

## **MÉMOIRE REFOULÉE, MANIPULÉE, INSTRUMENTALISÉE**

Enjeux de la transmission de la mémoire servile dans les Monts Mandara du Cameroun

**Chetima Melchisedek**

Éditions de l'EHESS | « Cahiers d'études africaines »

2015/2 N° 218 | pages 303 à 330

ISSN 0008-0055

ISBN 9782713224843

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<http://www.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-africaines-2015-2-page-303.htm>  
-----

!Pour citer cet article :

-----  
Chetima Melchisedek, « Mémoire refoulée, manipulée, instrumentalisée. Enjeux de la transmission de la mémoire servile dans les Monts Mandara du Cameroun », *Cahiers d'études africaines* 2015/2 (N° 218), p. 303-330.  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Éditions de l'EHESS.

© Éditions de l'EHESS. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

## Mémoire refoulée, manipulée, instrumentalisée

### Enjeux de la transmission de la mémoire servile dans les Monts Mandara du Cameroun

Les Monts Mandara constituent une région essentiellement montagneuse qui s'étend, sur un axe nord-sud, le long de la frontière avec le Nigeria entre le bourg de Mora et la Bénoué. Cette appellation provient de la présence d'un peuple musulman qui occupe les plaines situées en contrebas des massifs et qui forment le royaume du Wandala (Seignobos 1982 : 22 ; Vincent 1991 : 31). Les populations vivant dans les Monts Mandara sont généralement désignées par le vocable « *kirdi* », une expression d'origine baguirmiennne et traduite par B. Juillerat (1971) et J.-G. Gauthier (1981) comme « infidèle » ou « non musulman ». C. Seignobos (1982) qui s'est aussi penché sur la signification historique du mot lui trouve une origine arabe qui viendrait de *quird* (singe). Si les auteurs ne s'accordent pas sur l'origine du vocable, ils sont néanmoins en accord avec son sens. D. Denham et H. Clapperton (1985 : 145), qui furent les premiers à l'utiliser en 1826, le traduisent comme des « nègres qui n'ont jamais embrassé la foi musulmane ». J. van Santen (1993 : 52) abonde dans le même sens et souligne que le mot fulfuldé *kado*, qui est un dérivé de *kirdi*, est à la fois applicable à un non musulman et à un être humain non civilisé. Ainsi l'expression : « je me suis islamisé » signifie en même temps « je me suis civilisé ». A. van Andel (1998 : 36) ajoute un élément important à la signification du mot. Il désignerait, selon lui, « des peuples sans religion ni culture et susceptibles d'être réduits en esclaves ».

Il est aujourd'hui admis que les Monts Mandara ont été peuplés à partir de la plaine orientale et septentrionale, c'est-à-dire à partir des régions qui étaient respectivement sous l'hégémonie du Kanem, du Baguirmi et du Bornou (Juillerat 1971 : 10). L'expansion de ces royaumes s'est toujours réalisée au détriment des populations païennes qui constituaient en même temps un réservoir naturel d'esclaves. Ces *kirdi* ont ainsi dû abandonner leurs territoires pour se confiner dans des zones de montagne comme celles des Monts Mandara. Il n'y a malheureusement aucune étude systématique sur la manière

dont les montagnards se remémorent ce passé servile. La plupart des travaux<sup>1</sup> ont, jusque-là, privilégié la collecte des traditions historiques (récits d'origine, de migration et d'implantation dans les massifs) ainsi que les modes de vie des montagnards qui en ont découlé. Les analyses pèchent très souvent par un manque de profondeur qui ne permet pas de mettre en exergue l'histoire servile, dissimulée très souvent par un langage symbolique<sup>2</sup>. C'est donc une lacune importante de l'historiographie régionale que cette étude tentera de combler pour permettre une compréhension plus claire de la problématique de la mémoire servile dans les Monts Mandara du Cameroun.

On remarque généralement que les traditions d'origine locale, si elles ne sont pas silencieuses, restent imprécises à propos des souvenirs de l'esclavage. Quelquefois, elles les évoquent de manière allégorique, notamment par le biais des chants historiques. On observe également que dans les discours sur l'architecture traditionnelle, un autre type de mémoire construite sur le mythe du « résistancialisme », est véhiculé au sein de la plupart des ethnies. On se trouve donc face à un schéma ambivalent marqué à la fois par l'enfouissement de la mémoire servile et par la volonté de la remplacer par une nouvelle mémoire, cette fois positive.

À partir des sources écrites et des données empiriques recueillies auprès de personnes de diverses sensibilités, ce travail aborde la façon dont la mémoire servile s'exprime et structure les comportements des groupes humains installés dans les Monts Mandara. Nous analyserons successivement la question du refoulement, de la requalification et de l'instrumentalisation de ladite mémoire. Mais avant cela, il convient de s'attarder sur l'émergence et le développement des royaumes esclavagistes de la cuvette tchadienne, lesquels royaumes, et de par leurs élans esclavagistes, sont à l'origine des mouvements humains en direction des Monts Mandara.

- 
1. Voir par exemple B. LEMBEZAT (1961), B. JUILLERAT (1971), J. BOUTRAIS *ET AL.* (1984), S. MACÉACHERN (1990), A. HALLAIRE (1991), A. MARLIAC (1991), L. SORIN-BARRETEAU (1996).
  2. Il faut tout de même saluer les nombreux travaux réalisés par J. VAN SANTEN (1993, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2006) sur l'islamisation des Mafa de Mokolo qui fournissent une analyse assez profonde de leur vie quotidienne avant et après l'islamisation, à partir de l'étude de leurs systèmes de croyances, de leurs traditions orales et de leurs symboles. Sur la base de ces données empiriques collectées sur le terrain, cet auteur constate que l'islamisation des Mafa est une stratégie visant entre autres l'accès à la terre. Les femmes sans fils cherchaient surtout une communauté où elles seraient en sécurité, parce qu'une femme sans fils, dans les Monts Mandara, n'avait pas droit à la terre (*ibid.* 1993 : 52-54).

## Hégémonie des royaumes du bassin tchadien et peuplement des Monts Mandara

La localisation géographique actuelle du bassin tchadien correspond à l'ensemble constitué du Bornou State (État du nord-est de la République fédérale du Nigeria), des régions tchadiennes du Chari-Baguirmi, du Moyen-Chari et du Mayo-Kébbi et de la région camerounaise de l'Extrême-Nord. Depuis le XI<sup>e</sup> siècle, date de la conversion du Kanem à l'islam, jusqu'au jihad lancé par les Peuls au XIX<sup>e</sup> siècle, toute cette zone fut l'objet de divers bouleversements sociaux (éclatements d'ethnies, brassages des populations, migrations forcées, etc.) induits par des raids esclavagistes.

### L'ère de l'esclavage : une implication pour le peuplement des Monts Mandara

On peut légitimement situer les mouvements migratoires à l'origine du peuplement des Monts Mandara entre les XI<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles. Cette période correspond à l'émergence et à l'hégémonie des grands États du bassin tchadien : le Kanem à partir du VIII<sup>e</sup> siècle, le Bornou, le Baguirmi et le Mandara vers le XV<sup>e</sup> siècle.

Déjà au XI<sup>e</sup> siècle, l'expansion du Kanem produit comme conséquence le refoulement vers le Sud du vieux fond de peuplement sao (Boutrais 1973 : 109 ; Hallaire 1991 : 30). Plusieurs clans vivant dans les Monts Mandara feraient partie de ces refoulés et auraient regagné les massifs en plusieurs étapes migratoires. J.-Y. Martin (1981 : 221) mentionne par exemple le cas des Marghi et des Matakam qui s'y sont réfugiés à la suite des guerres conduites par le Kanem contre les Sao. Le Kanem connut son apogée au XIII<sup>e</sup> siècle sous Dounama II et son influence s'étendit au Sud jusqu'aux Monts Mandara (Martin 1981 : 221). Une période de déclin suivra à la suite des guerres intestines, et des attaques extérieures (notamment de la part des Boulala) provoqueront l'éclatement du Kanem au XIV<sup>e</sup> siècle. Il se reconstituera néanmoins au XV<sup>e</sup> siècle par l'intermédiaire de l'empire du Kanem-Bornou.

Le Bornou fut parmi les États qui manifestèrent un intérêt marqué pour les esclaves. Son extension vers le Sud s'est faite aux dépens des populations païennes qui n'eurent le choix qu'entre l'absorption ou la fuite vers les zones de refuge. Depuis le XV<sup>e</sup> siècle, les souverains du Bornou ont régulièrement conduit des raids en direction des territoires voisins. Mais c'est surtout Idriss Alaoma, grand sultan de Bornou, qui entreprend la conquête de tous les territoires « païens » au sud de son royaume. Y. Urvoy (1949) écrit à ce sujet que « depuis Idriss Alaoma, [...] l'avancée des Kanouri par l'absorption ou le refoulement est constante ». C. Seignobos et O. Iyébi-Mandjeck (2000 : 46) situent précisément le peuplement continu des Monts Mandara à cette période.

Outre le Kanem et le Bornou, le royaume du Wandala n'a pas moins refoulé vers les montagnes les peuples qu'il rencontrait sur son chemin lors de son extension vers l'Est. J. Vossart (1953 : 35) signale le cas des Maya qui occupaient la plaine de Doulo au <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle et dont certains rameaux ont été refoulés vers les Monts Mandara, notamment les clans ourza, mboku et molkwa. Au départ, l'empire du Wandala était lui-même animiste et vassal du Bornou. À ce titre, il envoyait annuellement aux souverains bornouans un tribut d'esclaves qu'il capturait au sein des contrées montagnardes. Mais à la fin du <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle, la dynastie locale du Wandala chercha à s'émanciper de la tutelle bornouane en profitant de l'éloignement qui la séparait de la capitale du Bornou. Pour conquérir sa souveraineté, elle embrassa l'islam et transféra sa capitale de Kerawa à Doulo et, plus tard, à Mora située juste en contrebas des Monts Mandara (Mohammadou 1982). Par ce fait, les Wandala détruisaient toute possibilité d'être asservis par les Bornouans et s'arrogeaient le droit de lancer à leur propre profit des razzias au sein des populations païennes. En revanche, l'islamisation du Wandala signifiait pour les montagnards l'avancée de l'islam dans leur direction et des incursions esclavagistes plus fréquentes et plus cruelles dans leurs montagnes (Juillerat 1971 : 15 ; van Santen 1993 : 37).

