola, symbolique d'une bienveillance spéciale, et du *nâkia*, sorte de met sucré. Curieusement, après son arrivé Nachtigal est abandonné à lui-même. Bu Aïsha, le messenger de l'«*Emir el Muminine, the Commander of the faithfull*», est l'objet de toute l'attention: «*My travelling companion was, of course the center of universal attention*».

On peut penser que Nachtigal a été délaissé à la vue de l'émissaire du suzerain de Tripoli parce que Shehou Oumar craignait de ne pas accorder le plus d'attention possible au représentant de son homologue et égal.

Il faut également mentionner que les princes s'échangent des cadeaux lors des intronisations royales. Par exemple, lorsque le Shehou du Bornou approuvait la nomination d'un prince Kotoko, il lui remettait officiellement une bande de mousseline blanche et trois tuniques<sup>85</sup>. Certes les principautés kotoko furent progressivement vassalisées, mais le geste du Shehou scelle l'amitié entre les deux dirigeants.

La logique d'échange de cadeaux entre dirigeants égaux voudrait qu'il y ait aussi quelque part concordance entre les rangs de ceux qui s'échangent des cadeaux. Les «*higher*

---

<sup>84</sup> Gustave Nachtigal, 1980, pp. 17-18.

<sup>85</sup> Annie M., D. Lebeuf, 1969, p.242.

*in rank* » entre eux et les « *lower in rank* » aussi entre eux. Les propos du frère du sultan de Tibati adressés à Von Morgen nous l'expliquent mieux : « Tu es resté trois lunes chez l'esclave de mon maître ; tu lui a fait des cadeaux princiers ; et maintenant, avec les résidus de tes richesses, tu penses au puissant Amalamu de Tibati ! Cela ne peut pas aller ! Retourne à la côte, puis reviens chez mon roi sans commencer par t'arrêter ailleurs ! »<sup>86</sup>

L'erreur qu'a commis Von Morgen c'est d'avoir séjourné chez Ngilla, vassal de Tibati. Toujours dans la logique de concordance de rangs, tels sont les propos de Ngilla envers Weiler, un marchand européen qui voulait acheter de l'ivoire : « Je marchande avec les Haoussa, avec toi, mon égal, mon ami, c'est impossible. Tu me donnes tes affaires en cadeaux et, moi, en retour, je te fais cadeau de l'ivoire ».<sup>87</sup>

Tel est le décor des moeurs dans les royaumes précoloniaux. Pour tout dire, dans les rapports de pouvoir, tous les cadeaux parlent un langage qui s'accorde avec la qualité des relations qui existent entre le suzerain et le vassal, et les suzerains entre eux, ainsi qu'avec leurs rangs. Objet unique à appréciations diverses et divergentes, le don traduit l'allégeance, la protection, la confiance, l'amitié et demande toujours une contrepartie. Ce qui rejoint la conception polynésienne où refuser de donner, négliger d'inviter, comme refuser de prendre, équivaut à déclarer la guerre ; c'est refuser l'alliance et la communion ; et où on donne parce qu'on y est forcé, parce que le donataire a une sorte de droit de propriété sur tout ce qui appartient au donateur, cette propriété s'exprime et se conçoit comme un lien spirituel<sup>88</sup>.

C'est avec cette réalité que les explorateurs européens se familiarisent et il convient de se pencher sur les usages réels qu'ils en ont faits dans la partie suivante

## **B- les présents dans les stratégies de pénétration des explorateurs européens**

Les récits des explorateurs européens qui ont sillonné les abords sud du lac Tchad au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle à l'instar de Barth, Nachtigal, Lenfant et Urvoy sont pleins de descriptions des pays, des hommes, de leurs attitudes, leur savoir faire et savoir être, mais aussi et surtout des scènes de prise de contact, d'hospitalité, d'amitié et de collaboration. Ici, le langage du don est incontournable parce que amitiés, sympathies, hospitalités, mécontentements ou conflits sont liés au jeu d'échange de cadeaux.

---

<sup>86</sup> Curt Von Morgen, 1972, p.127.

<sup>87</sup>Ibid.

<sup>88</sup> Marcel Mauss, 1923-1924, pp.18-19.



Les cadeaux que les explorateurs offraient étaient de la pacotille, laquelle peut être divisée en deux catégories. Une première catégorie plus importante constituée d'objets que l'on peut qualifier d'objets de luxe : tissu trame coton, parfumerie, foulards de soie, de nylon, souliers vernis, montres, réveils, pendules, armes châles, télescopes, couteaux de poche, chapeaux de paille, etc. Une deuxième catégorie moins importante comprenant entre autres étoffes, ombrelles, perles, boutons, petits miroirs, rasoirs, ciseaux, chaînes de laiton et bouteilles vides. Ce qui fait le charme, l'attractivité de toute cette pacotille c'est le fait qu'elle soit exotique. Et, dans cette région, le produit exotique, quel qu'il soit, est sérieusement prisé. Les objets reçus en retour sont entre autres du bétail, des vivres, de l'ivoire, des chameaux, des chevaux, quelque fois des esclaves et des pierres précieuses.

Dans cette partie, nous analysons les modalités et les fonctions des présents échangés entre les explorateurs européens et les peuples et dirigeants des royaumes précoloniaux.

#### **a- Marque d'hospitalité, de sympathie et de gratitude**

De prime abord, il convient de dire que l'hospitalité, la sympathie et la gratitude constituent le triangle dans lequel le langage du cadeau se meut sous différentes formes en fonction des circonstances. Elles s'expriment en fonction de la position dans laquelle l'on se trouve. Bref, les dons des uns et des autres peuvent faire l'objet d'interprétations diverses, pourvu qu'on ait un angle d'approche raisonnable.

Dans les royaumes précoloniaux, les interminables conflits de domination et de subordination ont fait que les peuples aient peur et une méfiance vis-à-vis des étrangers. Cette situation fait que les gens sont toujours à l'affût ou du moins toujours prêts à attaquer ou à riposter (car tout dépend de là où l'on se trouve). L'une des meilleures façons d'entrer en contact avec ce monde fut l'utilisation des cadeaux. C'est ainsi que Barth n'a pu quitter le sultan du Baguirmi que lorsque ce dernier a estimé qu'il avait reçu des cadeaux dignes de son rang<sup>89</sup>.

En plus, dans les abords sud du lac Tchad, les gens sont habitués aux échanges ou simplement au troc à cause de l'absence de la monnaie. Ce qui fait que dans les mentalités, l'idée du don et du contre don est automatique. Tout ce qu'on offre (bien matériel ou immatériel) doit susciter autre chose en retour (bien matériel ou immatériel). C'est dans ce décor que les explorateurs européens pénètrent.

---

<sup>89</sup> Saïbou Issa, 2004, p. 54.

Parler du don comme marque d'hospitalité, de sympathie et de gratitude revient également à parler de trois étapes du parcours des explorateurs (arrivée, séjour et départ), étapes au cours desquelles tout tourne autour de deux éléments : la satisfaction et la sauvegarde des intérêts.

D'abord l'hospitalité. Elle est fonction des pays, des moyens et de la capacité d'ouverture des chefs et des peuples. Elle est aussi fonction de l'attitude affichée à l'arrivée. Les éléments qui entrent dans l'hospitalité réservée aux explorateurs sont entre autres les repas, les vivres, le bétail et bien entendu le logement, la sécurité et la sympathie. Le séjour dans une localité ou dans un pays se fait en fonction de la qualité de l'hospitalité, de la quantité de cadeaux que détient chaque explorateur et surtout de l'importance accordée au chef. Ceci parce que chaque geste, chaque repas ou tout autre cadeau (matériel ou immatériel) qui, initialement se présente comme objet de plaisir, demande en réalité une contrepartie conséquente. Ici, l'on serait tenté d'appliquer Marcel Mauss chez les Maori, lorsqu'il dit que chez ce peuple, ce qui, dans le cadeau reçu, échangé, oblige, c'est que la chose reçue n'est pas inerte. Même abandonnée par le donateur, elle est encore quelque chose de lui. Par elle, il a prise sur le bénéficiaire, comme par elle, propriétaire, il a prise sur le voleur. Car le *taonga* [la chose donnée] est animé du *hau* (pouvoir spirituel) ; le *hau* poursuit tout détenteur<sup>90</sup>.

Ainsi, en réponse à l'hospitalité, les explorateurs répondent par la sympathie. Ils offrent des « *greeting presents* »<sup>91</sup>. Ce qui est plus merveilleux en ces *greeting presents* c'est qu'ils proviennent d'ailleurs ; ce sont des choses que les gens n'ont « jamais vu », ou ont « rarement vu ». Parlant des cadeaux faits au sultan de Logone-Birni, Barth dit que : « *For small and insignificant as these articles were, he had never seen their like* »<sup>92</sup>.

Ils sont adressés prioritairement aux chefs parce que ces derniers déterminent la qualité de l'accueil et surtout que c'est d'eux que dépendent les conditions de voyage. Ils sont parfois adressés à l'entourage des chefs, mais surtout à toute tierce personne qui se serait distinguée par un geste positif, c'est-à-dire qui aurait rendu un service ou offert quelque chose comme ce fut le cas avec Nachtigal qui donnait de l'argent, des petits miroirs, des rasoirs, des habits aux eunuques et autres personnes chargées de lui transmettre les repas et autres cadeaux des chefs<sup>93</sup>.

---

<sup>90</sup> Marcel Mauss, 1923-1924, p. 16.

<sup>91</sup> Gustav Nachtigal, 1980, p.102.

<sup>92</sup> Henri Barth cité par Saïbou Issa, 2004, p.53.

<sup>93</sup> Gustav Nachtigal, 1980, pp. 142-144.

Ensuite, la sympathie. Les explorateurs jugent la qualité de l'accueil qui leur est réservé et, en fonction de cette dernière, ils offrent des cadeaux. De là naît la sympathie. Mais de quelle sympathie s'agit-il ? En fait, la sympathie dont il est question ici est un rendez-vous du donner et du recevoir, une sorte de politique du « *win win* ». Si les explorateurs veulent mener à bien leurs activités et voyager sans encombres, l'ouverture des peuples et des dirigeants vise les produits exotiques et surtout le prestige quand on sait que bon nombre de chefs ont laissé apparaître clairement dans leurs propos ou leurs attitudes, la volonté d'être l'ami, l'allié du Blanc, pour davantage avoir une influence sur leurs voisins et leurs sujets. Von Morgen en donne des exemples vécus lors de son séjour à Yaoundé : « Le chef auquel je voulais offrir comme petit cadeau une brosse de tissu bleu, me pria de lui remettre plutôt le drapeau allemand noir, blanc, rouge ; ainsi on le reconnaîtrait dans sa tribu comme ami des blancs et serait davantage respecté <sup>94</sup> ».

En réalité, les actions des uns et des autres sont fonction des intérêts avérés. Lorsque Von Morgen refuse de se joindre à Ngilla dans l'attaque contre Ngaoundéré, ce dernier lui refuse la nourriture et le cheval qu'il lui avait promis<sup>95</sup>. Une logique de « Tu m'aides à grandir, je te donne à manger et un moyen de locomotion », qui rejoint celle du « donne moi ta montre et je te dirai l'heure ».

Enfin, la gratitude. Dans son sens premier, la gratitude est l'expression de la reconnaissance d'un geste ou d'une faveur accordée. Dans le contexte où nous nous trouvons, cette première approche est perceptible dans la mesure où les explorateurs tenaient toujours à donner des cadeaux en guise de remerciement pour tous les services qu'on leur rendait et pour tout ce qu'on leur offrait.

Lors de son départ du Baguirmi, Barth récompense ceux qui lui ont rendu service et ses amis en leur offrant des chemises qu'il avait lui-même reçu en cadeau du sultan Abd El Kader<sup>96</sup>.

A Wataré par exemple, lorsque le chef donne à Von Morgen cinq poules, de grandes cuvettes de boules de mil et de la viande d'éléphant, ce dernier donne en guise de remerciement un fez, une pièce d'étoffe blanche, deux chaînes en laiton et un fusil à pierres.

---

<sup>94</sup> Curt Von Morgen, 1972, p.31.

<sup>95</sup> Ibid, p.144.

<sup>96</sup> Henri Barth, 1861, p. 146.

Plus loin, des piroguiers l'aident à traverser le fleuve Mbam et il donne à chacun d'eux une brassée d'étoffe, geste qui lui vaut d'être loué<sup>97</sup>.

Quant à Nachtigal, pendant son séjour au Bornou, il donnait de l'argent, des petits miroirs, des rasoirs et des vêtements à tous ceux qui lui rendaient visite avec un cadeau et aux eunuques chargés de lui apporter les vivres et autres cadeaux du Shehou<sup>98</sup>. Le long de son parcours, il lui arrivait souvent d'exprimer sa gratitude en combinant cadeaux matériels et soins médicaux (traitement des caries dentaires, rhumatisme, cataracte...)<sup>99</sup>. Cependant, à y voir de près, les cadeaux que les suzerains offraient aux explorateurs portent en eux aussi l'expression de la gratitude, d'abord pour l'honneur et le prestige qu'ils leur conféraient, ensuite pour les collections des produits exotiques.

Ainsi, la logique du don et du contre don s'appliquant en fonction de la position dans laquelle l'on se trouve apparaît encore ici. Le donataire a été donateur et sera encore donataire, relativement à ses intérêts bien entendu.

Il est à noter également que dans le contact entre explorateurs, chefs et populations, le don a été utilisé pour demander pardon et comme système d'échange. Lorsque les Bati ont tendu une embuscade à Von Morgen, ce dernier s'en sort et s'en va pour Balinga. Alors le chef Bati envoie des chèvres et des moutons en guise de cadeaux pour se faire pardonner et pria le chef Balinga d'intervenir pour eux auprès du Blanc. Et Von Morgen écrit : « S'étant rendu compte que le Blanc est quand même le plus fort, ils se soumettaient maintenant à moi, je devais devenir le chef et disposer d'eux à mon gré »<sup>100</sup>.

C'est dire que les cadeaux des Bati expriment la demande d'excuses et l'allégeance.

Pour ce qui est du système d'échange, Von Morgen explique que le choix des marchandises se fait en fonction des besoins des tribus de l'intérieur. Les articles de troc pour les tribus païennes sont les étoffes de coton bleu, les perles de verre bleues, les petits boutons blancs de porcelaine, les chapeaux de feutre (entre autres) ; pour les soudanais musulmans, ce sont les étoffes blanches et rouges, les fez turcs, les longues épées, les miroirs, les rasoirs, les chaînes de laiton et les perles de verre blanches<sup>101</sup>. A propos du troc, Saïbou Issa estime qu' « il se peut qu'au contact de cette nouvelle mentalité, les populations et leurs chefs aient

---

<sup>97</sup> Curt Von Morgen, 1972, p. 64 et 68.

<sup>98</sup> Gustav Nachtigal, 1980, p.141, 143 et 144.

<sup>99</sup> Ibid, p. 71.

<sup>100</sup> Curt Von Morgen, 1972, pp. 75-76.

<sup>101</sup> Ibid, p.19.

bientôt considéré le cadeau comme préalable de toute transaction »<sup>102</sup>. Les usages que les explorateurs européens ont faits des présents ont aussi une portée diplomatique en ce sens qu'ils ont servi de demande d'audience et de passeport.

### **b- Demande d'audience et passeport.**

La tradition africaine attache une importance particulière et spécifique à la personne et l'autorité du suzerain. Il s'agit d'un personnage dont la désignation est l'objet d'intervention des forces mystiques, comme c'est le cas chez les Kotoko. Pour cela, son autorité est mise en place et fortifiée par des moyens appropriés selon les cas. Bref, c'est un individu dont la rencontre nécessite un certain nombre de modalités à remplir. En plus, il est le véritable « chef de terre ». Tout ce qui se passe ou tout ce qui doit se passer sur son territoire de commandement émane de sa volonté. Cette volonté est cependant malléable au gré des intérêts et des circonstances. Les explorateurs ont donc compris la nécessité de traiter avec les suzerains, pourvu qu'ils n'abusent pas d'eux et les laissent circuler. Ainsi, le cadeau est utilisé à la fois comme demande d'audience et comme passeport.

L'importance et le prestige des suzerains font d'eux des personnes difficilement accessibles. La demande d'audience est un impératif incontournable. Pour avoir une audience auprès d' Abd El Kader le sultan du Baguirmi par exemple, Barth offre entre autres un caftan de bon drap rouge, une montre à répétition, un turban brodé de soie, un couteau anglais et des paires de ciseaux. Avec ces cadeaux, Barth voulait en fait avoir le passeport pour retourner au Bornou<sup>103</sup>.

Dans l'empire du Bornou, il est strictement interdit de « voir » le chef les mains bredouilles. La coutume veut que l'étranger prépare toujours un cadeau au chef. Nachtigal qui a fait un long séjour chez Shehou Oumar, a usé de toute la pacotille et gadgets possibles jusqu'à ce qu'il ne savait plus quoi offrir de plus intéressant lors de ses multiples audiences. Quand son stock s'amenuisa, il fut obligé de ne plus se présenter devant le Shehou. Voici ce qu'il en dit:

*Sometimes I had brought to the audience some foreign rosaries for him; once I gave him a folding cutlery set, comprising knife, fork and spoon; another time I put together a small dispensary. I had already deprived myself of a small illustrated zoological atlas, and had finally taken refuge in some meteorological instruments which had become unusable, to increase his*

---

<sup>102</sup> Saïbou Issa, 2004, p.54.

<sup>103</sup> Henri Barth, 1861, p. 144.

*considerable collection of these and similar objects, most of which had come from Eduard Vogel. My treasures had now, however, come to an end, and until a small supply of suitable objects which I was expecting from Europe had arrived, it was bound to appear desirable to be absent for an extended time.*<sup>104</sup>

Il faut noter à cette période, il était difficile, voire impossible d'avoir une d'audience. A ce sujet, tels sont les propos de Barth lors de son passage à Gando : « L'inaccessibilité du sultan fut cause que, malgré mes toutes mes instances, on me refusa opiniâtrement une audience, et je dus remettre mes présents à un envoyé ».<sup>105</sup>

Mais la demande d'audience a également une autre fonction. Si pour les explorateurs la contre partie est l'audience accordée, le chef lui, est dans l'obligation de rendre la politesse, en plus de l'audience. Il congédie son hôte avec des cadeaux qui, le plus souvent, ne sont pas remis immédiatement, plutôt transmis après l'audience par les eunuques ou les esclaves. Aux multiples demandes d'audience de Nachtigal, Shehou Oumar a répondu par des repas exquis, du bétail, des chevaux, des vêtements importés du Niger et des châles importés de Kano<sup>106</sup>. Toujours dans le souci de rendre la politesse, Shehou Oumar apprend que Nachtigal aime les animaux sauvages et lui envoie régulièrement des autruches, des canards et des oies. La population aussi, en quête des cadeaux du Blanc, emboîte les pas du Shehou et offre moutons, hyènes, chacals, zèbres, chats, gazelles, tortues, singes<sup>107</sup>. A son départ du Baguirmi, Barth reçoit du sultan cinquante chemises indigènes et l'autorisation de considérer le Baguirmi comme sa patrie<sup>108</sup>.

La demande d'audience requiert ainsi une contrepartie à la fois matérielle et immatérielle (audience =immatérielle, cadeaux du chef = matériel), laquelle appelle la sympathie et la gratitude. Encore que les cadeaux du chef peuvent être considérés comme une marque de gratitude pour les cadeaux reçus sous forme de demande d'audience. Dans ce tourbillon de gestes, tout dépend de là où l'on se trouve pour parler de don et de contre don.