On pourrait donc conclure en postulant que c'est le Kanem qui disperse vers le Sud le vieux fond de peuplement sao et qui conduit certains rameaux à s'établir dans les montagnes-îlots de Waza. Les Podokwo et les Ouldémé, par exemple, affirment descendre des Sao et situent leur origine à Waza, une localité située non loin de la zone autrefois contrôlée par le Kanem. Par la suite, l'apogée du royaume du Bornou au <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècle sous Idriss Alaoma et les raids qu'il mène vont davantage refouler ces « païens », dont la plupart trouveront refuge dans les Monts Mandara. Enfin, l'islamisation et l'expansion du Wandala, à la fin du <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle, renforcent l'attachement des montagnards à leurs sommets pour échapper aux incursions esclavagistes. Malgré cette précaution, les Wandala, souvent aidés par les locaux eux-mêmes, parvenaient à capturer des esclaves au sein des contrées montagnardes et à les vendre aux Bornouans.

## De la capture à la commercialisation des esclaves

Si le sorgho est le fondement de l'économie wandala, l'esclavage faisait partie des activités les plus économiquement rentables. Le commerce des esclaves était en place depuis des siècles et constituait l'une des plus importantes transactions avec l'empire du Bornou (MacEachern 1990 : 19). En échange, le Bornou fournissait aux Wandala des tissus, des armes et surtout des chevaux dont ils avaient besoin. Le cheval apparaissait comme un animal de prestige et doté d'une réelle vocation militaire. Selon un dignitaire

de la cour du sultan wandala à Mora, les souverains d'antan échangeaient jusqu'à quinze à vingt esclaves pour un seul cheval<sup>3</sup>.

Les esclaves étaient capturés à la suite des incursions dans les massifs. La prise se faisait également de manière indirecte par le truchement des montagnards eux-mêmes. Ces derniers entretenaient très souvent des rapports conflictuels entre eux et ne constituaient pas un bloc uni contre les raids en montagne<sup>4</sup>. Une fois capturés, les « prisonniers de guerre » étaient « gardés à vue » chez leurs propriétaires dans l'attente des acheteurs wandala et bornouans. Ces derniers venaient parfois s'approvisionner directement en montagne, munis de perles et de tissus qu'ils échangeaient contre des esclaves (Denham & Clapperton 1985 : 121). Dans certains cas, les vendeurs emmenaient leurs victimes immédiatement à la cour royale du sultan à Mora pour les modalités de la vente. On trouvait en outre sur le marché d'esclaves des enfants vendus par leurs propres parents lors des périodes d'extrême famine<sup>5</sup>. Même si la plupart des informateurs podokwo, oudémé et mouraha nient le fait que des enfants ont été vendus dans les moments difficiles, les données archivistiques collectées par A. Beauvilain (1989 : 120, 124, 245-249) confirment leur présence en grand nombre dans la cour des sultans de Mora et mentionnent les raisons de leur vente. Enfin, la prise d'esclaves se faisait au niveau des points d'eau, où de nombreuses femmes étaient capturées et vendues. Pour ce qui est des prix pratiqués sur le marché, B. Juillerat (1971 : 16) rapporte qu'au début du xx<sup>e</sup> siècle, ils étaient de 20 boubous de coton pour une jeune fille, 12 à 17 boubous pour un jeune homme, et 7 boubous pour un homme déjà avancé en âge. Le coût élevé des jeunes filles s'explique par le fait qu'elles étaient les plus recherchées, car destinées à servir comme concubines auprès des souverains. S'il est impossible d'obtenir des chiffres exacts sur le nombre de montagnards devenus esclaves, il est néanmoins possible d'avoir une idée de ce à quoi ils étaient destinés.

On doit surtout à D. Denham et H. Clapperton (1985 [1826] : 121) la première et la plus vivante description de la façon dont l'économie esclavagiste

3. H. BARTH (1965 [1857-1859]) évoque une situation similaire dans la région de l'Adamaoua où de nombreux esclaves furent échangés contre des chevaux. Cet auteur avance le chiffre de 500 chevaux acquis par le lamidat de Ngaoundéré en 1850 contre des milliers d'esclaves.
4. Dans certains massifs situés au cœur des Monts Mandara comme ceux des Mouk-télé, les esclavagistes ne pouvaient pas capturer directement les esclaves. Ils le faisaient indirectement par l'intermédiaire des montagnards eux-mêmes en profitant des guerres interminables qui opposaient constamment les groupes montagnards.
5. Il importe tout de même de préciser qu'on ne prenait pas n'importe quel enfant pour vendre aux esclavagistes. Il s'agissait en général des enfants « du milieu » c'est-à-dire compris entre le premier et le dernier fils. Ceux-ci n'avaient pas en effet de fonctions religieuses ou rituelles qui avaient régulièrement cours dans les montagnes. En plus, comme le souligne très bien J. VAN SANTEN (1993 : 26, 59, 181), dans un contexte d'extrême famine, les parents savaient que leurs enfants pourraient vivre dans des meilleures conditions ailleurs bien qu'étant esclaves.

était exploitée à Mora. En 1823, D. Denham eut l'occasion de visiter Mora et d'observer les contingents d'esclaves qui y arrivaient en provenance des massifs. Dans sa relation de voyage, il écrit :

« By the assistance of a good telescope, I could discover those who, from the terms on which they were with Wandala, had the greatest dread, stealing off into the very heart of the mountains ; while others came towards Mora, bearing leopard skins, honey, and slaves, plundered from a neighbouring town, as peace-offerings ; also asses and goats, with which their mountains abound : these were not, however, on this occasion destined to suffer. The people of Musgow<sup>6</sup>, whose country it was at first reported (although without foundation) that the Arabs were to plunder, sent two hundred head of their fellow-creatures, besides other presents, to the sultan, with more than fifty horses. »

De ces détails, il ressort que le nombre d'esclaves qui parvenaient à la cour royale du Wandala était très important. J. Lestringant (1964) affirme d'ailleurs que c'était le seul commerce véritablement florissant au XIX<sup>e</sup> siècle dans la région. A. Hallaire (1965 : 58) estime également que près de la moitié de la population du Wandala était essentiellement constituée de serfs. Seulement, le tribut payé par les Mafa de « Mosgô » comprenait deux cents esclaves et autres présents. On peut donc déduire que le nombre d'esclaves capturés par les Wandala ou vendus par les montagnards se comptait par milliers, eu égard à la vingtaine d'ethnies que comptent les Monts Mandara.

Les esclaves étaient en grande partie utilisés dans les cours royales des sultans et dans les champs de mil. Ils étaient également destinés à devenir des eunuques occupant parfois des fonctions éminemment importantes dans l'entourage des souverains. L'empire du Baguirmi était d'ailleurs réputé pour être un centre prisé de « fabrication » et de distribution des eunuques (Adam 2008 : 15). Une fois castrés, les esclaves étaient admis au service des sultans et comptaient parmi leurs collaborateurs les plus influents. D. Denham et H. Clapperton (1985 : 117) précisent d'ailleurs que certains montagnards servaient parfois dans les armées du sultan. Un autre groupe d'esclaves était envoyé à l'empereur du Bornou comme tribut : environ 100 esclaves tous les deux ans, selon E. Mohammadou (1982 : 194-195). Une dernière partie était enfin destinée au commerce méditerranéen (Beauvilain 1989 : 314-315). Dans sa relation de voyage, H. Barth (1965 : 249) rapporte son observation fréquente des caravanes d'esclaves pendant la traversée du désert de Libye. Il souligne le nombre particulièrement élevé des femmes dans les convois et les conditions extrêmement difficiles du voyage. En raison de la soif et de la faim que les esclaves enduraient en chemin, seuls parvenaient à destination, remarque H. Barth, les plus vigoureux d'entre eux.

6. J.-F. VINCENT (1978 : 583) fait valoir que le territoire « musgow », mentionné par D. Denham, ne se réfère pas au pays Mousgoum, mais plutôt au territoire mafa de Mozogo situé dans les Monts Mandara. C'est également le point de vue de S. MACEACHERN (1990 : 110-112) et de G. MÜLLER-KOSSACK (2003 : 41-42).



Cet aperçu sommaire de l'histoire des empires soudanais montre à suffisance que ces derniers ont manifesté chacun un grand intérêt pour les esclaves. Globalement, c'est l'islam qui a constitué le fondement de cette idéologie esclavagiste. Les souverains se sont basés sur les interprétations du message coranique de l'« infidélité » pour justifier leurs expéditions en territoire païen. Le terme « infidèles » qui, dans les faits, s'applique à ceux qui n'adoptent pas « la vraie religion », désigne, dans la pratique, ceux qui sont « réductibles en esclavage » (Saïbou 2005 : 179). Autrement dit, l'acquisition des esclaves au sein des populations « infidèles », qui devait être la conséquence du jihad, devint plutôt sa véritable finalité.