Il est intéressant de noter que la demande d'audience ne se faisait pas seulement chez les suzerains. Etant donné que les Blancs étaient considérés comme les égaux des suzerains, les membres des cours royales, les aristocrates ou tout simplement la population, tous utilisaient une demande d'audience pour les aborder. Evidement on sait que derrière la demande d'audience, se cache la demande d'objets exotiques. La course pour se présenter

---

<sup>104</sup> Gustav Nachtigal, 1980, p. 304.

<sup>105</sup> Henri Barth, 1861, p. 238.

<sup>105</sup> Ibid, pp.142-144.

<sup>107</sup> Gustav Nachtigal, 1980, pp. 170-171.

<sup>108</sup> Henri Barth, 1861, p.146.

chez Nachtigal avec le meilleur cadeau pour des visites de courtoisie était sérieuse. L'avidité avait gagné tout le monde et, mensonges et calomnies étaient devenus monnaie courante. A ce sujet, Nachtigal écrit:

*Even though the men to whom gifts were presented were not provided for entirely according to their expectations, they nevertheless sought to make their relations with me closer and more intimate, some in hope of a more rewarding future, some with desire to put me out of reach of the influence of others. It was characteristic of the intrigue-ridden court life there that nearly all of them sought immediately to caution me confidentially against their colleagues and to convince me of their own merits*<sup>109</sup>.

IL ajoute que: *“In Kuka, one could not be too carefull in the choice of one’s advisers, and especially should place no trust whatever in the men at court”*<sup>110</sup>.

L'utilisation du cadeau comme passeport comme l'a souligné Saïbou Issa, s'explique par le fait que la traversée et la bonne circulation dans un territoire émanent de la volonté du « chef de terre », le suzerain. Von Morgen dit que « celui qui ne graisse pas ne roule pas bien ; c'est particulièrement vrai en Afrique »<sup>111</sup>. C'est dire que pour s'assurer de continuer son chemin en sécurité, l'on est tenu de satisfaire le chef. En réalité, les explorateurs risquaient d'être attaqués d'une part parce qu'ils transportaient dans leurs caravanes de lourdes charges contenant des articles que les gens mouraient d'envie de se procurer ; d'autre part parce qu'ils étaient suspectés de vouloir bouleverser l'ordre établi, quant on sait que chaque peuple est obsédé par le souci de ne pas être sous tutelle.

Ne pouvant tout donner aux premiers villages et sachant que la distance à parcourir est longue, la meilleure façon fut de procéder à une distribution rationnelle des cadeaux passeports. Cette distribution rationnelle voulait que la plus grosse part revienne uniquement au chef. Car lui seul nécessite d'être « graissé » pour que le reste se plie à ses ordres. Mais ceci ne manquait pas de frustrer les notables et les dignitaires. La distribution tient également compte du rang social (suzerains # chefs de tribus).

Pour se rendre au Kanem, il fallait se frayer un chemin parmi les Awlad Sulayman, reconnus pour être des brigands. Nachtigal utilise comme passeport des vêtements importés de Kano et ceux du Bornou, de la poudre d'armes et des châles entre autres. Ce qui lui valut l'amitié des Awlad Sulayman et lui évita d'être agressé<sup>112</sup>.

---

<sup>109</sup> Gustav Nachtigal, 1980, p. 145.

<sup>110</sup> Ibid.

<sup>111</sup> Curt Von Morgen, 1972, p. 114.

<sup>112</sup> Gustav Nachtigal, 1980, pp. 317-318.

Il est important de savoir que le refus de donner des cadeaux passeports pouvait s'avérer fatal. Des explorateurs ont trouvé la mort dans les guets-apens que leur ont tendu les peuples.

Arrivé chez les Awlad Soulayman, Nachtigal salue le chef, Abd el-Jilil et lui présente de cadeaux passeports (tuniques tunisiennes, une ficelle de soie et un fil en or). Ce chef le remercia et lui exprima sa désolation pour le tragique décès de son compatriote et prédécesseur, Moritz Von Beurmann qui, selon lui a juste subi les conséquences de son obstination à ne pas accepter l'hospitalité des Awlad Soulayman<sup>113</sup>. Et quand on sait que l'hospitalité est une demande de cadeaux passeports, on comprend mieux les raisons du décès de Von Beurmann. Miss Tinner, un autre prédécesseur de Nachtigal avait aussi trouvé la mort dans les mêmes conditions.

Mais il faut noter que par rapport aux cadeaux passeports, l'avidité qui animait les chefs était très accentuée et parfois embarrassait les explorateurs. Arrivé au Kawar, Nachtigal offre à Maï Dunnama des vêtements, des turbans, des sandales et de la parfumerie. Curieusement, ce dernier ne le remercia pas. La raison qu'il avance est que ces cadeaux sont de peu de valeur et moins importants que ceux que Gerhard Rophls, prédécesseur de Nachtigal lui avait donnés. Il s'attendait à ce que Nachtigal en rajoute, mais Nachtigal refusa. Il le comblait de propos flatteurs avec espoir qu'au retour il aura mieux. Seulement, voici ce qu'en pense l'Européen : *"I could only reply that I was completely convinced of the veracity of his words, but hoped that, with God's help, inshallah, I should never see him again"*<sup>114</sup>.

Cette réaction peut se justifier par le fait que Maï Dunnama est à la tête d'une entité vassale et donc les meilleurs cadeaux qu'il souhaite voir sont réservés à son suzerain, celui du Bornou. Une situation pareille se produit avec Barth à Gando. Au fait, Barth remet au sultan Aliou presque la même quantité de cadeaux qu'il avait remise au sultan de Sokoto, mais sans les pistolets richement garnis d'argent. Ses présents sont d'abord bien appréciés. Seulement, certainement après s'être renseigné par rapport à ce que son homologue avait reçu, Ali trouve insuffisants. Pour la suite, Barth écrit : « Au bout de quelques jours, on me donna à entendre que les pistolets que j'avais donnés au sultan Aliou valaient à eux seuls que tout ce que j'avais donné à Chalilou et qu'il ne me serait permis d'avancer, ni de reculer sans avoir

---

<sup>113</sup> Gustav Nachtigal, 1980, p.332.

<sup>114</sup> Ibid, pp. 61-63.



suppléé cette différence ». Et ce n'est que lorsqu' il aura non seulement ajouté ces cadeaux, mais aussi longuement « négocié » que le passeport lui sera accordé.<sup>115</sup>

Pour conclure cette partie, nous pouvons dire que les présents dans les stratégies de pénétration des Européens ont servi de marque d'hospitalité, de sympathie, de gratitude, de demande d'audience, de passeport et parfois d'éléments d'échange (troc) et d'excuses. L'on souligne cependant le fait que toutes ces modalités et fonctions des cadeaux s'inscrivent dans cette sorte de spirale qui fait que les points de départ et d'arrivée se substituent mutuellement dans la logique du don et du contre don en fonction des positions. Ici aussi, qui donne reçoit et rendra.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

---

<sup>115</sup> Henri Barth, 1861, p. 240.

**CHAPITRE III**

**DU PRESENT D'ALLEGANCE AU DON  
UTILITAIRE DANS LES RELATIONS  
POLITIQUES DES PERIODES COLONIALE  
ET POST COLONIALE**

Si l'on s'en tient à ce que sont devenus les royaumes précoloniaux après le passage des explorateurs européens, on peut conclure que ces derniers n'ont fait que préparer le terrain aux colonisateurs, en ce sens qu'ils ont effectivement «exploré» l'Afrique, répertorié les zones «utiles» et les zones «inutiles», et jaugé les mentalités des Africains. Ainsi, la colonisation sonne le glas des royaumes précoloniaux. Ce changement ne manque pas de modifier la nature des relations politiques et même sociales dans les abords sud du lac Tchad. Et, la modification dont il est question ne manque pas à son tour d'avoir une incidence sur la nature, l'orientation et la valeur du don dans les relations politiques surtout. Dans ce chapitre, il est question de nous appesantir sur le passage du don d'allégeance (valable dans les royaumes) au don utilitaire (valable dans des contextes nouveaux), tout en insistant sur les causes de ce changement. Pour mieux comprendre cette partie, la nécessité de faire une extrapolation sur le Nord Cameroun en général, où des travaux ont été menés<sup>116</sup>, s'impose.

### **A-cadeaux et revenus des chefs traditionnels**

Ici, on s'intéresse au bouleversement de l'ordre précolonial, lequel a bouleversé à son tour le statut des chefs traditionnels, entraînant le sevrage de ces derniers de leurs sources de revenus d'antan pendant les périodes coloniale et postcoloniale marquées par des contextes nouveaux.

#### **a- Colonisation et amenuisement des revenus des chefs.**

A propos de l'émergence d'un contexte nouveau, Saïbou Issa explique que :

En application des clauses de la Conférence de Berlin de 1884, le trafic des esclaves et bien d'autres pratiques coutumières génératrices de revenus pour l'aristocratie traditionnelle et ses clients furent progressivement interdits. Ainsi, certains grands chefs procèdent par une collaboration subtile et servent l'administration coloniale tout en gardant la haute main sur la gestion de leur commandement. D'autres par contre perdent les moyens légitimes d'accumulation qui leur permettaient de garder leur rang en entretenant une pléthore de notables, d'intermédiaires et d'autres serviteurs. Même ceux qui ont conservé une marge de manœuvre s'appliquent davantage à préserver leurs moyens de survie. Pour cela nombre d'entre eux deviennent de véritables prédateurs, vivant d'une constellation de formes parallèles d'accumulation<sup>117</sup>.

A y voir de près, si à l'ère des royaumes précoloniaux les suzerains étaient dotés de pleins pouvoirs et que l'exigence des tributs relevait absolument d'une question de prestige (la grandeur se mesurait au nombre de peuples soumis), à l'époque coloniale ce n'est plus le cas. L'on assiste à un appauvrissement croissant des suzerains, appauvrissement dû à la suppression de leurs sources de ravitaillement qui leur conféraient opulence, suffisance et prestige. En fait, les modes colonial et islamique de gestion du pouvoir qui constituent deux systèmes d'ordres situés aux antipodes l'un de l'autre se superposent, compliquent la

---

<sup>116</sup>Abwa Daniel, 1980 ; Saïbou Issa, 2004 ; Taguem, 1996.

<sup>117</sup> Saïbou Issa, 2004, p.54.

stratification sociale et transforment les fondements de la richesse<sup>118</sup>. La richesse du Lamido constituée de plusieurs catégories d'impôts et qui rehaussait son pouvoir, se heurte aux intérêts économiques du colonisateur qui réagit en trouvant des limites étroites à ces formes d'impôts et à donner une nouvelle orientation à leur destination. La conséquence est que le Lamido est de moins en moins riche et ne peut plus entretenir son armée et venir en aide aux nécessiteux<sup>119</sup>.

Face à cette situation, les suzerains se trouvent dos au mur. Dans cette optique, le cadeau d'allégeance qu'offraient les villages, les territoires et les chefs vassaux, prend désormais une valeur économique indéniable<sup>120</sup>. C'est dire que pendant la période coloniale, les chefs ont besoin des tributs pour survivre. Le pouvoir qui leur reste n'est plus en réalité que symbolique.

L'accession au pouvoir d'Ahmadou Ahidjo marque le début de la période postcoloniale au Cameroun. La réunification de l'ensemble national nécessite l'aide des chefs traditionnels. C'est alors que Ahidjo les intègre dans la gestion des hommes et du territoire. Voilà un autre contexte qui leur permet une fois de plus de profiter de certains avantages pour susciter des revenus.

A partir de 1992, un autre contexte s'impose, celui du vent de la démocratie. Ici l'élite scolarisée, en quête de positionnement dans l'appareil d'Etat sollicite le parrainage des chefs traditionnels et en fonction de leurs ambitions, « mouille » la barbe de ces derniers<sup>121</sup>.

En définitive, la colonisation est le point de départ de l'appauvrissement des chefs traditionnels. Elle est également le point de départ de la « débrouillardise » de ces derniers. Dans la partie suivante, nous analysons les procédés et les modalités de cette débrouillardise.

#### **b-Cadeaux, corruption et accumulation des biens économiques**

A propos de la corruption en Afrique, J. P. Olivier de Sardan<sup>122</sup> développe sept thèses. Ici, nous nous intéressons à la première, à la deuxième et à la septième.

La première thèse stipule que l'économie morale de la corruption en Afrique ne concerne pas seulement la corruption au sens strict du terme, mais le « complexe de corruption », au sens large, qui inclut tout un ensemble de pratiques illicites, techniquement

---

<sup>118</sup> Taguem, 1996, p.64.

<sup>119</sup> Ibid, p. 85.

<sup>120</sup> Saïbou Issa, 2004, p. 55.

<sup>121</sup> Saïbou Issa, 2004, p. 56.

<sup>122</sup> J. P. Olivier de Sardan, « L'économie morale de la corruption en Afrique », *Politique africaine* N° 61-64, mars-décembre 1996, pp.97-114.

distinctes de la corruption, mais qui ont toutes en commun avec la corruption d'être associées à des fonctions étatiques, paraétatiques ou bureaucratiques, d'être en contradiction avec l'éthique officielle du « bien public » ou du « service public », de permettre des formes illégales d'enrichissement, et d'user ou d'abuser à cet effet de positions de pouvoir.

La seconde stipule que la corruption (c'est à dire le « complexe de corruption ») est devenue, dans la quasi-totalité des pays africains, un élément routinier du fonctionnement des appareils administratifs ou para-administratifs, du sommet à la base. A ce titre, la corruption n'est ni marginale, ni sectorialisée, ni réprimée, elle est généralisée et banalisée.

La septième thèse quant à elle dit que les pratiques du complexe de corruption, juridiquement condamnables et largement réprouvées, sont cependant considérées par ceux qui les mettent en œuvre comme légitimes, et bien souvent comme n'étant pas la corruption. Autrement dit, la frontière de fait entre ce qui relèverait de la corruption et ce qui n'en relèverait pas est fluctuante et dépend du contexte et de la position des acteurs.

Il ressort de ces thèses que la corruption fait partie du quotidien des Africains, qu'elle est si ancrée dans les mœurs qu'on la confond avec ces mœurs, c'est-à-dire qu'elle se présente comme une pratique normale. Tout le monde est susceptible de corrompre ou d'être corrompu.

Pour ce qui est des chefs traditionnels, le changement de contextes que nous avons suscité entraîne une logique de l'autorité prédatrice basée sur une superposition des droits musulman, local, coutumier, indigène, colonial et national, mobilisés selon les besoins<sup>123</sup>.

Ainsi, pendant la période coloniale, les chefs traditionnels mobilisent à la fois les droits musulman, local et coutumier, associés à la marge de manœuvre que leur laissaient les colons pour satisfaire leurs besoins. Ici, ce n'est plus la symbolique qui importe dans les tributs, mais plutôt la valeur. Plus on donne, plus on est bien vu par le chef et on a plus de chance d'éviter les ennuis avec le colon. Et quand on connaît le rôle joué par les chefs auprès des colons, on comprend mieux cette logique. A cela s'ajoutent les frais de justice et les redevances coutumières.

Dans le Logone et Chari, le rapport entre la levée de l'impôt et l'antagonisme Arabe Choa-Kotoko à l'époque coloniale tient autant à la quantité de biens versés qu'au nombre de ces impôts coutumiers dont certains témoignent d'une adaptation aux transformations socio-économiques modernes et la diversité des formes sous lesquelles le montant de ces prestations

---

<sup>123</sup> J. P. Olivier de Sardan, 1996, pp. 100 et 106.

est réclamé n'est pas sans susciter maints conflits. Ces derniers sont obligés de protéger leurs intérêts immédiats face aux prestations coutumières ou administratives, tout en offrant au sultan de la principauté dont dépend leur éventuelle accession au titre de Cheick ou Lawan<sup>124</sup>. Ceci rappelle les exactions de Jagara sur les tribus placées sous son autorité par les Français.

A Logone-Birni par exemple, on respecte des coutumes qui peuvent rapporter des redevances au sultan et, en plus, ses fonctions de juge lui permettent de profiter des amendes<sup>125</sup>. Bref, durant toute la période coloniale, les chefs traditionnels exagèrent dans l'exercice de leurs fonctions pour compenser leurs manques.

En postcolonie, notamment sous le règne d'Ahmadou Ahidjo, les sources d'accumulation des chefs traditionnels sont les frais versés par les éleveurs pour que l'importance de leur cheptel soit minimisée, ce qui leur ferait une réduction des taxes à payer ; les frais que les parents (musulmans certainement) payaient pour « préserver » leurs progénitures de l'école des Blancs ; les pourboires des prétendants aux postes de notables, les frais de justice coutumière<sup>126</sup>.

A partir de 1992, l'élite se répand en largesses pour servir ses ambitions. La qualité du présent marque le degré de considération qu'on voue au détenteur de l'autorité, mais n'engage en rien le chef qui « condescend » à accepter le cadeau<sup>127</sup>. Ici, l'on note que les chefs eux-mêmes se faufilent dans les rangs des partis politiques, notamment majoritaires pour « parfaire » leur collaboration avec l'autorité administrative et surtout pour pouvoir encore se faire écouter dans un environnement où les hommes politiques semblent être les mieux écoutés. Ils se hissent parfois aux postes de président de section ou de sous-section des partis politiques. A ce propos, nous pouvons citer l'exemple de Ali Mahamat, sultan de Goulfey, qui a été président du Comité de base de l'Union Camerounaise (U.C) de Goulfey à partir de 1958, président de section départementale du Rassemblement Démocratique du Peuple Camerounais (R.D.P.C.) du Logone et Chari de 1986 à 1990 au début des années 1990 et qui est actuellement membre du Comité Central de ce même parti depuis le 24 mars 1985<sup>128</sup>.

Au-delà de tous ces éléments, dans un climat où l'ethnicité refait surface, les élites intérieure et extérieure sont conscientes du fait que le sultan ou le chef reste le symbole, la

---

<sup>124</sup> Hagenbucher Sacripanti Franz, 1973, *Les Arabes dits « Suwa » du Nord-Cameroun*, ORSTOM, p. 18.

<sup>125</sup> Saïbou Issa, 2001, « Conflits et problèmes de sécurité aux abords sud du lac Tchad (XVIIe-XXe siècles): dimension historique », Thèse pour le Doctorat/Ph.D, Université de Yaoundé I, p. 183.

<sup>126</sup> Ibid., pp.55-56.

<sup>127</sup> Ibid., p.56.

<sup>128</sup> Mahamat Abba Ousman, 2006, « Le musée de Goulfey : inventaire des collections et contribution à l'histoire locale », Mémoire présenté en vue de l'obtention du Diplôme de Maîtrise, Université de Ngaoundéré, pp.55-56.

référence de l'identité éthique ou tribale. Pour cela, elles ont le devoir de ne pas laisser tomber le chef. Elles le valorisent, le galvanisent et rehaussent son prestige en lui donnant les moyens de subvenir à ses besoins et de s'affirmer parmi ses homologues<sup>129</sup>. En outre, les gandouras et autres cadeaux symboliques que le sultan continue de donner au nom de la coutume lui sont fournis par l'élite<sup>130</sup>.

A Goulfey, certes le sultan n'a plus aucun véritable pouvoir sur ses anciens sujets, notamment les Arabes Choa, mais dans le cadre des relations purement humaines ils lui reconnaissent encore ce prestige et lui doivent pour autant beaucoup de respect au point où certains commerçants lui font des dons constitués essentiellement de vivres en début du mois de Ramadan surtout<sup>131</sup>. A ce sujet, un proverbe kotoko dit que «la *aada* (la coutume) maigrit, mais ne disparaît pas»<sup>132</sup>, pour dire d'une part que le don du sultan envers son entourage existe encore, mais n'est plus si large et, d'autre part que le don envers le sultan, certes n'a plus la même valeur, mais survit encore. Tout se fait en réalité en fonction des moyens dont disposent les uns et les autres.

Il est important de noter que pendant la période coloniale, la contrepartie attendue des cadeaux faits au chef se résumait en la recherche de la paix avec le colon en ce sens que le chef devait en quelque sorte blanchir l'image de ses sujets donateurs. Ce jeu s'apparente un peu à l'échange tribut contre protection à l'ère des royaumes précoloniaux. Depuis l'indépendance, la contrepartie se résume aux espoirs de positionnement et d'ascension politiques pour l'élite. Donc la débrouillardise ou la ruse de survie des chefs traditionnels n'est rien d'autre qu'une forme de corruption plus ou moins voilée par le manteau de la coutume et maintenue grâce au pouvoir symbolique qui leur reste encore. Ce pouvoir symbolique leur a permis d'être le bras droit de l'autorité administrative dans l'exercice de ses fonctions. Dans ce rapport, l'usage des cadeaux est d'une importance capitale et nécessite qu'on s'y penche.

## **B- Cadeaux et relations politiques**

Dans cette partie, nous nous attardons sur le langage du don entre les autorités traditionnelles et administratives. En effet, que ce soit pendant la période coloniale ou en postcolonie, les autorités traditionnelles et administratives ont développé une étroite

---

<sup>129</sup> Abakar Abaliou, entretien du 20 avril 2007 à Goulfey.

<sup>130</sup> Diguio Kachella, entretien du 15 avril 2007 à Goulfey.

<sup>131</sup> Ali Mahamat, entretien du 20 avril 2007 à Goulfey.

<sup>132</sup> Mey Eli Saara, entretien du 17 avril 2007 à Goulfey.

collaboration dans la gestion des hommes et des biens. Ici, l'utilisation des dons (matériels et immatériels) relève d'un esprit de dépendance mutuelle, d'échange de service<sup>133</sup> en ce sens que l'autorité administrative a besoin du chef pour faire respecter ses volontés, tandis que le chef traditionnel a besoin de l'autorité administrative pour d'une part se faire respecter davantage, et, d'autre part, pour assurer ses moyens de survie ou simplement ses intérêts dans un contexte où il est dépourvu de ses sources de revenus d'antan. L'on assiste une fois de plus à une logique du « tu me tiens, je te tiens », laquelle se pérennise jusqu'en postcolonie. C'est cette logique qu'on va étudier dans les faits.

#### **a- Le don du chef traditionnel à l'autorité administrative**

Avant même que le colon ne vienne désorganiser les structures sociopolitiques dans les abords sud du lac Tchad, les suzerains des royaumes précoloniaux furent toujours obsédés par la volonté de renforcer leur prestige. Les entités vassales quant à elles n'avaient pour souci que de se libérer du joug des suzerains. Tous ont montré à maintes reprises la volonté d'être l'« ami » du Blanc (explorateur à ce moment) afin de mieux asseoir leur autorité. C'est cette mentalité qui s'applique dans un nouveau contexte marqué par la présence d'un nouveau maître qui leur enlève les pleins pouvoirs. En effet, le colonisateur et le chef « se tiennent ». Les autorités traditionnelles pour la plupart, feignent de collaborer avec zèle et les distinctions qu'on leur épingle solennellement servent surtout à affermir leur autorité sur des populations turbulentes, car elles attestent de la complicité entre le chef et le maître Blanc<sup>134</sup>.

Cette situation paraît être un peu ambiguë. D'abord, les colons veulent être les nouveaux maîtres. Ensuite, ils redoutent encore la capacité de ces hommes charismatiques à pouvoir inciter, d'un moment à l'autre, les populations à se révolter ou à ne pas se soumettre. Il fallait donc trouver un terrain d'entente. C'est comme si de leur côté aussi, les chefs ont compris qu'il fallait faire avec le colon s'ils tenaient à préserver le peu de prestige qu'il leur restait encore ou pour mieux survivre. C'est dans une telle logique que l'on parvient à un usage du langage du don plus ou moins complexe.

Ainsi, les cadeaux du chef traditionnel à l'autorité administrative s'inscrivent dans le cadre de sa débrouillardise évoquée plus haut. Ils sont à la fois matériels et immatériels. Pour ce qui est des cadeaux matériels, ce sont entre autres les vivres, les porteurs, les guerriers. Les cadeaux immatériels renvoient quant à eux aux services rendus aux colons, lesquels contribuaient à mieux asseoir l'autorité coloniale et facilitaient ainsi la réalisation des

---

<sup>133</sup> Alioune Touré et Christian Coulon cités par Taguem, 1996, p.83.

<sup>134</sup> Saïbou Issa, 2004, p.55.



objectifs des puissances métropolitaines. Il s'agit plus précisément de la collecte des impôts et l'assistance dans le maintien de l'ordre et de la paix.

Nous ne perdons pas de vue le fait que ces gestes des chefs traditionnels n'étaient qu'un « voile blanc », servant à « blanchir » leur image aux yeux des colons, avec espoir, bien évidemment des lendemains meilleurs. Bouba Djama'a (1902-1945), le Lamido de Rey, avait ouvertement et sans réserve embrassé la cause des Alliés contre les Allemands en fournissant vivres, porteurs et guerriers. Et, après la victoire, il reçut de chaleureuses félicitations pour sa conduite, des assurances pour la révision de sa frontière et la promesse que, lui vivant, les Français n'installeraient pas de poste administratif dans son lamidat<sup>135</sup>.

Telle est l'attitude des chefs traditionnels durant toute la période coloniale. Cette mentalité qui prend l'allure d'un héritage se transpose en postcolonie. Au fait, après le départ des Blancs, ils se repositionnent dans l'appareil étatique. Ils continuent de jouer leur rôle d'auxiliaires de l'administration avec qui ils collaborent dans le cadre d'une mission commune, celle de l'encadrement des populations. Les moments choisis pour faire des cadeaux aux Gouverneurs, Préfets, Sous-préfets et autres Chefs des Districts, sont les cérémonies de passation de service, les tournées de prise de contact, parfois les fêtes religieuses ou toute autre manifestation où ils sont conviés. Ils reçoivent des cadeaux dont la valeur est fonction des moyens des chefs et du degré de mobilisation des élites intérieures et extérieures. Ce sont entre autres des gandouras, des tissus, des épées, des tapis, du bétail, des chevaux, des couvertures, des vivres, des titres traditionnels et des repas.

Il est aussi à noter que les élites s'associent ou du moins prêtent main forte aux chefs parce que comme nous l'avons expliqué plus haut, ces derniers ont des sources de revenus très limités et, il ne faut pas laisser tomber le chef car, après tout, le geste du chef est fait au nom de toute la population. A ce propos, d'après les résultats de nos enquêtes menées dans le Logone et Chari, notamment à Kousseri et Goulfey, les élites contribuent de différentes manières. Ils fournissent gandouras, tissus, tapis, etc. et pour les tournées de prises de contact des autorités administratives, ils mettent à la disposition des délégations des véhicules, du carburant et même de l'argent pour contribuer à la réussite des cérémonies. A ce sujet, le constat qui s'impose est que les Arabes Choa seraient plus larges. Et quand on se réfère à la place qu'occupent les Arabes Choa aujourd'hui dans ce parti, on comprend facilement les motifs et les biens fondés de ces largesses. Mais au-delà de cette réalité, comme l'a marqué

---

<sup>135</sup> Eldridge Mohammadou, cité par Taguem, 1996, pp.73-74.

Jean Claude Zeltner, le réflexe de mettre l'étranger à l'aise est spontané chez les Arabes<sup>136</sup>. Contrairement aux Kotoko, le cadeau est tributaire de la qualité des relations qu'ils entretiennent avec les autres. Pour illustrer nos propos, nous nous référons au cas de Ndibi Fritz Alain, Préfet du Département du Logone et Chari qui, à son arrivée n'a reçu aucun cadeau des Kotoko qui en avaient pourtant offert à son prédécesseur avec qui ils auraient entretenu de bons rapports<sup>137</sup>. La même situation se reproduit du côté de Goulfey où le Sous-préfet Manou Diguir n'a rien reçu des Kotoko à son arrivée, alors que son prédécesseur qui a sympathisé avec la population après un long séjour, recevait des cadeaux. A son retour du pèlerinage surtout, la population s'est fortement mobilisée pour lui faire des dons divers.<sup>138</sup>

Dans le même ordre d'idées, Ali Mahamat, sultan de Goulfey nous dit qu'il fait des cadeaux, généralement des objets d'arts, absolument aux gouverneurs, préfets et sous-préfets avec qui il entretient des relations cordiales. Il nous fait aussi comprendre que le président Ahidjo était un ami avec qui il a échangé des cadeaux. Le cadeau qui l'a d'ailleurs le plus marqué jusque là dans sa vie est une montre bracelet d'une valeur de 500 000 francs CFA que lui a offert Ahidjo en 1977 lors d'une rencontre à Waza. En revanche avec Paul Biya, il n'y a jamais eu d'échange de cadeaux<sup>139</sup>.

Lors des tournées de prise de contact de Manou Diguir, il n'y a eu aucune mobilisation véritable du côté des Kotoko. La seule voiture mise à disposition par le sultan transportait en fait les membres de sa cour dont la présence n'était que symbolique. Les quelques personnes qui ont fait des petits gestes sont du R.D.P.C ou des membres du gouvernement. Il a été observé une forte mobilisation plutôt chez les Arabes Choa. L'élite arabe a fourni des véhicules, du carburant, de l'argent. A Takoullébé, Amfara, Tanné et Nimia (tous des villages arabes), les populations ont donné du bétail et des vivres.<sup>140</sup>

L'on note également le fait que les Kotoko font leurs cadeaux généralement en public et ce sont des cadeaux à caractère beaucoup plus symbolique (objets d'arts surtout) ; les Arabes Choa sont plutôt discrets. Mais ces générosités n'excluent pas la vigilance des administrateurs pour ce qui est de la contrepartie attendue, même si nombre d'entre eux sont reconnus pour être des adeptes de la corruption au point d'en faire un itinéraire d'accumulation des biens.

---

<sup>136</sup> Jean Claude Zeltner, 1970, p.110.

<sup>137</sup> Ndibi Fritz Alain, entretien du 30 avril 2007 à Kousséri.

<sup>138</sup> Adia Mayo, entretien du 21 avril 2007 à Goulfey.

<sup>139</sup> Ali Mahamat, entretien du 20 avril 2007 à Goulfey.

<sup>140</sup> Manou Diguir, entretien du 18 avril 2007 à Goulfey.

Ainsi, pendant les périodes coloniale et postcoloniale, les cadeaux des chefs à l'autorité administrative traduisent leur sens premier, la bonne collaboration. Ceci dit qu'ils ne manquent pas de sous-tendre parfois d'autres intentions. Et qui dit bonne collaboration, dit une marge de manœuvre leur permettant de gagner çà et là des revenus indispensables. Voilà une autre logique du don et du contre don, un drôle de jeu qui a sa raison d'être et qui n'a de sens qu'entre eux. De leur côté, les administrateurs font des cadeaux aux chefs traditionnels. La question que l'on se pose est celle de savoir quelle est la portée de ces cadeaux ? C'est à cette interrogation que nous allons répondre ci-dessous.

### **b- le don de l'autorité administrative à l'autorité traditionnelle**

L'attitude de l'autorité administrative vis-à-vis des chefs pendant les périodes coloniale et postcoloniale s'inscrit dans le sillage du jeu du jet d'appâts. En effet, les contextes ont toujours fait que la position du chef soit incontournable et indispensable dans presque toutes les entreprises. Pour cela, les Allemands d'abord, pour s'attirer la collaboration des chefs, utilisent le cadeau à la fois comme appât et comme rétribution. Ils multiplient les présents inopinés, ou à l'occasion des fêtes religieuses et font des remises sur l'impôt qu'ils ont la charge de collecter<sup>141</sup>.

Ensuite, les Français adoptent la politique de destitution et de déportation et se rendent compte qu'elle n'engendrait qu'un espoir fugitif, étant donné que les leaders musulmans avaient la possibilité d'inciter les populations à la révolte<sup>142</sup>. C'est ainsi qu'ils emboîtent le pas aux Allemands en accordant aux chefs des avantages matériels, des privilèges divers et des distinctions honorifiques au prorata du zèle déployé à servir la puissance coloniale<sup>143</sup>. Il apparaît ainsi clairement que les dons de l'autorité administrative sont à la fois matériels et immatériels, et visent un objectif précis : la collaboration.

Pour ce qui est de l'administration coloniale française, elle procède par l'instrumentalisation des leaders musulmans à travers l'établissement du clientélisme. Au fait, pour bénéficier de leur confiance, susciter leur collaboration et les exploiter au maximum, elle use d'une stratégie à la fois faite d'influence, de sympathie et de générosité. Elle ne négligeait aucune occasion qui pouvait lui permettre de témoigner la supériorité de la France métropolitaine et la nécessité d'une réelle collaboration qu'elle présentait comme seul profit

---

<sup>141</sup> Saïbou Issa, 2004, p.55.

<sup>142</sup> Taguem, 1996, p.75.

<sup>143</sup> Saïbou Issa, 2004, p.55.

du chef musulman<sup>144</sup>. C'est cette politique que Daniel Abwa<sup>145</sup> désigne par « la politique de charme ». Voici ce qu'en dit le commandant de la circonscription de Ngaoundéré en 1916 :

Il en résulte qu'il est de bonne politique d'accorder publiquement et en toutes occasions notre marque de confiance envers le sultan et les grands chefs de son entourage. La moindre preuve de bienfaisance qu'on témoigne à ces grands chefs se traduit chez les Peuls par les manifestations de contentement et de joie, manifestations qui sont l'occasion de remerciements envers l'Européen et de fêtes à l'endroit du chef qui a été l'objet de l'attention de l'autorité administrative. Cette façon de traiter les chefs est donc une des conditions principales pour que la population reste tranquille comme elle l'a été depuis notre récente occupation.<sup>146</sup>

La « politique de charme » corrobore ainsi l'idée du cadeau comme appât dans la mesure où l'administration coloniale « tient » le chef à travers la générosité. Cette générosité se manifestait à travers l'octroi des fonds, des voyages gratuits pour assister aux cérémonies des fêtes nationales françaises ou pour se rendre au pèlerinage, la satisfaction des requêtes et doléances, des Corans et des décorations. A propos des décorations, Taguem Fah estime qu'il faut éviter de penser que la décoration avait pour seul but la récompense des leaders musulmans pour services rendus à la France. Elle visait aussi et surtout à attirer l'attention des populations musulmanes sur les rapports cordiaux et amicaux que l'administration entretenait avec ses souverains. Ainsi, dans l'ensemble, les fêtes françaises et musulmanes se présentaient comme des occasions de réjouissances mutuelles et de « sympathie » réciproque que se témoignaient les leaders musulmans et les autorités coloniales, mais surtout de moments judicieusement choisis pour manipuler élites et populations musulmanes.<sup>147</sup>

Au fait, que ce soit les décorations, la satisfaction des doléances et des requêtes ou les voyages gratuits, leur cible est l'attention des chefs et des populations, ainsi que leur implication ou participation à l'entreprise coloniale. Drôle de jeu où chacun connaît les intentions de l'autre, mais feint de les ignorer pour préserver les siens. Cette pratique se transpose en postcolonie, mais avec une modification, laquelle est due au changement de contexte. Le changement de contexte dont il est question renvoie au fait que désormais l'administration n'est plus coloniale, plutôt nationale.

Ainsi, à l'époque du parti unique, le gouvernement, à travers les administrateurs, remet des cadeaux aux chefs en reconnaissance des services rendus à la Nation. Ce sont entre autres les gandouras et les décorations le plus souvent remises le jour de la fête nationale du

---

<sup>144</sup> Taguem, 1996, p. 78.

<sup>145</sup> Daniel Abwa, 1980, « Le lamidat de Ngaoundéré de 1915 à 1945 », Thèse présentée en vue de l'obtention du Master's Degree en Histoire, Université de Yaoundé, p.84.

<sup>146</sup> Ibid.

<sup>147</sup> Taguem, 1996, p. 81.

20 mai<sup>148</sup>. Avec la démocratisation, les choses deviennent un peu complexes. L'autorité administrative est censée traiter avec tout le monde de la même manière, c'est-à-dire que son souci primordial est la tranquillité, l'harmonie et le bien être de tous. Or la même autorité administrative est du parti au pouvoir. En plus, dans le Logone et Chari, on sait que Kotoko et Arabes Choa discutent difficilement sur la même table, et que les Arabes Choa qui tiennent les devants de la scène politique, sont divisés entre eux encore. Cette réalité fait que la position de l'autorité administrative est complexe et délicate. En faisant des cadeaux aux chefs, elle court le risque de se retrouver en train de faire la campagne pour le parti unique, le R.D.P.C., d'entrer en choc avec les hommes d'affaires, principaux donateurs qui la soupçonnerait de vouloir se montrer plus large. Cependant, les chefs reçoivent des primes en tant que courroie de transmission des instructions des administrateurs. Il ne s'agit pas de cadeaux d'individu à individu (ce qui ne peut pas manquer d'ailleurs), mais des cadeaux des représentants de l'Etat à leurs auxiliaires.<sup>149</sup> L'intronisation de ces mêmes auxiliaires est l'objet d'échanges de cadeaux.

### **c- Don et intronisation des chefs**

L'intronisation des chefs traditionnels s'apparente à la cérémonie de passation de service administratif tant sur le plan de la mobilisation des populations que sur le plan de la transmission du bâton de commandement. En Afrique, on a l'habitude de dire « le roi est mort, vive le roi » parce que le défunt roi est censé avoir désigné son successeur de son vivant. Ce qui faisait que l'intronisation n'était qu'une officialisation de la désignation. C'est l'occasion d'offres de cadeaux divers à l'élu par ses amis, tout comme par les amis de son défunt père ou prédécesseur. C'est aussi une occasion de réjouissances. Chez les Kotoko par exemple, à la fin des cérémonies d'intronisation des princes et des dignitaires, ces derniers matérialisent leur joie en offrant des cadeaux et nourritures à l'ensemble de la population, mais particulièrement à ceux qui ont participé à l'intronisation. Ici, le don a valeur de remerciement, de reconnaissance envers les principales personnes chargées de l'intronisation, aux gardes, aux musiciens, ainsi qu'aux femmes qui ont participé aux cérémonies<sup>150</sup>.

Seulement, avec la colonisation, les choses se compliquent. Au Nord-Cameroun en général, les Français usent d'abord de la politique de destitution et de déportation pour intimider les chefs. Mais cette politique est vouée à l'échec. Ils optent ainsi pour l'ingérence

---

<sup>148</sup> Liman Abouya, entretien du 26 Avril 2007 à Kousséri.

<sup>149</sup> Ndibi Fritz Alain, entretien du 30 avril 2007 à Kousséri.