L'ère de l'esclavage perdure jusqu'au xx<sup>e</sup> siècle au Nord-Cameroun avec l'invasion des Peuls à la suite du jihad lancé par Othman Dan Fodio. Face à cette nouvelle menace, les montagnards, surtout ceux de la partie méridionale, se défendirent avec leurs arcs et flèches contre les razzias peules. Cependant, beaucoup d'entre eux furent réduits en esclavage. Cette histoire racontée par un vieillard mafa et rapportée par J. van Santen (1993 : 70) illustre bien la pérennisation de l'esclavage par les Peuls :

« [...] So the chief of the Muslims set fire to the houses. They chased people on their horses. In passing they also pillaged all sorts of things, even our wives and children, our youngsters, bulls, goats, just everything, even our millet they took. For example, in Djinglya they started chasing people, they took my aunt and other women because, you know, those real Fulbe did not give birth to many children, so they needed our wives to give them children. Anyhow, some of our people were hiding in the holes of the mountain and only came out during the night to fetch something to eat. When the Fulbe discovered these holes, they took some straw, put it in the entrance and they set it on fire after they had also put hot chili peppers in it and the oil of the calcedra tree (which makes a lot of smoke). So in that way the fire and the smoke would get at the people inside. Now it was the ones who were scared that hid in the holes, because, you see, the other ones, the brave ones, stayed outside with their bows and arrows and killed the Fulbe. But other people were taken away by them, to their places. If they stopped you, caught you and you did not want to follow them, they killed you, just like that. But if you were prepared to follow, they tied your hands on your back so that you could become a slave, so that you could be sold. »

Ceux qui participèrent à cette « guerre sainte », razièrent donc de nombreux esclaves, surtout dans les ethnies situées en bordure des Monts Mandara méridionaux. Le plus téméraire d'entre les esclavagistes peuls fut assurément Hamman Yadjji, un chef peul de Madagali. Il a d'ailleurs fait un compte rendu détaillé de la façon dont les esclaves étaient capturés pour son compte dans son journal personnel<sup>7</sup>. L'esclavage ne se termine d'ailleurs

7. C'est sans doute à travers ce journal qu'Hamman Yadjji s'est fait connaître comme la figure emblématique de l'esclavage dans la région des Monts Mandara. Ce journal fut saisi par les colons britanniques au moment de l'arrestation de Yadjji en août 1927. Rédigé entre le 16 septembre 1912 et le 25 août 1927 par son scribe-esclave Ajia, Hamman Yadjji y fait état de ses aventures dans et autour des massifs du Mandara. La version complète du journal peut être trouvée dans l'ouvrage publié sous la direction de J. VAUGHAN et A. KIRK-GREENE (1995).



qu'avec son arrestation en 1927 par les Britanniques. Cependant, la mémoire collective des montagnards en reste lourdement marquée, même si la tradition orale n'accorde à ces souvenirs qu'une place mitigée.

### **La mémoire servile dans les traditions orales : entre occultation et transmission symbolique**

Il est certain que l'une des premières attitudes adoptées à la suite de cette histoire mouvementée fut de rompre avec le passé d'oppression. Cette « politique de silence » perdura jusqu'au début des années 1980, qui marqua l'accession à la magistrature suprême de Paul Biya, suite à la démission d'Ahmadou Ahidjo, un originaire du bloc islamo-peul du Nord-Cameroun. Les thèmes du refoulement et de la transmission symbolique sont généralement véhiculés par les vieillards à travers les récits d'origine et les chants historiques.

#### Traditions historiques et refoulement de la mémoire servile

Par « traditions historiques », nous désignons tout récit relatif à l'origine des populations, à leur itinéraire migratoire et à leur installation dans les Monts Mandara. Nous nous intéressons à ces récits dans le but de déterminer la place accordée à l'histoire de l'esclavage et aux souvenirs de la fuite devant les « conquérants musulmans ».

De manière générale, on remarque que les traditions historiques mentionnent rarement le contexte d'insécurité comme la raison de la migration et de l'installation des populations dans les massifs. Par exemple, les récits d'origine et de migration que nous avons recueillis chez les Podokwo et Ouldémé jouent sur le thème de la recherche d'un taureau égaré et retrouvé dans les Monts Mandara. La version « officielle » du récit chez les Podokwo de Tala-Dabara est la suivante :

« À l'origine du monde, tous les peuples de la terre vivaient aux environs d'une mer appelée Parlama<sup>8</sup>. Un jour, la région fut frappée par une sécheresse qui entraîna la mort des animaux et des hommes, et on ne pouvait plus pratiquer l'élevage et l'agriculture. À cette même période, les hommes commencèrent à se faire la guerre. C'est ainsi que Nabi Ngurtu, notre ancêtre, entreprit un long déplacement pour s'installer dans la montagne de Waza. Un jour, un homme sema une graine de calebassier derrière sa concession. Après avoir germé, il crût rapidement et sa liane atteignit les massifs<sup>9</sup>. Il produisit une calebasse au bord d'un point d'eau appelé uzle huma. La même année, un boeuf s'échappa de Waza, et suivant l'itinéraire de la liane, arrive au bord de la source uzle huma. Trois enfants furent envoyés de Waza à sa recherche. Guidés par la liane et les excréments du taureau perdu, ceux-ci

8. Selon la description que font les informateurs de la situation géographique de la « mer parlama », on pourrait l'identifier au lac Tchad.

9. Allusion est faite ici aux Monts Mandara, situés à plus d'une soixantaine de kilomètres de la localité de Waza où la calebasse a été plantée.

réussirent à le retrouver couché à côté de la calebasse. Ils envoyèrent l'un d'eux à Waza pour en parler aux anciens. Ceux-ci dirent alors : "Les dieux nous ont trouvé un nouveau site. Partons d'ici et allons au lieu qu'ils ont choisi pour nous abriter." C'est ainsi qu'ils entreprirent la longue migration qui les conduisit jusque dans les massifs »<sup>10</sup>.

Un mythe d'origine recueilli chez les Mouktélé de Zouelva par B. Juillerat (1971 : 64) rejoint étrangement celui des Podokwo. Voici le mythe :

« Avant de s'établir à Zouelva, les Makdaf étaient à Waza. Là-bas, il y a longtemps, une femme makdaf avait douze fils, six beaux et six laids. Elle préférait les six premiers. Un jour que le père se sentit mourir, il demanda à sa femme d'appeler ses douze fils à son chevet. Pensant que son mari allait leur donner de lourdes besognes, la femme ordonna à ses six favoris d'aller se cacher en brousse. "Où sont mes six autres fils ?" demanda le père. "Ils sont allés se cacher dans la brousse et ne veulent pas venir", dit la femme. Le père mourut en ayant transmis sa volonté seulement aux enfants laids. La femme alla alors rejoindre ses autres fils et, prétendant que leur père voulait les faire travailler, leur demanda de quitter le pays. "Je vais planter ici une calebasse, dit-elle, elle va vous montrer le chemin que vous devez prendre." La calebasse crût en une seule journée et les enfants suivirent la liane ; la plante avançait devant eux et leur montrait le chemin. Arrivés au massif de Mora<sup>11</sup>, les six fils trouvèrent une calebasse le long de la liane : elle contenait des métaux précieux et fut partagée en six parts. À Oudjila, ils en trouvèrent une semblable à la première. Ils continuèrent de suivre la calebasse qui avançait comme un serpent devant eux. Arrivés à Zouelva, ils virent soudain trois grosses pierres qui roulaient dans leur direction. Elles s'arrêtèrent devant eux leur barrant le passage. À cet endroit une nouvelle calebasse poussa devant les frères ; ils la partagèrent. Les six hommes pensèrent s'arrêter là, mais la calebasse repartit et les mena jusqu'à Angwal (vallée des Mouktélé) où ils se partagèrent encore une calebasse qui poussa devant eux. Après cela, ils regardèrent si la liane allait encore repartir ; mais elle n'avança plus. "Voici l'endroit où nous devons nous installer", dirent les frères. Ils commencèrent à construire de petites cases [...]. »

Même si ces deux récits prétendent expliquer l'origine, le processus migratoire et l'installation respective des Podokwo et des Mouktélé dans les Monts Mandara, c'est davantage leur dimension mythique qui a survécu. Mais pour les authentifier, les Mouktélé organisent annuellement des cultes dédiés aux ancêtres et centrés autour de la calebasse<sup>12</sup>. Ils se réfèrent également aux endroits évoqués dans le récit qui correspondent effectivement

10. Entretiens avec Bassaka Kuma, homme de 70 ans, le 27 mai 2007, à Udjila ; avec Mezhône, homme de 35 ans, le 27 mai 2007, à Udjila ; avec Zabga Pastou, homme de 40 ans, le 16 mars 2010, à Godigong.

11. Le « massif de Mora » qui figure dans ce récit désigne le site d'implantation du groupe ethnique Mora. Il surplombe la ville historique de Mora, qui fut en même temps la capitale du royaume du Wandala.

12. La calebasse tient surtout un rôle important dans les rites pour les jumeaux car ces derniers sont considérés comme les descendants directs du monde divin, et par conséquent « étaient à la fois des "mi-humains" et des "mi-dieux" ». Les jumeaux possédaient dès lors une puissance surnaturelle qu'il fallait craindre si les règles des rites qui leur sont associés n'étaient pas respectées. J. VAN SANTEN (1993 : 176) mentionne également l'importance de la calebasse dans les rites pour jumeaux chez les Mafa.

aux toponymes actuels. En revanche, les Podokwo réfèrent à la bouse annuellement appliquée sur les parois des cases et greniers, et aux mâchoires de bœufs superposées à l'entrée de chaque concession. Il s'agit, selon Bassaka Kouma<sup>13</sup> « de remercier les dieux de s'être incarnés dans le taureau pour nous conduire dans les massifs ». Si le premier mythe — celui recueilli chez les Podokwo — mentionne la guerre comme l'une des causes de départ, aucune référence n'est faite aux dangers (esclavage, raids) que représentaient les royaumes du Kanem, du Bornou et du Wandala. Le deuxième mythe — celui recueilli chez les Mouktélé — ne mentionne aucunement l'insécurité comme l'origine des migrations. On pourrait, dès lors, considérer ces deux récits — et d'autres semblables — comme une stratégie d'occultation de la mémoire de l'esclavage et de la fuite devant les envahisseurs.

Certains informateurs podokwo admettent en revanche que leur récit d'origine est une légende imagée, « une parabole de la fuite devant des royaumes beaucoup plus puissants »<sup>14</sup>. Certains vont jusqu'à postuler que la non-référence à l'histoire servile est un oubli délibéré et planifié par les générations antérieures, parce que trop délicate pour être transmise. « Si les traditions orales sont avares en données relatives à l'esclavage, les populations n'en sont pas moins conscientes », affirme Bassaka Kouma<sup>15</sup>.

Le récit d'origine et de migration mouktélé, cité plus haut, se rapproche de celui recueilli chez les Mofu-Gudur.