<sup>150</sup> Annie M. D. Lebeuf, 1969, pp.242, 244, 248 et 256.

dans le choix des souverains musulmans, prélude au clientélisme<sup>151</sup>. Au fait, les cérémonies d'investiture font partie des moments psychologiques que les colons français choisissaient pour « tenir » les chefs. A l'occasion de chaque nouvelle désignation du *Lamido*, des cérémonies d'investiture se faisaient en deux temps : la lettre d'investiture et la remise des cadeaux.

La lettre d'investiture avait pour but de confirmer officiellement ou publiquement la nomination du nouveau *Lamido* ; mais bien qu'elle fut donnée en public, la lettre d'investiture n'est pas un cadeau politique. Elle est plutôt imprégnée d'une signification de soumission à l'autorité française<sup>152</sup>. Le cadeau politique quant à lui est un bournou, sorte de bonnet de prestige. Cette offre s'inscrit dans la logique des cadeaux somptueux, dont un bournou que les anciens lamibé recevaient de l'Emir de Yola comme preuve de leur vassalité. La cérémonie de remise du bournou se passait en public, en présence des notables et se suivait toujours de réjouissances populaires. Elle avait pour but d'appriivoiser le nouveau *Lamido* et de flatter à la fois sa vanité, celle de ces notables et celle de la population du lamidat<sup>153</sup>. On peut penser que la France a appliqué cette politique à tous les chefs musulmans, et donc dans le Logone et Chari où tous les pouvoirs furent remis aux Kotoko.

C'est dire que, pendant la période coloniale, remettre un cadeau à un chef lors de son intronisation était une manière de « passer la corde au cou » de ce dernier en ce sens qu'à partir de ce moment, il agit au gré des volontés des colons. Mais nous ne devons pas prendre ce geste sous un angle absolument négatif, car à y voir de près, cette « corde au cou » est aussi une « perfusion » quand on sait que les chefs sont désormais dépourvus de leurs sources de revenus d'antan transformées en impôts qu'ils ont quand même la charge de collecter. Au delà des revenus provenant des exactions dans la collecte des impôts sous la couverture de la « corde au cou », cette dernière leur permettait également de bénéficier des voyages et pèlerinages gratuits, des décorations et bien d'autres avantages facilitant leur survie tant sur le plan de l'autorité que sur le plan des revenus.

D'un autre côté, l'ingérence des colons dans le choix des leaders peut nous faire penser que les colons désignaient ceux qu'ils trouvaient dociles. On peut pour autant penser que les éventuels candidats à une intronisation à un trône, « mouillent la barbe » des colons

---

<sup>151</sup> Taguem, 1996, p. 75.

<sup>152</sup> Daniel Abwa, 1980, p. 89.

<sup>153</sup> Ibid., p. 90.

d'une manière ou d'une autre, mais nous n'avons pas de données qui le confirmeraient exactement pour cette période.

En postcolonie, l'intronisation des chefs est devenue de plus en plus compliquée. Cette complication s'explique par l'émergence du parti unique et plus tard du multipartisme; mais aussi par le fait que les administrateurs représentent l'Etat et sont pour autant dotés de pleins pouvoirs qu'ils utilisent parfois à bon escient, parfois à mauvais escient. Avec la démocratie et le multipartisme, les chefs eux-mêmes appartiennent à tel ou tel autre parti politique. On comprend pourquoi la désignation d'un chef ne se fait pas au hasard et bon nombre d'entre eux sont des fonctionnaires. Ici, le moment le plus important n'est plus la cérémonie d'investiture, mais plutôt le choix des candidats. Il faut noter que c'est lors du choix des candidats que le jeu des dons se joue. Et c'est ici que certains administrateurs utilisent leur pouvoir à mauvais escient. Dans le langage populaire, on a l'habitude de dire que la désignation d'un chef « vient de Yaoundé », une manière de dire que c'est le gouvernement qui choisit ses auxiliaires. Si pendant la période coloniale, l'ingérence des colons dans le choix des chefs s'expliquait par le fait qu'ils avaient besoin de chefs malléables à leur guide, en postcolonie, on a besoin de chefs capables d'attirer le maximum de personnes dans le parti au pouvoir surtout. Mais au delà de cette raison, une autre réalité sous-tend le choix des chefs dans le Logone et chari.

En fait, ceux qui en ont les moyens « achètent » le pouvoir. Un exemple est celui de Drek, un village arabe choa situé dans les environs de Goulfey. Le cousin du Blama de Drek va séjourner pendant longtemps au Tchad et s'enrichit. De retour à Drek, il cherche à s'installer comme Blama à la place de son cousin. C'est ainsi qu'il donne à l'administrateur civil en place du bétail et de l'argent. Ce dernier écrit une note de service au Blama de Drek lui demandant d'accueillir son frère qui promet de ne pas troubler. La même note de service est remise au cousin tenant lieu cette fois-ci de décret portant création de Drek 2, juste à côté de Drek 1. La récurrence de ce genre de situation qui parfois dégénère en conflit, a fait que l'Etat interdise formellement qu'un administrateur civil décide de la création d'une entité, si ce n'est pas par décision du Ministre de l'administration territoriale et de la décentralisation<sup>154</sup>. Encore que même ainsi, c'est l'administrateur civil en place qui est chargé de rendre compte à l'Etat de la nécessité de créer telle ou telle autre entité. Donc en fin de compte le pouvoir s'achète soit par des biens matériels, soit par des biens immatériels (services, amitié, sympathie), lesquels appellent évidemment une contrepartie.

---

<sup>154</sup> Manou Diguir, entretien du 18 avril 2006 à Goulfey.

Ainsi, la présence de l'autorité administrative à la cérémonie d'intronisation n'est plus que symbolique, tout comme d'éventuels cadeaux qu'elle ferait. Tout se joue avant l'intronisation sur la base des critères liés à des intérêts avérés.

Il importe de noter que l'intronisation des Cheikhs et Blamas (arabes choa) ou toute autre personne à la recherche d'un quelconque pouvoir politique nécessite que les cadeaux soient offerts au chef, celui là même qui est censé les investir des pouvoirs qu'ils désirent avoir, même si officieusement c'est l'administrateur en place qui s'en charge d'une manière ou d'une autre. En outre, dans le cadre de l'assistance africaine, l'intronisation des chefs fait appel aux dons des amis de l'élu, en guise de félicitations et de contribution pour la réussite de la fête. Les homologues et amis du défunt aussi font des dons en guise de contribution aux funérailles de leur défunt homologue et ami. Ce sont entre autres du bétail, des vivres et de l'argent<sup>155</sup>.

Pour tout dire, l'intronisation des chefs traditionnels, suscite des dons divers. Depuis la période coloniale, elle a deux valeurs : l'une traditionnelle et l'autre administrative. La première fait appel aux cadeaux des homologues, amis, des particuliers voulant prêter main forte ou nouer des relations amicales avec l'élu, qui lui-même distribue repas et autres cadeaux en guise de remerciements. La seconde fait appel à des cadeaux appâts faits par les autorités administratives, qui font des dons dont la valeur est fonction des intérêts matériels et immatériels. Donc tout est régi par le jeu de don et de contre don.

### **C- Don et corruption électorale**

Le code électoral camerounais, dans son article 116, alinéas c et d de la loi n°91/020/ du 16 décembre 1991 fixant les conditions d'élections des députés à l'Assemblée Nationale dispose :

Sont punis des peines prévues par l'article 123 du code pénal, alinéa c, ceux qui, par dons, libéralités, faveurs, promesses d'emplois publics ou privés ou autres avantages particuliers faits en vue d'influencer le vote d'un ou de plusieurs électeurs, obtiennent leur suffrage soit directement, soit par l'entremise d'un tiers ; alinéa d, ceux qui, directement ou par l'entremise d'un tiers acceptent ou sollicitent des candidats, des dons, libéralités, dons, avantages cités en alinéa c.<sup>156</sup>

Il se dégage de cet article que la corruption électorale est strictement interdite dans les textes. Or la réalité en fait une prescription. La corruption électorale gagne du terrain dans le Logone et Chari et nécessite qu'on s'y penche. Ainsi, dans cette partie, nous analysons la corruption électorale du sommet vers le bas, c'est-à-dire partant des élections au sein des

---

<sup>155</sup>Ali Mahamat, entretien du 22 avril 2007 à Goulfey.

<sup>156</sup> Antoine Socpa, 2000, p.91, en note de bas de page.



partis politiques, jusqu'aux remerciements politiques, le vote des populations n'étant pas des restes.

#### **a- Don et investiture**

Ici, nous traitons de l'achat du vote des membres des partis politiques dans le cadre de l'investiture de leurs responsables. L'utilisation du « don électoral » a été observée pour la première fois en 1987, lors des premières élections à candidatures multiples au sein du R.D.P.C., parti unique à ce moment là. Elle s'accroît dans les années 1990, notamment aux élections présidentielles et législatives de 1992<sup>157</sup>.

C'est dire que les élections au sein des partis politiques n'échappent pas à la logique du don et du contre don. Gagner la confiance des camarades du parti ne nécessite pas seulement l'éloquence et le charisme qui, certes ne sont pas des facteurs à négliger. L'argument du cadeau est l'arme la plus efficace. Cette réalité veut que les candidats aux postes du parti soient des personnes nanties, ou du moins disposant des moyens pouvant leur permettre de répondre aux exigences liées à la gestion du parti, étant donné que les partis ne financent pas toutes les activités. Parlant des exigences liées à la gestion du parti, nous pensons aux dépenses lors des campagnes, des meetings, des visites des hauts responsables du parti, des tournées de remerciement ou toute autre manifestation du parti. Ces dépenses se résument en l'achat du carburant, des vivres, des boissons, du bétail, les frais de transport de certains militants venus assister aux festivités, les hangars, les banderoles et l'« argent du savon » des militants surtout. Antoine Socpa écrit que dans le Logone et Chari, des rumeurs affirment que les Arabes Choa sont tellement riches qu'ils subventionnent les activités du R.D.P.C<sup>158</sup>. Mais au delà d'être des rumeurs, cette situation peut s'observer sur le terrain. Après notre bref entretien avec Al Hadji Emma Abdoukarim et Ousman Gambo à Kousséri, nous pouvons conclure que les Arabes Choa sont bien fiers de ce qu'ils font et souhaitent garder ce monopole aussi longtemps que possible. L'autorité administrative se réserve de faire des cadeaux très importants dans ses élans de cœur souvent faits aux prisonniers et aux handicapés, afin d'éviter de frustrer les Arabes Choa<sup>159</sup>. Cette fierté peut s'expliquer comme étant une victoire, parce qu'ils sont parvenus à se libérer de la tutelle des Kotoko, à s'être véritablement adaptés au contexte contemporain tout en y occupant une place de choix. Ils émergent dans le domaine économique et s'affirment chaque jour comme des riches et

---

<sup>157</sup> Ibid, p.95.

<sup>158</sup> Antoine Socpa, 2002, « Démocratie et autochtonie au Cameroun : trajectoires régionales divergentes » Ph. Thesis Dissertation, CNWS, University of Leiden, Holland, p.282.

<sup>159</sup> Ndibi Fritz Alain, entretien du 30 Avril 2007 à Kousséri.

respectables entrepreneurs. Ils émergent également dans les domaines politique et administratif où ils tiennent les devants de la scène<sup>160</sup>.

Cependant, cela ne veut pas dire que dans le Logone et Chari, seuls les Arabes Choa font des dons électoraux ou se sacrifient pour la politique. Chez les Kotoko aussi, les responsables de l'U.N.D.P. par exemple cotisent de l'argent pour financer les campagnes et d'autres activités du parti. Seulement ils n'ont pas assez de moyens pour faire d'importants dons aux militants et des manifestations grandioses<sup>161</sup>. Donc forcément ici aussi on a besoin que des nantis soient à la tête du parti, même si le contexte ne se prête pas à l'opulence proprement dite. La conclusion que l'on peut tirer est que les Kotoko sont modestes dans leurs dépenses pour la politique, ce qui est en réalité une exigence de leurs moyens et leurs sources de revenus. Par contre, les Arabes Choa sont très dépensiers. Par exemple, en 2003, lorsque le Gouverneur de la Province de l'Extrême Nord se rend à Kousséri, les Arabes Choa lui font cadeau d'une voiture de 60 millions FCFA, plus de l'argent, même si ce dernier déclina gentiment une telle offre tout en les rassurant que normalement c'est lui (représentant de l'Etat) qui devrait leur donner.<sup>162</sup>

En fin de compte, l'investiture des membres des partis politiques, surtout du R.D.P.C, est dans le Logone et Chari, un véritable rendez-vous du donner et du recevoir où les cadeaux ne se font pas au hasard. Les voix des camarades ne s'achètent pas au charisme et à l'éloquence seulement. On vote pour celui qui peut mieux « graisser », pour celui qui peut répondre aux exigences financières du parti. Ceux qui ont le pouvoir économique, veulent y ajouter le pouvoir politique. La combinaison de ces deux pouvoirs fait que les hommes politiques Arabes Choa menacent l'autorité symbolique des chefs traditionnels qui sont obligés d'entrer dans la politique pour se faire ne serait-ce qu'écouter et mieux se rapprocher des administrés. Autrement, même le pouvoir symbolique qu'ils ont, n'aura pas de sens parce que les hommes politiques cherchent à tout prix à mettre les populations (militants) à l'aise, pour mieux les garder dans leur pré carré. Ils sont ceux-là qui intercèdent auprès de l'autorité administrative à la place des chefs<sup>163</sup>. Mais l'achat de conscience ne s'arrête pas seulement à l'investiture.

---

<sup>160</sup> Antoine Socpa, 2002, p. 282.

<sup>161</sup> Liman Abouya, entretien du 26 avril 2007 à Kousséri.

<sup>162</sup> Ndibi Fritz Alain, entretien du 30 avril 2007 à Kousséri.

<sup>163</sup> Alka Ndjidda, entretien téléphonique du 10 juillet 2007.

## **b- Don et vote des populations**

Ici, nous nous intéressons à la monétarisation du vote des populations ou simplement au phénomène du « don électoral » d'Antoine Socpa dans le Logone et Chari. En effet, pour mieux comprendre ce phénomène, il suffit de comprendre la problématique du « *politics na njangui* » dont l'idée principale est « à soutien politique égal, récompense égale », une manière de dire que le jeu politique est un échange mieux, un troc entre les populations et un parti politique. Autrement dit, si les populations d'une région donnée veulent des routes, des nouvelles unités administratives, des écoles, des centres de soins de santé, elles doivent apporter un soutien total et indéfectible au parti gouvernant.<sup>164</sup>

« *Politics na njangui* » signifie littéralement « la politique, c'est la tontine », en d'autres termes la politique c'est le donnant-donnant, ce qui suppose une solidarité spontanée ou obligée entre les partenaires, ici l'Etat et la société. Dans le contexte des élections concurrentielles, les réalisations de l'Etat dans les localités sont désormais conditionnées par le soutien électoral apporté aux candidats de l'ex-parti unique ou doivent entraîner une adhésion au régime<sup>165</sup>.

Voilà encore un drôle de jeu où tout le monde trouve son compte. Le principe du « *politics na njangui* » systématisé la pratique du « don électoral », qui devient par conséquent le principal régulateur entre le parti-Etat au pouvoir, ses représentants et la société civile<sup>166</sup>. Elle est une réalité massive de développement qui gouverne désormais les rapports entre les marchands politiques et la clientèle électorale, voire ethnique<sup>167</sup>.

Dans le Logone et Chari, la pratique du « don électoral » est monnaie courante et constitue le principal facteur déterminant les élections, qu'elles soient présidentielles, législatives ou municipales. Ici, le porte à porte est la méthode la plus efficace et la plus usitée malgré le fait qu'il n'y ait pas d'opposition véritable, étant donné que presque tout le monde avait déjà rejoint les rangs du RDPC. Les principaux donateurs sont les hommes d'affaires arabes choa, les élites (arabes choa, kotoko...), les membres des partis politiques et les comités centraux des partis politiques. A Kousseri, il y aurait même un ticket que le R.D.P.C

---

<sup>164</sup> Antoine Socpa, 2000, p.93.

<sup>165</sup> Luc Sindjoun, cité par Antoine Socpa, 2000, pp.93-94.

<sup>166</sup> Antoine Socpa, 2000, p.94.

<sup>167</sup> Ibid., p.92.

remettrait aux électeurs à la veille de ces élections. Sur ces tickets, chaque électeur inscrirait sa doléance, à remettre au moment où il aura choisi le bulletin de vote<sup>168</sup>.

Pour attirer la gente féminine si nombreuse et constituant un potentiel électoral important, le R.D.P.C procède de la manière suivante : d'abord un mois avant les élections, les membres du parti, surtout les membres de l'O.F.R.D.P.C (Organisation des Femmes du Rassemblement Démocratique du Peuple Camerounais) se réunissent avec les femmes. On leur fait les éloges du parti en énumérant ses réalisations tout en insistant sur le fait qu'avec une autre victoire, il ferait mieux. Pour cela, on leur demande d'y demeurer et d'y attirer tous les leurs. A la fin de la réunion, à partir des fonds de la caisse, on offre à boire et à manger à tous. En plus on leur donne les frais de transport (pour celles qui viennent de loin) et bien évidemment « l'argent du savon »<sup>169</sup>.

Ensuite, à moins d'une semaine des échéances électorales, s'opère la distribution des t-shirts, chapeaux et pagnes du parti, le tout accompagné encore de « l'argent du savon », nourritures et boissons, après quoi on leur montre les bulletins à choisir.<sup>170</sup> Mais cette stratégie n'exclut pas le porte à porte. En réalité, il s'agit d'une combinaison de toutes les stratégies d'approche possible ayant pour point commun le don. Bref, tous les moyens sont bons, pourvu que l'électeur ait de quoi lui inspirer confiance. Dans cet environnement marqué de plus en plus par la pauvreté, les consciences s'achètent au prix des « pressions alimentaires ». Les « pressions alimentaires » se résument selon Antoine Socpa, soit à offrir à manger et à boire à son électorat, soit à promettre la nomination d'un fils de la localité à un poste important dans les hautes sphères de l'Etat, soit encore à entrevoir la réalisation d'une infrastructure de développement afin d'obtenir ses suffrages<sup>171</sup>. Tous ces éléments sont en réalité proscrits par l'article 116 du code électoral camerounais suscités.

Pour tout dire, dans le Logone et Chari tout comme à Yaoundé et Douala, pour ne pas dire dans tout le Cameroun, le vote des populations vaut des biens matériels et immatériels, même si de plus en plus elles apprennent à « bouffer » les dons des partis pour opérer des choix plus ou moins raisonnables. Les partis politiques ont besoin des populations pour atteindre leurs objectifs et ces dernières ont besoin des partis politiques pour améliorer leurs moyens de survie et pour s'approprier des structures de développement. Tous se tiennent et chacun n'est rien sans l'autre. Donc le jeu du don et contre don ici est certes complexe et

---

<sup>168</sup> Hadja Saïdé, entretien du 29 Avril 2007 à Kousséri.

<sup>169</sup> Cette expression désigne dans cette région une somme remise à un individu en guise de cadeau.

<sup>170</sup> Hadja Saïdé, entretien du 29 avril 2007 à Kousséri.