« Autrefois, la terre ne formait qu'une vaste étendue d'eau. Lorsque Dieu créa le premier homme et l'a jeté sur la terre, il s'est noyé. Alors Dieu a décidé de faire pousser les plantes sur l'eau, puis il a envoyé un caméléon pour tester le nouvel environnement. Le caméléon ne se tenait que sur les herbes. Dieu a alors décidé de jeter les montagnes. Les montagnes ont bu l'eau, mais il en est resté un peu. Après cette dernière action, la terre se présentait comme elle est aujourd'hui, c'est-à-dire de la terre, des montagnes, des arbres et de l'eau. Dieu a de nouveau jeté deux personnes (un homme et une femme) dans ce nouvel environnement. Ce couple a eu sept garçons. Devenus grands, le père a voulu les circoncire, mais la femme s'y opposait de peur de voir mourir ses enfants. Néanmoins, elle a envoyé trois enfants vers le père pour la circoncision et elle en a gardé quatre. L'homme a circoncis les trois enfants et a demandé à la femme pourquoi elle n'a pas envoyé les quatre autres. La femme a prétexté qu'elle ne savait pas où ils étaient, mais l'homme savait qu'elle les préférait. L'aîné faisait partie des enfants non circoncis. Sentant sa mort prochaine, le père a réuni ses enfants pour leur distribuer ses biens comme héritage. Ces biens étaient constitués d'un taureau, d'une vache, d'une faucille, de deux haches, d'une machette, d'une houe, du mil rouge, du mil jaune et du sorgho. Les deux groupes d'enfants — circoncis et incirconcis — étaient là. Le groupe des non-circoncis auquel appartenait le fils aîné eu le taureau, la houe, la hache, la faucille, du mil jaune et du mil rouge. Les circoncis eurent la vache, la machette, la hache, du sorgho et du mil rouge. Les deux groupes se sont également

13. Entretien avec Bassaka Kouma, homme de 70 ans, le 27 mai 2007, à Udjila.

14. Entretien avec Zabga Pastou, homme de 40 ans, le 16 mars 2010, à Godigong.

15. Entretien avec Bassaka Kouma, homme de 70 ans, le 27 mai 2007, à Udjila.

réparti l'habitat. Les non-circoncis obtiennent la maison en montagne et les circoncis obtiennent la maison en plaine. L'aîné des circoncis a semé son sorgho en saison pluvieuse et cela n'a pas poussé. L'aîné des non-circoncis a tué son taureau tandis que la vache des circoncis leur a donné troupeau » (version traduite par L. Sorin-Barreteau 1996 : 15).

Ce récit prétend retracer l'origine des Mofu et expliquer leur situation actuelle (habitat en montagne, agriculture, sacrifice des taureaux, incirconcision, etc.). Par ce mythe, les Mofu enseignaient à leurs descendants les différences fondamentales entre animistes de la montagne et musulmans de la plaine. Les premiers sont des non-circoncis et les seconds des circoncis. Les premiers sont des éleveurs et ont d'immenses troupeaux de bœufs alors que les seconds sont d'excellents agriculteurs. Le récit fait également allusion à un taureau que les Mofu ont eu en héritage et qui a été sacrifié par le fils aîné. Les Mofu établissent très souvent un parallèle avec le sacrifice des taureaux encore en vigueur dans certains clans. Cependant, le récit ne fait aucune allusion aux véritables raisons qui ont conduit les Mofu dans les massifs du Mandara, ni aux rapports conflictuels avec les islamo-Peuls de la plaine.

En revanche, il existe un détail important qui échappe parfois à la vigilance des non-initiés au langage symbolique mofu : c'est la répartition des chiffres entre homme et femme. Le mythe précise que la femme a gardé quatre enfants et a renvoyé les trois autres à l'homme pour la circoncision. Dans le langage symbolique des Mofu, le chiffre impair est toujours associé à l'homme et le chiffre pair à la femme. De ce fait, les peuples de la plaine (les conquérants musulmans) sont identifiés à l'homme tandis que les « gens de la montagne » sont identifiés à la femme. Le chiffre trois symbolise la force et le pouvoir. En revanche, le chiffre quatre traduit l'idée de vaincu et de dominé<sup>16</sup>. Le mythe évoque dès lors de façon allégorique le statut de « vaincus », de « dominés » et de « victimes » que certains clans mofu ont connu dans leurs rapports avec les « grands » de la plaine. Répondant à une question sur la raison de la non-transmission de la mémoire servile dans un langage clair, un informateur de troisième âge répond :

« Les souvenirs de l'esclavage déshonorent le peuple. En même temps, on ne peut pas refuser de les transmettre à nos enfants car ce serait un crime de ne pas le faire. Nous avons dans notre société une façon judicieuse de parler de l'esclavage à nos enfants. On leur fait comprendre la signification des symboles. Lorsqu'ils

16. Il ne faudrait tout de même pas généraliser l'explication des symboles liés aux chiffres à toutes les ethnies montagnardes. Chez les Mafa par exemple, les chiffres pairs et impairs n'ont pas la même signification que chez les Mofu. Bien qu'associés à la femme, les chiffres pairs traduisent l'idée du sacré et de la régularité alors que les chiffres impairs associés à l'homme traduisent l'irrégularité. Par conséquent, le symbole des chiffres met en exergue l'importance du sexe féminin chez les Mafa. Voir les analyses de J. VAN SANTEN (1993 : 167). Chez les Podokwo, Mouktélé, Ouldémé et Mouraha, le symbole des chiffres est proche de celui qui a cours dans la société mofu.

deviendront grands, ils pourront comprendre et interpréter les récits d'origine, les proverbes et les contes de façon à les transmettre à leurs enfants aussi » (Anonyme, communication personnelle, 17 octobre 2012 à Mokong).

On se trouve donc devant un dilemme marqué à la fois par la volonté d'oublier et par le devoir de transmettre la mémoire servile. Dans ce contexte, le refoulement émerge comme une autre forme de mémoire dont l'objectif est la rupture, non pas avec le passé servile mais avec la conscience de ce passé.

De nombreux anthropologues, ethnologues et géographes membres de l'Office de la recherche scientifique et technique d'outre-mer (ORSTOM) devenu par la suite l'Institut de recherche pour le développement (IRD) ont également recueilli des récits d'implantations dans d'autres ethnies. Ils sont arrivés au même constat, à savoir l'absence des données relatives à la mémoire de l'esclavage. J. Boutrais (1973) remarque que la plupart des traditions orales situent les origines des peuples montagnards au Nord-Est, c'est-à-dire, dans une direction qui suggère les empires péri-tchadiens. Cependant, remarque-t-il, aucune autre précision n'est donnée quant à la véritable raison de départ. En considérant les mythes d'origine qu'il a recueillis dans certaines ethnies des Monts Mandara, A. Marliac (1991 : 57) arrive à la même conclusion et souligne que « le processus s'étale sur plusieurs siècles sans qu'il soit toujours fait mention pour l'expliquer de la pression des empires péri-tchadiens ». Les mythes parlent au contraire, remarque l'auteur, « des dissensions entre frères, de l'appauvrissement des cultures, de recherche du gibier perdu comme cause de départ »<sup>17</sup> (*ibid.*). Quant à B. Lembezat (1961 : 15), il rapporte dans son essai de reconstitution des traditions orales, que sur le massif ourzal un groupe se souvient d'ancêtres venus du Nord-Est, qui utilisaient des poteries épaisses et grandes. Cependant, « aucune autre explication n'est donnée sur les raisons de départ ».

Dans d'autres clans montagnards, les récits d'origine jouent formellement sur le thème de l'absence de mémoire. Ils ignorent simplement la migration et se déclarent résolument autochtones. C'est le cas par exemple du clan uzlama. « Nous n'avons jamais été ailleurs qu'ici » postule Gigla Kamba<sup>18</sup>. « Notre origine est dans cette montagne. Nous sommes sortis de la boue sous forme de chenilles et nous nous sommes transformés par la suite en des hommes », renchérit Dougdjé Doulouva<sup>19</sup>.

17. Il convient ici de relativiser et de préciser que l'origine des migrations n'est pas toujours la menace des raids esclavagistes de la part des États islamisés de l'époque. Si elle constitue la principale cause, d'autres événements s'y sont greffés, notamment la sécheresse, la famine, les dissensions entre les frères, etc. Cependant, les récits d'origine dans leur grande majorité évoquent toutes les autres raisons, mais choisissent délibérément d'occulter la menace que représentaient les grands royaumes péri-tchadiens comme raison d'occupation des massifs du Mandara.

18. Entretien avec Gigla Kamba, homme de 60 ans, le 22 avril 2005, à Uzlama.

19. Entretien avec Dugdje Duluva, homme de 58 ans, le 22 avril 2005, à Uzlama.

Au demeurant, on constate qu'en lieu et place de la mémoire de l'esclavage, c'est plutôt l'amnésie collective qui semble constituer la véritable histoire des peuples habitant les Monts Mandara. Faut-il hâtivement conclure qu'ils ont réellement oublié leur passé servile ? C'est ce que postule par exemple Y. Urvoy (1949) qui, en se basant sur le cas du peuple marghi, soutient qu'ils « n'ont aucun souvenir de leur migration ancienne ». Pour notre part, nous estimons, sur la base des éléments exposés ci-dessus, qu'il est plausible de parler d'une mémoire-refoulement plutôt que d'une mémoire-oubli. La mémoire servile est simplement embellie dans un langage positif, symbolique et pudique ; l'objectif étant d'amoindrir le caractère honteux de la servilité et de la fuite. L'examen des chants historiques relatifs à l'esclavage permet davantage de confirmer cette hypothèse.

### Mémoire servile à travers les chants : du refoulement à la construction d'une mémoire alternative

À l'inverse des récits d'origine dans lesquels on remarque une amnésie stratégique, les chants historiques semblent beaucoup plus explicites dans l'évocation de la servilité. La plupart de ces chants ont été composés sur la base des contes et proverbes qui avaient cours dans les sociétés montagnardes, et grâce auxquels les vieillards transmettaient aux jeunes certaines traces du passé. Pour mieux saisir la portée de ces chants, nous les présentons d'abord dans leur version transcrite et traduite. Nous préciserons par la suite le contexte de leur élaboration.

#### 1<sup>er</sup> chant

##### Transcriptions

« Va	<i>gadana dem mamga</i>	<i>te</i>	<i>gi</i>	<i>Mblevmè</i>
Allez dire		filles mères dans maison		Mblevmè
<i>Civèd</i>	<i>n'dè</i>	<i>wandala a ldakda may gèd</i>		
Chemin	allant	wandala perd ma	tête	
<i>Va</i>	<i>gadata</i>	<i>wandalahi a ta</i>	<i>n'fiyè</i>	<i>ndeva'a</i>
Allez	dire	wandala qu'ils mettent moi milieu		
<i>Ldau</i>	<i>a ked</i>	<i>yè</i>		
Peur	tue	moi. »		

##### Traduction

« Dites à ma sœur qui est chez Mblevmé  
 Que le chemin qui mène chez les Wandala me perd la tête  
 Dites aux Wandala qu'ils me placent au milieu  
 J'ai peur. »

#### 2<sup>e</sup> chant

##### Transcription

« <i>Wandalahi</i>	<i>ta</i>	<i>kalka</i>	<i>ma</i>
Les Wandala	ils	venus	déjà
<i>Wun tuda</i>	<i>ta</i>	<i>kalka</i>	<i>ma</i>
Pénis dehors	ils	venus	déjà
<i>N'sundololo wun</i>	<i>ta</i>	<i>kalka</i>	<i>ma</i>
Longs pénis	ils	venus	déjà. »

Traduction

« Les Wandala sont déjà venus  
Ceux qui ont le gland (de la verge) dehors sont déjà venus  
Ceux qui ont les longs pénis sont déjà venus. »

Ces deux chants sont contenus dans un conte mafa mettant en scène les Wandala et une esclave mafa. Selon le conte, la jeune fille avait été capturée par les Wandala au cours d'une incursion dans la montagne pendant la période de l'esclavage. Durant sa captivité, elle chantait et dansait sous les regards admirateurs de ses maîtres. Une fois, alors qu'elle chantait le premier chant, elle se mit à danser comme d'habitude, mais cette fois, en s'éloignant de ses maîtres au point de s'enfuir. Autrement dit, elle est arrivée à tromper la vigilance de ses ravisseurs par ses chants et ses danses.

À considérer le premier chant, on a l'impression que le public auquel la jeune esclave s'adressait était constitué uniquement de Wandala. Cela paraît tout de même absurde puisqu'il est évident que la chanteuse essaie de faire passer son message par l'entremise d'autres personnes. En effet, le premier et le troisième vers commencent par des injonctions « dites » ou « allez dire ». Si l'identité des porteurs du message n'est pas connue, on peut déduire que la fille s'adresse à plusieurs personnes à la fois puisqu'elle utilise les pluriels « *va gadana* » et « *va gadata* » plutôt que les singuliers respectifs « *gadana* » et « *gadata* ». Il faut rappeler ici que le conte était destiné à être raconté aux jeunes qui sont par conséquent les vrais destinataires du message. La teneur du message est brève et concise : « Dites [...] que le chemin qui mène chez les Wandala me fait perdre la tête. » Par ce conte, la société mafa exprimait, de manière voilée sa peur de perdre ses repères culturels au contact avec la culture islamique des Wandala. Les raisons de cette peur sont contenues dans les vers suivants : « Dites aux Wandala qu'ils me placent au milieu [...]. J'ai peur ! »

Le terme « milieu » doit être conceptualisé. Selon Alexandre Gaimatakwon (2007), il ne désigne pas un milieu géographique au sens propre du terme, mais plutôt une sphère située entre deux civilisations différentes : la civilisation montagnarde et celle des Wandala. Par ces mots, la jeune esclave formule un vœu à l'endroit de ses maîtres. Elle leur demande de lui permettre de rester esclave sans pour autant être assimilée à eux, autrement dit, sans devenir musulmane. Une traduction plus conceptuelle de ce chant faite par Alexandre Gaimatakwon (*ibid.*) donne donc ceci :

« Dites à ma sœur qui est chez Mblevmè  
Qu'être comme les Wandala m'est difficile  
Dites aux Wandala que je sois juste leur esclave, sans devenir musulmane  
J'ai peur ! »

Il y a donc un rapport étroit entre ce chant et le contexte d'insécurité qui a prévalu dans la région du bassin tchadien aux siècles précédents.



Cependant, le chant ne met pas l'accent sur la manière dont se déroulaient les enlèvements et les rapt, mais sur les problèmes identitaires que les esclaves pouvaient éprouver dans leurs sociétés d'accueil. À travers ce chant, le message que l'on voudrait faire passer aux jeunes est que la perte de l'identité montagnarde est plus cruelle que le fait de devenir esclave. De pareils chants ont sans doute contribué au renforcement de l'identité montagnarde, signifiant pour les populations : « résistance à l'islamisation ». Ainsi, bien que se référant à la traite et aux razzias, le premier chant contourne l'aspect avilissant de l'esclavage pour se focaliser davantage sur son aspect purement identitaire.

Le second chant s'inscrit dans la même logique et exprime clairement en des termes assez impudiques l'arrivée des Wandala. Le mot « déjà » employé dès le premier vers ne signifie pas que cette arrivée était la bienvenue comme si elle constituait un événement longtemps attendu. Il exprime plutôt le début d'une rencontre assez éprouvante pour les montagnards. Les esclavagistes venaient à la recherche des personnes qui erraient çà et là dans les montagnes, en particulier des femmes à la recherche d'eau ou encore des jeunes à la recherche d'herbe pour le bétail (MacEachern 1990 : 79). Le profond ressentiment des montagnards vis-à-vis des Wandala est exprimé en des termes outrageux : « Ceux qui ont le gland (de la verge) dehors sont déjà venus [...]. Ceux qui ont les longs pénis sont déjà venus. » Ces vers satiriques visent à tourner les « circoncis » au ridicule. Dans la plupart des ethnies des Monts Mandara, la circoncision était un sacrilège, un acte public de renoncement à sa propre nature et culture. Le second chant enseigne aux jeunes montagnards le refus de l'islamisation plus qu'il n'exprime les protestations contre l'esclavagisme des Wandala. L'islam était considéré comme étant le facteur définitionnel de l'identité des esclavagistes alors que l'animisme caractériserait l'identité montagnarde. Un montagnard islamisé était perçu comme un danger pour sa propre culture « si tant est qu'il va dorénavant faire corps avec les Foulbé ou les Mandara »<sup>20</sup> (Alawadi 2012 : 188).

En conclusion, on remarque qu'en dépit de quelques indications sur l'esclavage dans les chants, on y trouve surtout une nette volonté de se défaire des scories du passé servile, et de renforcer l'identité montagnarde. À travers les chants, la mémoire servile est placée à l'intérieur de nouvelles structures de sens pour, qu'en fin de compte, elle favorise la construction d'un passé alternatif, plus utile et plus convenable. Ce souci d'exaltation de l'identité montagnarde va davantage s'exprimer au tournant démocratique des années 1990 marqué par la liberté de parole.

20. La perception qu'ont les montagnards des personnes qui se sont islamisées n'est pas identique dans toutes les ethnies. Dans les Monts Mandara septentrionaux (Podokwo, Mouktélé, Ouldémé, Mouraha), toute personne convertie à l'islam est frappée de suspicion. En revanche, dans la partie méridionale, les interactions entre montagnards islamisés et montagnards animistes étaient importantes.

## Mémoire servile à l'orée de l'indépendance et de la démocratisation : de la requalification à la récupération

À la faveur de l'indépendance du Cameroun en 1960 et de la transition démocratique des années 1990, les montagnards se sont naturellement engagés dans un nouveau processus mémoriel marqué, tour à tour, par la transmission du mythe de la résistance et par des revendications mémorielles à caractère victimaire. En se servant des récits de leur installation dans les massifs et du caractère défensif de leurs maisons, ils opèrent, d'une part, une inversion du caractère servile de la mémoire pour véhiculer d'autres images valorisantes d'eux-mêmes et, d'autre part, domestiquent ce caractère servile au service de la construction d'une nouvelle mémoire centrée cette fois autour de l'identité victimaire.

### Éléments orographiques, constructions vernaculaires et transmission du mythe de la résistance

Le relief montagneux des Monts Mandara est compartimenté avec des vallées profondes, des versants abrupts et des affleurements rocheux. Quelques sites sont remarquables comme celui de Molkoua, bordé par un bourrelet qui lui cache la plaine et d'où les habitants ne voient que le ciel comme s'ils vivaient sur une île (Froelich 1968 : 63). Les collines et les sommets des Monts Mandara ne sont pourtant pas très élevés. Son point culminant, qui est le massif Oupay au nord de Mokolo, avoisine 1 500 m. Les autres massifs sont d'altitudes médiocres et ne se situent qu'entre 1 000 et 1 200 m. Quoique modeste, la raideur des escarpements, les amoncèlements rocheux et le caractère très accidenté du relief font des Monts Mandara une zone-refuge particulière. Toutes ses marges septentrionales présentent des tracés fortement escarpés qui dominent la plaine comme d'inaccessibles forteresses. En raison de cette topographie remarquable, les Monts Mandara sont apparus comme un cadre privilégié auquel pouvaient s'accrocher des populations réfractaires à l'hégémonie des États islamisés du bassin tchadien (Bah Mouktar 1985). Pour J.-C. Froelich (1968), seule une situation de refoulement permet d'expliquer la civilisation et le mode de vie de ces montagnards. L'installation dans les massifs du Mandara et les constructions défensives ont longtemps contribué à bâtir cette image de « peuples victimes de l'esclavage ».