<sup>171</sup> Antoine Socpa, 2000, p.93.

délicat, mais a sa raison d'être du moment où dans un contexte d'appauvrissement croissant, la démocratie devient une issue générant des revenus certes pas suffisants mais pouvant permettre ne serait-ce qu'une amélioration passagère. Toujours est-il qu'il ne s'agit pas d'un échange équitable, parce que tout ce dont bénéficient les populations c'est uniquement pendant les périodes de campagne. Après les élections, les hommes politiques se retirent dans leurs coins et commencent une accumulation de biens ou à défendre leurs propres intérêts, les intérêts des populations ne pouvant intervenir qu'en dernière position. Ils ne pensent véritablement aux populations qu'aux prochaines échéances électorales. On voit ça et là des projets inachevés, des chantiers abandonnés, des promesses non tenues. Et quand ils reviennent, on dirait que les populations ont une mémoire courte ou qu'elles sont sans rancune, mais elles sont loin de là. Ce qui est là, c'est qu'elles n'ont pas le choix. Elles font avec cette satisfaction immédiate et passagère de leurs besoins parce qu'elles sont plus ou moins dans une logique de survie. On mange et on boit bien aujourd'hui et demain Dieu s'en occupera.

Cependant, avant de se retirer dans leur coin, les hommes politiques font un dernier geste en guise de reconnaissance de la soit disant confiance à eux faites. Ce geste est un point important en politique, qui mérite qu'on s'y intéresse.

### **c- Don et remerciements politiques**

Nous désignons par remerciements politiques l'ensemble des biens matériels et immatériels chargés du message de gratitude et destinés aux populations. De prime abord, les remerciements politiques se présentent comme des dons qui ont pour but de faire plaisir à l'électorat qui a aussi fait plaisir en votant; pendant que le vote lui-même s'est fait au prorata des dons des campagnes. Dans un second sens, cette marque de gratitude est autre appât dans la mesure où elle est faite pour que les populations comprennent l'importance de leur geste, qu'elles ne se sentent pas oubliées, et pour que demain elles n'hésitent pas à refaire le même choix.

Dans le Logone et Chari, les remerciements politiques se font généralement à travers des moments de réjouissances populaires appelés les tournées de remerciement. Dans le jargon populaire, on parle de « boire un verre d'eau » ou de « boire du thé », ou encore de « l'argent du savon ». Dans l'organisation et la mobilisation, tout s'apparente aux campagnes, sauf qu'ici, au lieu de vanter les mérites du parti pour convaincre, tout le monde s'éclate plutôt. Les frais des repas, boissons, bétail, hangars et autres sont octroyés par les élites et les membres des partis vainqueurs.

C'est dire que pendant les tournées de remerciement, chacun mange et boit à satiété et reçoit de « l'argent du savon ». Parfois, il y a partage de gandouras et des pagnes réservés généralement aux personnes plus rapprochées des élus et à ceux qui ont activement participé aux activités.<sup>172</sup> Mais tout se fait en fonction des moyens.

En plus, les populations reçoivent des infrastructures telles les points d'adduction d'eau, des salles de classe, des tables bancs, des centres et matériels de santé, bref on touche aux points sensibles. A coté de ces biens matériels les populations bénéficient des faveurs parmi lesquelles l'établissement gratuit de cartes d'identité, la négociation des infrastructures de développement au niveau du gouvernement ou la résolution de certains problèmes sociaux<sup>173</sup>. C'est la raison pour laquelle l'autorité des chefs traditionnels est menacée, surtout chez les Arabes Choa qui n'étaient d'ailleurs habitués qu'à respecter le chef de tribu. Chez les Kotoko, malgré cette réalité, on reconnaît encore symboliquement et sérieusement l'autorité du prince.

Ainsi, en ce qui concerne les élections présidentielles, les remerciements politiques sont de grande envergure. En réalité, toute réalisation post électorale est considérée comme un signe de reconnaissance et suscite des messages de remerciements assortis aux motions de soutien à Paul Biya surtout, du moment où nous sommes dans un contexte où presque toutes les victoires appartiennent au R.D.P.C. Pour cela, les nominations dans l'appareil étatique se présentent aussi comme des remerciements politiques parce que toutes les élites ou presque se « battent » dans le R.D.P.C.

Il est important de noter que dans le Logone et Chari, les députés, les maires et les membres du R.D.P.C reçoivent des dons (matériels) de leurs amis et de certains militants soucieux de contribuer à leurs dépenses. Cette contribution se fait en espèces, en bétail ou en vivres. D'autre part, elle a valeur de félicitations<sup>174</sup>.

Pour nous résumer dans ce chapitre, nous pouvons dire que les fonctions et les modalités du don évoluent en fonction de l'évolution des contextes, en rapport avec l'émergence de situations nouvelles. Le passage du cadeau d'allégeance au don utilitaire s'explique ainsi pour les chefs traditionnels par le passage des pleins pouvoirs à un pouvoir purement symbolique pendant les périodes coloniale et post coloniale. Et, durant ces périodes, le cadeau a servi et continue de servir d'appât, de rétribution, de piège, de « perfusion », de

---

<sup>172</sup> Abakar Mahamat, entretien du 20 avril 2007 à Goulfey.

<sup>173</sup> Mahamat Abdoul Karim, entretien du 30 avril 2007 à Kousséri.

<sup>174</sup> Ibrahim Abakar, entretien du 20 avril 2007 à Goulfey.

pion de la corruption, de moyen de survie. Toutes ces fonctions s'inscrivent dans la logique du jeu du don et du contre don. Quels que soient les contextes et les modalités, les donateurs et les donataires se « tiennent » les uns et les autres en terme d'échanges de biens matériels et immatériels. Bref, dans les relations politiques, les cadeaux et les services font des va et vient comme s'ils étaient dotés du *hau* des Maori<sup>175</sup>, lequel oblige les donataires à rendre aux donateurs ce qu'ils ont reçu comme bien matériel ou immatériel. De cette étude, il ressort que les relations politiques sont régies par le jeu du don et du contre don, du sommet vers la base, et de la base vers le sommet, en passant par les côtés. Q'en est-il alors des relations sociales ? Il convient de répondre à cette interrogation dans le chapitre suivant.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

---

<sup>175</sup> Marcel Mauss, 1923-1924, p.16.

**CHAPITRE IV**  
**DYNAMIQUE DES USAGES SOCIAUX DU DON**

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE



En concluant son article sur le don chez les Kanouri, Stephanie Maiwald écrit :

*The power of gifts to create and maintain social relationships is most obvious in the contributions to rites of life-cycles. Moreover in this context gifts can carry symbolic messages to those undergoing a change in their social status. Gifts can further be considered as public expressions of wealth. Generally, gifts imply a hierarchical relationship between those who are able to give and those who have to take*<sup>176</sup>.

Cette conclusion souligne en réalité l'importance du don dans les relations sociales. Ceci dit qu'au-delà des aspects politiques et économiques que nous avons analysés dans les chapitres précédents, le don a une valeur sociale indéniable qui se pérennise depuis les peuples premiers jusqu'à nous, tout en connaissant évidemment de nouvelles modalités, de nouvelles fonctions, de nouvelles orientations et même de nouveaux contenus dans des contextes qui, au fil du temps et de plus en plus, ne cessent de changer, d'évoluer et de se complexifier. Ainsi, dans ce chapitre, nous étudions comment le contenu et le symbolisme des dons ont évolué dans les relations sociales ; comment, dans un environnement marqué par la pauvreté et le chômage, ceux qui arrivent à se trouver une place au soleil font usage des dons ; et enfin comment le don est utilisé dans les pratiques magico religieuses.

### **A- Don, corruption sentimentale et mutation des stratégies matrimoniales**

Nous entendons par corruption sentimentale ce que nous pouvons désigner par « don sentimental », c'est-à-dire « l'achat de l'amour » à travers des cadeaux. En effet, dans les sociétés africaines en général, les stratégies matrimoniales sont régies par un langage du don très complexe et pourtant admirable, qui n'a sa raison d'être et de sens qu'en elles. Le jeu du don et du contre don entre biens matériels et biens immatériels (amour, respect...) est très ancien. Il est parti d'une fonction beaucoup plus symbolique pour devenir une question de plus en plus cruciale qui mérite qu'on s'y penche. Pour cela, dans cette partie nous analysons dans un premier temps comment l'on est passé du cadeau symbolique au « don sentimental » dans les stratégies matrimoniales, et, dans un second temps, les échanges « agonistiques »<sup>177</sup> dans les cérémonies festives.

#### **a- Le triomphe du plus offrant et l'accès au « prestige social »**

Aussi bien chez les Kotoko, les Arabes Choa et les Kanouri que chez presque tous les peuples sahéliens, les stratégies matrimoniales ont connu une évolution remarquable. On observe çà et là des dégradations, des augmentations et des innovations, toutes liées à l'évolution des contextes. C'est dire que l'usure du temps a entraîné la disparition de certaines

---

<sup>176</sup>Stephanie Maiwald, 2002, p. 51.

<sup>177</sup> Nous empruntons cette expression à Marcel Mauss, p. 10 pour mettre en exergue la rivalité.

valeurs et l'émergence d'autres. La qualification de ces nouvelles valeurs de bonnes ou de mauvaises dépend du point de vue de tout un chacun et de la position dans laquelle l'on se trouve. Mais une chose est sûre, tout le monde est plus ou moins conscient du fait que l'on est parvenu à un stade où l'utilisation du « don sentimental » est devenue un phénomène dont l'ampleur n'est plus à démontrer.

De plus, le « prestige social » s'acquiert aujourd'hui au prix des offres importantes. Comme chez les Andamans du Nord-Ouest Américain, les hommes et les femmes se battent pour se surpasser les uns et les autres en générosité. Il y a une sorte de rivalité à qui pourrait donner le plus d'objets de plus de valeur<sup>178</sup>.

Chez les Kotoko, auparavant, les dons dans les stratégies matrimoniales étaient modestes. Il faut avouer que les contextes aussi s'y prêtaient. Pour ce qui est des fiançailles, *bède bangué*<sup>179</sup>, les éléments les plus importants appelés à figurer étaient entre autres « l'argent de salutation », *ndouwoun*, un pagne (l'équivalent de 2 yards), un corsage, du savon, de la pommade, une paire de chaussures<sup>180</sup>. Pour ce qui est de la quantité et de la qualité, nos différents entretiens ne nous permettent pas de les fixer avec exactitude. On retient simplement que tout se faisait en fonction des moyens dont disposaient les concernés. Pour le mariage, la dot tout comme le trousseau de la jeune fille étaient aussi modestes. Les éléments dont la présence était plus importante étaient les bracelets en argent (pour pieds, bras et doigts) et les pagnes. L'ensemble de ces articles était disposé dans des plateaux et soumis à l'appréciation de tous. Chez les Arabes Choa, les fiançailles, *karabine raas*, se faisaient avec de l'argent et un boeuf comme étant les éléments les plus importants. Pour ce qui est du mariage, on avait les bracelets en argent (*fiddé*) et les pagnes<sup>181</sup>.

Pour les deux peuples, les cadeaux échangés entre les familles lors des cérémonies de mariage étaient entre autres les nattes de raphia importées de Kano surtout, les vêtements, lesalebasses décorées, les ustensiles de cuisine, etc. Parfois, ce qu'on donnait pour les fiançailles avait valeur de dot ou d'une partie de la dot. Nous le disons parce que dans nos différents entretiens réalisés à Goulfey et à Kousseri, on a l'impression que tantôt on cite tel élément pour les fiançailles, tantôt on le cite pour la dot ou le trousseau. Ce qui est le plus important pour nous ici c'est la modestie dans ce geste, ce symbole, ce lien social très solide à travers lequel les uns et les autres se communiquent. Aussi, pour ces peuples, la divergence dans les dires en ce qui concerne la quantité et la variété s'explique par le fait que les gestes

---

<sup>178</sup> Marcel Mauss, 1923-1924, p. 26, en note de bas de page.

<sup>179</sup> Fiançailles en Kotoko de Goulfey.

<sup>180</sup> Shagara, entretien du 15 Avril 2007 à Goulfey.

<sup>181</sup> Hadja Saïdé, entretien du 29 Avril 2007 à Kousseri.

tiennent compte des statuts sociopolitiques et socioéconomiques surtout. Comparant les modalités de mariage aux règles d'un jeu, Pierre Etienne écrit :

Si l'on ne peut que souscrire à l'assertion que l'important est « de savoir quand un joueur peut choisir, et, quand il ne le peut pas », en revanche il semble difficile d'admettre que « ces règles sont indépendantes de la nature des partenaires (individus ou groupes) dont elles commandent le jeu ». Cela semble difficile pour deux raisons : d'une part parce que ce sont les hommes qui font les règles (que ce soit consciemment ou inconsciemment, que les raisons avouées soient ou non les raisons véritables, etc. importe peu), d'autre part parce que l'éventail des possibilités de choix en matière d'alliance matrimoniale dépend aussi des statuts socioéconomiques et sociopolitiques des joueurs. Or, il est difficile de concevoir une société humaine qui ne comporterait pas de différenciations socioéconomiques et sociopolitiques<sup>182</sup>.

Ceci implique que dans chaque société humaine, les différences de statuts sociopolitiques et socioéconomiques orientent les actes et les choix dans les stratégies et les cérémonies matrimoniales.

La pratique du « don sentimental » tire en réalité ses sources dans ces disparités sociales régies par la « honte ». Pour J.P. Olivier de Sardan, la « honte » est dans la plupart des cultures africaines un puissant régulateur et moyen de contrôle social. Tout comportement qui atteint à la bienséance, qui suscite l'opprobre, qui engendre l'humiliation, qui témoigne de mauvaise éducation, qui bafoue les valeurs morales locales, est générateur de « honte », et celle-ci doit être autant que possible, voire à tout prix évitée<sup>183</sup>. Il ajoute que « la honte est une morale sociale du regard des autres et non une morale de l'examen de conscience individuel »<sup>184</sup>. Mais cette « honte » n'est pas le seul facteur facilitateur de la pratique du « don sentimental ». En réalité, le « don sentimental » se présente comme un dé, dans un cocktail d'avidité, de rivalité, de concurrence, d'exagération et du « qu'en dira t-on ? »<sup>185</sup>, dans un contexte où l'avoir prend le dessus sur toutes les valeurs morales ou presque.

Ainsi, auparavant, les dons dans les stratégies matrimoniales étaient modestes, même si, dans cette modestie, les statuts favorisaient des variations en ce qui concerne la qualité et la quantité. Mais ces variations n'étaient pas forcément synonymes de concurrence ou quoi que ce soit. Le passage des dons symboliques au « don sentimental » commence avec la volonté d'émulation et l'avidité qui se sont greffés sur la « honte ».

L'avidité engendre le triomphe du plus offrant. L'on a de plus en plus besoin de celui qui a les moyens de subvenir aux besoins. Celui-là s'apparente à un fleuve d'où tout coule,

---

<sup>182</sup> Pierre Etienne, 1971, en Préface, Cahiers de l'ORSTOM, Série Sciences Humaines, Vol.VIII, n°2, pp. 140-141.

<sup>183</sup> J., P., Olivier de Sardan, mars-décembre 1996, « L'économie morale de la corruption en Afrique », *Politique africaine*, n° 61-64, p. 110.

<sup>184</sup> Ibid, p.111.

<sup>185</sup> Nous empruntons cette expression à J., P., Olivier de Sardan, 1996, p.111.

celui qui n'a rien s'apparentant au désert, sec, d'où rien ne peut couler<sup>186</sup>, dans un monde où chacun veut accumuler des biens matériels pour s'affirmer. Ici, la « stratégie sociale » implique d'abord que certains agents de la société aient des objectifs conscients et que ces objectifs aient d'une certaine manière un contenu social qui peut être le pouvoir, la richesse ou le prestige entre autres ; ensuite que les moyens d'atteindre ces objectifs nécessitent de la tactique, c'est-à-dire une entreprise de longue haleine, prévue et calculée ; enfin que la tactique et la pratique matrimoniale des sociétés considérées soient une politique<sup>187</sup>.

L'émulation, la concurrence et l'exagération quant à elles sont engendrées par la course pour l'accès au « prestige social ». C'est ici qu'intervient la morale du regard des autres, puisque c'est aux yeux des autres que le prestige s'acquiert. Pour cela, en donnant dans les stratégies et cérémonies matrimoniales, on exagère en qualité et en quantité. « Qu'en dira-t-on » ? Que du bien évidemment. La société apprécie les largesses et dénigre l'avarice. On respecte beaucoup ceux qui sont larges. Donc le jeu du don et du contre don se fait ici en terme de largesses contre prestige.

Chez les Kotoko, les fiançailles ont changé de modalités. Les cadeaux faits aujourd'hui ne sont plus seulement symboliques. Ils ont également un caractère utilitaire. A la place des plateaux par exemple, on utilise davantage des valises dont le contenu doit être consistant en qualité et en quantité. Les principaux éléments sont entre autres de l'argent, des pagnes, des ensembles, des chaussures, des produits de beauté ( savons, parfums, lait de beauté...), des sous vêtements, des chewing-gums et des bonbons<sup>188</sup>. Ici aussi, la qualité et la quantité sont fonction des moyens et des statuts.

Chez les Arabes Choa, le *karabine raas* a aussi évolué. Argent, pagnes, ensembles, produits de beauté... Bref, l'on constate qu'en milieu urbain surtout, c'est presque identique avec les Kotoko en ce qui concerne la qualité et la quantité. Et de plus en plus, on utilise les produits en vogue. Le téléphone portable aussi s'inscrit déjà dans la liste et devient même l'élément qui vaut la confiance, pour ne pas dire l'amour. Il en est de même des frais de la dot qui parfois s'élèvent à des montants vertigineux.

Nous sommes tentés de dire que si avant les coeurs battaient au rythme de l'amour et dans le respect des normes des valeurs morales, et que le « prestige social » s'acquerrait au prix des valeurs morales et éthiques, la tendance n'en est plus là aujourd'hui. L'amour (nous disons amour parce que c'est ce qui est censé sous-tendre les choix dans les stratégies

---

<sup>186</sup> Inna, entretien du 16 Avril 2007 à Goulfey.

<sup>187</sup> Marc Augé, 1971, « Traite précoloniale, politique matrimoniale et stratégie sociale dans les sociétés lagunaires de basse Côte d'Ivoire », *Cahiers ORSTOM*, Série Sciences Humaines, Vol. VIII, n°2, p.143.

<sup>188</sup> Fadma, entretien du 17 Avril 2007 à Goulfey.

matrimoniales) se mesure au prorata des offres, de même que le « prestige social ». D'une part, on aime celui qui donne plus, et d'autre part on donne plus pour accéder au « prestige social ». Une logique du « gagnant gagnant », ou bien celle du « donne moi ta montre et je te dirai l'heure », semblable à celle que nous avons étudiée dans les relations politiques dans les chapitres précédents. Si dans les relations politiques nous sommes passés des tributs symboliques aux dons utilitaires, dans les stratégies et cérémonies matrimoniales, nous sommes passés des dons symboliques au « don sentimental ». C'est ce que Pierre Etienne désigne par « mariage par achat » :

Ce qu'on appelle « mariage par achat », et qui est tenu pour la forme la plus répandue en Afrique noire, ne saurait être réductible, dans tous les cas, à « l'échange généralisé ». Bien plus, dans la mesure où cette réduction - du mariage par achat à l'échange généralisé - n'est pas rigoureusement généralisable, sa pertinence même se trouve être remise en question ; et nous sommes ainsi amenés à nous interroger sur la capacité de l'échange à rendre compte des phénomènes matrimoniaux dans leur ensemble et sur la valeur de son fondement : le principe de la réciprocité<sup>189</sup>.