Les populations locales ne partagent cependant pas cette vision. L'occupation des Monts Mandara leur apparaît plutôt comme un calcul tactique et comme une logique d'insubordination. Les dispositifs naturels du milieu, la présence des grottes et des murs de protection sont mis à profit pour la transmission d'un autre type de mémoire construite autour de la résistance et non de la servilité. Les informateurs interrogés montrent une adhésion très forte à cette nouvelle mémoire. Les nouvelles élites montagnardes qualifient

majoritairement l'occupation des Monts Mandara comme « la plus belle partie de leur histoire »<sup>21</sup>. Il s'agit alors d'une reconfiguration mémorielle qui tend à remplacer une période historique « honteuse » par une autre considérée comme « glorieuse ». Ce revirement est sous-tendu par des enjeux identitaires dans la mesure où les montagnards éprouvent des difficultés à s'arranger avec leur histoire servile. Ainsi, dans les propos de la plupart de nos informateurs, aucune allusion n'est faite aux raids, ni au tribut d'esclaves régulièrement versé par les chefs montagnards au sultan du Wandala. Le focus est dorénavant mis sur la collecte des renseignements à travers des sentinelles postées aux endroits stratégiques, la pratique de la divination, la croyance en l'invisibilité et en l'invulnérabilité des *kirdi*, etc.

Par exemple, Diyé Jérémie<sup>22</sup> soutient que « les points culminants des massifs étaient des centres de planification de la résistance. Ils constituaient des postes d'observation et de guet en ce qu'ils offraient une grande vue sur la plaine, et permettaient d'anticiper l'approche des cavaliers musulmans ». Certaines grottes qui servirent de lieux de repli lors des attaques esclavagistes ont aujourd'hui acquis une réputation de bastion dans l'imagerie montagnarde. Des cultes se déroulent parfois à ces endroits pour leur conférer une certaine sacralité. Ce qui est véhiculé et transmis n'est donc pas la mémoire servile, mais davantage la résistance et la bravoure des montagnards face aux « dynamiques de dehors » (Balandier 1971).

L'architecture traditionnelle est également considérée comme un témoignage de la résistance active contre l'hégémonie musulmane et du refus de soumission à leur autorité<sup>23</sup>. C'est ce qui ressort des propos de Sarva Ragwa<sup>24</sup> pour qui l'habitat est « le témoin de notre résistance à l'invasion des Wandala et des Bornouans : elle permettait le regroupement des membres de la concession, et facilitait la communication avec les autres membres de la communauté ». De son point de vue, la disposition architecturale de l'habitat montagnard relevait plus d'une stratégie militaire que d'une réponse aux impératifs de défense. Ainsi, l'intérieur des maisons était volontairement plongé dans l'obscurité afin de gêner les assaillants qui s'y aventureraient. Après l'entrée, il fallait traverser un dédale de pièces sombres, franchir en se baissant des passages étroits, descendre des marches, pour accéder finalement aux cases de femmes et aux greniers, toujours situés à l'extrémité inférieure (Seignobos 1976 : 8 ; Hallaire 1991 : 21). Par ailleurs, on note

21. Entretien avec Mozogoum, homme de 87 ans, le 8 juin 2012, à Udjila.

22. Communication Skype, 17 septembre 2012.

23. Sur le plan administratif, la soumission des montagnards aux Wandala et aux Peuls est davantage un produit du contexte colonial. En effet, les Allemands et les Français commandaient les *kirdi* des Monts Mandara de manière indirecte par le biais des Wandala et des Peuls. Ce système d'administration indirecte des montagnards découle du fait que ces derniers n'avaient pas un système politique organisé comme ce fut le cas chez les Wandala et chez les Peuls. Les colons pouvaient ainsi difficilement les contrôler et les assujettir.

24. Entretien avec Sarva Ragwa, homme de 67 ans, le 11 mars 2006 à Slalavada.

la présence des issues aménagées vers des éléments rocheux impénétrables dans la plupart des concessions. Dans d'autres cas, des grottes souterraines étaient aménagées à l'intérieur des habitations qui permettaient aux occupants de s'y abriter en cas d'une éventuelle attaque, et d'y planifier une embuscade.

L'attrance marquée pour les zones inaccessibles est également perçue comme une stratégie militaire permettant d'organiser la résistance. Ainsi, lorsqu'on quitte la plaine de Mora pour les Monts Mandara, les premières cases n'apparaissent que lorsqu'on aperçoit des dénivellations importantes. Pour compléter l'avantage qu'offre le relief, les montagnards ont développé des formes de défense collective dont les traces peuvent encore être visibles dans certains massifs. Il s'agit en général des murs de pierres sèches barrant tous les points de passage et d'accès aux habitations. Ces murs sont construits en contrebas des massifs ou parfois en cercles concentriques sur les sommets (Seignobos 1976 : 8). On pourrait en outre ajouter l'aménagement des montagnes en terrasses qui, quoique répondant au souci premier de fertilisation du sol et de lutte antiérosive, n'étaient pas moins considérées par les montagnards comme un facteur explicatif de leur résistance.

Ainsi, si l'architecture traditionnelle est « investie » par la mémoire, il s'agit bien d'une mémoire qui contourne l'identité victimiste par laquelle la littérature ethnologique définissait les populations locales. L'objectif est d'évincer le côté honteux de l'esclavage pour laisser la place à la construction d'une mémoire héroïsante. Mais depuis l'avènement de la démocratisation dans les années 1990, la mémoire sur fond « héroïsant » est également en train d'être reléguée aux calendes grecques au profit d'une nouvelle mémoire qui se construit autour du thème de la victimisation.

## Démocratisation et inscription de l'idéologie victimaire dans l'espace public

On ne peut saisir et comprendre les comportements politiques actuels des « gens de rocher » qu'à la lumière de l'histoire induite par les États péritchadiens. Comme l'écrit J.-C. Froelich (1968 : 31) : « Les traits observables aujourd'hui ne sauraient être le reliquat d'une culture fossile, mais doivent plutôt représenter l'aboutissement d'un dynamisme social très efficace, déterminé par les actions du milieu extérieur. » Si pendant longtemps, la stratégie mémorielle mise en place était celle de l'évitement et de la requalification, les années 1990 se caractérisent à l'inverse par la montée d'une revendication mémorielle. À partir de cette période, qui voit le Cameroun s'ouvrir à la démocratie, on assiste à une sorte de sacralisation de la mémoire servile, s'accompagnant parfois d'un discours très idéologisé. En prônant la posture victimaire, les *kirdi* revendiquent une certaine justice sociale qui devrait, selon les élites locales, se traduire par leur accès aux rouages du pouvoir politique. Ils découvrent que participer à la vie politique devient un enjeu

de libération et de décompression des normes, des codes et des logiques qui ont consacré, dans la longue durée, l'hégémonie des dominateurs sociaux d'hier (Alawadi 2012 ; Chetima 2013).

Par ce statut de « victimes de l'histoire », les élites locales tendent à utiliser la mémoire servile pour créer et renforcer la solidarité interethnique. Prise individuellement, aucune ethnie des Monts Mandara ne peut constituer un enjeu démographique pour le régime politique en place. Cependant, dans leur globalité, elles représentent l'un des taux démographiques les plus élevés du Cameroun. En tant que telles, les identités et les velléités ethniques sont de plus en plus mises de côté au profit de la création et de la valorisation d'une identité montagnarde, désormais construite autour de la mémoire servile. Une élite locale postule que :

« Si nous sommes différents les uns des autres de par nos langues, nous partageons en commun le même cadre géographique (les montagnes) et le même héritage historique (l'esclavage), car nous avons été victimes de la traite musulmane. On ne devrait pas parler des Podokwo, des Mouktélé, des Mafa, des Mofu ou des Ouldémé. Nous sommes des montagnards, point à la ligne, et nous avons un même passé qui fait de nous une seule communauté »<sup>25</sup>.

L'histoire servile fait, dès lors, l'objet d'une opération de domestication et de réappropriation dans un contexte de transition politique à l'œuvre au Cameroun depuis 1990. L'objectif de la création de la Dynamique culturelle *kirdi* (DCK) en 1991 entre en droite ligne avec ce souci de rassembler toutes les ethnies non musulmanes. La finalité de cette « confédération ethnique » est de pouvoir inscrire l'idéologie victimaire dans l'espace public national. Dans ce sens, les élites locales rédigent en 1993 un mémorandum intitulé « Mémorandum de la majorité opprimée du Grand Nord-Cameroun » qu'elles adressent au président de la République. Les rédacteurs y dénoncent entre autres l'exclusion de la majorité *kirdi*, l'extension de l'islam à toutes les populations, le retard de la scolarisation et du développement (Fendjoungue 1993 ; Mouiche 1996, 2000 ; Bigombé Lobé 1999 ; Chetima 2013). Dans ce registre s'inscrit également le « Mémorandum des montagnards chrétiens et animistes du Mayo-Sava », écrit en 2009 par un collectif d'élites locales. Les auteurs revendiquent une certaine justice sociale, dénoncent l'exclusion de la majorité des montagnards animistes au profit de la classe d'élites essentiellement musulmanes et issues d'une « minorité démographique ». L'histoire servile est donc mise en avant non seulement pour fédérer les différents groupes jadis antagonistes, mais également pour se constituer en « groupes de pression » avec l'objectif d'inverser les logiques de la gouvernance peule (Alawadi 2012 : 194).

Par ailleurs, le terme *kirdi*, qui était autrefois rejeté par les populations, est aujourd'hui intégré au discours politique national. Les élites locales se sont d'ailleurs appropriées le concept de « kirditude » élaboré par J.-M. Ela

25. Entretien avec Gouada, homme de 39 ans, le 20 juillet 2006 à Yaoundé.

(1994 : 8-14) pour souligner leur fierté d'avoir un fond *kirdi*. Ce concept, devenu très politisé, leur sert de paravent dans leur entreprise de protestation contre l'exclusion et la discrimination dans l'arène politique actuelle. Il dénote également une prise de conscience de leur poids démographique et de leur force politique (Schilder 1993 : 119). Ainsi, J.-B. Baskouda (1993 : 74-80), une élite locale écrit :

« Je suis kirdi et me glorifie de ce nom. Sur ma face on a jeté ce mot avec maladresse. Me voici homme-parjure, homme-crachat qui se redresse ; avec courage j'ai décidé de le ramasser tendrement, en me revendiquant comme tel, sans rancune, sagement. Et pourquoi ? Pourquoi donc ces lugubres lamentements ? Pourquoi soudain ces hypocrites ? Ces sombres indignations ? Les maîtres-créateurs pouvaient-ils oublier qu'importe le lieu où vous jetez le fumier, tôt ou tard il fertilise et fait germer [...]. Moi, le Kirdi, je suis fier de ma chanson de sagesse ; fier de la sagesse de mon combat ; fier du combat pour ma survie. »

Au demeurant, la kirditude traduit le refus d'être assimilé par le modèle culturel islamique et la volonté de constituer un mouvement politique. Les années sombres des conquêtes, d'asservissement et d'hégémonie des royaumes péri-tchadiens ont nourri des frustrations qui ne pouvaient s'exprimer que par le refoulement dans le contexte monolithique du gouvernement Ahidjo (1960-1982). Le régime Ahidjo était d'ailleurs considéré par les montagnards comme étant hostile à leur expression identitaire, car marqué par la primauté de la « dictature du silence » ou de ce que Mbembe (1986) appelle l'« État théologien ». Le « temps démocratique » des années 1990 et la libéralisation de la vie politique qui l'accompagne vont dès lors susciter chez les *kirdi* une résurgence identitaire.

Cela s'est traduit au plan politique par la création d'un parti politique, le Mouvement pour la défense de la République (MDR), destiné à contrebalancer la création de l'Union nationale pour la démocratie et le progrès (UNDP) soupçonnée par les montagnards de servir de paravent à l'hégémonie musulmane (Hamadou 2004 : 163). L'UNDP, dirigée depuis janvier 1992 par Bello Bouba Maigari d'origine islamo-peule, est considérée par les montagnards comme exclusivement musulmane et de ce fait, soupçonnée d'être un nouvel instrument d'asservissement des *kirdi*. Le slogan fulbé prôné par le parti : « *Cameroun watan bana nane* » traduit en français par « Le Cameroun deviendra comme avant », est alors interprété par les montagnards comme une nouvelle marche vers la renaissance de l'hégémonie islamo-peule. Les élites montagnardes profiteront de cette rhétorique pour rappeler aux *kirdi* les abus de la domination islamo-peule d'antan. L'objectif de cette stigmatisation est la construction d'un discours revendicatif avec pour finalité l'obtention des droits dans le contexte actuel de la démocratisation. Dès lors, l'histoire servile saisie comme « lieu de mémoire » (Nora 1984) servira de pilier à la régulation des comportements politiques des montagnards. T. Todorov (1995 : 50) explique bien la logique d'une telle idéologie victimaire :

« Si l'on parvient à établir de façon convaincante que tel groupe a été victime d'injustices dans le passé, cela lui ouvre dans le présent une ligne de crédit inépuisable. Puisque la société reconnaît que les groupes, et non seulement les individus, ont des droits, autant en profiter ; or plus grande a été l'offense dans le passé, plus grands seront les droits dans le présent. Au lieu d'avoir à lutter pour obtenir un privilège, on le reçoit d'office par sa seule appartenance au groupe jadis défavorisé. »

Il ressort que les revendications mémorielles sur fond victimaire en cours dans les Monts Mandara servent essentiellement à des fins politiques. L'objectif final est de se constituer un « capital politique » et de se positionner en « clients politiques » vis-à-vis d'un pouvoir en quête de l'électorat (Chetima 2013). Il serait donc illusoire de saisir la conduite politique de ces « gens de montagne » en faisant fi de l'histoire des conquêtes et des razzias qu'ont induit les États soudanais du bassin tchadien depuis le XI<sup>e</sup> siècle.



Cette étude a permis de mettre au jour les questions que soulève la mémoire de l'esclavage dans les Monts Mandara du Cameroun, à savoir la question de l'oubli, celle de la requalification et de l'instrumentalisation.

En parlant de l'oubli, nous avons postulé qu'il s'agit davantage d'un oubli-refoulement que d'un oubli-omission. Pour valider ce postulat, nous avons montré comment, à travers la tradition orale, la mémoire de l'esclavage a été refoulée en raison de son poids traumatique et de sa charge émotionnelle négative. Il en est résulté la mise en place des stratégies visant à contourner le côté honteux et tragique de la servilité pour construire un autre type de mémoire, cette fois en adéquation parfaite avec l'image que se donnent les montagnards. La mémoire « officielle » joue sur le thème de la « résistance » et non sur celui de la servilité.

Cela se traduit particulièrement à travers la lecture que les montagnards font de leur architecture vernaculaire qu'ils considèrent comme un témoin de leur résistance et de leur insoumission aux envahisseurs. Les discours locaux sur l'architecture ont, de ce fait, permis d'approprier le passé servile, de se l'approprier et de l'incorporer dans un registre mémoriel, avec pour finalité la transmission d'une identité « résistancialiste ». Avec l'avènement de la démocratie dans les années 1990, la mémoire servile centrée autour de la victimisation devient la marque de fabrique dans le jeu politique post-colonial. Il ne s'agit cependant pas d'une validation de la mémoire servile, mais plutôt d'une stratégie visant à l'instrumentaliser à des fins de positionnements politiques. La kirditude constitue une ressource identitaire de première importance en même temps qu'elle représente un enjeu politique majeur dans le contexte actuel d'ouverture démocratique.

*Université Laval, Sciences historiques, Québec.*



## BIBLIOGRAPHIE

ADAM, M.

- 2008 « L'esclavage en bordure du Logone : le cas des Mousgoum du Nord-Cameroun (XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle) », in I. MANDÉ & F. RAJAONAH (dir.), *Histoire africaine en Afrique. Travaux de jeunes historiens africains*, Paris, L'Harmattan : 10-23.

ALAWADI, Z.

- 2012 « Contexte de démocratisation et conduites politiques des "peuples de montagnes" au Nord-Cameroun : le "charisme identitaire" à l'épreuve des mutations sociopolitiques », in Z. ALAWADI & B. HAMMAN (dir.), *Le Cameroun septentrional en transition. Perspectives pluridisciplinaires*, Paris, L'Harmattan : 169-206.

VAN ANDEL, A.

- 1998 *Changing Security. Livelihood in the Mandara Mountains Region in North-Cameroon*, Leiden, ASC.

BAH MOUKTAR, T.

- 1985 *Guerre, pouvoir et sociétés dans l'Afrique précoloniale (entre le lac Tchad et la côte camerounaise)*, Thèse de doctorat, Paris, Université de Paris 1-Panthéon-Sorbonne.

BALANDIER, G.

- 1971 *Sens et puissance*, Paris, PUF.

BARTH, H.

- 1965 [1857-1859] *Travels and Discoveries in North and Central Africa*, London, Frank Cass and Company, Ltd.

BASKOUDA, J.-B.

- 1993 *Kirdi est mon nom*, Yaoundé, Imprimerie Saint-Paul.

BEAUVILAIN, A.

- 1989 *Nord-Cameroun : crises et peuplement*, t. I & II, Caen, A. Beauvilain.

BIGOMBÉ LOBÉ, P.

- 1999 « Changement politique et dynamiques d'instrumentalisation de l'ethnicité kirdi : l'ingénierie ethnopolitique », in L. SINDJOUN (dir.), *La révolution passive au Cameroun : État, société et changement*, Dakar, Codesria : 230-268.

BOU TRAIS, J.

- 1973 *La colonisation des plaines par les montagnards au Nord-Cameroun (Monts Mandara)*, Paris, Orstom.

BOU TRAIS, J. ET AL.

- 1984 *Le Nord-Cameroun. Des hommes, une région*, Paris, IRD.

CANDAU, J.

1998 *Mémoire et identité*, Paris, PUF.

CHETIMA, M.

2013 « Démocratisation et explosion des revendications ethno-régionales au Cameroun : Des relations complexes entre démocratie et ethnicité », in E. JIMENEZ (dir.), *Les défis de la diversité : des perspectives individuelles aux relations internationales*, Paris, L'Harmattan : 81-91.

CHETIMA, M. & GAIMATAKWON A.

2015 « Re-appropriating the Repressive Past through Memories of Slavery in the Mandara Mountains », in P. LOVEJOY & V. OLIVEIRA (dir.), *Slavery, Memory, Citizenship*, Trenton, African World Press (sous presse).

DENHAM, D. & CLAPPERTON, H.

1985 [1826] *Narrative of Travels and Discoveries in Northern and Central Africa in the Years 1822, 1823, and 1824*, London, John Murray.

ELA, J.-M.

1994 « Le Kirdi et la kirditude », *Le Kirdi*, 1 : 8-14.

FENDJOUNGUE, H.

1993 *Le cumul d'une identité contradictoire : majorité démographique et minorité politique, les Kirdi du Cameroun septentrional dans la vie politique nationale de 1940 à nos jours*, Thèse de doctorat, Yaoundé, Université de Yaoundé II.

FORKL, H.

1983 *Die Beziehungen der zentralsudanischen Reiche Bornu, Mandara und Bagirmi s owie der Kotoko-Staaten zu ihren südlichen Nachbarn unter besonderer Berücksichtigung des Sao-Problems*, Munich, Minerva Publikation.

FROELICH, J.-C.

1968 *Les montagnards paléonitiques*, Paris, Berger-Levrault.

GAIMATAKWON, A.

2007 *Chants et histoire chez les Mafa du Nord-Cameroun*, Mémoire de maîtrise, Ngaoundéré, Université de Ngaoundéré.

GAUTHIER, J.-G.

1981 « Chefs fali du Cameroun septentrional », in *Nature et formes de pouvoir dans les sociétés dites acéphales. Exemples camerounais*, Compte rendu de la Journée scientifique de Yaoundé, 1<sup>er</sup> mars 1978, Paris, Orstom : 145-164.

GIRAUD, M.

2005 « Les enjeux présents de la mémoire de l'esclavage », in P. WEIL & S. DUFOIX (dir.), *L'esclavage, la colonisation et après... France, États-Unis, Grande-Bretagne*, Paris, PUF : 533-558.

HALBWACHS, M.

1997 *La Mémoire collective*, Paris, Albin Michel.

HALLAIRE, A.