C'est dire que dans les stratégies matrimoniales, l'évolution des contextes a entraîné une sorte d'inflation des dons en ce sens que ce qui, autrefois était symbole, est devenu « appât d'amour » et « objet d'achat » du « prestige social ». Cette évolution gagne les échanges festifs de cadeaux au point de devenir à ce niveau aussi une question de plus en plus cruciale.

#### **b- Les échanges festifs de cadeaux**

Cette section analyse les échanges « agonistiques » des cadeaux dans les rites de passage, notamment le mariage et la naissance. En effet, dans le Logone et Chari, pour ne pas dire dans les sociétés du Nord Cameroun, les échanges de cadeaux dans les cérémonies de mariage et de naissance font partie des gestes qui régissent la vie en société ; un véritable lien social qu'il n'est surtout pas possible de couper. Mais ce qui est là c'est qu'ici aussi l'on est parti des échanges à connotation symbolique pour nous retrouver dans une situation où avidité, concurrence, rivalité et exagération s'en mêlent.

Dans les échanges festifs des cadeaux, on lit à la fois communion et rivalité. Pierre Etienne remarque que tout l'*Essai sur le don* de Mauss se ressent d'une certaine inaptitude à penser et à maîtriser la contradiction. Il estime que Mauss, tel un chien de chasse qui aurait perdu la voie, nous promène le long de l'*Essai* d'un terme à l'autre de la contradiction sans jamais la poser comme telle : réciprocité et antagonisme sont toujours pensés successivement, mais jamais comme les deux faces de la même réalité. Il conclut en disant que « l'échange transforme les hommes en partenaires, c'est-à-dire en personnes associées dans les rivalités »<sup>190</sup>.

---

<sup>189</sup> Pierre Etienne, 1971, p.134.

<sup>190</sup> Pierre Etienne, 1971, p.136.

Ce qui nous importe sur ce point de vue c'est la mise en exergue de la communion dans la rivalité. D'autre part, un vieux Baoulé qui ne voyait aucun intérêt à l'échange disait que : « Tu me donnes une poule, je te donne une poule, qui donc gagne quelque chose ? »<sup>191</sup>. Mauss n'aurait-il pas répondu à cette interrogation en disant que : « donner c'est manifester sa supériorité, être plus, plus haut, magister ; accepter sans rendre ou sans rendre plus c'est se subordonner, devenir client et serviteur, devenir petit, choir plus bas »<sup>192</sup>. Cette logique pleine d'équivoques corrobore en fait l'idée d'une unité d'objet, le don, et d'une diversité d'approches et d'appréciations.

Ainsi, nous parlons ici d'échanges « agonistiques » parce que c'est l'aspect rivalité des échanges festifs de cadeaux qui prime sur l'aspect communion et contribue le plus au fait que l'inflation des prestations liées aux cérémonies familiales soit un véritable « problème de société » créant une mécanique infernale que tous déplorent, mais que nul ne peut stopper. Un exemple est celui du *busi* haoussa, un système récent qui veut que les cadeaux reçus par une femme pour un baptême ou parfois un mariage, soigneusement comptabilisés, doivent être rendus par elle doublés à ses donatrices respectives, en des occasions similaires ultérieures<sup>193</sup>. Voilà comment le système fonctionne également chez les Kotoko, les Arabes Choa, et les Kanouri du Logone et Chari.

Au fait, il s'agit d'un système semblable à celui décrit par Mauss chez les peuples mélanésiens et polynésiens où, la vie matérielle et morale, l'échange, fonctionnent sous une forme désintéressée et obligatoire en même temps. De plus, cette obligation s'exprime de façon imaginaire ou, si l'on veut, symbolique et collective. Elle prend l'aspect de l'intérêt attaché aux choses échangées, lesquelles ne sont jamais complètement détachées de leurs échangistes ; la communion et l'alliance qu'elles établissent sont relativement indissociables. Pour lui, ce symbole de la vie sociale – la permanence d'influence des choses échangées – ne fait que traduire assez directement la manière dont les sous groupes de ces sociétés segmentées, de type archaïque, sont constamment imbriqués les uns dans les autres, et sentent qu'ils se doivent tout<sup>194</sup>.

Ainsi, chez les Kotoko, les Arabes Choa et les Kanouri – en réalité c'est chez presque tous les peuples de culture musulmane surtout – les échanges festifs de cadeaux avaient dans les périodes antérieures, une connotation beaucoup plus symbolique. L'idée de rivalité ou de concurrence était peut-être là, mais pas sous sa forme actuelle, parce que les cadeaux faisaient

---

<sup>191</sup> Ibid, p. 135.

<sup>192</sup> Marcel Mauss, 1923-1924, p. 98.

<sup>193</sup> J. P., Olivier de Sardan, 1996, pp. 109-110.

<sup>194</sup> Marcel Mauss, 1923-1924, p.42.

des va et vient au nom de la coutume. Ne pas respecter la coutume est un acte qui suscite l'opprobre, qui engendre l'humiliation, qui témoigne de mauvaise éducation, qui bafoue les valeurs morales locales et est générateur de « honte »<sup>195</sup>. Pour cela, les objets ou les choses échangés à cette époque-là répondaient à la réalité sociopolitique et socioéconomique d'antan. On s'échangeait entre autres céréales, nourritures, vivres, nattes de raphia, tissus, pagnes, ustensiles de cuisine, savon, pommade, etc. dont la quantité et la qualité dépendaient des moyens dont disposaient les uns et les autres ; l'objectif principal étant la communion, l'alliance. Le *nzaye* (*ningui* en Kotoko) à propos duquel Stephanie Maiwald dit que "*in preparation of the feast, friends and relatives contribute foodstuff and money to lighten the financial burden of the family*"<sup>196</sup>, se faisait de façon délibérée et obligatoire, c'est-à-dire que c'est chacun qui choisissait de donner en fonction de ce qu'il possédait comme bien, la seule contrainte venait de la volonté d'éviter la « honte » ; car ne pas donner ou ne pas rendre c'est « perdre la face, être « aplati », perdre le poids de son nom<sup>197</sup>.

Belshaw, cité par Stephanie Maiwald dit que « *in our [European] society, [gifts] are given personally, to be retained by the recipient [...]* But in others the gift is much more of an abstract symbol. It is accepted perhaps even enjoined, that the gift continues in circulation. The person who receives it must himself share it with others, by distributing it or passing it on in some manner [...]<sup>198</sup>.

L'évolution du temps et des contextes altère cette approche des échanges festifs. On passe à la vitesse supérieure de la rivalité qui engendre en son sein concurrence, exagération et avidité. Au fait, des ces éléments, on ne saisit pas facilement lequel a engendré l'autre, mais on sait qu'ils sont intimement liés. Et quand on les associe à la pratique du « don sentimental » et la recherche du « prestige social », on plonge dans un tourbillon vertigineux de jeu du don et du contre don infernal où l'obligation de donner rime avec sauvegarde des intérêts personnels.

Dans le Logone et Chari, l'on est parvenu à une situation où les hommes et les femmes cherchent à se surpasser en générosité dans une sorte de rivalité à qui pourrait donner le plus d'objets de plus de valeur<sup>199</sup>. Au-delà du « qu'en dira t on ? », qui pousse les uns et les autres à l'exagération, il y a le phénomène de *Azouma*. L'*Azouma* est une sorte de cérémonie que les femmes organisent notamment à la veille des cérémonies de mariage. C'est en fait

---

<sup>195</sup> A ce sujet, voir J., P., Olivier de Sardan, 1996, pp. 110-111.

<sup>196</sup> Stephanie Maiwald, 2002, p.46.

<sup>197</sup> Marcel Mauss, 1923-1924, p. 53.

<sup>198</sup> Stephanie Maiwald, 2002, p.49.

<sup>199</sup> Mauss décrit le même phénomène chez les Andamans en note de bas de page à la page 26.

comme une invitation à donner ou à rendre. L'invitation se fait soit avec des bonbons, des chewing-gums, soit avec des pièces de monnaie (10 Frs, 25Frs, ou 50 Frs). La personne qui organise son *Azouma* prépare à cet effet de la boisson, des amuse-gueule, de la musique et parfois de la nourriture. Ici, on a le plus souvent besoin de deux personnes : l'une pour soulever, montrer à tous et de dire, un à un, ce que les invitées ont apporté, l'autre pour noter dans un registre ou un cahier ce que la première aura présenté, suivi du nom du donateur. Le cahier ou le registre dans lequel les dons sont enregistrés servira de guide et de mesure de valeur quand viendra le moment de rendre la politesse.

A y voir de près, l'*Azouma* est un rendez vous d'endettement et de remboursement de dette, en ce sens que les unes donnent ce qu'elles récupéreront plus tard et les autres remboursent ce qu'elles avaient reçu. Ici aussi, on fraternise en restant étranger ; on communique et on s'oppose dans un gigantesque commerce et un constant tournoi, et les choses qui y sont échangées ont aussi une vertu spéciale qui fait qu'on les donne et surtout qu'on les rend<sup>200</sup>. Si on donne les choses et les rend, c'est parce qu'on se donne en donnant, et, si on se donne, c'est qu'on se « doit »-soi et son bien- aux autres<sup>201</sup>.

Il est également à noter l'ampleur de la rivalité dans les *Azouma*. La « honte » et les « qu'en dira t on » hantent les esprits et, au-delà de la volonté de rendre plus ou de donner plus avec espoir qu'on récupèrera plus, la peur de la « honte » et le « qu'en dira t on » dans cette foule immense bondée de représentants de différentes familles, déterminent les offres. Personne ne veut « perdre sa face », ni celle de sa famille. Néanmoins, comme il est difficile de concevoir une société humaine sans différenciations socioéconomiques et sociopolitiques<sup>202</sup>, les différences dans les offres ne manquent pas. A ce niveau aussi, le problème de l'accès au « prestige social » se pose. On exagère dans les offres pour « qu'on en dise » du Bien, et par conséquent pour qu'on accède au « prestige social ».

On doit aussi signaler le fait que de plus en plus, même les jeunes filles qui vont en mariage font les *Azouma*, question de récupérer ce qu'elles avaient donné à leurs amies quand celles-ci allaient en mariage, et inévitablement pour s'endetter parce que les nouvelles amitiés et connaissances ne manquent pas.

Au bout du compte, que ce soit dans les fiançailles ou dans les cérémonies de mariage et de baptême, le véritable problème c'est l'exagération, ayant pour cousines germaines l'avidité, la concurrence et la rivalité ; tous des éléments ayant pour dénominateur commun le

---

<sup>200</sup> Marcel Mauss, 1923-1924, p.50.

<sup>201</sup> Ibid, p.66.

<sup>202</sup> Pierre Etienne, 1971, p. 140.



prestige. On ne donne pas pour faire plaisir. Pour tout dire, l'amour et le prestige s'achètent au prix des dons. Le jeu du don et du contre don se fait entre biens matériels et biens immatériels. Ce qui était symbole, code de communication, de communion, d'alliance familiale et interindividuelle, est devenu un pion de la corruption sentimentale et émotionnelle. Ce qui est bizarre dans cette réalité, c'est que riches et pauvres s'en plaignent, mais personne ne cherche à y remédier ; chacun s'y enfonce plutôt davantage. Drôle de jeu de société où chacun est obsédé par l'avoir qui bafoue les valeurs morales fondamentales et essentielles. L'avoir régit, conditionne et détermine tout. La société fonctionne comme à l'envers. Ce qui était générateur de « honte » et de scrupules se positionne comme chose normale. On est presque sans foi ni loi quand il s'agit d'acquérir des biens matériels et immatériels. La question que l'on se pose à présent est celle de savoir comment dans un environnement où oisiveté et chômage se « tiennent la main », ceux qui se démarquent gèrent leurs avoirs quand on sait qu'en Afrique « grandeur » rime avec largesses. C'est à cette interrogation que nous essayons de répondre ci après.

## **B- Don, oisiveté et relations clientélistes**

Au Nord Cameroun en général, les domiciles et parfois les lieux de service des personnes nanties se présentent comme des hospices, des asiles pour les pauvres. Les « grands » hommes ont toujours à leurs côtés ou derrière eux un nombre considérable de personnes qui se ruent vers eux sans vergogne, esquissant des courbettes et des salamalecs à longueur de journée, s'attroupant sous les hangars, les vérandas, les arbres et même dans les salons. Entre ces deux catégories de personnes bien distinctes, il y a un jeu de don et de contre don intéressant qui fonde toute la technologie de ce qui est communément appelé la *bigmania*, c'est-à-dire l'art d'être « grand ». Pour mieux cerner les mobiles de cette réalité, il importe d'en analyser les tenants et les aboutissants.

### **a- Chômage, don et redistribution des avoirs**

Parlant de la redistribution des avoirs en Afrique, J. P. Olivier de Sardan estime que les vertus cardinales que sont la générosité, la largesse et la reconnaissance sont ces valeurs sociales positives qui sous tendent l'enrichissement illicite et le népotisme. Il faut être généreux, faire montre de largesses et témoigner de la reconnaissance à tous ceux qui avant, quand on était petit, faible, dans le besoin, nous ont aidé, encouragé et soutenu ; et ceci en accumulant, car s'y refuser serait faire preuve à la fois d'ingratitude, d'égoïsme, d'orgueil, de

naïveté, voire de stupidité. Ainsi, la pression sociale qui pousse à l'accumulation à fins de redistribution est très forte<sup>203</sup>.

C'est dire que dans cet environnement où chômage rime avec pauvreté, ceux qui ont pu avoir une place au soleil ont le devoir de redistribution. On comprend pourquoi lorsque quelqu'un est nommé à un poste de responsabilité ou obtient un « grand » travail, c'est sa famille, son clan, sa tribu, son ethnie et tout son village ou sa région d'origine qui jubilent. Comme on le dit dans le jargon populaire, « leur vie va changer ».

D'autre part, J. P. Olivier de Sardan précise qu'il s'agit en fait d'un « néo patrimonialisme » inspiré du patrimonialisme ancien, au prix d'un singulier effort d'adaptation à un contexte entièrement nouveau<sup>204</sup>. Il estime qu'un autre facteur supplémentaire renforce ce phénomène, à savoir la rivalité qui fait que, contrairement à diverses illusions communautaristes, les sociétés africaines contemporaines soient particulièrement « agonistiques », réellement ou symboliquement<sup>205</sup> :

L'accumulation redistributrice a comme moteur auxiliaire particulièrement puissant, la « jalousie » du voisin, du collègue ou du parent et l'impérieuse nécessité de faire autant que possible mieux que lui. Il suffit d'évoquer l'importance de la redistribution ostentatoire dont les aspects « compétitifs » sont évidents. Le souci de se créer une « réputation » passe volontiers par la surenchère contre les autres »<sup>206</sup>.

On repère d'abord clairement deux défis de la redistribution des avoirs : la reconnaissance et l'ostentation. Evoquant le cas des Kanouri, Stephanie Maiwald explique que:

*Gifts are meant to support those in need. This is implied in the concept of her, but more prominent in bana- help or support- and sadaqa, alms given not because of a personal relationship with the receiver, but solely because of the blessings and reward expected in the hereafter for acts of charity" ...Her is a way to promote peaceful co-existence within the society. Moreover, her also implies generosity and the capability of solving other peoples problems. This indicates that someone is well situated on the one hand and shows responsibility on the other. Doing her will therefore increase respect for the person. But even her is not free on the ambivalence of solidarity and competition that unite in the act of gift-given as away creating dependencies"*<sup>207</sup>.

Ces remarques mettent encore en exergue trois éléments fondamentaux dans la redistribution des avoirs : tendre la main aux nécessiteux, faire montre de charité en vue de l'obtention de la récompense divine et le clientélisme. Dans cette logique, la redistribution des avoirs est pleine d'équivoques et ces équivoques s'inscrivent en fait dans la diversité de significations et d'approches que l'on peut avoir de cet objet unique, le don. Donc générosité, reconnaissance, ostentation, solidarité, charité et clientélisme s'imbriquent et se confondent.

---

<sup>203</sup> J., P., Olivier de Sardan, 1996, p. 107.

<sup>204</sup> Ibid, p. 108.

<sup>205</sup> J., P., Olivier de Sardan, 1996, p.108.

<sup>206</sup> Ibid.

<sup>207</sup> Stephanie Maiwald, 2002, pp. 46 et 50.

Chez les Kotoko et les Arabes Choa, les nantis sont plus ou moins à l'écoute des doléances des nécessiteux. Ici et là, on paye des frais médicaux, des fournitures et frais de scolarité ; on donne à manger et on habille des orphelins et des veuves ; on s'occupe du baptême d'un nouveau né ou des funérailles...<sup>208</sup> La pression du devoir de redistribution se manifeste beaucoup plus encore pendant les périodes de fêtes religieuses. Encore que dans cette région, le phénomène des « homonymes » est très répandu et très délicat. Au fait, les nantis ont beaucoup d'« homonymes ». La coutume veut que pendant les fêtes religieuses, et déjà dès le baptême de l'enfant « homonyme », l'intéressé fasse des cadeaux (pagnes, savons, parfums, argent, layette...) à la mère de l'enfant et à l'enfant lui-même. Et, à chaque fête religieuse, il est tenu de faire autant. Il arrive des cas où le nanti prenne totalement la charge de son « homonyme » au point de l'adopter comme son fils biologique. Néanmoins, nous signalons que les nantis entre eux-mêmes se font des « homonymes ». C'est l'occasion ici de faire des cadeaux faramineux et somptueux. Donc les « homonymes » se présentent comme des appâts pour des avoirs.

En outre, si la pression redistributrice se fait plus forte pendant les fêtes religieuses, l'on doit souligner le fait que c'est pendant ces mêmes périodes que les nantis eux aussi cherchent à donner le maximum possible. C'est l'occasion de faire des *sadaqa*, l'aumône en vue de l'obtention de la récompense divine.

Pour tout dire, dans cet environnement marqué par la pauvreté, la redistribution des avoirs se fonde, au-delà de la générosité, de la largesse et de la reconnaissance évoquées par J. P. Olivier de Sardan, sur la solidarité, la charité, le clientélisme et l'ostentation, voire la concurrence. Mais à y voir de près, nous pouvons y déceler le jeu du don et du contre don parce qu'il n'y a pas de geste gratuit volontairement ou involontairement. Qui donne reçoit et rendra certainement. C'est de la contrepartie des avoirs redistribués que nous traitons dans la section qui suit.

#### **b- Don et *Faada* privées**

Nous désignons par *Faada* privées, la relation de clientèle instaurée par le consentement et qui est par définition une relation de domination-subordination qui, au nom de la solidarité, de l'entraide et du partage, structure un échange inégal entre un supérieur qui aide et un inférieur qui, en retour ou en attendant l'aide escomptée, doit obéissance et

---

<sup>208</sup> Abakar Abaliou, entretien du 20 Avril 2007 à Goulfey.

prestations diverses (travail, services, corvées domestiques...).<sup>209</sup> A ce propos, Barbara Taylor disait que « qui accepte un don vend sa liberté ». Pierre Etienne quant à lui précise que l'altérité du don n'est pas supprimée par le fait qu'il soit la forme primitive de l'échange, et qu'au contraire, comme le dit Claude Lefort « il y a dans l'échange un acte qui sépare les hommes et les met face à face...si les hommes n'ont le choix que de se battre ou de donner, c'est qu'ils n'ont d'autre possibilités que d'être des hommes. Seul l'homme peut révéler à l'homme qu'il est homme, comme il peut mettre cette vérité en danger. Il est promesse d'humanité ou menace d'aliénation »<sup>210</sup>.

De ces points de vue, on saisit davantage l'ambiguïté ou la complexité de ce jeu de société dans lequel tout le monde se trouve impliqué d'une manière ou d'une autre et dans telle ou telle autre position. Un jeu de société plutôt drôle à cause de ses « règles », mais où chacun trouve son compte. Il s'agit d'un jeu qui n'a de sens que dans cette société et rien que pour elle. Sans ce jeu, la société n'aurait certainement pas de sens, et sans la société ce jeu n'aurait pas de sens ou n'aurait même pas existé. Mais toujours à propos de ses « règles », Pierre Etienne écrit :

Il existe des « règles du jeu », nous ne songeons pas à le nier. Mais tout d'abord, ces règles ne visent pas nécessairement à promouvoir la réciprocité. Elles peuvent tout aussi bien viser la capitalisation, l'accumulation, la maximalisation des avantages. En second lieu, (...) la cohérence de l'« univers » qu'elles constituent n'est pas telle que la signification de cet « univers » soit nécessairement univoque<sup>211</sup>.

Voilà qui corrobore une fois de plus la diversité de significations du don. Dans le phénomène de *Faada* ou cours privées, les riches et les pauvres « se tiennent » dans une logique qu'on peut plus ou moins désigner par échange de biens matériels contre biens immatériels (services, obéissance, prestige...). Dans le Logone et Chari, au-delà des interviews, nous avons procédé par une observation participative. Lors de nos différents entretiens avec les hommes politiques, les hommes d'affaires et les élites qui sont les principaux riches de la région, nous avons été frappée par la présence dans les domiciles de ces derniers, des multitudes de personnes assises sous les hangars, les vérandas, les arbres et dans les salons. Cette réalité est observable à la fois chez les Kotoko, les Arabes Choa et les Kanouri. Ces hommes que l'on peut désigner par « clients » passent la plupart de leur temps là, assis, racontant des histoires, riant parfois aux éclats, sirotant d'un moment à l'autre du thé. A la vue ou en présence des « grands », ils esquissent des courbettes à la limite de l'obséquiosité ; ils se

---

<sup>209</sup> Marie, citée par Jacky Bouju. « Tutelle clientéliste, despotisme et patrimonialisme : quelques figures de la chefferie dans les traditions orales dogons », <http://www.mmsh.univ-aix.fr/iea/clio/numero/5/thematique/bouju/index.html>.

<sup>210</sup> Pierre Etienne, 1971, p. 135.

<sup>211</sup> Ibid, p. 139.

plient pour les vénérer, dans un tourbillon vertigineux de salamalecs. L'affluence est beaucoup plus abondante aux heures de repas surtout.

Dans cette atmosphère où les nantis sont comme des seigneurs, il y a parmi ces « clients » ceux qui sont dans une logique de courtage, laquelle désigne « dans son sens sociologique des acteurs sociaux situés aux confins de deux mondes socioculturels et dotés de compétences permettant de les mettre en contact et d'assurer la circulation des flux symboliques ou politiques, autant qu'économiques et matériels entre eux »<sup>212</sup>. Il y en a également ceux qui jouent le rôle d'« agents secrets », colportant tout ce qui se passe et tout ce qui se dit dans la société. En outre, il y en a qui sont des commissionnaires. Dans cette marée humaine il y a parfois des griots qui viennent faire des éloges. *Last but not least*, il y en a qui sont là assis tout simplement parce qu'il faut qu'ils soient là, c'est-à-dire ne pouvant rendre la politesse d'aucune manière, ils expriment leur gratitude en grossissant la *Faada*.

Tous les éléments suscités contribuent absolument à hausser le prestige des nantis. Comme quoi, le prestige d'un homme riche se mesure au nombre de « clients » qu'il entretient, à la dimension de sa *Faada*. Ainsi se présente le « tu me tiens, je te tiens » dans les relations clientélistes. On échange assistance et solidarité contre prestige, obéissance et services divers.

En fin de compte, dans le Logone et Chari, l'oisiveté et le chômage sont les facteurs qui favorisent les relations clientélistes dans lesquelles, malgré la nuance dans la réciprocité et les équivoques, chacun trouve son compte. Cette réalité s'inscrit dans la diversité d'implications et de connotations que porte cet objet unique, le don. Ceci parce que les riches donnent pour tendre la main aux nécessiteux pour espérer la grâce divine, pour le prestige, pour avoir des « clients » dont la nécessité est parfois avérée. Bref, on ne peut pas prétendre pouvoir lire ou comprendre tout le langage de ce geste. Dans l'attitude de ceux qui reçoivent, on constate également que le langage prête à équivoque. Qu'à cela ne tienne, il n'en demeure pas moins que la main qui donne est toujours au dessus de celle qui reçoit, et qu'un don (matériel ou immatériel soit il) appelle toujours un contre don (matériel ou immatériel). Cependant, en société, le don n'est pas seulement un dé de sociabilité. Il est aussi une pierre angulaire dans les pratiques magico-religieuses.

---

<sup>212</sup> J. P. Olivier de Sardan, 1996, p. 102.

## C- Les usages magico-religieux du don

Dans cette partie, nous étudions d'une part le *fatal gift*, c'est-à-dire "a gift given to an enemy, who unwittingly takes and uses it as if it come from a friend. Fatal gifts may bring the recipient death or misfortunes"<sup>213</sup>; et d'autre part les usages du don dans les pratiques et croyances traditionnelles.

### a- Les usages maléfiques du don

Le *fatal gift* ou « cadeau empoisonné » au sens propre du terme est d'usage fréquent en Afrique aussi bien dans les relations politiques (traditionnelles surtout) que dans les relations sociales, notamment celles sentimentales. En effet, l'une des plus grandes ressources de pouvoir de toute chefferie est la détention de techniques magiques qui permettent de se défendre et/ou d'attaquer ses adversaires<sup>214</sup>. C'est dire que les chefs traditionnels usent de la magie ou de la sorcellerie pour mieux asseoir leur pouvoir.

Dans le Logone et Chari, il est reconnu que les chefs utilisent les *fatal gifts* soit pour éliminer, soit pour ramener vers eux leurs opposants, adversaires et ennemis. Ici, les chefs offrent le plus souvent des gandouras « travaillées »<sup>215</sup>, mais aussi parfois des repas et des boissons. Pour ce qui est des gandouras, les concernés les reçoivent des mains des commissionnaires ou lors des cérémonies ou festivités traditionnelles. Il y a deux alternatives : soit les donataires trouvent la mort quelques temps après, soit ils deviennent des alliés, des obéissants, pour ne pas dire des aliénés dans les jours qui suivent la réception du cadeau. La première alternative est de plus en plus la moins répandue, tandis que la seconde devient la plus répandue<sup>216</sup>. Cette réalité fait qu'au lieu d'apprécier à sa juste valeur le cadeau du chef, on le craint plutôt parfois. Ce qui est là c'est que personne ne peut refuser le cadeau du chef et on reçoit ses cadeaux avec honneur parce qu'il ne donne pas à n'importe qui<sup>217</sup>.

Le cadeau se présente alors comme la courroie de transmission des effets maléfiques. Mais il faut avouer que les usages maléfiques du don ne concernent pas seulement les chefs traditionnels. Il se trouve que les hommes politiques en font aussi usage. En effet, la rivalité qui existe entre les hommes politiques, que ce soit entre les camarades du même parti politique ou entre ceux qui adhèrent à des partis différents, fait que parfois, la haine s'en mêle. Ainsi, pour les camarades du même parti qui discuteraient par exemple un poste au sein du

---

<sup>213</sup> Charles Winick, 1966, p.231.

<sup>214</sup> Jacky Bouju, « Tutelle clientéliste, despotisme et patrimonialisme : quelques figures de la chefferie dans les traditions orales dogons », <http://www.mmsh.univ-aix.fr/iea/cli/numero/5/thematique/bouju/index.html> .

<sup>215</sup> Nous utilisons cette expression pour désigner ce qui est porteur d'effets magiques.

<sup>216</sup> Oumar Mewalia (Limangana), entretien du 15 Avril 2007 à Goulfey.

<sup>217</sup> Mey Eli Saara, entretien du 20 Avril 2007 à Goulfey.

parti, ou qui seraient opposés par rapport à un élément quelconque, le *fatal gift* sert à rendre fou, à exiler (quitter la ville ou même la région), à tuer ou simplement à rallier à sa cause. Pour ceux qui sont des partis différents, le *fatal gift* joue le même rôle que suscité<sup>218</sup>.

Parlant de la sorcellerie, Hagenbucher estime que chez les Arabes Choa, l'agressivité et les antagonismes opposant individus, groupes sociaux et communautés ethniques s'expriment pleinement au moyen de la *Sillêyê* (sorcellerie) dont l'analyse fait apparaître le nombre et l'hétérogénéité des croyances locales adoptées par ces derniers. Il arrive à la conclusion selon laquelle une juste évaluation des données recueillies sur la *Sillêyê* ne serait possible que si l'on se réfère au phénomène de « fusion culturelle » entre Arabes, Kotoko et Kanouri<sup>219</sup>. C'est dire que la sorcellerie s'observe chez ces trois peuples et que, par conséquent, le *fatal gift* y est usité.

Nous devons aussi noter l'usage du *fatal gift* dans les ménages. Ici, c'est la rivalité ou la haine qui anime les ménages polygamiques dans lesquels se posent des problèmes. Faudrait-il parler de cadeau ? Très difficile à dire parce qu'il s'agit « d'empoisonner » les repas. Or ces repas ne se présentent pas comme des cadeaux, plutôt comme un bien familial que l'on se partage. Les repas « empoisonnés » visent à « chasser » sa ou ses co-épouses, à les faire haïr par leur époux ou à haïr ce dernier, le plus important étant la séparation. Ils peuvent même être destinés au père de famille, question de le « posséder » ou de l'amener à ne plus aimer ou à « chasser » telle ou telle autre personne de la maison. Pour ce dernier cas, on utilise généralement de la viande, des repas spécifiques et spéciaux ou la pommade pour massage<sup>220</sup>.

Dans les relations sentimentales aussi, il est difficile de parler de *fatal gift* tout simplement parce qu'il ne s'agit pas pour la plupart des cas de faire du mal à l'autre. Il s'agit plutôt de l'attirer vers soi. Néanmoins, une relation sentimentale peut engendrer de la haine soit entre deux amants qui ne s'aiment plus, soit entre des concurrents ou des concurrentes. A ce niveau, le « cadeau empoisonné » est destiné à faire aimer d'une part, et d'autre part à susciter la haine. Les cadeaux qu'on « travaille »<sup>221</sup> sont entre autres le parfum, les dattes, la cola (blanche de préférence), la pommade ou le lait de beauté, les chaussures, les vêtements...<sup>222</sup>

---

<sup>218</sup> Abakar Abaliou, entretien du 20 Avril 2007 à Goulfey.

<sup>219</sup> Hagenbucher Franz Sacripanti, 1977, « Eléments de magie et de sorcellerie chez les Arabes d'Afrique Centrale », *Cahiers ORSTOM*, Série Sciences Humaines, Vol.XIV, n°3, p.260.

<sup>220</sup> Mey Eli Saara, entretien du 20 Avril 2007 à Goulfey.

<sup>221</sup> Nous désignons par ce mot l'empoisonnement.

<sup>222</sup> Oumar Mewalia (Limangana), entretien du 16 Avril 2007 à Goulfey.

Auparavant, pour amener une jeune fille à aimer un homme qu'elle n'aimait pas par exemple, on procédait de la manière suivante chez les Kotoko *Mandagué* (Goulfey): on prenait une grosse cola blanche qu'on trempait dans les écrits coraniques, *háyá*, pendant toute une journée. Après quoi, on choisissait une de ses amies à qui on remettait cette cola avec d'autres non « travaillées » de même couleur. L'amie de la jeune fille devrait entrer chez cette dernière en croquant une des noix de cola non « travaillées », faisant en sorte que la jeune fille désire en croquer aussi. C'est ainsi que son amie lui remet la cola empoisonnée et le tour est joué. C'est dans cette logique qu'on pouvait aussi offrir des habits, des parfums ou des dattes « travaillés »<sup>223</sup>. Aujourd'hui, l'acheminement des cadeaux empoisonnés se fait de façon beaucoup plus directe et plus subtile, c'est-à-dire que le donateur achemine lui-même son cadeau empoisonné. Ce qui n'exclut pas non plus la vigilance des donataires avertis.

Tout compte fait, à y voir de près, amener quelqu'un à faire ce qu'il n'aurait pas choisi de faire volontiers, c'est quelque part lui faire du mal. Dans ce sens là, la notion du *fatal gift* a tout son sens et est valable aussi bien dans les ménages que dans les simples relations sentimentales. La difficulté à arriver à cette conclusion relève d'une réalité que nous ne perdons pas de vue tout au long de cette étude, à savoir : le don reste le don, mais les significations et les interprétations qu'on peut en faire ne tarissent pas. D'autre part, au-delà de transmettre directement des effets maléfiques ou bénéfiques (tout dépend de l'interprétation qu'on en fait et de la position dans laquelle on se trouve), les dons prennent aussi la forme sacrificielle, notamment dans les religions traditionnelles et dans les autres pratiques y afférentes.

### **b- Don, totémisme et pratiques magico-religieuses**

Les sociétés africaines en général ont chacune en son sein un ensemble de croyances qui régissent le mode de vie. Avec l'émergence des religions révélées, ces croyances se trouvent parfois abandonnées, parfois dégradées, parfois même altérées. Néanmoins, ça et là, on a à faire à une sorte de syncrétisme où les religions révélées cohabitent avec celles traditionnelles. Ce qui fait que chez les Kotoko, les Arabes Choa et les Kanouri, malgré l'islamisation, subsistent encore des éléments de leurs croyances ancestrales. Dans ces sociétés, le don ou l'offrande occupe une place très importante dans les pratiques magico-religieuses.

Ainsi, dans la société kotoko où tout ne s'explique et n'a de sens qu'après avoir été soumis à l'approbation des animaux protecteurs, le don a un caractère religieux très important

---

<sup>223</sup> Mey Eli Saara, entretien du 17 Avril 2007 à Goulfey.



quand il s'agit de la recherche de la bienveillance divine. C'est ainsi que pour l'approbation du prince, le varan et le serpent reçoivent du miel, du lait, du riz et de la bouillie. Si ces animaux consomment ces offrandes, le prince est maintenu. Dans le cas contraire, on procède à un autre choix. Pour ce qui est de l'ouverture de la saison de pêche, le prince est appelé à faire une offrande aux « hommes de l'eau ». Ici, il s'agit d'immoler une bête dans le fleuve. Même pour réfectionner le mur d'enceinte, les travaux doivent débiter par un sacrifice, dont un taureau noir à Logone-Birni<sup>224</sup>.

En plus, pendant les périodes difficiles comme les sécheresses, les cas d'épidémies ou de guerre à Goulfey, des offrandes faites de galettes de farine de fonio accompagnées du lait de vache et du miel sont offerts au varan en vue de retrouver la sérénité et trouver la bénédiction divine<sup>225</sup>. Tout s'apparente un peu à la réalité des peuples nord-ouest américains où tout propriétaire doit « acheter » des esprits le droit d'accomplir certains actes sur « leur propriété », où, avant de couper « son » bois, avant de gratter même « sa » terre, de planter le poteau de « sa » maison, il faut payer les dieux<sup>226</sup>.

Cependant, avec la percée de l'islam et surtout l'émergence de nouveaux Ulémas qui disqualifient ces pratiques en les traitant d'anti-islamiques, de croyance au diable, il y a une négligence dans le respect de ces offrandes. Les nouveaux Ulémas recommandent plutôt des prières et la lecture du Coran<sup>227</sup>. Cette négligence ne serait-elle pas à l'origine de sécheresse et de la non abondance des récoltes qui gagnent davantage cette région ? A cette question, les anciens répondraient par l'affirmative, estimant que c'est parce qu'on ne donne plus aux dieux. La nouvelle génération dirait plutôt qu'il s'agit d'un problème climatique et d'une augmentation de la demande par rapport à l'offre des récoltes.

Nicole Grandin explique que les Arabes Choa pratiquent de multiples sacrifices en diverses occasions et à diverses fins. Ces sacrifices s'inscrivent dans les pratiques de l'Islam populaire. Ils ne sont mentionnés ni dans le Coran, ni par la Tradition et sont d'ailleurs condamnés par ces textes. Ils s'adressent soit directement à Dieu, par l'entremise d'un Saint (*Wali*), soit à un mort, à un ancêtre ou même à un diable (*jinn*)<sup>228</sup>. Ils marquent toutes les grandes étapes de la vie, à savoir la naissance, le sevrage, la circoncision, l'engagement de mariage, le mariage, la consommation du mariage, l'installation des mariés sous leur tente, l'occupation d'une nouvelle tente, la répudiation et la mort. Ils sont également faits lors du

---

<sup>224</sup> Annie, M., D., Lebeuf, 1969, pp. 234, 240-241, 246, 257, 304 et 305.

<sup>225</sup> Mahamat Abba Ousman, 2006, p 12.

<sup>226</sup> Marcel Mauss, 1923-1924, pp. 22-23.

<sup>227</sup> Ali Mahamat, entretien du 22 Avril 2007 à Goulfey.

<sup>228</sup> Nicole Grandin, 2004, « Note sur le sacrifice chez les Arabes musulmans », *Le Sacrifice II, cahier 3*, p87.

partage du butin d'une razzia, d'une nouvelle récolte, d'une mise bas dans le troupeau, de la naissance d'une pouliche. En plus, les sacrifices sont faits pour conjurer des malheurs, des calamités naturelles, des épidémies, des sécheresses ; à attirer les faveurs des ancêtres, l'aide, l'assistance et la baraka des Saints. Ils sont en outre adressés aux diables qui hantent les ruines, les lieux déserts et sauvages, les points d'eau, les nouvelles sources... afin de les amadouer<sup>229</sup>. A ce propos, A. Blunt, cité par Nicole Grandin estime qu'en sacrifiant ainsi en toutes occasions, les Arabes « ne croient pas obéir à un rite religieux, mais à une coutume »<sup>230</sup>. Toute la réalité du syncrétisme se retrouve ici.

Pour ce qui est de la subsistance de ces sacrifices aujourd'hui, certes nombre d'Arabes Choa ont changé de style de vie dans le Logone et Chari, mais nous n'avons pas la certitude qu'ils ont abandonné ces sacrifices, surtout en milieu rural. Cependant, leur délaissement par certains en milieu urbain, en rapport avec le changement de style de vie serait aussi évident.

Ainsi, chez les Kotoko tout comme chez les Arabes Choa, les offrandes s'inscrivent dans la logique du don et du contre don. Au fait, on fait des offrandes pour bénéficier de la bienveillance, de l'abondance et de la protection des dieux. Ces offrandes sont certes réprimées par l'Islam, mais la répression n'exclut pas la pratique.

Pour tout dire, les offrandes s'échangent contre le bien-être ; donc il y a échange de biens matériels contre biens immatériels, synonyme d'échange Bien contre Bien (valeur morale). Par ailleurs, il y a dans les offrandes la logique d'échange de Bien contre Mal. Ceci parce que le Bien permet de réaliser le Mal. Nous faisons allusion aux offrandes des marabouts et des charlatans. Ces hommes « travaillent » selon les demandes de leurs clients et, en fonction des « travaux », des sacrifices sont faits pour que les vœux soient exaucés. La différence entre ces deux catégories d'hommes est que les marabouts demandent généralement les choses à sacrifier uniquement, c'est-à-dire que c'est au client d'acheter ou même de faire lui-même le sacrifice ; alors que les charlatans demandent beaucoup plus de l'argent en espèces, soit disant qu'ils vont s'occuper du sacrifice<sup>231</sup>.