1965 *Les Monts du Mandara au nord de Mokolo et la plaine de Mora : étude géographique régionale*, Yaoundé, Orstom/Ircam.

1991 *Les paysans montagnards du Nord-Cameroun. Les Monts Mandara*, Paris, Orstom.

HAMADOU, A.

2004 *L'islam au Cameroun : Entre traditions et modernité*, Paris, L'Harmattan.

JUILLERAT, B.

1971 *Les bases de l'organisation sociale chez les Mouktélé (Nord-Cameroun). Structures lignagères et mariage*, Paris, Mémoires de l'Institut d'ethnologie.

LANGE, D.

1987 *A Sudanese Chronicle : The Bornou Expeditions of Idriss Alaoma (1564-1576), According to the Account of Ahmad B. Furtu*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden.

LE GOFF, J.

1988 *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard.

LEMBEZAT, B.

1961 *Les populations païennes du Nord-Cameroun*, Paris, PUF.

LESTRINGANT, J.

1964 *Les pays de Guider au Cameroun. Essai d'histoire régionale*, Ronéotypé.

MACÉACHERN, S.

1990 *Du Kunde : Proceses of Montagnard Ehnogenesis in the Northern Mandara Moutains of Cameroon*, Ph. D., Calgary, University of Calgary.

MARLIAC, A.

1991 *De la préhistoire à l'histoire du Cameroun septentrional*, Paris, Orstom.

MARTIN, J.-Y.

1981 « Essai sur l'histoire de la société matakam. Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun », in C. TARDITS (dir.), *Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique 551*, Paris, CNRS : 219-227.

MBEMBE, A.

1986 « Pouvoir des morts et langages des vivants », *Politique Africaine*, 22 : 37-72.

MOHAMMADOU, E.

1982 *Le royaume du Wandala ou Mandara au XIX<sup>e</sup> siècle*, Tokyo, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.

MOUICHE, I.

- 1996 « Mutations socio-politiques et replis identitaires en Afrique : le cas du Cameroun », *Revue africaine de science politique*, 1 (2) : 31-56.
- 2000 « Ethnicité et multipartisme au Nord-Cameroun », *African Journal of Political Science*, 5 (1) : 46-91.

MÜLLER-KOSSACK, G.

- 2003 *The Way of the Beer : Ritual Re-enactement of History among the Mafa Terrace Farmers of the Mandara Mountains (North Cameroon)*, London, Mandaras Publishing.

NORA, P.

- 1984 « Entre Mémoire et histoire. La problématique des lieux », in P. NORA (dir.), *Les Lieux de mémoire*, t. I, Paris, Gallimard : 23-43.

ROBIN, R.

- 2003 *La mémoire saturée*, Paris, Stock.

SAÏBOU, I.

- 2005 « Paroles d'esclaves au Nord-Cameroun », *Cahiers d'Études africaines*, XLV (3-4), 179-180 : 853-878.

VAN SANTEN, J.

- 1993 *They Leave their Jars Behind. The Conversion of Mafa Women to Islam*, Leiden, VENA publications.
- 1995 « We Attend but no Longer Dance : Changes in Mafa Funeral Practices Due to Islamization », in C. BARROIN, D. BARRETEAU & C. VON GRAFFENRIED (dir.), *Mort et rites funéraires dans le Bassin du Lac Tchad*, Paris, Orstom : 161-187.
- 1996 « Islamisation and Changes in Social Arrangements among the Mafa of North Cameroon », C. RISSEEUW & R. PARLIWANA (eds.), *Negotiation and Social Space*, New Delhi-London, Sage Publications : 324-345.
- 1997 « Regional Balance and National Integration : A Historical Overview of Mafa Integration in National Politics », in P. NKWI & F. NYAMJOH (eds.), *Regional Balance and National Integration in Cameroon. Lessons Learned and the Uncertain Future*, Yaoundé, ICASSRT : 242-260.
- 1998 « Islam, Gender and Urbanisation among the Mafa of North-Cameroon : The Differing Commitment to "Home" among Muslims and non-Muslims », *Africa*, 68 (3) : 403-424.
- 2000 « "Garder du bétail, c'est aussi du travail" : des relations entre pasteurs fulbe et agriculteurs du Centre du Bénin et du Nord-Cameroun », in Y. DIALLO & G. SCHLEE (dir.), *L'ethnicité peule dans des contextes nouveaux*, Paris, Karthala : 129-160.
- 2006 « "I Had Eleven Children, Ten Have Died". Child Mortality, Rites and Child-care in North Cameroon », in W. VAN BEEK (ed.), *Een handvol kolanoten. Antropologische opstellen aan*, Maastricht, Shaker Publishing : 111-143.

VAN SANTEN, J. & SCHAASFMA, J.

1999 « “Se faire pleurer comme une femme”, la signification symbolique du taureau et l’introduction récente de la vache chez les Mafa (Nord-Cameroun) », in C. BARROIN & J. BOUTRAIS (dir.), *L’homme et l’animal dans le bassin du Lac Tchad*, Paris, Orstom : 427-447.

2001 « Mafa Women and Migration : Historical Context and Recent Forms », in J. KNORR & B. MEIER (eds.), *Women and Migration : Anthropological Perspectives*, New York, St. Martin’s Press : 21-63.

SCHILDER, K.

1993 « La démocratie au champ. Les présidentielles d’octobre 1992 au Nord-Cameroun », *Politique Africaine*, 50 : 115-122.

SEIGNOBOS, C.

1976 *L’habitat traditionnel au Nord-Cameroun*, Paris, Unesco.

1982 *Montagnes et Hautes terres du Cameroun*, Paris, Parenthèses.

SEIGNOBOS, C. & IYÉBI-MANDJECK, O.

2000 *Atlas de la province de l’Extrême Nord-Cameroun*, Paris, IRD.

SORIN-BARRETEAU, L.

1996 *Le langage gestuel chez les Mofu-Gudur au Cameroun*, Thèse de doctorat, Paris, Université Paris V-René Descartes.

TODOROV, T.

1995 *Les Abus de la mémoire*, Paris, Arléa.

URVOY, Y.

1949 *Histoire de l’empire du Bornou*, Paris, Larose.

VAUGHAN, J. & KIRK-GREENE, A. (DIR.).

1995 *The Diary of Hamman Yaji : Chronicle of a West African Muslim Ruler*, Bloomington, Indiana University Press,  
<[http://www.sukur.info/Mont/HammanYaji INDEX.pdf](http://www.sukur.info/Mont/HammanYaji_INDEX.pdf)>.

VINCENT, J.-F.

1978 « Sur les traces du major Denham : le Nord-Cameroun il y a cent cinquante ans. Mandara, “Kirdi” et Peul », *Cahiers d’Études africaines*, XVIII (4), 72 : 575-606.

1991 *Princes montagnards du Nord-Cameroun. Les Mofu- Diamaré et le pouvoir politique*, Paris, L’Harmattan.

VOSSART, J.

1953 « Histoire du sultanat du Mandara, province de l’empire du Bornou », *Études camerounaises*, 35/36 : 19-52.

YENGUÉ, J.-L. & GÉNIN, A.

2006 « Les paysages des Monts Mandara (Nord du Cameroun) : aspect naturel d’une production humaine ou nature sauvage préservée ? », *Interactions Nature-Société, analyse et modèles*, La Baule, UMR 6554 LETG.

## RÉSUMÉ

Cet article s'intéresse au travail de mémoire, notamment en ce qui a trait à la capacité des peuples des Monts Mandara de trier et de mettre sous silence certains aspects de leur passé servile, qui pourtant resurgissent lorsque change le contexte de leur mise en silence. Je m'intéresse particulièrement aux stratégies de refoulement de la mémoire servile à travers les mythes d'origine et aux modalités de son apprivoisement par le biais des chants historiques. Je montre aussi comment, dans les années 1960, les montagnards parviennent à prendre une certaine distance par rapport au discours mémoriel « officiel » qui s'évertuait à les définir comme des refoulés et des victimes de l'esclavage, et comment ils lui ont substitué une autre mémoire centrée cette fois autour du mythe de la résistance. Les années 1990 constitueront un autre point tournant dans le discours mémoriel dans la mesure où, dans un contexte de démocratisation, les populations à travers leurs élites, font émerger le passé servile dans le jeu politique national en prenant publiquement une posture victimaire. Ces trois moments mémoriels (refoulement, requalification et instrumentalisation) constituent le socle de cet article et permettent de démontrer à quel point l'écoulement du temps de la mémoire, à l'opposé du temps de l'histoire, est par nature anachronique. La raison en est que le travail de mémoire est un travail continu de ré-interprétation des éléments du passé, s'effectuant toujours en lien avec le contexte temporel, lequel détermine lui-même la transmission ou le refoulement de tel ou tel aspect.

## ABSTRACT

*Repressed, Manipulated and Instrumentalized Memory. Issues of Transmission of Slave Memory in the Mandara Mountains of Cameroon.* — This article is focussed on the work of memory, especially with respect to the ability of peoples of the Mandara Mountains to sort and to silence certain aspects of their servile past, yet resurface when changes the context of their muting. I am particularly interested in discharge strategies of slave memory through the myths of origin and in the mechanism of its domestication through historical songs. I also show how, in the 1960s, the *montagnards* managed to take some distance from the "official" memorial speech that strove to define them as repressed and victims of slavery, and how they have substituted him another memory, this time, centered around the myth of resistance. The 1990s is another turning point in the memorial speech since the *montagnards*, through their elites, claim their servile past in national politics in a democratic context, by publicly taking a stance of victimhood. These three memorial times (repression, instrumentalization and requalification) are central in this article, and help to demonstrate how the passage of time of memory, as opposed to the time of history, is anachronistic kind. The reason is that the work of memory is an ongoing reinterpretation of the elements of the past, always performing in line with the temporal context, which itself determines the transmission or repression of any aspect of the servile past.

Mots-clés/Keywords : Cameroun, Monts Mandara, démocratisation, esclavage, identité, mémoire, mémoire servile, traditions orales/Cameroon, Mandara Mountains, democratization, slavery, identity, memory, servile memory, oral traditions.