Parmi les éléments à sacrifier par les marabouts et les charlatans, on distingue entre autres les béliers, les bœufs, les chèvres, les poulets, les arachides, le sucre, de l'argent parfois etc. Et tout se fait aussi en fonction des moyens des clients, de la qualité des « travaux »<sup>232</sup>.

---

<sup>229</sup> Ibid., pp.107, 110-111.

<sup>230</sup> Ibid, p.107.

<sup>231</sup> Mey Eli Saara, entretien du 17 Avril 2007 à Goulfey.

<sup>232</sup> Oumar Mewalia (Limangana), entretien du 16 Avril 2007 à Goulfey.

Les « travaux » du Bien concernent la réussite sociale ou scolaire, la paix, la santé, la chance, le bonheur, l'amour ( dans une certaine mesure)et, les « travaux » du Mal concernent quant à eux la mort, la haine, la folie, la séparation, le jet de sorts, l'échec, etc. Les offrandes se présentent dans ce dernier cas comme des moteurs de réalisation du Mal, une sorte de *fatal gifts* indirects.

En fin de compte, l'on peut dire que dans les pratiques magico-religieuses, la pierre angulaire ce sont les offrandes, les sacrifices, c'est-à-dire le don. On donne pour bénéficier de la grâce divine, pour faire exaucer ses vœux (en Bien ou en Mal). Cette fonction rejoint la multitude de significations du don, tant sur le plan des modalités que celui de la fonction elle-même. Il engendre le Bien et le Mal et reste le même, indispensable, incontournable et condition sine qua non. On explique parfois même l'échec de certains « travaux » par la mauvaise qualité ou la quantité insuffisante des offrandes, comme pour dire que «les dieux ne sont pas satisfaits (rassasiés) » ; ces dieux qui sont avec les morts, selon Mauss, les véritables propriétaires des choses et des biens du monde ; ceux-là même avec qui il est nécessaire d'échanger et le plus dangereux de ne pas échanger.<sup>233</sup> Etrange jeu du don et du contre don qui, malgré l'évolution du temps, continue de transcender les sociétés, de génération en génération, avec adaptation de chaque génération à ses réalités, ses besoins, bref à son contexte.

---

<sup>233</sup> Marcel Mauss, 1923-1924, p.22.

## **CONCLUSION GENERALE**

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

Dans les abords sud du lac Tchad et précisément dans le Logone et Chari, la dynamique des usages du langage du don est étroitement lié à l'évolution des contextes politique, économique, social et religieux. En effet, les Kotoko, les Arabes Choa et les Kanouri du Logone et Chari ont chacun une histoire faite de mutations, surtout sur le plan politique. Ici, nous faisons allusion au fait que les Kanouri d'abord ont connu une période de gloire, notamment à l'ère des royaumes précoloniaux, avec l'hégémonie de l'empire du Bornou. Leur déchéance effective s'opère avec l'arrivée des colonisateurs européens. Ensuite, les principautés, malgré les hégémonies politiques qui les touchaient parfois, ont aussi brillé à leur niveau. L'hégémonie de ces derniers a été beaucoup plus manifeste à l'époque coloniale. La fin de la colonisation sonne le glas de cette hégémonie, passant les rennes du pouvoir aux Arabes Choa. Ces derniers enfin occupent le second rang dans les royaumes et durant toute la période coloniale, malgré la brève hégémonie orchestrée par Rabah. Leur période de gloire commence avec le départ des colons et se confirme avec l'avènement de la démocratie. Les usages du don mutent au gré des mutations sociopolitiques de la région.

Ainsi, l'étude que nous avons menée sur le don dans les relations politiques et sociales dans les abords sud du lac Tchad de la période des explorations européennes à l'ouverture démocratique nous a permis d'avoir des éclaircissements sur l'orientation de notre sujet. Elle consistait à analyser les fonctions, les modalités et l'impact du don dans les relations politiques et sociales.

Dans les stratégies de pénétration des explorateurs européens, le don a été utilisé comme demande d'audience, comme passeport, comme élément d'échange, comme marque d'hospitalité, de sympathie, de gratitude et parfois comme outil diplomatique. Il s'agit en fait d'échanges de biens matériels et de biens immatériels où explorateurs, chefs traditionnels et populations tirent chacun la couverture de son côté pour sauvegarder les intérêts personnels. Ce qui fait que parfois l'échange n'était pas volontaire, mais plutôt forcé à cause de l'avidité des chefs et des populations, accompagnée des largesses doublées de l'espoir de se libérer du joug de leurs suzerains.

Sur le plan purement politique, le passage du tribut d'allégeance au don utilitaire s'est effectué en rapport avec le passage pour les chefs traditionnels, des pleins pouvoirs à un pouvoir symbolique, les plaçant dans une position d'auxiliaires de l'administration, les privant de leurs sources de revenus et les obligeant à chercher d'autres moyens de survie. Pour ce qui est du « don électoral » d'Antoine Socpa, le Logone et Chari n'échappe pas à la logique du

*politics na njangui*<sup>234</sup>, dans un contexte où les Arabes Choa profitent de leur poids démographique et de leur pouvoir économique pour mieux tenir les devants de la scène politique.

Sur le plan social, dans les stratégies matrimoniales et les cérémonies de mariage et de baptême, l'on est passé du don et des échanges symboliques à une combinaison d'avidité, d'exagération, de concurrence, de rivalité et d'émulation. Il s'agit plus précisément de l'expression de la fraternité et de la communion d'antan, sur fond d'une volonté d'accumulation, de capitalisation et de maximisation de biens matériels ou immatériels. En plus, il s'agit de l'entraide et de la charité sous tendant le clientélisme. En outre, on joue au don et au contre don avec les dieux, soit pour bénéficier de la bienveillance, soit pour réaliser le mal. Donc, au-delà de l'évolution politique qui affecte les usages du don, il y a aussi l'évolution sociale, c'est-à-dire l'émergence de nouveaux phénomènes, de nouvelles valeurs (positives ou négatives soient elles) et de nouveaux modes de vies.

Pour tout dire, le jeu du don et du contre don transcende les sociétés au fil du temps, et s'apparente, pour reprendre les propos de Amadou Hampaté Bâ, à un fleuve qui prend les couleurs des époques qu'il traverse ; ces colorations renvoient aux changements liés à l'évolution des contextes politique, économique, et socioculturel. Ce jeu rythme en réalité la vie de l'homme, car cette vie est régie par le donner et le recevoir. Donner, recevoir et rendre accueille l'homme dans sa société, conditionne et anime son existence pour en fin de compte intervenir dans le moment où la société lui fait des adieux. C'est ce qui fait de ce jeu un fait social total et totalisant. Nul ne peut en faire fi. En réalité, donner à autrui c'est se donner à soi-même en ce sens que matériel ou immatériel, le don génère d'une manière ou d'une autre une contrepartie matérielle ou immatérielle.

Mais le primat du matérialisme sur le symbolisme peut être considéré dans une certaine mesure comme une dévalorisation du jeu du don et du contre don. Parce que les nouvelles « valeurs » sous tendues par ce matérialisme causent plus de tort que de bien en ce sens que les échanges devenus dans presque tous les domaines « agonistiques », sont déplorés par tous et nul ne songe ou ne peut y remédier. Dans les échanges ou dans les dons, seuls les intérêts comptent ; la communion et la fraternité sont reléguées au second rang. Les valeurs morales essentielles ne servent plus d'unité de mesure et d'arbitre.

---

<sup>234</sup> Antoine Socpa, 2000.

Nous tenons ainsi à dire qu'à travers ce modeste travail, nous pensons avoir suivi les traces de Marcel Mauss ; nous pensons avoir utilisé ses lunettes pour mettre en exergue le langage plus ou moins semblable à celui qu'il a décrit dans son ouvrage. Nous pensons également avoir creusé une source dont nous ne pouvons boire toute l'eau en ce sens que nous n'avons pas pu braver la multitude et la diversité de significations et d'expériences que renferme le concept de don<sup>235</sup>, lesquels auraient pu nous permettre de mettre en exergue tout son langage. C'est ce qui justifierait l'opportunité d'autres travaux sur la question dans le bassin tchadien.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

---

<sup>235</sup> Voir la définition d'Antoine Prost, 1996, p. 127.

**SOURCES ET REFERENCES  
BIBLIOGRAPHIQUES**

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE



## I-Liste des informateurs

Noms	Qualités	Age s	Sexes	Ethnies	Dates et lieux d'entretien
Abakar Abaliou	Inspecteur d'Arrondissement de l'éducation de base	47	M	Kotoko	20 avril 2007 à Goulfey
Abakar Mahamat	Député	63	M	Kotoko	20 avril 2007 à Goulfey
Abba Mahamat	Prince de Kousseri	57	M	Kotoko	29 avril 2007 à Kousseri
Adia Mayo	Secrétaire particulier à la Mairie	47	F	Kotoko	21 avril 2007 à Goulfey
Alhadji Emma	Homme d'affaires	/	M	Arabe Choa	30 avril 2007 à Kousseri
Ali Mahamat	Sultan	73	M	Kotoko	22 avril 2007 à Goulfey
Alka Ndjidda	Lawan d'Amfara	35	M	Arabe Choa	Entretien téléphonique du 10 Juillet 2007
Diguio Kachella	Griot	50	M	Kotoko	15 Avril 2007 à Goulfey
Ernest Evélé Samuel Christian	Sous préfet	35	M	/	29 avril 2007 à Kousseri
Fadma	Ménagère	/	F	Kotoko	17 avril 2007 à Goulfey
Hadidja	Ménagère	45	F	Arabe Choa	29 avril 2007 à Kousseri
Hadja Saïdé	Ex présidente de l' OFRDPC	42	F	Arabe Choa	29 et 30 avril 2007 à Kousseri
Hadja Semba Liman	Présidente section UNDP	70	F	Kotoko	23 avril 2007 à Goulfey
Ibrahim Abakar	Maire	/	M	Arabe Choa	20 avril 2007 à Goulfey
Inna	Ménagère	59	F	Kotoko	16 avril 2007 à Goulfey
Liman Abouya	Ex Sous préfet	63	M	Kotoko	26 avril 2007 à Kousseri

Maguira	Ménagère	60	F	Arabe Choa	29 avril 2007 à Kousseri
Mahamat Abdoulkarim	Ex Député	58	M	Arabe Choa	30 avril 2007 à Kousseri
Mahamat Mahdi Liman	Artisan	70	M	Kotoko	17 avril 2007 à Goulfey
Maimouna	Ménagère	40	F	Arabe Choa	29 avril 2007 à Kousseri
Manou Diguir	Sous préfet	38	M	Guiziga	18 avril 2007 à Goulfey
Mey Eli Saara	Cultivateur	75	M	Kotoko	17 avril 2007 à Goulfey
Ndibi Fritz Alain	Préfet	50	M	/	30 avril 2007 à Kousseri
Oumar Mewalia (Limangana)	Marabout, deuxième Imam du sultanat	65	M	Kotoko	15 avril 2007 à Goulfey
Ousman Gambo	Commerçant	58	M	Arabe Choa	30 avril 2007 à Kousseri
Shagara	Ménagère	58	F	Kotoko	15 avril 2007 à Goulfey

## II- Ouvrages

- Barth Henri, 1861, *Voyages et découvertes dans l'Afrique septentrionale et centrale pendant les années 1819- 1855*, Tome III, traduction de Paul Ithier, A. Bohné, Librairie, Paris.
- Bonte Pierre, Izard Michel (dir.), 1991, *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, Paris, PUF.
- Hagenbucher Sacripanti Franz, 1973, *Les Arabes dits « Suwa » du Nord Cameroun*, République Unie du Cameroun, ORSTOM.
- Ki-Zerbo Joseph, 1987, *Histoire de l'Afrique noire d'hier à demain*, Paris, Hatier.
- Lebeuf Annie M., D., 1969, *Les principautés kotoko, essai sur le caractère sacré de l'autorité*, Paris, CNRS.
- Lenfant Le Commandant, 1905, *La grande route du Tchad*, Paris, Hachette et C<sup>ie</sup>.

- Marais Jean-Luc, 1999, *Histoire du don en France de 1800 à 1930. Dons et legs charitables, pieux et philanthropiques*, Rennes, Presse universitaire de Rennes.
- Muller Jean-Claude, 2006, *Les chefferies Dii de l'Adamaoua (Nord Cameroun)*, CNRS, édition de la maison des Sciences de l'Homme, Toulouse.
- Nachtigal Gustav, 1980, *Sahara and Sudan*, Vol. II, *Kawar, Bornu, Borku, Ennedi*, Churt and Company, London, traduction de Allan G., B., Fisher et Humphrey J., Fisher.
- Pluchon Pierre, *Vaudou, sorciers empoisonneurs de Saint-Domingue à Haïti*, Paris, Karthala.
- Prost Antoine, 1996, *Douze leçons sur l'histoire*, Seuil.
- Tourneux Henry, 2006, *Le nom des Sao : essai d'étymologie*, CNRS, /LLCAN, IRD, Cameroun.
- Urvoy Yves François, 1949, *Histoire de l'Empire du Bornou*, Mémoires de l' IFAN, Paris, Larose.
- Von Morgen Curt, 1972, *A travers le Cameroun du Sud au Nord*, Archives d'Histoire et de Sociologie de l'Université Fédérale du Cameroun, Yaoundé.
- Winick Charles, 1966, *Dictionary of Anthropology*, Totowa, New Jersey.
- Zeltner Jean Claude, 1980, *Pages d'histoire du Kanem, un pays tchadien*, Paris, l'Harmattan.

### III-Articles

- Augé Marc, 1971, « Traite précoloniale, politique matrimoniale et stratégie sociale dans les sociétés lagunaires de basse Côte d'Ivoire », *Cahiers ORSTOM*, Série Sciences Humaines, Vol. VIII, n°2, pp. 143-152.
- De Sardan Jean-Pierre Olivier, mars-décembre 1996, « L'économie morale de la corruption en Afrique », *Politique africaine* N° 61-64, pp. 97-114.
- Dingammadji Arnaud, 2006, « Les chefferies traditionnelles et coutumières au Tchad : quelle évolution ? », *Carrefour*, publication du Centre Al Mouna, Bimestriel culturel, n° 39, N'djaména, pp.5-6.

- Geschiere Peter, 1996, « Sorcellerie et politique : les pièges du rapport élite-village », *Politique africaine* n°63, pp. 82-93.
- Grandin Nicole, 2004, « Note sur le sacrifice chez les Arabes musulmans », *Le Sacrifice II*, cahier 3, pp. 87-114.
- Hagenbucher Sacripanti Franz, 1977, « Eléments de magie et de sorcellerie chez les Arabes d'Afrique Centrale », *Cahiers ORSTOM*, Série Sciences Humaines, Vol.XIV, n°3, pp. 251-288.
- Maiwald Stephanie, 2002, "Concepts and functions of gift exchange among the Kanuri", *Borno museum society Newsletter*, n°50 and 51, n°52 and 53, *the quarterly journal of Borno museum society*, Borno museum society, Maiduguri-Nigeria, pp. 45-52.
- Pierre Etienne, 1971, en Préface, *Cahiers de l'ORSTOM*, Série Sciences Humaines, Vol.VIII, n°2, pp. 131-141.
- Saïbou Issa, 2004, « Cadeaux et corruption à la cour des chefs traditionnels au Nord Cameroun », *Bulletin Méga-Tchad*, CNRS/LRA&LLACAN, universitat Bayreuth, pp. 51-57.
- Saïbou Issa, 2005, « Arithmétique ethnique et compétition politique entre Kotoko et Arabes Choa dans le contexte de l'ouverture démocratique », *Afrika spectrum* 40,2, Institut für Africa-kunde, Hamburg, pp.197-220.
- Socpa Antoine, 2000, « Les dons dans le jeux électoral au Cameroun », *Cahiers d'Etudes africaines*, 157, X-L, 91-108.
- Sopca Antoine, 1999, « L'hégémonie ethnique cyclique au Nord Cameroun » *Afrique et développement*, Vol.XXIV, n°1&2, Research School, CNWS, Leiden University, Holland.
- Zeltner Jean Claude, 1970, « Histoire des Arabes sur les rives du lac Tchad », *Annales de l'Université d'Abidjan*, Dijon, Paris série F 2-2.

#### **IV-Thèses**

- Abwa Daniel, 1980, « Le lamidat de Ngaoundéré de 1915 à 1945 », Thèse présentée en vue de l'obtention du Master's Degree en Histoire, Université de Yaoundé.
- Saïbou Issa, 2001, « Conflits et problèmes de sécurité aux abords sud du lac Tchad : (XVIe-XXe siècles). Dimension historique », Thèse pour le Doctorat/Ph.D., Université de Yaoundé I.

- Socpa Antoine, 2002, « Démocratie et autochtonie au Cameroun, trajectoires régionales divergentes », Ph Thesis, CNWS, University of Leiden, Holland.
- Taguem Fah Gilbert Lamblin, 1996, « Les élites musulmanes et la politique au Cameroun de la période française à nos jours », Thèse de Doctorat de 3ème, Université de Yaoundé.

### **V- Mémoires**

- Mahamat Abba Ousman, 2006, « Le musée de Goulfey : inventaire des collections et contribution à l'histoire locale », Mémoire présenté en vue de l'obtention du Diplôme de Maîtrise, Université de Ngaoundéré.
- Taïmou Adji, 1994, « Les Kotoko des abords sud du lac Tchad : origines, migrations et implantation », Mémoire de DIPES II, Université de Yaoundé.

### **VI-Sources électroniques**

[-http : /www.uqac.quebec.ca/zone 30/Classiques des Sciences Sociales/index.html,](http://www.uqac.quebec.ca/zone%2030/Classiques%20des%20Sciences%20Sociales/index.html)  
 Mauss Marcel, 1923-1924, « Essai sur les dons. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », consulté le 12 décembre 2006.

[-http : /www.uqac.quebec.ca/zone 30/Classiques des Sciences Sociales/index.html,](http://www.uqac.quebec.ca/zone%2030/Classiques%20des%20Sciences%20Sociales/index.html)  
 Mauss Marcel, 1926, « Parentés à plaisanterie », consulté le 12 décembre 2006.

[-http:// www. mmsh. univ-aix. fr/iea/cli/numero/5/thematique/bouju/index.html,](http://www.mmsh.univ-aix.fr/iea/cli/numero/5/thematique/bouju/index.html)  
 Boujy Jacky, « Tutelle clientéliste, despotisme et patrimonialisme : quelques figures de la chefferie dans les traditions orales dogons », consulté le 15 janvier 2007.

[-http://lhomme.revues.org/docannexe.html?id=1664,](http://lhomme.revues.org/docannexe.html?id=1664) Godelier Maurice  
[-http://www.unesco.org/cpp/publications/mécanismes/edkonate.html,](http://www.unesco.org/cpp/publications/mecanismes/edkonate.html) Thierno Bah,  
 « Les mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits en Afrique noire », consulté le 15 janvier 2007.

[-http:// en. Wikipedia.org/wiki/Kanuri,](http://en.Wikipedia.org/wiki/Kanuri) consulté le 28 février 2007.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE