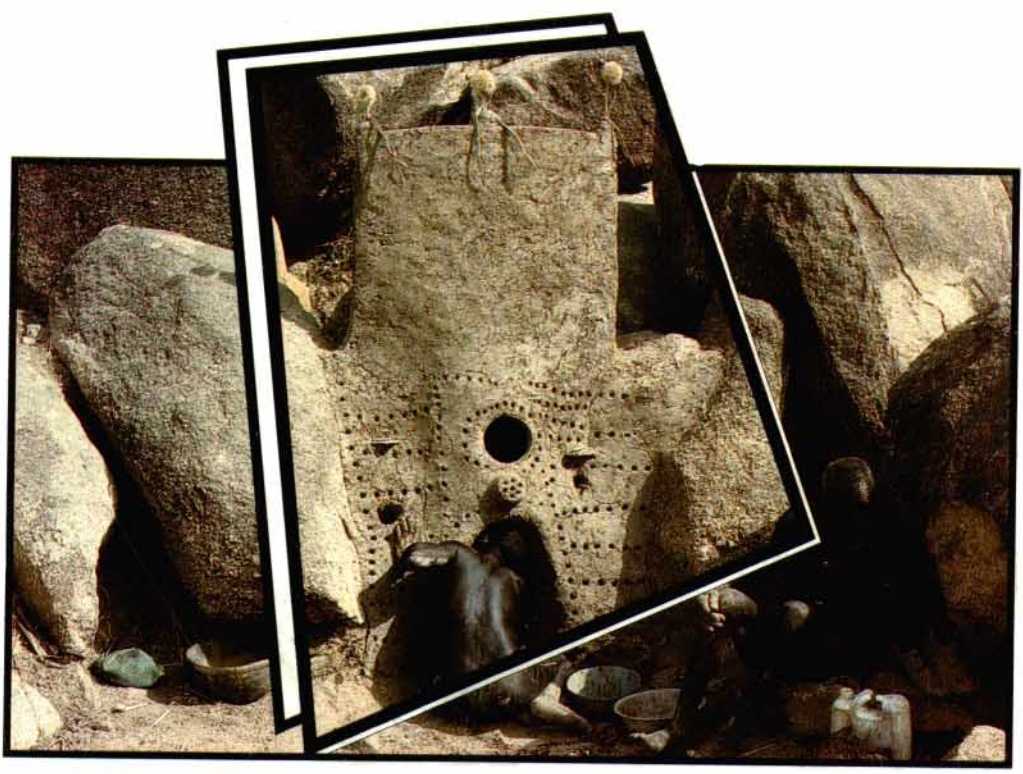
colloques et séminaires

Volume I

FORGE ET FORGERONS

Textes réunis et présentés par
Yves MOÑINO



Actes du IV[e] colloque Méga-Tchad
CNRS / ORSTOM
Paris, du 14 au 16 septembre 1988

ORSTOM
Editions

Actes du IV[e] colloque Méga-Tchad
CNRS / ORSTOM
Paris, du 14 au 16 septembre 1988

Volume I

FORGE ET FORGERONS

Actes du IV^e colloque Méga-Tchad
CNRS / ORSTOM
Paris, du 14 au 16 septembre 1988

Volume I

FORGE ET FORGERONS

Textes réunis et présentés par
Yves MOÑINO

Editions de l'ORSTOM
INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE POUR LE DÉVELOPPEMENT EN COOPÉRATION
Collection **COLLOQUES et SÉMINAIRES**
PARIS 1991

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les «copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective» et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, «toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ayants cause, est illicite» (alinéa1er de l'article 40).
Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

ISSN : 0767-2896
ISBN : 2-7099-1017-9 (Edition complète)
ISBN : 2-7099-1018-7 (Volume I)

© ORSTOM 1991

SOMMAIRE

Avant-Propos	D. BARRETEAU, H. TOURNEUX
Discours d'ouverture	A. MARLIAC
Introduction	Y. MOÑINO
Observations sur le nom du fer et de la forge dans le bassin du lac Tchad	H. TOURNEUX
Les migrations des forgerons djorok chez les Massa du Cameroun	J. PAHAI
Les Murgur ou l'identification ethnique par la forge (Nord-Cameroun) Annexe : trois réductions du fer	C. SEIGNOBOS
Fer et forgerons dans le sud du lac Tchad travers les à écrits des premiers colonisateurs	J. RIVALLAIN
The Image of Hausa Smiths in some written sources	S. PILASZEWICZ
Rôle du forgeron dans la société traditionnelle au Mayo-Kebbi	T. BOUIMON
Iron, Brass and Burial : the Kapsiki Blacksmiths and his many Crafts	W. VAN BEEK
The Blacksmith and the Rainmaker among the Verre	A. C. EDWARDS
Dominant-dominé : complémentarité des rôles et des attitudes entre les pasteurs teda-daza du Niger et leurs forgerons	C. BAROIN
La forge et le pouvoir dans le bassin du lac Tchad, ou : du roi-forgeron au forgeron-fossoyeur	C. SEIGNOBOS

AVANT-PROPOS

Daniel BARRETEAU
ORSTOM, LATAH

Henry TOURNEUX
CNRS, LACITO

Le quatrième colloque du Réseau international de recherches pluridisciplinaires sur l'histoire et la préhistoire dans le bassin du lac Tchad (Méga-Tchad) était organisé autour de trois thèmes majeurs :

1. La forge et les forgerons (responsable : Yves MOÑINO)
2. Les relations hommes/femmes (responsable Nicole ECHARD)
3. Histoire économique (responsable : Jean BOUTRAIS).

Les articles résultant de ce colloque ont été répartis en trois volumes.

Lors du colloque, une exposition, dirigée par Charlotte von GRAFFENRIED et Louis PERROIS, montrait divers aspects de la poterie dans cette région, reprenant un thème développé lors des colloques précédents. Sept films ont été visionnés sur la poterie, la métallurgie et les relations hommes/femmes.

Le colloque était organisé conjointement par le Laboratoire d'Archéologie Tropicale et d'Anthropologie Historique (LATAH) de l'ORSTOM, et par le Laboratoire de Langues et Civilisations à Tradition Orale (LACITO) du CNRS.

Les personnes suivantes ont participé à l'organisation du colloque :

- Daniel BARRETEAU (ORSTOM, LATAH)
- Jean BOUTRAIS (ORSTOM, Dép. MAA)
- Nicole ECHARD (CNRS, Laboratoire de sociologie et géographie africaines)
- Charlotte von GRAFFENRIED (Musée d'Histoire de Berne)
- Alain MARLIAC (ORSTOM, LATAH)
- Yves MOÑINO (CNRS, LACITO)
- Louis PERROIS (ORSTOM, LATAH)

Les trois précédents colloques ont déjà fait l'objet de publications dans la collection "Colloques et Séminaires" de l'ORSTOM :

1. *Langues et cultures dans le bassin du lac Tchad*, 1977 ;

2. *Le milieu et les hommes : recherches comparatives et historiques dans le bassin du lac Tchad*, 1988 ;

3. *Relations interethniques et cultures matérielles dans le bassin du lac Tchad*, 1990.

Environ 130 personnes ont participé à ce colloque, manifestant un réel intérêt pour les thèmes abordés comme pour les activités générales du réseau.

DISCOURS D'OUVERTURE

Mesdames, Messieurs, chers collègues, chers amis,

Au nom du collectif d'organisation du réseau dit "Méga-Tchad", je vous souhaite la bienvenue dans ces locaux mis à notre disposition par le Ministère de la Recherche que je remercie pour son hospitalité. Pour cette quatrième réunion internationale, nous avons reçu le soutien financier du CNRS, de l'ORSTOM (département SDU et DIST) et du Ministère de la Coopération (Direction du Développement). Je tiens à les remercier pour cet appui qui se continue depuis plusieurs années et je forme des vœux pour qu'il se poursuive et s'amplifie pour les prochaines années et pour que d'autres institutions, particulièrement intéressées par les recherches dites "culturelles", nous apportent leur aide. Est-il besoin de souligner auprès d'elles comme de nos organismes respectifs et des Ministères français, la nécessité et l'urgence qu'il y a à développer, approfondir et communiquer la meilleure connaissance possible des peuples et des hommes ?

A ce titre, notre réseau, par la publication depuis deux ans d'un bulletin contenant des notes de lecture, bibliographies, nouvelles, réflexions, annonces et correspondances qui met en relation une centaine de chercheurs répartis sur une quinzaine de pays et qui, de plus, par la réalisation de quatre colloques internationaux depuis quatre ans (colloques suivis de publications[1]), nous paraît tout à fait digne d'une reconnaissance, d'une institutionalisation. Sans préjuger de la définition administrative future de notre réseau je compte, en ma qualité de responsable du LATAH, faire figurer nos activités au sein de mon département à l'ORSTOM et demander son inscription dans les programmes de recherche de l'A.S.P. (ORSTOM-CNRS) "Sciences Humaines".

Toujours au nom du collectif, il me revient de vous présenter nos excuses quant aux imperfections de notre organisation. Nous avons fait au mieux en espérant que

---

[1]Dans la collection "Colloques et Séminaires" de l'ORSTOM (Note de la Rédaction).

tous nos efforts se traduiront par la reconnaissance de la pertinence de nos recherches et à terme l'amélioration de notre Bulletin de liaison et la tenue d'un Vème Colloque plus important. A ce propos, il me paraît juste de souligner que cette 4ème rencontre, l'exposition qui l'accompagne ainsi que la fabrication et la diffusion du Bulletin ont reposé, certes sur le soutien des deux laboratoires organisateurs (LATAH et LACITO), mais aussi sur le dévouement et la sagacité des quelques collègues que je vais citer bien que vous les connaissiez presque tous :

Henry TOURNEUX, Chalotte von GRAFFENRIED, Louis PERROIS et votre serviteur auxquels s'est adjoint plus tard Daniel BARRETEAU. Je leur ajouterai Nicole ECHARD, Yves MOÑINO et Jean BOUTRAIS qui ont accepté la tâche de collecter, lire et harmoniser avec le collectif les communications que vous allez entendre, ainsi que, pour la réalisation de l'exposition, Danièle MOLEZ, Laurent VENOT et Anne BEHAGEL (LACITO), Françoise SEVERIN et Houria GIANNITRAPANI (LATAH). S'il m'a été agréable de vous les présenter, il me paraît nécessaire d'évoquer maintenant leur remplacement et la constitution d'un nouveau collectif pour les prochaines rencontres et la publication du bulletin. En effet, certains d'entre nous partent ou prennent de nouvelles responsabilités incompatibles avec les charges multiples et quotidiennes que la vie du réseau implique. Je fais donc appel ici à candidatures pour les projets que nous évoquerons le dernier jour.

Je conclurai sur une note pratique :

L'image centrale de notre affiche est une mosaïque effectuée à l'aide de quatre photos satellites LANDSAT en couleurs. La tache centrale verdâtre représente les eaux libres du lac, l'étendue rouge représente le marécage tchadien ou, plus au sud, les yaérés du Logone avec, dans le coin, la retenue de Maga. On distingue aussi très bien le tracé du Chari et celui du Logone. Une observation attentive vous fera remarquer au milieu de l'image un tracé en croix qui ne correspond pas à des linéaments géologiques mais aux retouches du montage des quatre clichés...

A. MARLIAC
Responsable du LATAH de l'ORSTOM

INTRODUCTION

Yves MOÑINO
LACITO du CNRS

Le thème "Forge et forgerons" a été lancé afin de confronter les données archéologiques, linguistiques, ethnologiques et historiques (tant de la tradition orale que des sources écrites), et de contribuer ainsi à éclairer l'histoire de la métallurgie et des métallurgistes du bassin du lac Tchad. Les communications reçues et réunies ici s'articulent essentiellement autour des problèmes posés par les forgerons en tant que groupe social particularisé. On peut regretter que les aspects archéologiques et technologiques de la production des métaux et des objets métalliques n'ait pas suscité le même intérêt (Une exception notable est l'annexe du texte de Christian SEIGNOBOS sur les Murgur, où l'auteur décrit 3 reconstitutions de réductions de fer observées en 1984 : la trop grande rareté de ce type d'étude et la précision des observations commandaient sa publication ici); mais le resserrement thématique dont témoignent les textes présentés a pour effet de constituer un ensemble homogène, avec une problématique bien centrée.

L'ouvrage s'ouvre sur un apport de la linguistique comparée à la question de l'origine du fer dans cette région de l'Afrique : la restitution

de 3 racines pour le mot "fer" permet à Henry TOURNEUX d'écarter le foyer libyen et d'avancer l'hypothèse que les peuples de langues tchadiques ont acquis la métallurgie postérieurement à leur dispersion. Cette étude montre l'intérêt d'une telle démarche, que l'on ne peut que souhaiter voir étendue à d'autres termes (noms de métaux comme le cuivre, l'argent...); la comparaison du vocabulaire du fer avec celui des techniques lithiques actuelles devrait également apporter bien des surprises.

Les autres textes traitent tous de l'organisation sociale de la métallurgie et proposent deux séries de questions souvent imbriquées. La première série concerne la construction de l'identité de tout groupe humain par ses acteurs : les représentations qu'ils se font de leur identité utilisent des catégories définitoires de base dont les combinaisons peuvent varier. Ces catégories portent, par exemple, sur l'*ethnos* (étranger/autochtone), sur le groupe de parenté (lignage/clan...), sur l'activité (éleveur/chasseur/agriculteur/forgeron...), le sexe (homme/femme) ou l'âge (aînés/cadets). L'analyse de telles combinaisons, et des transformations des représentations identitaires chez les producteurs de métal et d'objets métalliques, est menée par Jean PAHAI à propos des forgerons djorok chez les Massa, et par C. SEIGNOBOS sur les forgerons murgur chez les Mofu et les Giziga; malgré la longueur de cette dernière étude, qui l'apparente plus à une monographie qu'à une communication de colloque, on la trouvera ici dans son intégralité. L'analyse, dans ces deux exposés, se fonde sur les

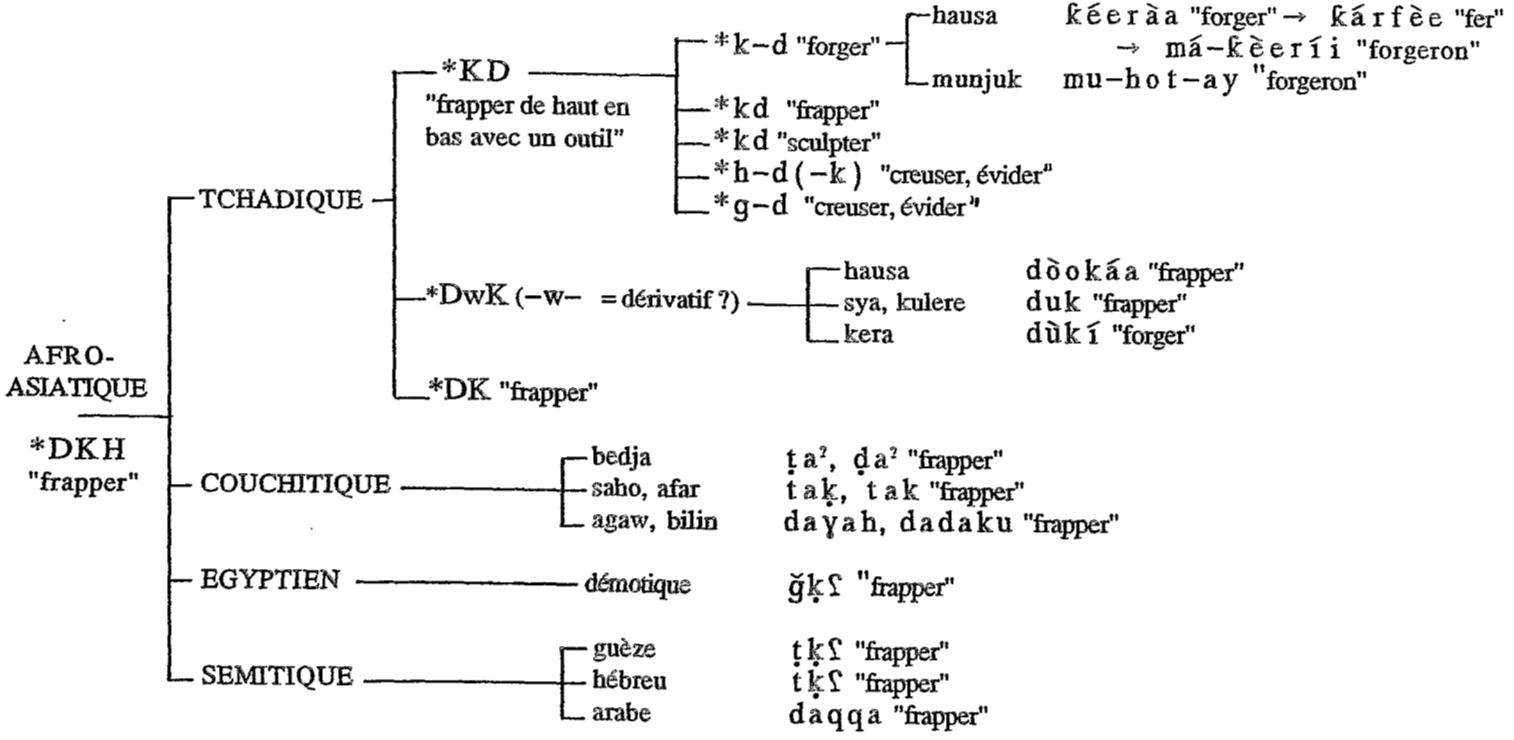
discours (mythes d'origine, récits de migrations) des forgerons et des non-forgerons sur l'identité des premiers; également sur les rituels (pratiques d'enterrement) et sur les marqueurs symboliques de l'identité forgeronne, qui peuvent être aussi divers que le poney, une cucurbitacée, la conduite de l'initiation masculine ou les remparts. D'autres études, sans en faire leur problématique principale, abordent ce thème de l'identité des métallurgistes du bassin du lac Tchad, notamment le travail de S. PIŁASZEWICZ (reprenant Nicole ECHARD) qui montre comment les distinctions entre forgerons hausa recoupent en les renforçant d'autres distinctions, hommes/femmes par exemple; ou celui de C. BAROIN, où ce qui fait un forgeron ressort autant d'attitudes psychologiques intériorisées que d'activités n'ayant d'ailleurs pas toujours à voir avec la métallurgie (il y a des forgerons aza qui ne sont que marabouts, ou chasseurs...). Par delà l'intérêt que présentent de telles analyses pour restituer l'histoire du peuplement local, je soulignerai une remarque de SEIGNOBOS sur les Murgur, qui vaut aussi pour les Djorok : ces forgerons, aujourd'hui disséminés au sein d'autres populations, se sont en partie assimilés à elles (adoption de leur langue par exemple), sans toutefois s'ériger en unités autonomes : SEIGNOBOS parle de "groupe ethnique non-abouti", témoignant, comme le dit W. VAN BEEK à propos des Kapsiki, d'une ambivalence entre différence et appartenance.

La seconde série de questions est celle des liens que les forgerons entretiennent avec le pouvoir. Comment s'articulent, dans chaque

société, les rapports des groupes forgerons et non-forgerons, notamment quand parmi ces derniers existe un groupe spécialisé dans la direction politique et militaire de toute la société ? Josette RIVALLAIN rappelle d'abord comment les premiers Européens au Tchad ont perçu ce problème et en ont rendu compte, contribuant utilement, moins à l'histoire des métallurgistes, qu'à celle des recherches sur ces derniers. Stanislaw PIŁASZEWICZ, dans une communication non-présentée en séance, a compilé les textes anthropologiques et ethnographiques sur les forgerons hausa, textes dont il extrait une utile synthèse, pour insister sur l'ambivalence de leur position sociale. Tchago BOUIMON donne un exemple de hiérarchisation et d'équilibre établis entre les dirigeants politico-militaires tupuri et mundan et leurs métallurgistes. Walter VAN BEEK montre, avec le cas des Kapsiki, un groupe de forgerons particularisé à l'extrême, jouissant d'un statut inférieur, mais fonctionnant selon les mêmes règles que les autres groupes de cette société segmentaire, d'où l'ambivalence "absolue" des forgerons. L'existence de forgerons du fer distincts de ceux du cuivre conduit à une fine analyse des oppositions symboliques liées à la triade fer/cuivre/tombe, et aboutit à poser le forgeron comme médiateur entre la nature et la culture. C'est à une conclusion différente que parvient Adrian EDWARDS, à partir de la société Verre, où la seule autorité "centrale" est le Faiseur de pluie; l'analyse des enjeux et du partage des pouvoirs entre les protagonistes rivaux, Faiseur de pluie et Forgeron, est menée à travers les représentations symboliques des

intéressés, et assimile le second à la culture, le premier à la nature. Catherine BAROIN (communication non présentée en séance) montre, avec les pasteurs téda-daza et leurs forgerons aza, une division du travail et une organisation de ses représentations très originale, dans une société guerrière où les rôles des uns et des autres semblent très cristallisés, ce qui n'empêche pas une évolution, très finement montrée, des places des uns et des autres dans la société actuelle. Enfin, Christian SEIGNOBOS tente une synthèse audacieuse des rapports entre forgerons et pouvoir dans la région allant du Baguirmi aux monts Mandara, de l'évolution de ces rapports et des modifications de statut ayant affecté, selon l'auteur, les groupes forgerons.

TABLEAU SYNOPTIQUE POUR *DKH



OBSERVATIONS SUR LE NOM DU FER ET DE LA FORGE DANS LE BASSIN DU TCHAD[1]

Henry TOURNEUX
LACITO du CNRS

On a longtemps cherché à prouver que l'Egypte, si elle n'était pas la patrie originaire de la métallurgie du fer, était du moins l'intermédiaire par lequel elle s'était diffusée dans le reste de l'Afrique, via la vallée du Nil. On a ainsi considéré le site de Meroë comme un jalon essentiel de cette diffusion. Puis, des auteurs comme MAUNY et HUARD donnaient comme foyer supplémentaire de diffusion le golfe de Syrte en Libye, qui aurait rayonné vers le sud, à l'ouest du lac Tchad.

Si l'on a maintenant abandonné l'idée d'une diffusion par la vallée du Nil, l'hypothèse de l'origine nord-africaine est incontestée à ce jour. Mais il faut bien reconnaître qu'il y a peu de preuves archéologiques d'un transit de la métallurgie du fer à travers le désert, et que les

---

[1] Toute la partie non linguistique de cet article est tirée de F.J. KENSE (1945). Les reconstructions linguistiques en lettres minuscules sont tirées de JUNGRAITHMAYR H. et K. SHIMIZU (1981), sauf indication contraire.

Berbères vivant dans cette région ne semblent pas avoir de compétence particulière en ce domaine.

On sait que, chronologiquement, le travail de métaux comme le cuivre a précédé celui du fer. On a maintenant de plus en plus de preuves que l'Afrique de l'Ouest a connu le travail du cuivre à peu près en même temps que celui du fer. Les dates les plus vraisemblables nous renvoient à la première moitié du premier millénaire avant J.C.

Si l'expansion bantoue est partie du sud-est du Nigéria au 2ème ou 3ème millénaire avant notre ère, comme certains chercheurs (EHRET) le pensent, il est évident que les premiers groupes bantouphones ne disposaient pas de la métallurgie et ne sont donc pas responsables, comme on l'a dit, de la diffusion de la métallurgie du fer en Afrique centrale et orientale.

Qu'en est-il du côté des peuples qui parlent actuellement des langues tchadiques ou Adamawa? On peut à priori formuler plusieurs hypothèses :

1) S'ils ont connu la métallurgie avant leur dispersion, on doit retrouver dans les langues contemporaines des réflexes de racines communes pour "métal/fer" et certains objets de fer.

2) S'ils ont connu la métallurgie après leur dispersion, autrement dit, s'ils étaient déjà en place dans des sites éloignés les uns des autres quand ils ont appris la métallurgie, (a) ou bien ils ont reçu cette technologie d'une seule source (on peut alors détecter dans les langues un emprunt commun ou des innovations lexicales dispersées),

(b) ou bien ils ont reçu la métallurgie par divers canaux (on trouve en ce cas des noms d'emprunt variés ou des innovations lexicales dispersées pour désigner le "métal/fer").

*** KD**

Cette racine nous a paru la plus intéressante de par les perspectives comparatives qu'elle ouvre. Nous proposons de la rattacher à une hypothétique racine afro-asiatique *DKH "frapper" (voir le tableau synoptique ci-après. H représente une laryngale non déterminée). On peut penser que cette racine pour "frapper" a donné le tchadique "frapper de haut en bas avec un outil", d'où provient *kd "forger", qui donne "objet forgé" (houe, hache), ceci impliquant la notion de fer.

Les racines les plus répandues dans la région pour "houe" ont pour commun dénominateur les consonnes GD ou DG. Cette même paire consonantique apparaît dans plusieurs langues pour "hache" (voir H. TOURNEUX, 1984).

Il est intéressant de noter que K. SHIMIZU a reconstruit *kín pour "fer" en Proto-Jukunoïde (Benue-Congo comme le Bantu). De son côté, M. GUTHRIE donne, entre autres, *-geda pour fer en Proto-Bantu [si cette racine ne remonte pas au PB., elle est du moins attestée dans de nombreuses langues bantoues contemporaines]. G. MANESSY reconstruit * kud pour "fer" dans le groupe Oti-Volta (Voltaïque et Benue-Congo appartiennent tous deux au Niger-Congo). Le songhay gúurú "fer"

n'est pas bien éloigné de la même racine. F. ROTTLAND reconstruit dans le sud-nilotique un mot dont les consonnes sont *krn ou *qrn pour "fer".

Voici ce que nous supposons être des réflexes de *KD "frapper de haut en bas avec un outil" ayant donné "fer" ou "métal" en tchadique :

haoussa	kár (fèe)[1]	
	→ mburku	ƙárfé:
	tsagu	ƙárfèn
	ron	cíf, c(y)éf [chute de -r-]
	fyer	k(yéf)
sura	(sha)ɣàl	
kofyar	(sha)gal	
goemai	(sa)ghal	
montol	(shâ)al	
baram	(gar)la	
warji	gàr(na)	
pa'a	gar(na)	
geji	gil(la)	
bana	tsà(hí)	
mabas	(hù)cídí	
glavda	(tə)ghàlà	
dghwede	tùsé [métathèse]	
lamang	(hɔx)tsiri	
mafa	zùydà	

[1] Dans les listes ci-dessous, nous avons mis entre parenthèses ce qui nous paraît être des étoffements ou des affixes, et qui risquerait de masquer le radical supposé.

mefele	zhìdá
cuvok	ndəlày
gaduwa	zèlé

Cette présentation implique les changements phonétiques suivants :

*K > ƙ en haoussa [qui est lui même la source de "fer" en mburku, tsagu, ron, fyer].

*K > g, gh, ɣ [> Ø en montol] en sura, kofyar, goemai, montol, baram, warji, pa'a, geji, glavda.

*K > c, ts, s en bana, mabas, dghwede, lamang.

*K > z, ndz, zh en mafa, mefele, cuvok, gaduwa.

*D > d,t en mabas, dghwede, mafa, mefele.

*D > r en haoussa, baram, warji, pa'a, lamang.

*D > l en sura, kofyar, goemai, montol, geji, glavda, cuvok, gaduwa.

*D n'apparaît pas en bana.

***BD**

On peut postuler une racine *BD pour "fer", largement dominante dans la branche centrale du Tchadique.

jimbim	mírá
miya	mír
kariya	mír
bura	le(a)

kilba	li(aŋ)
higi	ɛre, lɛ́, iri
wandala	í:ré
podoko	(n)àdá
gvoko	(ku)fór
xədi	(kú)fúr
mofu	ɓər(éy)
ɗugwor	hārā
molkwo	hárà
zulgwo	ārā
jina, mo'e	(mà)fɗò
majəra	(mà)vɗò
mboku	ūrō(m)
giziga N.	ɓìrè
giziga S.	ɓìrì
mada	ārá
ouldémé	àrá
muyang	ārā
mbazla	'ar(iya)
gawar	ɓər(zləm)
bual	ɓər(zlám)
gbata	tɛ́
gude	(tə)ɓəsá
jimjimən	(tɨ)bísɔ́n
tsuvan	(tɨ)bɛ́sɛ́
zizilivəkən	məzə(kɔ́n)
giɗar	(tə)bzá
sumray	bīrí

Si la racine est correctement établie, cela implique les changements phonétiques suivants :

*B > b, ɓ en mofu, giziga, gawar, bual, gude, jimjimən, tsuvan, giɗar, sumray.

*B > m en jimbim, miya, kariya, zizilivəkən.

*B > f, v en gvoko, xədi, jina, mo'e, majəra.

*B > h en ɗugwor, molkwo.

*B > ʔ ou Ø en zulgwo, mboku, mada, ouldémé, muyang, mbazla, gbata, bura, kilba, higi, wandala, podoko.

*D > t, d, ɗ en gbata, podoko, jina, mo'e, majəra.

*D > l en bura, higi, kilba.

*D > s, z en gude, jimjimən, tsuvan, zizilivəkən, giɗar.

*D > r dans tous les autres cas.

De cette racine *BD, très bien attestée en tchadique central, il faut rapprocher la forme *bɔ̀l̤ɔ̀ qu'Yves MOÑINO a reconstruite pour "fer" en Proto-Gbaya (Oubanguien).

On en rapprochera aussi l'Adamawa[1] :

tula	ka-mbər
dama	mbɔ̀ʔmi
day	bɔ̄g
mbum	mbɔ̀l
mono	bɔ̀ʔmɛ̀
mundang	vàme

[1] Nous sommes redevable à Raymond BOYD (LACITO-CNRS) de toute la documentation sur les langues Adamawa.

tupuri	bu
roba	ba-hâ
yungur	gb-â
mboi	w-hâ
libo	ia-ya
jen	bi
munga	bi
longuda	bɪl-la
fanyan	manne
bwa	yeráŋ

De même que nous avons constaté l'affaiblissement de la première consonne *B de *BD en tchadique, au point qu'elle en arrive à disparaître, nous pensons retrouver le même phénomène dans le groupe Adamawa :

bolgo	er
koke	ērel
kulaal	íríl
lwaa	ʔīìrāàŋ
tunya	ērì
laal	ʔírár

Relevons que toutes ces dernières langues sont localisées dans le centre sud du Tchad.

*WYM

Cette racine est typique du groupe bole-tangale (Nigéria) et déborde très peu de la branche occidentale du tchadique.

bole	ɔjum
ngamo	ɔju
kirfi	wòyòmú ["métal"]
kubi	oyiyo
galambu	wé: ["métal"]
gera	wàimì
karekare	²wayím
gerum	oyo
pero	ànyém
kanakuru	áyím
gerka	yam
boghom	yîm
sigidi	dwam
kopti	damu
jara	yim
margi	iyaŋ [à moins qu'il ne soit un réflexe de *BD, par l'intermédiaire du kilba li(aŋ)].

Remarques cursives

1. L'arabe ḥadīd "fer" dérive du verbe ḥadda "rendre pointu, affûter". Ce même verbe a le sens de "forger" en arabe syrien. Il en dérive encore ḥaddād "forgeron". Nous suggérons que le sens de ḥadda, qui est répétitif, implique un affûtage par

martèlement (nous retrouverions le même type de dérivation sémantique que celle que nous avons cru pouvoir dégager pour *KD).

2. En masa, le nom du fer (kaway) est dérivé du nom du couteau (kew). Le fer est donc ce dont est fait le couteau.

3. En baguirmien, le nom du fer (minya) est formellement identique à celui que l'on trouve en chamba (langue bantoue d'Afrique de l'est) - ce dont on ne peut rien conclure.

4. En bediondo, langue sara (chari-Nil), le nom du forgeron est kɔ̀dɔ̄. Il serait tentant de le rapprocher de notre racine *KD. Or, le sara-kaba-na, autre langue du même groupe, nous donne pour premier sens de kɔ̀dē : "artisan celui qui connaît bien son métier". Le forgeron du bediondo ne serait donc que l'artisan par excellence. [voir *Dictionnaire sara-kaba-na/français*, kyabé (Tchad), Sarh, C.E.L. 1986:87]. En sara-kaba-na, le radical verbal pour "forger" est ɔkù.

5. Le berbère ZL "fer" est à rapprocher de l'arabe (lui-même emprunté) frzl "fers, grandes tenailles", brzl "objet en fer". C'est la même racine, avec métathèse des consonnes b-z et chute de -r-, que l'on retrouve en couchitique[1] (oromo : sibiila; Proto-ɓoni : *sàbîl; harso, dobase, gollango : sipílhó ; galla : sibilla).

A notre connaissance, le berbère ZL n'est pas passé en tchadique, et les rapprochements établis

---

[1] Je dois ces informations à l'obligeance du Prof. A. ZABORSKI.

par V. BLAŽEK (1989) sont arbitraires. Les exemples qu'il donne (nakatsa, mafa, mofu, mboku) sont en fait à rattacher à la racine *KD selon nous.

6. Le jina, mo'e, majəra pour "fer", que nous avons fait dériver d'une racine *BD pourrait aussi être rapproché de façon contradictoire du radical mofu vɗ "forger", à moins que ce dernier ne soit une métathèse de ɗf "souffler sur le feu" ; cf. munjuk vd "éventer".

7. Le saharien pour "fer" (dazza : à ' sŭ, asubu, asou, asono; teda : asobo, asono; kanuri : sû) semble assez isolé dans la région. Si on le fait reposer sur une racine *SB, il peut se justifier d'en rapprocher lagwan : (x)sáfú; matam, malgbe, mpadə, afaɗə : síú, yedina : çu.

Conclusion

Raymond MAUNY écrivait en 1952 (p.548) cette mise en garde : "La philologie [...] est une bien belle chose, qui peut faire trouver les rapprochements les plus sensationnels. Elle est la providence de ceux qui recherchent à un peuple une parenté avec les nations prestigieuses de l'Antiquité... Et pourtant, il faut bien s'en servir mais ses conclusions, en matière historique, ne sont vraiment concluantes que si elles font partie d'un faisceau de preuves concordantes (archéologiques, ethnologiques et autres)."

Nous resterons donc prudent. En tout cas, il semble apparaître que le nom du fer soit construit sur trois racines principales dans la région qui nous intéresse : *KD, *BD et *WYM. La première remonterait à l'afro-asiatique, avec un sens originel de "frapper". Elle serait attestée bien au-delà des frontières de l'afro-asiatique, notamment en Niger-Congo. La deuxième (*BD) serait commune à la branche centrale du Tchadique, à l'Adamawa et au Proto-Gbaya (Oubanguien). La dernière (*WYM) est circonscrite à la branche occidentale du Tchadique. Nous n'avons pu vérifier si elle est attestée aussi dans des langues non tchadiques du Nigéria.

La berbère n'aurait servi de langue-source pour le nom du fer dans le bassin du Tchad.

L'impossiblité de proposer une racine unique pour l'ensemble des branches du Tchadique plaide pour une acquisition de la métallurgie postérieure à la dispersion de la famille. Cette acquisition pourrait avoir eu trois origines différentes si l'on se fie à l'existence de trois racines principales pour "fer" (ou quatre, si l'on prend en compte l'ensemble saharien/kotoko).

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

BARRETEAU D. (ed.), 1978, *Inventaire des études linguistiques sur les pays d'Afrique noire d'expression française et sur Madagascar*, Paris, Conseil International de la Langue Française, 624p., cartes hors-texte.

BARRETEAU D. et P. NEWMAN, 1978, Les langues tchadiques, *in* D. BARRETEAU (ed.) 1978 [*cf. supra*], 291-330.

BARRETEAU D. , 1987, Le fer dans les langues tchadiques du Cameroun, 4p. [manuscrit inédit].

BLAžEK V., 1989, Iron in Chadic : comparative evidence of cultural connections, *Méga-Tchad* 1989/1, 6p.

BOUQUIAUX L. (ed.), 1980, *L'expression bantoue*, vol. 3, Paris, SELAF.

Chadic Word Catalogue, Deutsche Forschungsgemeinschaft, H. JUNGRAITHMAYR, Universität Frankfurt.

HAALAND R. et P. SHINNIE (eds.), 1985, *African iron working - ancient and traditional*, Norwegian University Press.

JUNGRAITHMAYR H. et K. SHIMIZU, 1981, *Chadic lexical roots*, vol.2, Berlin, Dietrich Reimer, 315p., carte hors-texte.

KENSE F.J., 1985, The initial diffusion of iron to Africa, *in* HAALAND and SHINNIE (eds) 1985 [*cf.supra*], 11-27.

KRAFT Ch. H., 1981, *Chadic wordlists*, 3 vol., Berlin, Dietrich Reimer, 261+196+251p.

MANESSY G., 1975, *Les langues Oti-Volta*, Paris, SELAF, 314p., cartes hors-texte.

MAUNY R., 1952, Essai sur l'histoire des métaux en Afrique occidentale, *Bulletin de l'IFAN*, t. XIV, n°2:545-595.

MOÑINO Y. (ed), 1988, *Lexique comparatif des langues ouban-guiennes*, Paris, Geuthner, 149p., carte hors-texte.

NSUKA-NKUTSI F. et P. de MARET, Etude comparative de quelques termes métallurgiques dans les langues bantoues, *in* L. BOUQUIAUX (ed.), 1980 [*cf. supra*], 731-742.

ROTTLAND F., 1982, *Die Südnilotischen Sprachen*, Berlin, Dietrich Reimer, 563p.

SHIMIZU K., 1980, *Comparative Jukunoid*, 3vol., Beitrage zur Afrikanistik, Universität Wien, XII + 255 + XVI + 324p., cartes hors-texte.

TOURNEUX H., 1984, Vocabulaires comparés des instruments aratoires dans le Nord Cameroun, *Cahiers de l'ORSTOM*, série Sciences Humaines, vol. XX, n°3-4:597-612.

LES MIGRATIONS DES FORGERONS DJOROK CHEZ LES MASSA DU CAMEROUN

Jean PAHAI
Département de Géographie
Université de Yaoundé

Les Djorok constituent chez les Massa du Cameroun, une entité clanique particulière dont les traditions orales relatent l'originalité et les apports essentiels à l'édification de la "civilisation massa". Ils appartiennent probablement à un fond de peuplement forgeron, originaire du Moyen Chari, et dont font partie les populations kargu, kwang (kvunga) ou budugur du Tchad. Le terme djorok est employé surtout sur la rive gauche (camerounaise) du Logone. Il y est le plus souvent associé à la forge (Tchafta), à la muraille (gulmunda) et aux Wina, vocable par lequel les Massa, Walya notamment, désignent les habitants des cantons de Guisey et de Djongdong (Wina proprement dits), mais aussi les Toupouri que les plus avertis préfèrent appeler Tongoyna.

Les Wina de la tradition orale (ou Paléo-Wina), qui peuplaient le territoire actuel massa jusqu'à hauteur du pays bayga, représentent pourtant des entités qui n'ont plus rien à voir avec le groupe actuel de même nom. Il faudrait plutôt

les rapprocher des Djorok originels dont certains lignages sont considérés comme Muzuk (Gandjam, Zomgoy). Cette confusion qui en fait tantôt des Tongoyna, tantôt des pseudo-Mulwi dénote sans doute des origines multiples et complexes dont l'écheveau est bien difficile à démêler.

Avant d'aborder plus en profondeur le problème des origines djorok, nous pouvons identifier, sur le terrain, plusieurs groupes qui se réclament de la même strate de peuplement. Ils se répartissent entre les villages de Dabay, Gandjam, Geme, Kartua, Buktang, Bugudum, Nulda, Loko (Hotoy). Hors de l'aire de peuplement massa, *stricto sensu*, d'autres lignages revendiquent la même origine : Holom et Bodmoy chez les Musey.

En territoire tchadien, ceux qui assument la même identité, sous le même vocable, sont peu nombreux à Tura ou à Dunu. Mais Mulfuday au sud du lac de Fianga représente leur plus grand centre de regroupement. Ils portent ici le nom de la localité : Mulfuday ou Molvuday. On y dénombrerait cinq groupes lignagers : Hayna, Fotona, Sardina, Hlemda, Kaska.

Ce groupe disparate, aux origines diverses, et numériquement peu important, a cependant joué un rôle de premier plan dans le rayonnement de la "civilisation massa". Il a apporté avec lui la forge et les rites initiatiques du Labana qui se sont imposés à plusieurs groupes ethniques et ont servi de ciment unificateur à tous les Massa.

1. LES DJOROK ET LEURS ORIGINES

A. Les traditions orales

Les traditions djorok mêlent bien souvent le flux principal de migration et les contre-courants intermédiaires assez confus. Des nombreuses traditions d'origine, la plus communément relatée est celle de la fuite devant les razzias des cavaliers baguirmiens (Barma ou Domo Urana) invités par trahison.

La légende raconte que, pour échapper aux pillages des Barma, invités par une veuve (Tere) dont on venait d'assassiner l'unique fils, et qui fondaient sur leur cité-muraille de Huang (Kwang), les Djorok, sous la conduite de Sangatu, effectuèrent un véritable périple les menant à Buktang, Gia, Geme, Dabay, Mulvuday. Par la suite des groupes s'installèrent sur le Danay (Gandjam) et à Nulda (Zomgoy) sur le lac de Guisey. Cette version commune à plusieurs groupes (Kargu) retrace l'histoire très mouvementée des pays du Chari et du Logone aux siècles derniers. Les événements vont se précipiter avec l'avènement de l'Empire islamisé du Baguirmi.

Le thème de la trahison de la veuve Tere est bien codifié. Et surtout il rend compte du recours fréquent à l'arbitrage des Baguirmiens pour régler les conflits qui survenaient à l'intérieur des Gulmun ou entre cités-murailles voisines. Les groupes des vaincus, pour se venger, faisaient alors appel aux Barma dont la cavalerie effectuait des raids sanglants (branga) sur les cités et

harcelaient sans cesse les populations hors muraille (pêcheurs).

Le toponyme Gulmum, assez répandu en pays massa et muzuk et souvent associé aux Lakna (sols halomorphes anthropiques), confirme que la muraille était le mode d'habitation le plus répandu et le plus sûr. Des buttes anthropiques existent un peu partout (à Dabay Ngaki, Hlagam, Kalak, Maldi, Bosgoy) qui témoignent de l'ancienneté du peuplement. Elles sont les vestiges probables d'une civilisation paléo-massa, peut-être partiellement djorok. Des groupes actuellement épars semblent avoir côtoyé les Djorok : Venge, Mernge, Wahla, Munaha... C'est parmi eux que se recrutent habituellement les chefs religieux exerçant le sacerdoce de la terre (Bum nagata) et de biefs de pêche (Bum Golonga).

B. Les origines probables

Appartenant à un fonds de peuplement métallurgiste, les Djorok constituent donc un ensemble hétéroclite de groupes humains provenant sans doute des petits royaumes pré-baguirmiens païens du Nord du Bar Ergig, points de départ et de redistribution de plusieurs groupes forgerons. Ils seraient la dernière grande vague migratoire de ces peuples de la forge, chassés de cette région, peu après la création et la suprématie de l'Empire islamique du Baguirmi, dont les armées multipliaient les raids dévastateurs pour conquérir les contrées méridionales et s'approvisionner en bétail et en esclaves. Les

groupes qui refusaient de se soumettre émigraient plus au Sud sur le Chari, le Ba-Illi puis le Logone.

Dans cet ensemble, les Djorok sont assez composites ; l'appellation même est un terme qui s'applique à plusieurs entités claniques venues d'horizons divers mais homogénéisés dans la muraille et par le travail du fer. Cela explique la confusion qui est faite sur leurs origines. Ils y sont considérés, tantôt comme des Toupouri (à Dabay ou Danay Ganjam), tantôt comme des Muzuk (Zomgoy de Nulda).

L'exogamie scrupuleusement respectée à l'intérieur du groupe et la communauté sacrificielle sans ancêtre commun sont la manifestation d'une volonté unioniste, du désir de se compter pour se positionner par rapport aux Massa Gumay et Walya prolifiques[1].

La dispersion du groupe et ses fuites devant les coups de boutoir du Baguirmi se sont déroulées en plusieurs étapes et à différentes époques. Comme le pouvoir musulman installé à Massenya rejette catégoriquement la suprématie des hommes du fer, donc la forge, les fondeurs-forgerons sont castés, c'est-à-dire intégrés au groupe Haddad. Ceux qui refusent cette intégration doivent abandonner la forge sous peine d'être

---

[1] Chez les Massa, une longue et franche amitié et une communauté villageoise (Farana), prédisposent habituellement à l'exogamie. Ayant souvent combattu ensemble, on devient frères de sang, cousins lignagers, unis dans les parties de pêche et de chasse, le Labana et le Guruna (cure de lait). S'échanger des femmes dans ce contexte serait incestueux (Yawi).

chassés du Baguirmi. Les Djorok appartiennent donc à cette dernière strate qui s'est regroupée chez les Kwang (Huang) avant d'être harcelée par les troupes de Massenya. Ils traversent alors le Logone d'est en ouest.

Sur leurs nouveaux sites des bords du Logone, du Gerlew, du Danay ou du lac de Guisey, ils se heurtent aux Paléo-Massa (et/ou Paléo-Wina) vivant hors muraille comme les Gia, les Venge, les Bere ou les Murang, groupes hétéroclites vivant de pêche et de chasse. Mais les pêcheurs Gonyo ou Gurvoy représentent pour les Djorok un danger moindre que les Massa en formation.

En effet, progressivement se met en place une nouvelle civilisation, une véritable révolution socio-culturelle basée sur une "trilogie" économique : agriculture-élevage-pêche, et qui rejette violemment la muraille et le fer. L'habitat s'éparpille en "grappes" de maisons autonomes (Zina), dispersées en "nébuleuse" sous un parc végétal anthropique où domine *Acacia albida*. Le nouvel ordre massa qui marginalise la forge, transforme l'agro-système et les paysages. Les Djorok sont bousculés, combattus, leur nombre réduit. Ils seront "massaïsés" mais conservent paradoxalement une influence considérable dans cette civilisation basée sur la vache.

2. L'ORIGINALITE DJOROK

A. La forge et la muraille

Les Massa actuels disent volontiers qu'à leur arrivée, leurs ancêtres ont trouvé, sur place, des

hommes qui vivaient dans des cités-murailles (Gulmunna) établies au bord des mares, des cours et plans d'eau. Ils ont dû alors les combattre, les déloger et détruire les gulmun. Parmi ces populations emmuraillées, ils citent les Djorok. Ceux-ci apprennent à leurs dépens que l'histoire est un éternel recommencement, parsemée de conflits et de fuites (contre-coups migratoires). Ils abandonnent la muraille et progressivement la forge. Dans cette nouvelle civilisation en pleine mutation socio-économique, la vache supplante le fer. C'est en définitive, le rejet de "l'aristocratie" du fer, du pouvoir occulte et du prestige politico-religieux dont jouissaient les Djorok.

Mais, en l'absence d'un pouvoir politique central, ceux-ci ne sont pas exterminés. Ayant abandonné la muraille et délaissé quelque peu la forge, ils sont progressivement assimilés et intégrés à la nouvelle société laïque massa. Cette intégration est d'autant plus facile que la société d'accueil, hégémoniste, est segmentaire. Le pouvoir est émietté dans l'espace. Chaque enclos (Zina) est un petit gulmun dont le chef (Bum Zina) est un maillon essentiel de l'organisation du Farana, groupe de parenté (djafna) et de cohabitation lié au bétail[1].

La nouvelle civilisation basée sur le bétail (Farayna = richesse) connaîtra une pénurie du fer.

---

[1] Farana est un terme complexe. Il est à la fois le lieu de rassemblement du troupeau villageois, le troupeau lui-même en gardiennage, l'unité de gestion du bétail, mais aussi l'unité de combat qui se manifeste lors des guruna, des parties de pêche ou de chasse.

Sans abandonner complètement le travail de la forge, les Djorok iront le chercher à l'extérieur du pays massa : chez les Muzey ou à Mulfuday. Seuls subsisteront quelques individus forgerons. Et les Massa se garderont bien d'apprendre à réduire et à forger le métal. Tout non Djorok qui apprend la forge meurt peu après ou devient stérile ! On craint deux Fulla (génies du mal) liés à la métallurgie du fer : Ful Gidivang qui s'attaque au nez et Ful Tchafta qui tue. Le fer influence la vie quotidienne chez les Massa. Tout objet en fer ne peut être volé. Une quenouille de fer plantée sur un arbre fruitier, ou accrochée à un épouvantail dans un champ d'arachides protège contre les vols. Les rites funéraires empruntent beaucoup à la civilisation des gens du fer[1].

Les forgerons sont craints, considérés comme des sorciers parfois maléfiques, même s'ils ne sont pas castés. Et ce groupe disloqué, dépersonnalisé et assimilé s'imposera par les rites initiatiques du Labana qu'il propage dans toute la région. Il en tire encore fierté et honorabilité.

B. Labana

C'est l'initiation qui rythme la vie des Massa. Le rituel se déroule en brousse, de nuit. Après de multiples brimades, les néophytes, crâne rasé, sont

---

[1] On n'enterre jamais un mort avec du fer, sauf s'il est mort au combat, tué par une lance. On l'enterre alors accroupi, une petite lance à la main droite. Tout homme qui meurt sans descendance est enterré avec un morceau de charbon de bois planté dans l'anus.

répartis en cercles autour de grands tambours, allongés face contre terre, protégés par des parrains armés d'une longue perche, d'un bâton et quelquefois de lances. La cérémonie est animée par les roulements des tambours joués sur un rythme hallucinant. Les chefs d'initiation apparaissent alors, masqués de fibres et de pailles tressées, couverts d'épineux. Ils piétinent les néophytes et les menacent de torches enflammées. Les parrains doivent les défendre. Un couteau est ensuite posé symboliquement sur la gorge de chaque initié. L'occasion était propice pour égorger réellement certains éléments indésirables de la société ou certains représentants de clans dont on voulait contrôler les effectifs. On précipitait les corps, mis dans des sacs, au fond des termitières.

A la fin de la cérémonie, les initiés (Dogoni) retournent dans leur Farana. Ils sont installés dans la brousse dont l'accès est formellement interdit aux femmes et aux non-initiés (sous peine de mort). Ils sont encadrés par des rigana qui leur enseignent une nouvelle langue à la morphologie et au vocabulaire sommaires. Ils sont considérés comme des nouveaux-nés, donc d'abord allaités par la Déesse-mère Makay. Leur emploi du temps est une suite de danses rythmiques (saysayna), de repas quasi-orgiaques et d'espièglerie. Enduits d'ocre et armés de fouets-lassos qu'ils claquent bruyamment, ils effectuent souvent des expéditions punitives contre les femmes et surtout les non-initiés (Zirang) pour qui ils n'ont pas la moindre considération. Ils réapprennent pourtant progressivement la langue massa, et les gestes quotidiens de l'éthique sociale, abandonnent leurs

fouets. Au bout de quelques mois, ils sont complètement intégrés au tissu social. Ils sont devenus des Payna, des hommes enfin. Leur nom s'agrémente d'un suffixe[1] qui doit être utilisé par les femmes et les non-initiés quand ils les interpellent.

Labana a été introduit puis propagé par les Djorok qui en furent pendant longtemps les grands maîtres. Mais à quel groupe djorok revient l'initiative ? A Dabay, à Gandjam, à Vele ou à Nulda, ils en sont toujours les maîtres incontestés, déléguant parfois leurs prérogatives à d'autres groupes, comme à Muri. Si les Zomgoy installés entre les Wina et les Walya semblent jouer un rôle prééminent dans sa propagation jusqu'en pays toupouri, les Djorok Dabay apparaissent comme ses initiateurs. Ils l'auraient adopté des populations sara (Ndo) au siècle dernier.

Les rites commencent dès la fin des récoltes (novembre-décembre) et s'achèvent aux premières pluies. Les grandes sessions ont un cycle décennal. Mais il en existe d'intermédiaires, à intervalles irréguliers. Le Laba tient une telle place dans l'éducation du jeune Massa que les non-initiés, quel que soit leur âge, sont considérés comme des enfants, équivalents des femmes et dont la réflexion n'est jamais mûre, ni le jugement sage. Par contre, une fois initié, le jeune homme est considéré comme adulte. Tout dans ses actes le prédispose à l'âge mûr.

---

[1] Il existe plusieurs : be, dandi, kassam, kérew, saatu, sala, tongoy, yala... Djona devient Djonyala ; Siama, Siamakassam.

En somme, les Djorok constituent une originalité bien paradoxale dans la civilisation massa. Marginalisés et combattus au départ, chassés de leurs gulmunna et empêchés d'exercer leur métier de forgeron, ils ont su s'imposer par le fer devenu rare, mais surtout par le Laba, élément fondamental de la culture magico-religieuse de cette société qui s'affiche laïque.

Fonctionnant comme une société secrète par le travail du fer, le groupe djorok est respectueusement craint. Le refus de la forge a fait monter le coût des outils métalliques de première nécessité. Devant le récupérer dans d'anciennes tombes ou le chercher loin (à Mulfuday), les Djorok troquent chèrement le fer contre du bétail, richesse ultime des Massa. De cette manière ils occupent une place importante dans l'économie agro-pastorale de la région.

Par le Laba, ils sont au cœur du plus grand culte massa, donc du système d'éducation et de pensée. Massaïsés, acculturés et dépossédés d'un pouvoir politique sans grande signification dans une société acéphale, segmentaire, les Djorok ont su prendre leur revanche sur les Massa en dominant la vie spirituelle et culturelle ! Ils ont adopté la vache sans complètement abandonner la forge. Il a fallu attendre l'époque coloniale pour qu'ils perdent leur prestige.

LES MURGUR

(Nord Cameroun)

Christian SEIGNOBOS

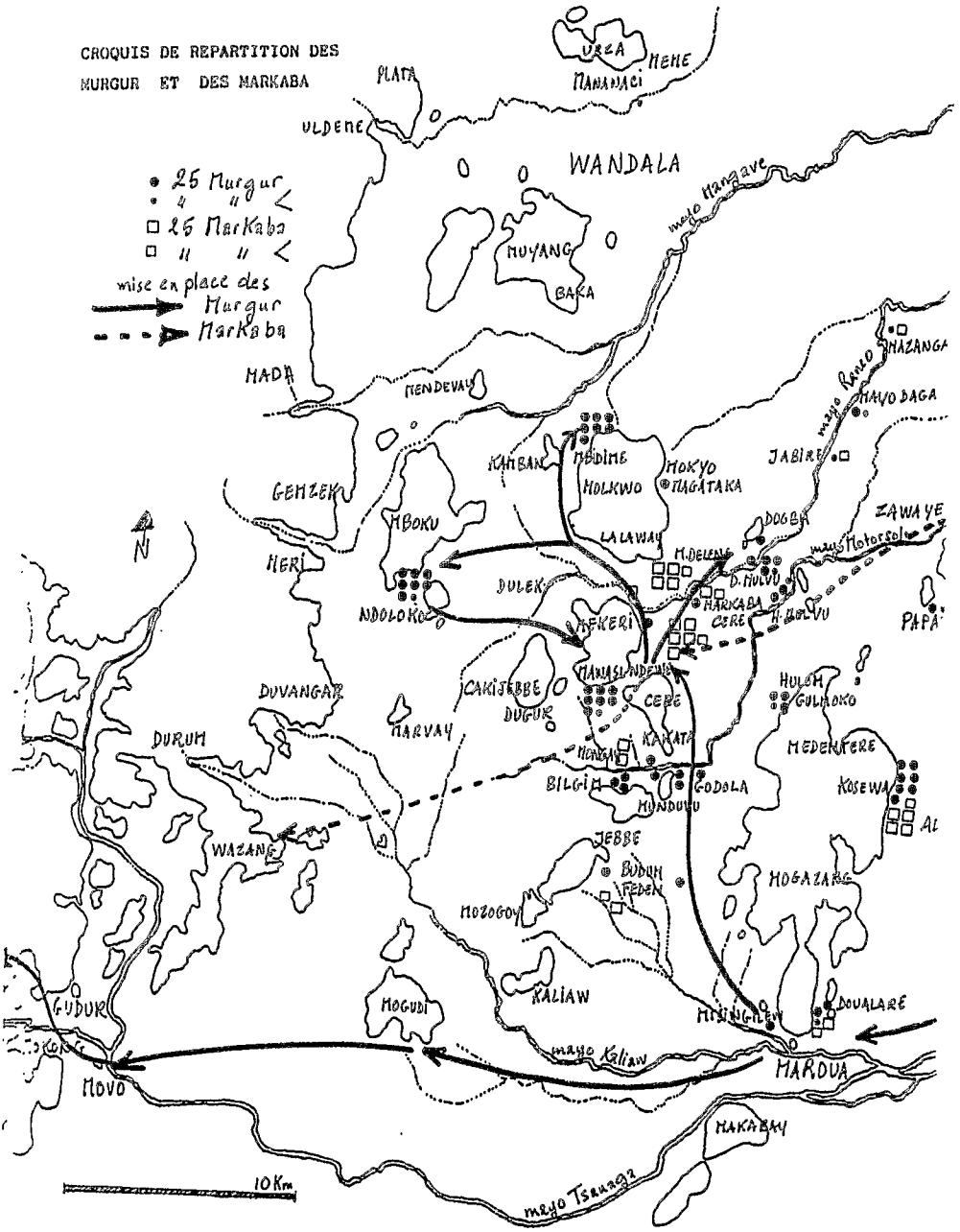
4ème Colloque MEGA TCHAD (CNRS/ORSTOM)

LES MURGŪR, ou L'IDENTIFICATION ETHNIQUE PAR LA FORGE (Nord-Cameroun)

Christian SEIGNOBOS
Géographe CNRS/ORSTOM

Les Murgur, appelés aussi Mulgor ou Molgwor, peuplent aujourd'hui les piémonts des massifs-îles au nord de Maroua. Leurs points de peuplement les plus importants sont, par ordre décroissant, Mawasl, Molkwo (Mbidime), Mboku (Ndokolo), Kosewa, Dogba Mulvu, Munduvu, Bilgim, Hulum Gulmoko, Hulum Mulvu et Papata. Chacun de ces quartiers compte de 55 à 190 personnes. Les autres sont dispersés en petite unités de 1 à 7 familles, à l'exception du quartier de Doualaré à Maroua. Leur recensement, compte tenu des familles ayant quitté la région ces dix dernières années, donne 1853 personnes. Si l'on devait y adjoindre les Murgur "entrés" chez les Giziga ou selon leur degré d'islamisation chez les Fulbe, la communauté murgur ne dépasserait guère les 2000 personnes.

Les Murgur constituent un petit groupe, dont les différents éléments parlent la langue des gens auprès de qui ils se sont établis : mofu mekeri, mbuko, malokwo, miziga et, bien entendu fulfulde.


CROQUIS DE REPARTITION DES
MURGUR ET DES MARKABA
25 Murgur
" "
25 Markaba
" "
mise en place des
Murgur
Markaba
URZA
MEME
PLATA
MANANDACI
ULDEME
WANDALA
MUYANG
BAKA
mayo Mangave
MADA
TENDEVAY
HAZANGA
mayo Kerelo
MAVO DAGA
KAMBAK
MEDIME
HOLKWO
MOKYO
MAGATAKA
JABIRE
GEMZEK
HBOKU
LALAWAY
DOGBA
ZAWAYE
mayo Motorsolo
M.DELENE
D.HULVU
HARKABA
CERE
H.HULVU
PAPA
HERI
DULEK
NDOLOKO
MEKERI
MANASLNDEWA
CERE
HULGH
GULHOKO
CAKISEBBE
DUGUR
DUVANGAR
KAKATA
MEDEMFERE
DURUM
MARVAY
BILGIH
GODOLA
HUNDUVU
KOSEWA
AL
WAZANG
JEBBE
BUDUH
FEDEN
MOGAZANG
MOZOGOY
GUDUR
MOGUDI
KALIAW
DOUALARE
MAYO Kaliaw
MOVO
MARDUA
MAKABAY
10Km
mayo Tsanaga

Ils ont conservé toutefois une forte cohésion et le sentiment très vif d'avoir partagé le même passé et celui d'une origine commune. A la différence de leurs voisins, qui énoncent en priorité leur massif d'origine, les Murgur s'affirment Murgur[1].Cette communauté, éclatée sur plusieurs massifs, aurait depuis longtemps disparu sans le travail de fer, la réduction et la forge, dont elle avait le plus souvent le monopole. En 1985, ils animaient encore quelques trente-deux forges. Les Murgur se présentent comme "les grands forgerons" surpassant par l'ancienneté de leur art les autres groupes forgerons. Héritiers des plus grands, ils se perçoivent comme les aristocrates du fer. Cette prééminence dans le travail du fer et jadis dans sa fabrication, est un fait reconnu dans la région au nord de Maroua. Ce travail du fer, qui les a socialement préservés et leur a permis d'affirmer leur cohésion, les a, en retour, toujours rendus suspects dans leurs massifs d'accueil. Ils furent ainsi souvent l'objet de rejet de la part de leur voisins.

L'intérêt de ces petits groupes résiduels refoulés comme les Murgur est patent pour les reconstitutions historiques. Généralement plus anciens, ils véhiculent souvent des traditions moins altérées que celles des conquérants qui, pour asseoir leur pouvoir, pratiquent en même

---

[1]Nous avons pu constater, lors d'enquêtes ethniques effectuées à Maroua dans le cadre de l'Atlas Régional de la Province de l'Extrême Nord, que les Murgur se présentaient comme "Murgur", sans préciser leur massif d'origine. Les chefs de quartier les désignaient également comme tels (Digirwo I, Doualaré et Misingilew II).

temps l'almagame de peuplement et la manipulation historique. Ils demeurent généralement le contrepoint indispensable à toute étude historique qui intéresse les grandes entités politiques ou ethniques. L'histoire ethnique est un exercice difficile à cause de l'échelle où elle doit être abordée, celui des lignages ou pseudo-lignages, des fractions ou des sous-fractions. Toujours très atomisée, elle semble fuir à peine entrevue.

Le suivi des composantes du peuplement impose la présence d'un fil conducteur. Il transparaît généralement dans le trait socio-économique qui focalise la société. Pour les Murgur, on recense la forge et, secondairement, le poney ; pour d'autres, ce sera le bovin ou encore un ou plusieurs sorghos particuliers... Il aidera à la compréhension sur le terrain des sites préférentiels, du mode de contrôle de l'espace, parfois de la sélection arborée. Il sera nécessaire pour aborder les structures d'autorité. En bref, il sera le décodeur indispensable à la perception du contenu des traditions orales.

L'intérêt des Murgur est d'avoir, plus que d'autres, préservé leur passé. Il permet le suivi de séquences migratoires parmi l'écheveau embrouillé de la mise en place des populations du Nord-Cameroun. Les séquences migratoires enregistrées prennent naissance à l'Est, plus précisément sur la berge orientale du Logone pour arriver sur les butées de migrations qu'ont été les massifs-îles en avant des monts Mandara. Elles suivent donc le couloir maître de migration amorcé autour du Fitri et au nord du Baguirmi, pour aboutir aux Monts Mandara en passant par

les sites géographiques de restructuration obligatoires que constituent les fleuves Chari, Logone et Gerlew les recoupant. Les Murgur ne représentent que les derniers avatars d'un vaste flux migratoire qui a porté la forge avec lui, mais s'en est parfois dessaisi pour mieux embrasser le pouvoir sur les hommes après sa dissociation avec le travail du fer. Seuls les minoritaires - en fait les vaincus -, les actuels Murgur ont conservé la forge comme moyen pour se maintenir et appuyer leur différence. Ce qui explique cette mise en avant de la forge ou, au contraire, son absence par le biais de séries de mythes et récits étiologiques. La forge est brandie comme enseigne ethnique, comme bien civilisateur offert aux autochtones ou, au contraire, occultée comme trait différentiel au moment-clef des rencontres.

Les Murgur illustrent ces groupes contraints de refluer vers l'Ouest, se repoussant les uns les autres sous les pressions lointaines ou directes d'états centralisés comme le Kanem, les royaumes bulala et le Baguirmi. Le Logone passé, ils subissent une deuxième pression de composante Nord-Sud : celle du Bornou-Wandala. Ces deux royaumes musulmans, dont les zones d'investigation s'infléchiront de plus en plus vers le Sud, feront de la plaine septentrionale du Diamaré, aux XVIIème et XVIIIème siècle, une zone de passage au peuplement très instable. L'occupation peule, après le choc de la conquête à la fin du XVIIIème et à l'aube du XIXème siècle, contribuera, en revanche, à stabiliser relativement les populations. La cohésion murgur rend possible, mieux que chez d'autres groupes, le suivi de ces mouvements

migratoires atomisés. Le maintien de la forge permet de transcender certaines mutations ethniques, d'avoir une meilleure profondeur chronologique pour ces unités de peuplement construites sur le mode de la cohabitation, mais vivant dans la fiction de pseudo-lignages ou de clans. Les pérégrinations murgur laissent découvrir divers mécanismes de prise de possession de la terre, de partage du pouvoir, de son éviction, de mutations importantes liées au changement de milieu : abandon du fleuve (Logone), des terres inondables, les *yayre*, des plaines ouvertes du Diamaré et, enfin, la "mofuisation" avec la montée sur les massifs des monts Mandara.

Le petit nombre des Murgur rend possible la collecte du corpus de la presque totalité des traditions orales. Nous avons recueilli systématiquement leurs dires et tenté de relever leurs traces depuis le Logone jusqu'aux monts Mandara. Nous avons moins cherché à mettre en évidence des datations qu'à déceler les antériorités. Essayer de saisir ce qui fut pour eux de véritables mutations et les mécanismes socio-économiques qui les ont conduits à leur situation actuelle nous a semblé plus essentiel.

Les différentes traditions murgur présentent toutes une séquence en plaine et une autre sur les massifs. L'origine, le point de départ est situé à Muskun, cité sur la rive droite du Logone, ou bien le pays muzuk, de fait moins l'actuel pays muzuk (région de Kay Kay-Burkumanji) qu'une région légèrement plus au nord, prise entre le Logone et Girvidik. Parfois même c'est Girvidik qui est

expressément désigné. Quelques versions mentionnent le pays showa, au nord du Baguirmi, ou le Baguirmi lui-même. Les mythes suivent plusieurs schémas. Les Murgur remembrent ainsi plusieurs séquences de mythes "classiques", plus largement répandus. La haine des frères poursuivant un fils riche et qui perd son héritage est connu sur les rives du Logone. La référence quasi constante aux poneys les relie aux peuples cavaliers. La querelle à propos des courges est, en revanche, une figure de mythe qui leur est propre. Cet élément décepteur, qui peut faire intervenir diverses variétés de curcurbitacées, intéresse plusieurs peuples forgerons partis du Logone. C'est la variété *waygoore* (fulfulde) (pl. *baygooje*), *mult* en giziga, *avay* en mofu, qui marque une désignation plus fine de l'identité murgur par rapport aux autres groupes fondeurs-forgerons. Ils contribueront en effet à la diffusion de cet élément de leur agrosystème de départ, inconnu chez les populations qu'ils traversent et où ils s'installent. Ces traditions laissent apparaître que les mouvements du peuplement murgur ont été complexes et tout autant le fruit de divisions que de refontes et d'amalgames en cours de route.

1. ORIGINES ET MIGRATIONS EN PLAINE

Les Murgur se décrivent tantôt comme des peuples forgerons rejetés, tantôt comme des bandes à la recherche d'une chefferie et parfois même comme les deux à la fois. La forge apparaît souvent comme l'interface de ces "quêteurs" de

chefferie. Elle est alors mise en avant après leur échec. Ce mouvement de refoulement par paliers, du Logone jusque sur les piémonts des Mandara, les rattache au même grand groupe de plaine actuel : les Munjuk ou Musgum, et plus précisément la fraction muzuk méridionale. Ils représentent ainsi une strate archaïque de peuplement du Logone, ayant maintenu les activités du fer, rejetés des plaines du Logone, sur les massifs des Mandara.

1.1. Les séquences de la plaine à travers les mythes.

Nous présentons les récits murgur en deux parties : l'une exprime leurs origines et leurs passages en plaine, l'autre est explicative de leur situation en montagne. Le deuxième volet, dispersion et montée sur les massifs, sera abordé ultérieurement.

La version de Jamnay Dumbule, de Mokyo, qui est assez complète, s'apparente à la première série :

> Les Murgur sont sortis de Muskun. Un père aveugle vivait à l'intérieur d'une muraille. Il avait six fils et deux filles. Il demande à ses enfants d'aller chercher de l'herbe pour les chevaux. Seul le benjamin prend sa faucille et satisfait au désir du père en amassant l'herbe aquatique fraîche pour les chevaux. Les autres fils sont partis pour cultiver le karal. Là, ils complotent pour mettre à mort le benjamin. Un serviteur entend leurs propos et s'en va trouver le père. Il lui dévoile le projet de ses fils. Le père fait alors appeler le benjamin : "Je vais te donner un conseil. Ne te rends pas sur le champ auprès de tes frères, mais éloigne-toi d'eux. Prends le *gabaljidi* (fulfulde), sac de cuir à deux poches, et réunis du fer. Voilà un *gaddal* (*Cissus*

quadrangularis), remède du mariage, il charmera les femmes et les rendra fécondes ; un deuxième *gaddal* pour que le mil soit abondant dans tes greniers et un troisième pour faire vivre les enfants." Le fils met la longe à son poney et prend la brousse. De retour des champs, ses frères le cherchent. L'aîné prend le tambour pour rameuter leurs gens et ils sautent sur leurs montures. Ils partent à sa poursuite à Balda, mais le benjamin n'est plus là, il est parti plus à l'ouest, à Papata. Ses frères poussent jusque-là : "un étranger est-il venu chez vous ?" questionnent-ils ; "oui, mais il déjà reparti." Ils s'en retournent... Le benjamin se rend alors à Marva, qui n'est qu'un village. Il défriche d'épais fourrés à l'écart, vers Kossel Bey. Les Giziga Bi Marva n'ont pas encore la chefferie et des Fulbe Bamle - qui vivent auprès des païens - sont établis à Mogazang. Les Murgur seront chassés de Marva par les guerres (certaines versions précisent même par les Bi Marva). Le Murgur qui fuit Marva est désigné comme Endewe. Ils se réfugient sur le piémont de Mekeri, dans les *koraje* (*Acacia ataxacantha*) qui forment d'énormes buissonnements. Ils sont pour eux "comme une case". Endewe vécut là et prit femme à Mekeri, Meri et Duvangar. Il engendra beaucoup de fils et, grâce à ses chevaux, il fit de nombreuses razzias, chassant beaucoup de gens sur les massifs. Son fils Kapla lui succéda. Le chef de Mekeri sur sa montagne craint que ces Murgur devenus trop nombreux ne montent les déloger. Il envoie les panthères pour les tuer. En un mois, quarante enfants sont déchirés par la panthère. Kapla tend un piège et dispose la nuit deux enfants comme appât. Avec sa lance, il tue la panthère et monte voir le chef de Mekeri : "N'est-ce pas ta panthère ? Reprends ton bien, je pars d'ici." Il alla alors s'installer à Dogba, au pied de la colline. Les autres Murgur se dispersèrent à Mawasl, Mbidime, Mboku et Mogazang. Endewe se fera enterrer à Mekeri, sous les *koraje* où il s'était établi : "N'est-ce pas de là que je suis sorti ? Qu'on m'enterre avec mes *maslay* (*Cissus quadrangularis*), je ne peux vous laisser avec." Actuellement encore les *Cissus quadrangularis* qui poussent là ne peuvent être prélevés car ils sont chargés de trop de puissance.

Kapla son fils, mourut à Dogba, mais il se fera enterrer auprès de son père. Tous les Murgur notables de la forge, mourant à un âge avancé, feront apporter là leurs dépouilles et seront ensevelis dans cette aire dite *zive Endewe* (le tombeau d'Endewe).

Apeshe Tazahay, de Mawasl, détient une autre version :

A Muzuk les Murgur préparaient un plat de courge. Endewe est seul invité par son père, Mariya, à le manger. Mariya est aveugle et Endewe est son fils préféré. C'est à lui qu'il a confié ses chevaux. Ses deux frères éprouvent de la jalousie. Ceux-ci disent à Endewe : "Prenons nos chevaux et allons faire des captifs." Le père, mis au courant des manigances de ses fils, fait appeler Endewe et lui recommande : "Ne sors pas avec tes frères, prends ta femme et fuis avec mes chevaux." Endewe trouve ses frères prêts, chevaux harnachés, et leur dit : "Je prends un peu de nourriture et je vous rejoins à la grande mare." Mais de fait, il suivit les instructions de son père. Les dernières paroles de Mariya furent : "Tu vivras, mais partout tu seras chassé et la chefferie t'échappera, tu te nourriras de ta forge." Endewe gagne Girvidik. Dès leur retour, ses frères le recherchent et partent à sa poursuite. A Girvidik, un ami prévient Endewe et lui conseille de partir. Endewe se dirige alors vers Bogo, plus précisément à Madaka où il est accueilli chez un autre ami. Mais ce dernier le presse également de partir pour éviter ses frères. Endewe parvient enfin à Mekeri, où le chef lui dit : "D'où viens-tu ? Monte auprès de moi sur la montagne." Endewe lui répond : "Au pays d'où je viens il n'y a pas de rochers, les seules pierres que j'ai vues sont mon enclume et mes marteaux. Je resterai en plaine, car comment pourrais-je monter avec mes chevaux ?" Endewe resta alors dans le lieu qui, d'ailleurs, porte son nom. Là, il engendra

Kapla qui se multiplia. Trop nombreux, les Murgur se dispersèrent à Mawasl, Mboku, Molkwo, et Dogba[1].

Zigla Bi Teveng, de Dogba, relate que dans leur cité de Muskun, le chef très âgé avait deux fils issus de la même femme et une fille née de mère différente. Il dit à son premier fils : "Tu n'hériteras pas de moi, car la guerre vient sur nous et notre héritage est menacé. Il faut traverser le fleuve et fuir sur l'autre rive." Il part et est rejoint en cours de route par son frère - ou ses frères. Ils conduisent les chevaux jusqu'au pied des montagnes de Marva et de Mekeri. A Mekeri, le frère aîné reçoit sa sœur qui lui annonce la mort de leur père survenu après leur départ. Elle présente à son frère la tête décollée du cadavre selon les volontés du chef de famille. Elle était placée dans le kotomo (giziga), calebasse de bois, recouvert d'un van (pulay). Une autre version indique que la sœur apporta la tête de son père tué au cours d'une guerre en pays muzuk. La tête est enterrée dans le lieu appelé Ndewe (= Endewe), sur le piémont de Mekeri. C'est de là que les Murgur se dispersèrent.

Décodage et commentaires :

Les protagonistes

Le père âgé et aveugle des premiers récits fait référence à un mythe courant dans les pays du Logone et développé chez les Massa Walya dans le mythe de Geme et Ali Gose (*cf.* H. TOURNEUX et Ch. SEIGNOBOS 1986). Ici, c'est le benjamin qui est

[1]Certaines versions sont beaucoup plus laconiques : "Ils quittèrent le pays muzuk après une dispute au sujet de courges". Sur une vingtaine de versions de cette famille de mythes, une seule fait état d'une dispute au sujet de bétail, de la dot que le père refuse de donner. C'est une cause de rupture père/fils actuellement en pays muzuk.

béni ; là, c'est l'esclave. L'un comme l'autre ne sont pas des ayant-droit.

Le nombre de frères et sœurs n'est qu'un élément du mythe devenu obsolète. Il servait à expliquer les rapports entretenus par les Murgur avec des groupes, parents ou alliés. Il se réduit à des ramifications mortes du mythe. La sœur sera mariée au chef de Marva ou à celui de Mekeri, expliquant des alliances dénoncées par la suite.

Le nom du père, Mariya ou Blama, est parfois un point de départ revendiqué par d'autres groupes forgerons, qui divergèrent ensuite des Murgur. Celui qui conduit la migration est Endewe, plus rarement Kapla. La dispersion murgur est située sous le règne de Kapla ou celui de son fils Zwegel. Zwegel sera la référence lors de l'adoption du mode de vie mofu par les Murgur montés sur les massifs.

Parmi les éléments devenus annexes, la figure de mythe de la tête de l'ascendant rapportée des bords du Logone pour être ensevelie sur le piémont se trouve difficilement interprétable. Elle renvoie à d'autres traditions orales, comme celles de Kaliaw. Les Digidim, premier clan installé à Kaliaw, dit aussi venir de l'Est, mais via Coffi, vers Gawel, en suivant la tête d'un homme. Dans une autre version, le groupe dit avoir été poursuivi par une tête d'homme qui roule de Coffi à Gabaga (Kaliaw). On enterre la tête là et on plante par-dessus des bois (ffde : *badaadi*) de *Commiphora africana*. Ce lieu deviendra le grand sacrifice de Kaliaw.

Le mythe du vieux père que l'on abandonne comme otage d'étrangers conquérants et dont on

va recueillir les restes ou les regalia, avait cours sur la rive orientale du Chari, à une certaine latitude (jonction Chari/Barh Ergig). Il signe presque une époque, celle de la prise de cette partie du Chari par le Baguirmi (deuxième partie du XVIe et début du XVIIe siècles).

Origine et migration

L'origine des Murgur fait référence à des cités emmuraillées des rives du Logone : les ngulmung. Il s'agit notamment de celle de Muskun, cité prestigieuse sur la berge orientale du Logone. Elle renvoie aussi au pays muzuk. Le terme de "muskun" réserve une ambiguïté à lever. Pour les informateurs murgur, "muskun" et "muzuk" sont le plus souvent synonymes. Or "Muzuk" sert actuellement à désigner des groupes musgum situés sur le Gerlew. L'aboutissement, le piémont du massif de Mekeri, est également point de départ de la dispersion sur les montagnes. Cet aboutissement ultime est un peu suspect. Les Murgur ont pu conjointement ou progressivement coloniser les piémonts d'autres massifs, comme Dogba et Molkwo.

Les différents relais des migrations murgur laissent entrevoir plusieurs parcours : Muskun-Balda-Papate et Mekeri; ou : Muzuk-Girvidik-Bodo-Balda-Mekeri; ou encore : région de Pouss-Balda-Marva-Mekeri. Il se peut qu'elles se soient faites non pas linéairement, mais avec des retours sur les sites de départ, comme l'ont fait récemment d'autres groupes issus du Logone : les Musgum Kaday. Parmi les étapes, celle de Marva semble la plus importante, mais concerna-t-elle

tous les groupes murgur ? Certaines traditions la mentionnent, certaines la soulignent, d'autres enfin l'escamotent. Il semble y avoir eu deux groupes murgur, ceux venus du Logone ou du pays muzuk par Balda et Papata, et ceux qui ont longtemps stationné à Marva.

Les mécanismes

Le vieux chef laisse un héritage à ses enfants ou un puîné. Ils doivent fuir, chassés par la guerre ou à la suite d'une dispute entre frères qui dégénère en conflit. La poursuite suggère un passage rapide en plaine. C'est la guerre, toujours avec des "frères", qui les chasse; ce qui approche d'assez près la réalité des différentes vagues de peuplement musgum, dont les Murgur peuvent apparaître comme les précurseurs.

Les éléments d'habillage des mythes

Le rejet du benjamin par ses frères, dicté par la jalousie, a pour cause profonde leurs activités respectives. Le père favorise le benjamin car son activité est en accord avec un code de vie qu'il agrée, alors que celles de ses frères n'ont pas son assentiment. Chez les Murgur, le benjamin s'occupe des chevaux[1] ou de la forge ; les frères s'adonnent à la culture. Dans le mythe de Geme (Masa Walya), le serviteur s'occupe du bétail, très

[1] Couper "l'herbe des chevaux" peut aussi prendre un double sens chez les Musgum. Cette herbe aquatique (*Vossia sp.*) est l'élément sacrificiel important pour les jumeaux. Elle est disposée dans les tombes des chefs et des grands guerriers. Cette "activité" du benjamin pouvait signifier aussi une recherche du pouvoir.

valorisé, alors que les fils pêchent. Ce passage du mythe signale un changement de société, les déviants étant les vainqueurs avec l'assentiment du "père" ou contre lui - c'est le cas des Murgur. Ces récits exposent, en fait, une rupture dans l'économie, le genre de vie et le mode d'encadrement.

Le passage en plaine des Murgur souligne le rapport étroit qu'ils entretiennent avec le cheval - en l'occurrence un poney. Celui-ci est presque toujours mentionné au début du mythe et souvent aussi à leur arrivée aux pieds des massifs. Il ne fait toutefois pas l'objet d'un mythe et il n'en occupe pas le centre comme pour certains groupes venus de Jagara qui enterrent le poney au moment de leur installation ; ou certains Musgum comme les Ndandalam qui se dispersent après la mort d'un poney ou d'une guerre provenant de la garde partagée d'un poney et se termine par la mort de l'animal. Les Murgur, devenus Mofu, disent : "Nous mangeons maintenant le cheval après l'avoir adoré."

La mention du *karal* doit être perçue comme le substitut d'une culture qui a disparu vers les années 40 de la rive gauche du Logone. Les sorghos repiqués de type *muskwari* - appelé aussi *karal* du nom des sols vertiques où il est cultivé - sont arrivés bien ultérieurement aux migrations murgur. Les Musgum cultivaient dans les yayre un sorgho particulier, le *wulaga* (*sorghum durra*), qui était leur production de base. Semé en poquets dans de petits entonnoirs durant la saison sèche, il était récolté en pirogue au début du mois d'août, lors de l'inondation.

Quant à la courge, il s'agit d'*aluwa* (musgum) ou *waygoore* (ffde), curcurbitacée verte, légèrement allongée, qui pousse en champs et près des cases, et dont la chair est sucrée. Les courges constituaient un élément important de l'agro-système des cités emmuraillées du Logone. Elles appuyaient une économie aux terroirs exigus. On peut encore observer une abondance de courges à Tekele, Murla, où des paniers spéciaux sont partout accrochés à la base des toits et aident à supporter les fruits. Les Musgum cultivent une douzaine de variétés de courges et sont désignés comme des mangeurs de courges par leurs voisins Masa. La curcurbitacée fut aussi un élément de différenciation par rapport aux économies de l'intérieur des terres et des montagnes. La courge est également attestée dans d'autres mythes comme celui de la cité rivale de Muskun, Malla, toujours sur la berge orientale du Logone et qui est une des cités les plus anciennes sur ce bief du Logone. Les Baguirmiens, lors d'une famine, vinrent quémander des courges à Malla qui arrivait à survivre grâce à une grosse production de curcurbitacées. Malla refusa et renvoya les émissaires de Massenya. Les Baguirmiens revinrent en force l'année suivante et rasèrent la place. Enfin, la courge entre dans certains sacrifices. Les forgerons de Bogo font leur *sadaka* (sacrifice) pour la pluie avec elle[1].

---

[1] Certains groupes, ni Murgur, ni forgerons, mais qui ont néanmoins suivi un parcours migratoire proche, comme les Cumak de Molkwo, ont emprunté la courge (*mabasl*) aux Murgur pour certains de leurs sacrifices (jumeaux, pluie et épidémies).

L'allusion à la "maison" de *koraje* (*Acacia ataxacantha*) fait référence à un camp retranché. Ici les différentes versions des mythes s'éclairent les unes les autres. Le camp retranché entre Cere et Mekeri est entouré d'un halo inextricable de *koraje* semés, technique de défense répandue sur tous les piémonts et dont nous aurons à reparler (Ch. SEIGNOBOS, 1980).

La mention de la panthère est très explicite, elle symbolise la chefferie ; le chef s'identifie à la panthère. A Mekeri, elle apparaît dans certaines manifestations : on tient assis sur une peau fraîche de panthère les fils du chef au moment de leur naissance, on renouvelle éventuellement l'opération sur la peau d'une panthère qui vient d'être tuée. Le chef doit recevoir toutes les peaux de panthères tuées dans la limite où s'excerce son autorité. Il remet au chef une peau de panthère lui déléguant ainsi de son pouvoir. Celui-ci la portera pendant toute la durée du conflit. Comme dans tous les massifs, on enterre la tête de la panthère sous le *jiddere* (ffde, poubelle-autel) à proximité de la concession du chef. C'est également l'arme occulte du chef, qu'il envoie sur ses ennemis et qui le fait craindre sur le massif. Lorsque les Giziga Bi Marva chassés de Marva durent se réfugier de piémont en piémont, le chef Bi Biri qui quitta Mogazang pour Cere se plaignit en ces termes : "Les Fulbe ont massacré mes gens et la panthère de Cere tue maintenant mes notables." Il décida alors de pousser plus loin.

La panthère est un attribut de la chefferie non seulement chez les Mofu (J.F. VINCENT, 1985) ou les Giziga, mais aussi chez les Musgum et les

Muzuk. Dans la région de Barkaya, la peau allait obligatoirement au chef. Le foie était séché et réduit en poudre et on le donnait ainsi aux nouveaux-nés du chef.

1.2. L'association Markaba-Murgur

Les massifs-îles au nord de Maroua et leurs abords sont assez peu connus, mais on leur sait une particularité malaisée à cerner et basée sur une imbrication de Mofu et de Giziga. La situation est encore compliquée par la présence de Giziga mofuisés et de Mofu devenus Giziga. Les Fulbe de Maroua parlent couramment de Mofu Giziga pour les gens de la région de Dogba et de Godola. L'ensemble des massifs intéressés, Mboku, Dugur, Mekeri-Mawasl et Cere, sont classés parmi les Mofu Nord, alors que le massif de Molkwo et celui de Muyang perdent généralement l'apellation de Mofu. Les petits massifs de Jebbe, Kakata, Dogba et l'ensemble collinaire de Mogazang sont ceux réputés giziga. Plaines et piémonts sont - hormis au nord de Molkwe - dominés par les Fulbe Sawa, très minoritaires, et dont le pouvoir est de plus en plus contesté. L'interaction peuplement de montagne et peuplement de plaine y est extrême et rend compte partiellement du passé de la plaine. Il s'y manifeste des traits d'archaïsme à travers le reliquat de groupes issus de plaine qui n'ont pas fondu en vaste ensembles ethniques. Ils représentent les séquelles de populations ayant fait mouvement du Logone vers les monts Mandara. Ce sont des groupes organisés sur la base de petites unités mobiles, jalouses de leur

indépendance. Elles manifestent à la fois une grande propension à se scinder et aussi à s'allier à d'autres. Ils sont nés de la mise en marche, en direction des monts Mandara, de "quartiers" de ces cités musgum et pré-masa, elles-mêmes issues de cités pré-barguirmiennes de la rive droite du Chari.

Ce mode d'organisation a disparu des plaines ouvertes du Diamaré et pratiquement des rives du Logone sous la double pression des hégémonies musulmanes du Bornou et du Wandala, et celle de courants de peuplement très unificateurs venus du Sud, descendant le Logone et évoluant aussi sur la longitude Lere-Mijiving-Maroua. Les royaumes musulmans purent facilement venir à bout de ces organisations atomisées. Quand aux courants méridionaux qui aboutirent à mettre en place de vastes ensembles ethniques, Masa, Tupuri, Mundang et Giziga, ils furent d'une certaine façon une réponse à ces hégémonies.

Les Murgur constituent un exemple de ces petits groupes issus de la plaine. Toutefois, les Murgur n'ont pas émigré seuls du Logone, mais en s'associant avec un autre groupe partenaire : les Markaba. Après un certain nombre de pérégrinations accomplies ensemble ou séparément, ils se sont retrouvés au pied du massif de Mekeri. Les Murgur sont ensuite "entrés" chez les Mofu alors que les Markaba restés sur les piémonts "entraient" chez les Giziga. Ils continueront néanmoins à demeurer à côté les uns des autres, en particulier dans la région de Mekeri-Molkwo. Si le couple Markaba-Murgur n'est pas toujours mentionné dans les traditions murgur, il l'est

systématiquement chez les Markaba qui s'y réfèrent longuement.

D'après Rabeh Kaygala Gurfoy, de Dogba, *et al.*, les Murgur sont venus de l'est de Pouss. Ils rencontrèrent les Markaba qui vivaient ainsi sur l'eau, dans les yayre. Un Murgur forgeron épousa une Markaba. Un jour, il alla rendre visite à son beau-père qui, au milieu de l'eau sur une termitière, allumait sa pipe avec le *zinadiire* (ffde), fer en U, ou, selon une autre version, qui faisait ses sacrifices sur un tesson de poterie avec des poissons. Le Markaba lui dit : "N'approche pas, l'eau est profonde." Courageusement, le Murgur se jette à l'eau, mais les marteaux qu'il porte dans son sac l'entraînent. Le Markaba le sauve et lui dit : "Partons ensemble." Ils allèrent à Balda où ils se séparèrent. Les Murgur choisissent Marva tandis que les Markaba "faisaient leur chefferie à Zawaye". Tous deux furent chassés par la guerre. Les Murgur se réfugièrent à Ndewe, entre les montagnes de Mekeri et de Cere, où ils construisirent un grand camp retranché. Ils opéraient des razzias dans tous les massifs et sacrifiaient sur le rocher de Ndewe avant chaque raid. Ils furent rejoints par les Markaba, qui s'établirent un peu en avant en plaine. Refusant de payer tribut aux Bi-Marva, ces derniers firent appel au Wandala. Pressés par le Wandala, les Murgur, faisant valoir leur talent de forgerons, trouvèrent des places sur les massifs alors que les Markaba demeurèrent sur les piémonts.

D'après nos informateurs : Buba Dalba, Aji Bi Mus et Ajaray Almakay, les Markaba sont issus du Bagirmi. Leur mode de progression ou de dispersion depuis le Bagirmi est codifié par la querelle de deux frères. Le premier fils perd sa mère ; le second, avec l'appui de la sienne, fait pression sur le père pour écarter l'aîné du pouvoir. Le père décide de disperser ses fils, l'aîné étant

Markaba[1]. Ils rencontrèrent les Murgur sur le Mayo Boori (le Logone) lors d'une inondation. A ce niveau, il existe plusieurs versions dont une qui reprend le développement précédent de Rabeh Kaygala. L'autre s'énonce ainsi :

> C'était la famine et chacun cachait le peu de nourriture qu'il possédait. Seuls les Murgur veulent partager leur boule. Elle est petite et les gens sont nombreux. Les Murgur avisent une petite mare et y jettent leur boule en disant : "Nous boirons tous cette eau !" Les Markaba, frappés par leur geste, décidèrent de s'associer à eux. Ils leur dirent : "nous ne sommes pas de la même race, ainsi nous échangerons nos filles. Nous sommes chasseurs et vous forgerons, nous échangerons le gibier et le mil contre des couteaux de jet et des houes. Il ne sera pas question entre nous de prêt à intérêt, mais nous ferons le jugement séparément et chacun gardera ses sacrifices propres."

De fait, les villages murgur et markaba, quoiqu'établis à proximité, furent toujours strictement séparés. Dans le couplage des ensembles de clans murgur et markaba, les informateurs s'appliquent à dire que l'association était égalitaire, chacun élisait son chef même s'il y avait prééminence des Markaba sur les Murgur. Il n'y aurait donc pas eu partage du pouvoir - ce qui semble surprenant - mais seulement répartition des tâches économiques afin de mieux servir un même genre de vie basé sur la chasse et la rapine. Il se pourrait qu'il y ait eu, comme cela fut fréquent dans l'espace de migration murgur, deux collèges, l'un électeur, l'autre eligible, permettant

---

[1] C'est en fait un thème que l'on trouve plutôt chez les groupes issus du Wandala, mais qui a été récupéré par les Markaba.

ainsi de pérenniser les alliances et de rendre l'association viable, sinon efficace. Les principes de leur charte de cohabitation datant d'une époque antérieure, vécue depuis le Logone jusqu'à Balda, ont sans doute été oubliés.

Markaba et Murgur partirent donc s'installer à Balda, où il y avait une grande concentration de gens autour de ce premier massif-île avancé en plaine sur les bords des yayre. La guerre, les razzia du Bornou ou les luttes entre populations accumulées au sortir des grands yayre, les chassent[1]. Murgur et Markaba décidèrent de se séparer. Les Murgur partent à Marva et les Markaba à Zawaye "où ils seront chefs", accompagnés d'une poignée de forgerons murgur. Les Markaba ne sont jamais passés par Marva. Le Wandala leur fit une guerre impitoyable, les obligeant à quitter une place pourtant bien fortifiée. Une partie gagna le massif mofu de Wazang où ils confisquèrent la chefferie à leur profit ; d'autres continuèrent vers Mokong. Sous le nom d'Erkece, ils s'installèrent dans les quartiers de Koley et Meftek à Wazang[2]. A leur arrivée sur ce massif, ils prêtent aux Siler en place la même absence de "civilisation" que les Markaba-Murgur aux Mekeri : ils cultivaient avec des tessons de poterie. Les Markaba-Erkece vinrent pourtant sans les Murgur, leurs forgerons seront les Dengise, issus du massif de Dugur et les Maryam,

---

[1]Un très grand nombre de traditions orales mentionnent les guerres de Balda.

[2]Notes prises à Wazang, où nous avions avec nous notre informateur markaba, Buba Dalba.

"sortis" des Movo... Ils séduiront les autochtones avec le sel kongoros, selon le mythe de rencontre en usage dans la région de Zidim, Mokong et Gudur. Si Markaba et Erkece ne se marient pas et conservent le souvenir de leur parenté, bien peu de choses les relient encore. Ils ont perdu le nom de louange markaba et ne font plus de sacrifice avec les silures. Ils n'enterrent plus leurs morts avec du sorgho. Chez les Erkece, on dispose non dans la tombe, mais sur le cadavre, du sorgho sous plusieurs formes : en herbe, en panicule, en grain, en farine, selon la saison. Le sacrifice du daman, en particulier pour chasser le "madama"[1], présenté comme commun est en fait un pratique répandue dans la région. Le seul lien qui restait était le sacrifice de Vanglan (Mofu), Munjuvu (Markaba). Les Erkece allaient jurer de leur innocence sur l'autel Munjuvu des Markaba considéré comme "frère aîné" de celui de Wazang. Le dernier Erkece, détenteur du sacrifice qui assurait la liaison entre

[1]Le "madama" est un rite de purification pour les massifs, effectué une fois l'an et qui suit un cycle de quartier à quartier et se déplace généralement d'est en ouest. Cette pratique est fort répandue, elle existe en plaine chez les Musey. On va jeter les restes de la mangeoire du cheval à la limite du terroir, alors que les femmes, pendant le même temps, vident détritus et braises de la concession à la sortie du village, toujours dans la même direction. Chez les Murgur du massif de Mawasl, on chasse le madama vers l'ouest. Un homme porte sur la tête une mâchoire de bœuf de maray et des fragments de boule, le tout attaché dans un secco. Il est accompagné de tous les gens du massif, baguettes de mil en main et qui seront lancées enflammées à la frontière du massif. Mawasl est suivi de Dugur, puis de Cakijebbe avant que Duvangar ne prenne le relais.

Wazang et Markaba, fut un certain Sataway qui officiait encore dans les années cinquante.

Une autre partie des Markaba quitta Zawaye pour se replier à Dogba Deleng, puis ils se réfugièrent au creux d'un chaos de rochers en avant de Mekeri, à Markaba Bael. A proximité, leur allié murgur s'était déjà barricadé derrière leur *cukkol* (ffde : fossé) à Ndewe. Là ils tentèrent de refaire une force commune, mais toujours bicéphale. Ils amenèrent leurs poneys dans le creux des rochers, les protégeant d'un *dalbada* (= *walde* en fulfulde) de *koraje*. Ils construisirent là le sare de leur chef et désignèrent un endroit, Erdesl, pour enterrer leurs "grands". Ils durent ensuite, au cours des guerres peules, abandonner la place pour trouver temporairement refuge sur les massifs. Ils quémandèrent au chef de Mekeri une portion de pente du massif, qui regarde vers le mayo Raneo, à Sali Maslay, et une autre partie alla chez les Ftak, à Lalaway (massif de Molkwo).

Nous disposons du récit, en une seule version, d'une vieille femme de Cere : Awa Mekeri. Elle est Markaba, mais elle évoque sous le terme de "Murgur" les Markaba et les Murgur dans le sens des gens venus du pays muzuk, "sortis des yayre" comme elle le dit.

> Les Murgur sont issus des Kotoko et des "Muskun". Les "Muskun" quittèrent leur pays car le fleuve (Mayo Boori) s'était asséché et qu'il fallait trouver un bief encore en eau. Ils descendirent le fleuve et s'installèrent dans une cité de la rive droite - que notre informatrice situe dans la région de Mazera -. Là les "Muskun" prirent la chefferie. La famille vaincue dit : "Nous ne pouvons accepter d'être dépossédés, de plus il n'y a plus de poisson et la pêche était notre travail, passons le fleuve et entrons dans le yayre." Peu de

temps après, des "Muskun" quittèrent à leur tour la cité pour les rejoindre. Les premier partis sont les ancêtres de Godongoro (les Markaba) et ceux qui suivirent, les ancêtres d'Endewe (les Murgur). Ils trouvèrent une mare appelée Gurvun et s'établirent là, puis ils y subirent une famine. Godongoro, leur chef, prit de la farine de sorgho rouge et Endewe rajouta des tiges et des feuilles de *waygoore* sèches, ils les mélangèrent dans une calebasse. Godongoro dit : "Vous pleurez car vous avez faim, maintenant buvez l'eau de la mare et vous serez rassasiés", et il jeta dans l'eau le contenu de la calebasse. Ils quittèrent ce lieu, puis un autre et encore un autre. Ils séjournèrent enfin à Zawaye, d'où ils furent chassés par la guerre et atteignirent Mekeri. Ils campèrent entre le massif et le mayo Raneo. Ils demeurèrent là deux semaines sans être inquiétés. Les Mekeri qui les surveillaient de leurs rochers, disaient : "Qui sont ces gens ? Ne viennent-ils pas manger le pays ?" Ils rallièrent les Molkwo voisins, également inquiets. Ils enjoignirent Godongoro de trouver une autre place. Celui-ci leur répondit : "D'où je viens, partout j'ai été chassé, nous ne pouvons aller plus loin, car nous devons rester près de l'eau. Si c'est la guerre, nous l'acceptons." La guerre éclata, il y eut des morts, puis une trève. Godongoro prit des graines et des feuilles de *waygoore* et il fit dire au chef de Mekeri : "Avant de reprendre les hostilités, goûte d'abord ça !" Il en donna également aux gens de Molkwo, Mboku et Dugur. Le chef de Mekeri trouva que c'était bon. Il dit : "Ce sont de bonnes choses, pourquoi chasser ces gens ? Ils en ont peut-être d'autres encore. Avec les pluies, ils nous montreront comment les cultiver. Ils ont aussi des forgerons et nous avons besoin de houes." Godongoro envoya un messager au chef de Mekeri : "Il y a trop de sang entre nous, nous ne pouvons pas rester ainsi, je veux quelque chose en échange. - Que veux-tu ?" lui demanda le chef de Mekeri. "Il faut un homme que l'on coupe en deux vivant, sa tête sera détachée et placée dans un *lehal* (calebasse de bois à trois supports) que l'on enterrera"[1]. Mekeri et Murgur allèrent ensemble

[1] Dans un autre exposé de son même récit, notre

capturer un Molkwo et firent ainsi, sa tête fut enterrée par Godongoro à un carrefour et il dit : "C'est maintenant fini entre nous." A quoi les Molkwo furieux répondirent : "Entre vous la chose est effacée, mais elle commence entre vous et nous." C'est pourquoi entre Mekeri et Molkwo la guerre ne peut pas finir. Le chef de Mekeri dit : "Echangeons nos filles. Il prit celle de Godongoro, qui enfanta une fille, qui fut elle même donnée au chef de massif de Mboku, elle-même eut également une fille qui fut destinée au chef de Durgur. Ainsi peu à peu, les Murgur créèrent un lien entre ces massifs, seul Molkwo refusa.

L'assimilation des Markaba aux Kotoko, telle qu'elle est faite par la narratrice, renvoie à des gens de la cité, vivant sur la berge droite du Logone et issus du Bagirmi. Pour notre informatrice, "Muskun" et "Muzuk" sont également synonymes.

La descente de population conquérantes le long du Logone fait allusion à des phases historiques bien connues dans ces région, mais ce récit souligne que l'association Markaba-Murgur a lieu non sur la rive du Logone, mais dans les yayre. On relève toutefois des dissemblances avec les autres versions. Ces dernières insistent souvent sur la façon dont le Murgur allant à la rencontre du Markaba se jette à l'eau : "tout en ne sachant pas nager...", opposant bien les Markaba, gens de l'eau, aux Murgur. Or, dans le récit d'Awa Mekeri, il semble que l'on ait également affaire à des populations de bord de fleuve.

Le thème de la courge est également présent, mais de façon originale, seulement avec les

---

informatrice parle de *cindal* (croisillon de bois), toujours en fulfulde.

feuilles, tiges sèches et graines, qui sont en effet consommées dans les sauces. Pour les Murgur, la courge, le fruit, est à l'origine de conflits qui entraînent leur refoulement ou leur dispersion. Chez les Markaba, feuilles et graines sont matière de séduction et de ralliement.

L'homme rompu en son milieu exprime le paroxysme d'un rituel de réconciliation entre groupes ennemis, qu'il est plus fréquent de trouver avec le chien comme animal propitiatoire.

Le développement de la dernière partie est une réaffirmation des alliances. Elle sert manifestement l'actualité des massifs, puisqu'un état de guerre s'est établi entre Mekeri et Mboku d'un côté et Molkwo de l'autre depuis août 1987. Ce récit signale, par le biais d'une velléité passée des Murgur à contrôler la région, l'union de trois massifs : Durgur, Mboku et Mekeri (Cere faisant toujours bande à part) contre l'hégémonie du plus puissant : Molkwo.

A Zawaye, les Markaba étaient divisés en trois fractions, les Markaba proprement dits, qui donnaient les chefs ; les Dengere et les Mongay. Les Dengere sont maintenant à Godola Hosere et les Mongay à Cere. Ils font les mêmes *kuley*, dont le point de ralliement est l'utilisation du silure. Lors des sacrifices et des échanges de viande, les Markaba reçoivent la patte avant ; les Dengere, celle arrière ; les Mongoy (la fraction puînée), de la viande sans os, comme "leurs voisins", c'est-à-dire les Murgur. Les interdits alimentaires des Markaba les classent comme un lignage de chef. Ils ne consomment pas, bien entendu, la panthère car les "panthères sont comme leurs chiens et ils

leur donnent à boire la nuit." On ne saurait tuer un crocodile en leur présence car les Marka "sortent de l'eau" et le crocodile est le pendant de la panthère pour le fleuve. Ils ne mangent également ni cheval, ni héron garde-bœuf (*nialle*, ffde), toujours associé au cheval et non consommé par les peuples cavaliers de la région du Logone. Les Markaba, comme les Murgur, aiment à se présenter comme des cavaliers. Ils possédaient des poneys et utilisaient le mors de corde ou de cuir (*lonyoko* en ffde, *lejeng* en giziga) ou une muselière (*urure* en fflde, *abodon* en giziga). Ils disposaient de boucliers de Phragmites et de couteaux de jet. Le couteau de jet, devenu objet sacrificiel, existe encore chez le ritualiste markaba de Mekeri, suspendu à son grenier-cyclope. Sorti pour les grandes fêtes, il sert à faire griller la viande des sacrifices.

Les Markaba se veulent avant tout des gens de l'eau et ce depuis le Bagirmi. Leur nom de louange le souligne :

Jimke (1) mekepel (2) azara (3) bulay (4) mokofo kayam (5) mogirtsa (6) neveng (7) papalam (8) kilif (9)

1 : nom d'ancêtre. 2 : mayo. 3 : fils. 4 inondation. 5 : émulsion de substances organiques blanchâtres qui flottent sur l'eau en début d'inondation. 6 : fermer. 7 : la porte. 8 : lit-planche ou pirogue. 9 : poisson.

Jimke apparaît toujours chez les Markaba comme l'ancêtre qui conduisit la dernière migration alors que Godongoro ne figure que un seul récit. J. F. VINCENT (1981:286) désigne les Markaba du nom de Jimke. Il semble qu'il y ait eu plusieurs niveaux d'interprétation du nom de

louange, que nous n'avons pas reconstitué de façon satisfaisante. Les paroles mises bout à bout ont un sens logique, mais elles sont aussi des noms d'ancêtres ou des têtes de lignages parfois disparus. *Mekepel* signifierait "mayo" et un nom d'ancêtre, il est de même pour *blay* = inondation et un nom d'ancêtre.

Leur grand sacrifice, au début de la saison des pluies, s'effectue avec des silures. Ils sont les seuls de la région à employer ces ingrédients sacrificiels. Ils sont également maîtres du fleuve sur le mayo Raneo qui, sur cette partie de son cours, s'appelle mayo Markaba.

Les rapports que Markaba et Giziga Bi Marva entretenaient ne sont pas bien définis pas nos informateurs. Tantôt ils affirment leur indépendance et font valoir les guerres faites contre les Bi Marva, tantôt ils disent fournir un notable aux Bi Marva qui les commandaient. Leur chef aurait assisté Bi Marva lors de la fête *Arasl* (oseille de Guinée) et qu'il fournissait même les graines prégermées qui devaient, de la veille au lendemain, avoir poussé. Ils étaient là aussi lors de la grande Fête du Moguldum et, enfin, lorsqu'on "criait" la nomination du chef Bi Marva.

L'alliance des Markaba avec les Murgur, qui se perpétue, n'empêche pas les protagonistes d'envisager et de commenter les différences qui les séparent aujourd'hui : "Les Markaba se sont faits Giziga et les Murgur ont pris les coutumes des Mofu Mekeri."

Les Markaba, à la différence des Murgur, ne s'intègrent pas dans les cycles de *maray*. Ils égorgent et ne "piquent" pas les animaux sacrifiés.

L'autel des Markaba repose sur du sable prélevé dans le lit des mayo. On place par-dessus deux pierres-ancêtres et un tesson de poterie qui recevra les silures, la boule de sorgho rouge, et sur lesquels on tuera chèvres et poulets.

Les rites funéraires sont différents. Les Markaba se rattachent pour cela aux Musgum. Ils creusent une tombe circulaire de 0,50 m. de profondeur et d'un diamètre équivalent à celui d'une case. On danse à l'intérieur en tournant afin de damer le fond, en jetant un pied vers l'intérieur. On répand de temps en temps du sorgho généralement rouge prélevé dans le silo du *masay*. Les femmes dansent tout autour, avec un homme qui, selon la coutume giziga, frappe avec un caillou un fer de houe usé. On chante des propos particuliers qui mettent en scène des animaux et ressuscitent leur passé de chasseurs-pêcheurs. On creuse parfois à l'intérieur une tranchée, où l'on placera le mort qui sera recouvert de bois de *Ficus gnaphalocarpa* et d'un secco de paille *wajalo* (ffde). Les Murgur, en revanche, sont enterrés comme les Mofu, en silence, sur le lieu d'inhumation. Les danses, avec flûtiaux, ont lieu lors de l'exposition du cadavre devant son habitation.

On pourrait également continuer la comparaison au niveau des parures et de la culture matérielle en général.

Ils s'invitent encore pour les fêtes, mais avec une relative parcimonie. Les Murgur viennent consommer de la bière chez les Markaba, mais ils ne peuvent toucher à la nourriture sacrificielle. Les Markaba, pour leur part, ne peuvent pas - ou

ne veulent pas - assister au *maray* murgur. Ils abattent des bovins à la même époque, non par mimétisme et proximité des *maray*, mais "pour que leurs enfants n'aillent pas mendier une viande sacrificielle chez leurs oncles maternels", celle-ci étant jugée dangereuse pour eux...

Les Markaba se veulent un groupe homogène. Pourtant, aujourd'hui et en dépit de leur petit nombre, apparaît un clivage et la création de deux pôles sacrificiels. Ils recouvrent d'une part les Markaba de Mekeri derrière Ajaray Almakay et les Markaba "Susey" (ffde), les "vrais", derrière Buba Dalba, et vivant à Markaba Cere. Les premiers cohabitent avec les Mofu Mekeri, sur le piémont, et rien ne les distingue des Mekeri, ni dans l'architecture, ni la langue, ni les gestes du quotidien. Les seconds sont établis quelques kilomètres plus loin, près du mayo, ici également rien ne les différencie des Giziga voisins. A travers les fêtes que j'ai pu observer, gestes et ingrédients sacrificiels demeurent identiques, les seules différences porteraient sur la situation des autels dans des concessions très dissemblables. Il en est ainsi pour le grand sacrifice Mujuvun, où les Markaba et autres viennent jurer de leur innocence pour des accusations de vols. Celui de Dalba est le plus puissant. Il est matérialisé par un bois cannelé, fiché en terre et peint en ocre, sur lequel est placé un deuxième bois coudé, attaché avec la paille *wajalo* (ffde). A côté, sèche, dressée, une gerbe de graminée *si kiyak* (giziga), prélevée près du mayo. Pour les fêtes, on y accrochait également des couteaux de jet. Cette disposition renvoie aux autels d'autres peuples cavaliers comme celui de

Jebbe et celui à proximité de la concession du chef de Cakijebbe. Les Murgur affirment avoir jadis possédé en plaine des autels identiques et afférant aux même sacrifices.

L'association Markaba-Murgur continue à se perpétuer en dépit de leurs différentes acculturations, mais à travers une mémoire qui a traversé les siècles. Le creuset de la plaine giziga s'est révélé plus intégrateur et les Markaba *stricto sensu* sont actuellement moins nombreux que les Murgur. D'après notre recensement, ils seraient 595, établis principalement à Markaba Mekeri, Markaba Lalaway et Adiya. Markaba et Murgur n'en continuent pas moins à se considérer comme groupes échangeurs de femmes privilégiés, s'appelant respectivement "oncles maternels". Chez les Markaba, 26,7 % des femmes sont encore Murgur, dans un milieu pourtant très babélisé, où les possibilités d'échanges sont multiples : Giziga Dogba, Bi Marva (Hulum, Medemtere, Kakata...), Mofu Cere, Mekeri, Mawasl, Mokyo et Molkwo. Tout en restant différenciés, ils continuent à entretenir des relations d'alliance, recherchant la proximité de l'autre.

L'exemple du petit "massif" de Kakata, excroissance de celui de Cere, illustrera la complexité du peuplement de cette région et les rapports que Murgur et Markaba entretiennent entre plaine et montagne. Le clan des Lungum de Kakata fait partie de cet ensemble de populations qui quitta Jagara (au nord du massif de Mijiving) et que l'on retrouve à Hulum et à Jebbe dont ils

partagent le nom de louange[1]. Toutefois, ils se disent également parents avec les Markaba. Après Jagara, ils firent étape à Mindif, puis à Balda où aurait eu lieu la rencontre avec les Markaba. Ils restèrent avec eux jusqu'à Papata, au sud de Zawaye. De là, ils se séparèrent ; "parce que les Markaba persistèrent dans leur refus de monter sur les montagnes et d'abandonner leur nom de Mekepel Zara, le mayo en crue et fils de l'eau". Toutefois, ils avaient échangé des femmes avec les Markaba avec une telle intensité qu'ils décidèrent de se considérer comme parents et ils instaurèrent entre eux un interdit de mariage. Leur installation à Kakata, "deux ans avant l'occupation du massif de Cere", est ainsi décrite par Gidan Badire :

> Galavas partit de Papata et prit une fille de forgeron murgur dont il eut des jumeaux. Le premier qui sortit avait des dents, il mourut ; la femme mit encore au monde des jumeaux, le premier fut semblable au précédent et mourut également. La troisième fois, Galavas monta l'aîné des jumeaux, appelé Kakata, sur la montagne, à Kakata Bargal, en disant : "En plaine, vous, les aînés des jumeaux, vous mourez tous, sur la montagne tu vivras et tu seras *masay* (chef de terre)"[2].

---

[1] lungum mojuda mowa tedeleng mu kadam gos tapepere mazawal
1 2 3 4 5 6 7 8 9

1 : ancêtre éponyme (clan chefferie de Jebbe). 2 : monter. 3 : montagne. 4 : ongles. 5/6 : celui qui frappe. 7 : femme. 8 : gigot. 9 : chèvre. Ce nom de louange en giziga exprime la richesse des descendants de Lungum.

[2] A Mundur, colline en face de Kakata, Lungum et Markaba entretiennent en commun le sacrifice de la pluie au lieu-dit Mekrigang (près du pont de Godola). Ici a également été enterré un enfant anormal. Ce sont les

Les gens de Kakata, comme les Markaba, conservent des échanges préférentiels de femmes avec les Murgur, et restèrent dans une obédience religieuse de type giziga. Ils ne font pas partie d'un cycle de *maray*. Kakata, avec Hulum et Caki-jebbe, participèrent à la même confédération centrée sur Jebbe. Ils envoyaient également leurs morts afin qu'ils soient jetés dans un trou *gablam* "qui avait la forme d'un grenier", mais celui se ferma lorsqu'ils appportèrent un cadavre qui avait été préalablement pelé, à la manière mofu. Que faire alors de leurs morts ? Les Murgur leur dirent : "Avec les fers que nous fabriquons (pieu droit armé d'un puissant fer), vous pourrez creuser le rocher lui-même et y placer vos morts". Ils suivirent cet avis et "se tournèrent vers les Murgur qui voulaient réorganiser la région". En fait, la confédération de Jebbe fut détruite et démembrée, mais au profit des Bi Marva qui se partagèrent le pays. Les Bi Marva Kaliaw prenaient Momigu, Budugu, Sambala, Bilgim, Balewa et Jebbe alors que les Bi Marva possédaient Makabay, Hulum, Mambang, Medemtere et Kakata.

On retrouve souvent dans les récits murgur ou markaba le désir de ces peuples venus du Logone de "réorganiser" à leur profit la région des massifs-îles. Nous verrons qu'ils tentèrent de prendre, en ordre dispersé, les chefferies de massifs, mais que trop divisés, ils ne réussirent pas, sauf exception. Ils ne surent pas, non plus,

---

Markaba Mongay (de Bilgim) qui officient et les Lungum qui offrent les ingrédients sacrificiels.

unir leurs forces pour tenir les piémonts. Ecartelés entre les massifs et la plaine, menacés sur leurs arrières par le Wandala, puis par les Fulbe, ils ne purent finalement s'imposer ni en plaine, ni sur les reliefs. Les Markaba devinrent une composante du peuplement giziga - et pour une partie mofu. L'échec des Murgur sur les massifs les conduisit à renforcer leur spécialité de fondeurs-forgerons.

1.3. Les Murgur "quêteurs de chefferie", notables à Marva

Les Murgur doivent être compris comme un ramassis de groupes. Leurs traditions orales concernent des fractions de lignages, ce qui donne parfois l'impression, au niveau des écheveaux migratoires, d'une certaine confusion. Mais il put y avoir des retours en arrière et des échanges entre communautés murgur jamais très éloignées les unes des autres. La circulation en plaine, avant l'hégémonie du Wandala et surtout de l'émergence peule, devait être relativement aisée. Ces groupes qui furent en contact avec bien d'autres et pas seulement les Markaba, ont également pu emprunter des récits étiologiques à d'autres. Il nous a fallu écarter ces traditions par trop exotiques. Les récits murgur présentent un groupe monolithique alors qu'il ne le fut jamais, aussi arrive-t-on difficilement à appréhender les "entrées" et les différentes boutures opérées en cours de route. Toutefois la branche murgur passée par Marva leur donne un rôle différent de ceux évoqués par leur départ du Logone, leur

rencontre avec les Markaba et, enfin, leur montée sur les massifs.

A Maroua, l'ancienne Marva des Giziga, prise par les Fulbe vers 1795 (E. MOHAMMADOU, 1972 : 185, 458), on retrouve les traces des Murgur, sans toutefois que se dégage clairement leur participation à l'histoire de Marva. Les traditions des Giziga Bi Marva sont difficiles à exhumer car il s'agit aujourd'hui de petits groupes dispersés, éclatés, aux pieds de la constellation des massifs-îles au nord-ouest de Maroua. Les vaincus de la conquête peule subirent une longue errance sur les piémonts des massifs, plus ou moins protégés par le Wandala, mais tenus en suspicion par les montagnards. Cet ancien pouvoir n'en finit plus de se déliter et de se dissoudre, et les avatars politiques de ses derniers descendants ne cessent de fasciner ses voisins[1]. L'histoire même des Giziga

[1] Leta chassé de Marva, part à Mopadak (Jebbe) et à Bilgim, puis il se réfugie à Mogazang. Ses pérégrinations durent huit ans. A Mogazang Magreng, "un prince Bi Marva" lance des coups de main sur Maroua et réussit à faire assassiner des chefs peuls. Succédant à la tête des Bi Marva, Bi Biri (Bibre), fils de Jonkoy (ou Jumkoy), doit fuir Mogazang devant les attaques peules. Il va à Cere où il essaie de se fortifier et y reste trois ans. Pris entre les attaques combinées des Fulbe et des montagnards, les Bi Marva fidèles décident de se réfugier au Mandara. Ils s'installent à Magdeme, au pied du massif Muyang où ils essaient de reconstituer leur chefferie et d'inféoder les montagnards. Ils resteront là, disent certains informateurs, plus de vingt-cinq ans. Bi Biri mourra à Magdeme, Jamakiya lui succèdera, mais Bilwa, son fils, sera chassé par les Mandara "car ils étaient un élément de trouble dans la région". Les Bi Marva s'installent alors à Cakijebbe - à ce niveau on note un trou dans le décompte du temps -, Bilwa sera enterré à Askam et Jumkoy lui

Bi Marva n'a pas été recueillie, aussi est-il malaisé de dégager les traits concernant un groupe qui ne fut qu'une composante de leur peuplement. Les rapports actuels entre Bi Marva et Murgur renseignent peu sur la nature de leurs relations passées. Certains participent encore aux sacrifices des Bi Marva, échangent des nouvelles, apportent des rouleaux de *gabak* (bandelettes de tissus) pour les deuils de leurs chefs respectifs, mais toute ces pratiques sont également en vigueur pour bien d'autres groupes comme les Markaba, les Cumak de Molkwo par exemple.

Pour J. MOUCHET (1947:104), les Murgur "appartenaient à une branche Mulgor des Marva (autre nom des Guiziga)". Les Murgur interviendraient dans les cycles de pouvoir, comme semblent le suggérer les traditions peules dont se fait l'écho G. PRESTAT (1953). Celui-ci se réfère à plusieurs couches de peuplement, celle pour les Saw, suivie par celle des paléo-Musgum dominés par les Masafaya (qui donneront l'ancien nom à la ville : Mosfeia). Ces deux strates de peuplement disparaissent, réduites par les épidémies,

---

succèdera. Oumate, fils de Bilwa règnera douze ans et y sera enterré. Usmana, son frère, qui lui succèdera, occupera Moguleng et y demeurera trente-cinq ans. Bi Durum, fils d'Usmana, restera "à la chefferie" treize ans. Son frère, Bi Ngataran, repoussera le village un peu plus loin en plaine et sera chef seize ans. Lawan Juulde Saali, son remplaçant, demeura en place huit ans, avant d'être écarté par l'administration. Les Bi Marva, dispersés, ont perdu leur dernier représentant en 1985. Celui qui remplacera le Bi Marva à Moguleng, mis en place par le chef de canton, Dayru, de Cere, est un Murgur islamisé commerçant de tôles à Maroua. Il a acheté la chefferie...

expression de mythe pour des pouvoirs révolus que personne ne renvendique. Après la période intermédiaire des paléo-Mofu, qui partiront sur les massifs, vient enfin l'aire giziga Bi Marva.

Les Murgur affirment qu'à Marva ils étaient proches du pouvoir et fournissaient des notables majeurs (sous les Dugoy) et des ritualistes (sous les Bi Marva). A Marva, ils vivaient à Kosel Bey, près des Dugoy. Les Murgur auraient fourni alors le *girpala* ou *gidpolo*, sorte de *sarki faada* (chef des notables). Avec le *masay* et le *maslay* appartenant à des clans anciennement implantés à l'ouest des Marva, ils nommaient le chef. Ils se présentent aussi comme les Mala Mofko, chefs des couteaux de jet sacrés, autrement dit responsables des sacrifices des Dugoy[1] et des Bi Marva. Les informateurs ajoutent que les femmes murgur étaient les pourvoyeuses des grandes jarres à bière (*gla*) pour enterrer le chef bi marva. Ces deux grandes jarres, abouchées, étaient placées verticalement selon un mode de sépulture à la saw, qui s'est perpétuée jusqu'à la période peule pour les chefs des plaines du Diamaré. Les femmes murgur de Mawasl (quartier de Gidpolo) ont continué à fournir les urnes funéraires jusqu'aux derniers Bi Marva réfugiés sur les piémonts.

Les Murgur issus de Marva et frottés à la chefferie minimisent leur activité de forgerons qui devenait, dans ce cadre, un obstacle pour accéder au pouvoir sur les hommes. Son maintien n'en fait que des ritualistes stricts, intronisateurs ou

---

[1] Il ne s'agit pas de sacrifices de la terre ou du fleuve, mais de ceux réservés à la seule chefferie.

fossoyeurs de chefs dans un deuxième temps de leur évolution. Le chef forgeron n'était pas recruté chez eux, Marva ayant déjà un passé forgeron. Les "grands forgerons" sont à Zokok, et ce sont les *bi kuley*, les chefs de sacrifices, et à ce niveau ils se superposent même au *masay*, chef de terre. Le chef forgeron Momomoy, du massif voisin de Mogudi, rejoignait à Zokok Ladewo, un autre chef forgeron pour venir toucher le cadavre du chef avec des pinces de fer. Le chef, porté par une trentaine de maîtres de forge, était ensuite inhumé sur un lit de charbon de bois. La nomination des chefs de Marva, selon Sheu Haman[1] de Meskin, incluait de nombreux rituels jadis attestés sur les rives du Chari. On enfermait le nouveau chef dans un auvent clos, pendant un mois, et seul le *maslay* assurait la liaison entre lui et l'extérieur. Les forgerons frappaient tout autour sur leurs enclumes pendant trois jours (on tapait également sur l'enclume lors de la retraite du mbang du Bagirmi à sa nomination, selon V. PAQUES 1967 : 189). Il était assis sur une peau de lion. Dans sa main gauche il tenait un fer - comme ceux des grelots - contenant de la terre de Marva et des semences. Sa main était maitenue fermée par un *gabak* qui lui prenait tout l'avant-bras. A sa sortie, le *maslay* le faisait s'immerger dans une mare appelée Kata Bwi qui se trouvait en face de l'actuel bureau de poste, entourée de *koraje* et qui constituait la mare primordiale près de laquelle on

[1] Sheu Aman, de Meskin, est un Bi Marva. Il fut notable du lamido Sajo de Maroua.

enterrait les chefs. Après quoi, il était porté en une sorte de tipoye autour de Marva.

Un autre rituel intervenait également. Le chef, placé devant sa porte, recevait les forgerons qui venaient proférer des menaces violentes : "Nous faisons des houes, nous fabriquons des armes. Ne nous humilie pas, sinon nous te retirerons notre confiance !" Les forgerons entraînaient alors le nouveau chef en brousse où il devait aider à forger un couteau et un fer de houe "car nos parents ont fait ça, il est bon que tu le fasses à ton tour, ta chefferie est née sur la forge."

Nos informateurs se sont montrés incapables de situer chronologiquement ces différentes phases du rituel. Sans doute ne se réalisaient-elles pas de façon suivie, mais s'échelonnaient-elles dans le temps et sous différentes lignées. Parmi les groupes forgerons qui gravitèrent autour des chefferies pré-Bi Marva et Bi Marva, les Murgur ont dû, à un moment, partager la responsabilité de ces rituels.

Dans l'indigence où nous sommes de nos connaissances sur Marva, tous les récits construits sont susceptibles de fournir certains indices. L'installation du pouvoir à Marva par les Bi Marva suit un canevas sans doute utilisé antérieurement à leur arrivée. J.F. VINCENT (1981) relate la prise de la chefferie en place à Marva, dirigée par Bi Dugoy. C'est le thème du chasseur généreux qui donne du gibier aux femmes venues puiser de l'eau. Il donne, se distinguant en cela du chef en

place[1]. Il se double également d'un autre thème, celui du choix de la population, thème répandu sur les rives du Chari pré-baguirmien. Le chasseur est alors invité par la population qui juge et opère un choix entre lui et l'ancien chef. Ce choix renforcera la légitimité du nouveau chef, mais en fera d'une certaine façon l'obligé de ceux qui ont fait appel à lui. Nous avons, pour notre part, relevé deux versions de ce mythe, assez proches, la première auprès de Bitang Azum Biiko à Kaliaw :

> A Marva, un *gaw* (chasseur) mbana donne des quartiers de viande aux femmes venues puiser de l'eau, simplement en échange d'eau. Les chasseurs campent en marge dans des quartiers de Marva. Les gens, séduits par leur générosité - toujours sous forme de présents de venaison - et impressionnés par leur force, veulent leur donner la chefferie. Mais comment alors l'enlever à Bi Dugoy ? Les *saraki'en* (notables) de Dugoy, les Gwoyang (Zeleng), chefs de terre, les Mede, les Mirjin..., animés par les Gilbada, complotent. Ils se réunissent sous un vaste hangar-véranda, sur lequel réside le chef qui mange sans être vu un plat de *waygoore* (courge). Quelques gouttes s'écoulent à travers les vanneries du *danki* et tombent sur l'épaule du notable gilbada. "Qu'est ce qui ressemble à de l'huile et qui est sucré de la sorte ? Ainsi, notre chef ne partage pas, rejetons-le !" Tous, unanimes, le déposent : "Tu ne seras plus que le chef de quartier de Dugoy."

D'après les Bi Marva de Hulum, Barama Andamle *et al.* :

> Un *gaw* chassé de Mijivin vint dans la région de Marva et s'installa près du mayo Kaliaw. A Marva, régnait le chef Bi Durum. Il était dur et égoïste. Les notables gilbada - présentés dans toutes les traditions de la région comme de perpétuels comploteurs - font la

[1] On trouve un mythe semblable pour la chefferie mundang de Lere.

"politique" contre le chef. Parallèlement, ils poussent le chef à vivre à l'écart et montent la population contre lui. Ils entrent en contact avec le Mijivin, car leurs familles se connaissent. Ils proposent au chef de construire un vaste *danki* pour qu'il s'installe dessus, loin des gens bruyants. Les notables s'assoient sous cet abri pour un jugement. Le chef s'est fait apporter des courges préparées dans un *gonoru* (ffde), plat en bois. Des gouttes tombent sur les notables, cela rappelle l'huile. Le Gilbada s'écrie : "Qu'est-ce qui coule sur moi ? Ici on ne mange rien de sucré ! - Alors, le chef, là-haut, ne veut rien partager... nous n'en voulons plus ! - Mais qu'allons-nous devenir sans chef ?" répliquent les autres notables. Bi Durum partit pour plusieurs jours avec ses cavaliers faire une grande chasse pour leur fête. Pendant ce temps, les Gilbada vinrent chercher le Mijivin et l'établirent comme chef. Au retour, voyant que la situation avait changé en sa défaveur, Bi Durum prit ses gens et partit sur la montagne.

Une histoire mettant en cause Cere et Marva, énoncée par Sheu Hamam, pourrait se placer en exergue de la précédente. Elle prouve l'interaction des différents groupes voisins à l'époque et relativise peut-être l'importance de Marva :

Les Bi Durum furent les premiers à défricher les environs de Marva. Mais leur commandement était dur, et un jour, les gens de Marva se soulevèrent contre leur chef. "Tu ne partages pas les viandes que tu reçois, tu ne fais jamais de cadeaux." Se sentant menacé, Bi Durum fit appel à son allié Agumlay, de Cere. Celui-ci rassemble les gens qui vivent aux pieds des massifs de Cere et de Mekeri, et vint avec ses chevaux. "Que se passe-t-il ? - Mes gens veulent me renvoyer. - Je suis là", dit Agumlay, "et personne ne pourra te toucher." Il fit encercler Marva. Les *talaka'en,* gens du commun, voyant cela, "lâchèrent l'affaire". Agumlay repartit à

Cere[1]. A sa mort, Bi Durum fut enfin chassé par les habitants de la ville qui lui préférèrent Bi Marva, venu de Mijivin.

Les récits remembrent des éléments de mythes vus ailleurs. La chasse collective, pendant

[1] Le rapport entre Cere et Marva semble avoir été d'ordre religieux. Il s'agit moins du massif de Cere lui-même que de son prolongement de Kakata, dont une partie du peuplement ira habiter à Marva, donnant le nom du quartier Kakatare. Les Lungum issus de Jagara semblent avoir été les héritiers d'un vieux culte répandu dans le bassin du lac Tchad, celui du cavalier englouti. On le retrouve donc jusqu'au pied des massifs, jusque dans les parties amonts des mayo issus des montagnes. Les Masahay de Mundur (Giziga Lungum) évoquent la possession de leur culte de Yam Bi (l'eau du chef) : "Parti de Hulum à la recherche d'un taureau égaré, Gagama le retrouve à Yam Bi. Il y fait son sacrifice. Peu après Bi Marva attaqua Dugur et Cakijebbe. Il traversa Yam Bi à cheval, mais il fut englouti par l'eau et la boue du lieu. On prévint alors Marva : "le chef a disparu dans l'eau". Le masahay Gagama demanda à Marva une offrande de natron, de lait, de vache, bélier et coqs blancs, de pois de terre et de sésame blancs, afin de ressusciter Bi Marva ou de retrouver son corps". Depuis, chaque année, pour le muguldum, Bi Marva envoyait un bélier et un boubou blancs, et cela jusque sous le masahay Idigir (grand-père de l'actuel chef de terre). Ce sacrifice, qui relance le cycle de fécondité de la terre et des eaux, a été, semble-t-il détourné au profit de la chefferie Bi Marva et est aujourd'hui réduit à un simple culte de fécondité. Le chef Bi Marva ne pouvait approcher ce lieu, ni en consommer les poissons, "car si l'eau voyait le chèche rouge du chef, il serait inexorablement entraîné par là et englouti avec sa monture", de même que jadis, toute personne vêtue de *gabak*. Le sacrifice sur ce point d'eau pérenne, dans une sorte de petit bras mort, s'effectuait en couvrant la surface de l'eau de boubous de *gabak*. Ce type de sacrifice était également attesté sur la mare sacrificielle des Gilbada de Mindif. Lorsqu'un nouveau chef des Bi Marva - alors réfugiés au Wandala - allait chercher l'investiture à Mijivin et revenait avec un cheval donné par les Bi Mijivin, il s'écartait de Yam Bi et passait par Jebbe. Aujourd'hui, le masahay se contente de pratiques divinatoires lors des crues, sur le matériel en flottaison qui passe devant Yam Bi. Il répond aux demandes de femmes stériles ou possédées, qui doivent offrir du natron, des pois de terre blancs et un coq également blanc, sous le tamarinier proche de Yam Bi : "La femme boit l'eau de Yam Bi et formule sa demande, cette eau est interdite à toute personne en dehors des sacrifices".

laquelle on remplace le chef et on investit la place, se retrouve avec la prise de Dulo par les Sankre (Mandara) et le rejet du chef maya. A Joffa, il existe une tradition semblable. Deux traits mineurs retiennent pourtant l'attention, d'abord la courge, *casus belli* invoqué, est justement *waygoore*[1]. On ne partage pas la courge. Cette figure de mythe, venue du Logone, est, rappelons-le, propre aux Murgur. Ensuite, c'est le fameux hangar-véranda, trait architectural connu à l'époque à Girvidik, Joffa, Bogo, Balda et Marva, sur la même voie de peuplement[2]. La prise de Bogo par les Fulbe de Lawan Sambo fait état de raids nocturnes dans les groupements païens, où les hommes sont abattus sur leurs vastes vérandas, soutenues par de lourds piliers et qu'ils ont aménagées pour y prendre leur repas et y dormir. Les Fulbe enfonçaient par dessous, entre les bois, des sagaies empoisonnées. Les Murgur n'apparaissent pas, mais ce sont les Gilbada qui tiennent la vedette. Le gros du peuplement gilbada était à Mindif, ainsi s'explique qu'ils aient pu faire appel à un Mijivin "connu", étant donné la relative proximité de Mindif et de Mijivin. Toutefois, le commentaire des informateurs Giziga Kaliaw et Bi Marva présente un grand intérêt. En fait, il ne convient pas de débattre des lignées de chefferies antérieures aux Bi Marva, Durum ou Dugoy, car il s'agit de récits stéréotypés applicables à chaque changement de pouvoir à

---

[1]Dans la version de J.F. VINCENT, c'est d'une calebasse de viande et de graisse qu'il s'agit.

[2]Actuellement ce trait architectural a disparu.

Marva[1]. Mais les informateurs soulignent qu'avec les Dugoy, non seulement le chef fut chassé, mais également ses partisans et les forgerons qui "l'adoraient". De quels forgerons s'agissait-il ? Les forgerons de Zorok disent avoir dû fuir le périmètre de Maroua, car les Bi Marva les jugeaient trop nombreux et s'inquiétaient de leur force.

Les mouvements issus de l'épicentre de Lere ont complètement écarté la forge du pouvoir. Ils avaient une autre façon de structurer l'espace et de régenter les hommes. Les survivances du pouvoir forgeron ne pouvaient qu'être rejetées par les Bi Marva, mais n'ont pu aussi que renforcer un mouvement déjà bien amorcé sur la composante migratoire est/ouest. La capitale du Wandala, Dulo, fait aussi état d'un rejet des forgerons, qui fuirent à Bogo (Ch. SEIGNOBOS, 1986). On peut imaginer plusieurs rejets en séries des forgerons de Marva, et les Murgur ont pu alors en faire les frais. Le départ des Murgur fut-il la conséquence d'un rejet de forgerons ou l'échec d'une tentative de prise de pouvoir ? Ou une action conjointe ? Le tandem Markaba/Murgur laisse à penser qu'ils ont tenté

---

[1]Dans les récits de mythe, il faut signifier l'arrivée des Bi Marva qui seront les derniers chefs païens avant la conquête peule. La chronologie antérieure n'a pas d'importance, même si les Bi Dugoy, originaires de la région de Girvidik, sont plus anciens que les Bi Durum. La chefferie mofu de Durum confirme elle-même son origine de Marva et sous Bi Jumkoy (avant l'arrivée peule); un de ses fils, Fonate, s'occupait du massif, y résidant par périodes. La mise en vedette des Gibalda, en revanche, n'a de nos jours plus d'objet car ce groupe a quasiment disparu. Dans la région, très peu s'avouent Gilbada, ils se présentent comme Bi Marva.

d'établir leur propre chefferie et de se tailler un domaine entre les massifs-îles, à partir de Mekeri.

Les Murgur se laissent donc identifier comme participants d'un ancien courant forgeron issu du Chari, passé par le Logone et avec, ensuite deux relais : Balda et Marva. Mais aussi, ils constitueraient des éléments avancés du peuplements musgum actuel. Ce sont des proto-Musgum dont l'originalité est la conservation de la forge. Les Murgur semblent avoir été à la charnière entre les anciens fonds de peuplement, très fractionnés et individualisés, et les nouvelles entités ethniques que nous connaissons aujourd'hui : Musgum, Giziga et Mofu. Toutefois, ces ethnies sont elles-mêmes en grande partie issues d'une refonte des anciens stocks de peuplement antérieurs.

1.4. Les Murgur proto-Musgum

Afin de mieux appréhender les mouvements musgum, dont les Murgur représentent les éléments avancés, nous reprendrons les étapes de la migration murgur, en revenant sur la base de départ : le Logone, puis sur le grand centre de dispersion : Buraw, sur le mayo Gerlew.

1.4.1. Les rives du Logone et les ancêtres des Murgur

On ne trouve pas de traces des Murgur en tant que tels sur les rives du Logone. Leur origine s'extrait sans doute de plusieurs établissements même si seule la cité de Muskun est mise en avant. Les traditions ne mentionnent que

rarement ceux qui sont partis, excepté dans la mesure où les alliances sont maintenues entre les centres de départ et leurs colonies et où les échanges s'opèrent régulièrement. Les traditions sont essentiellement des chartes de cohabitations et elles intéressent les populations restées sur place. Elles expliquent les relations que ces différents groupes entretiennent et elles signalent leurs prérogatives ou leurs absences de pouvoir.

Un résumé de la mise en place du peuplement musgum s'impose[1]. Les premiers de ces mouvements croisés, qui tissèrent la trame du peuplement musgum, viennent du Chari (du XIVème au XVIIème siècles) et sont orientés nord-est/sud-ouest. Ils furent recoupés par des mouvements méridionaux issus d'un lointain épicentre, Pili sur le Logone, au sud de Laï ; mais surtout de deux centres de redistribution de peuplement plus proches, l'un dans la région de Yagoua, l'autre plus au nord, à Buraw (XVIIème siècle). Ces mouvements, d'origine méridionale, remirent en marche des populations qui avaient, dans un premier temps, glissé du Chari et transité par l'interfluve Chari-Logone, modifiant très sensiblement leurs comportements économiques et surtout leur mode d'encadrement. La façon de privilégier la cohabitation, la fusion lignagère, de peupler de plus grands espaces et non plus de petites unités souvent associées à un *ngulmung* (fortin de terre) sont devenues de règle. La strate de peuplement la plus ancienne et maintenant

---

[1] *Quelques données historiques sur les Musgum, in* Rapport Semry II, Ch. SEIGNOBOS, 1987.

disparue, fait référence aux prolongements ultimes du monde saw. On la désigne nommément à Jafga et Malia sur le Logone, et aussi sur les buttes de Mawo, dernière cité saw à résister; à Waja et Gwen, dans la région de Girvidik.

Les Musgum des bords du Logone sont propablement affiliés avec une strate de peuplement qui n'est plus représentée auprès d'eux ou dont la présence est niée : le fonds forgeron, refoulé vers les monts Mandara et qui témoigne globalement en faveur de groupes comme les Murgur. L'histoire "officielle" voudrait que les ressortissants des plus anciens clans actuels aient trouvé sur place des murailles abandonnées, avec des manchons de cases, des restes de poissons, et des scories de fer. Ces groupes, appelés Mohotay (*hutay* = forge), Motay (sing. : Moti) ou Motokay ou encore Mohotokay, avaient des activités fortement dominées par la forge. Ils auraient fui vers l'ouest sans que l'on précise la motivation de la fuite ; de fait, ils furent chassés par les nouveaux arrivants. Cette strate de peuplement apparaît entièrement issue de l'est. On en retrouve la trace à Gozom - où l'emplacement est appelé Hutay - et à Da Kidi (Ngulmung). Les Makawa, qui demeuraient dans leur *zlaga* (muraille) étaient des Motokay. A Kasia, près de Mahuda, les Makway permirent d'identifier les prédécesseurs, toujours forgerons. A Palya, à Zavda, les premiers en place dans les murailles auraient été encore des Motokay. On pourrait multiplier les exemples. Les Motokay actuels ne seraient pas des descendants des premiers. Ils sont perçus comme arrivés avec les nouveaux

venus du sud. Ils participent ainsi à un autre cycle de civilisation. Cette affirmation, souvent réitérée, n'en demeure pas moins suspecte. Elle témoigne de leur volonté de faire table rase de la période antérieure. Néammoins, elle reflète une réalité : le refoulement massif sur le Gerlew de ces peuplements vieux forgerons et leur remontée, incorporés à des éléments issus d'un courant plus méridional.

Une tradition, recueillie chez les Murgur à la fois à Bilgim et à Maroua, pourrait faire état du mouvement depuis le Logone jusqu'au mayo Gerlew (affluent/défluent du Logone) :

> Blama, l'ancêtre des Murgur, partit d'une ville qui avait été inondée, la muraille et les maisons s'étaient effondrées. Il quitta la ville avec son fils, en pirogue, puis il remonta une rivière appelée Mek Re (en beege, *re* = fleuve ; en muzuk : *reda*). Ils accostèrent en pays muzuk où ils défrichèrent pour cultiver.

Ensuite intervient un litige avec pour objet la sempiternelle courge, qui les pousse à fuir vers l'ouest. Il pourrait s'agir de l'inondation d'une cité emmuraillée de la rive droite du Logone et pourquoi pas de Muskun qui, dans ses propres traditions, signale un ennoyage de la région ayant entraîné l'écroulement des murs. Quant au fleuve remonté pour arriver au pays muzuk actuel, il peut s'agir du mayo Gerlew. Ce récit rejoint celui concernant l'association Markaba-Murgur, où le Markaba est "posé" sur l'eau, mais il s'inscrit dans un mouvement plus général de populations quittant la proximité du Logone pour cultiver les terres exondées à l'intérieur des terres. Ils défrichèrent de la même façon que les Darkan,

groupe forgeron "premier défricheur de la région de Kay Kay", c'est-à-dire en face de Buraw. Ce mouvement de départ du Logone s'illustre dans une expression mythique, par le fait que les "gens ne pouvant finir la tête d'une carpe grillée, ils se sont déplacés pour aller cultiver". Autrement dit, le mil était si peu abondant que la "boule" était très petite et ne leur permettait pas de manger un poisson entier, en particulier la tête de la carpe qui passe pour un mets de choix. C'est une faim de mil, une volonté de changer de système économique avec le rejet du fleuve, de la pêche associée à la cueillette sur les yayre. Cette "parole" concerne en effet une grande partie des gens venus de Buraw.

1.4.2. La grande dispersion de Buraw, ou les Murgur en pays muzuk

Buraw est situé au sud de Pouss, en amont de la retenue d'eau de Maga. C'est là que finissent les grands yayre de la rive gauche du Logone. Cette zone protégée entre deux fleuves, Gerlew et Logone, fut dans un premier temps une sorte de cul-de-sac migratoire où se sont entassés des gens venant du nord-est et rejetés du Logone. Elle servit ensuite de grande plaque de redistribution de populations. Le site de Buraw lui-même est à l'intersection du mayo Gerlew et d'un petit afluent, en face de Kaykay Burkumanji. La signification de *buraw* est "action de diviser, partager, comme la viande que l'on coupe en petits morceaux". De là sont issus la plupart des lignages muzuk et musgum, ainsi que certains éléments de

peuplement des plaines du Diamaré. Muzuk est l'appellation actuelle des populations riveraines du mayo Gerlew recouvrant au nord les Pokom jusqu'à Buktan, où un no man's land les sépare des Muzuk méridionaux distribués en groupes plus fortement individualisés.

L'émergence des Murgur ou Mogulna dans les strates de peuplement sorties de Buraw les situerait dans les premiers partis. Nous reprendrons la stratigraphie exposée par Umaru Aramda, de Barkaya, et de son entourage (lignage Medogo). Les plus anciens, dont les descendants peuvent encore se manifester, sont les forgerons darkan ou medarkan, originaires du nord-est. Ils passent pour avoir été de grands défricheurs et de grands fondeurs de fer. Darkan a défriché l'ouest du Gerlew tandis que son "fils" Mohotay, de Kalak, défrichait l'est. Darkan eut sept fils, tous forgerons : Derken, Kapta, Boray, Vekele, Hotay, Bangal ou Mbazal, et Gobyo. On y rajoute parfois Moskot. Actuellement, les descendants de Kapta, Vekele et Gobyo ont abandonné la forge alors que Boray, Mbazal et Moskot l'ont conservée. Les Boray ont fondé Boray à proximité de Bogo, d'où ils se sont dispersés. Les Mbazal sont partis à Girvidik et se sont dirigés vers les monts Mandara. Les Mokapta ont peuplé Gumlay, vers Kaya, et les Vekele ont gagné Yagoua et Mulfuday avec les Mohotay[1]. Les Mogobyo ont émigré vers Duwang, Mindif, Doyang et Modomyo.

---

[1]Les Maslakam, branche aînée des Mohotay, apparaît souvent individualisée.

Une deuxième vague, celle des Modugo ou Medogo, chassera une partie des forgerons et en récupèrera une autre. Elle réorganisera le pays après cette première dispersion. Appartiennent à cette branche de peuplement les Mazaka, Barkaya, Kelew, Dledeke, Lugoy, Buktang et aussi KaDey. Une vague très prolifique suivra, les Buley, représentée par les Kakala, Gabarey, Madalam et Barya. La dernière, bien que ne se revendiquant que partiellement de Buraw, sera composé des Musgum Kalang.

Pour les informateurs de Barkaya et de Burkumanji, les Murgur ou Mogulna seraient à relier aux Boray et Mbazal. Ils auraient pris leur nom du pays Molgor à Girvidik. Mais les informateurs insistent pour dire que les Motokay partis vers le sud étaient les frères des Mogulna.

A Joffa [1], les scories de la butte Jo Yaraw sont imputées aux Motokay sortis d'une grosse courge-calebasse. Cette cucurbitacée apparaît avec des mouvements de peuplement, en plaine comme en montagne, légèrement antérieurs aux Murgur. La courge, toujours *waygoore*, intervient dans le refoulement des Mogulna par le biais d'une suite de récits gigognes.

> Les Mogulna cultivent dans la région de Kaykay, en limite avec les Bulay (ou les Medogo). Ils plantent une courge, qui pousse et se développe sur le champ de Bulay et produit. Un jour, la courge a disparu. Qui l'a prise ? Une guerre éclata entre Mogulna et Bulay. Les Mogulna durent quitter leur terre et fuir dans la région de Girvidik.

---

[1] La succession de peuplements de cette petite chefferie fut : Gerleng, Motokay, Barkaya, KaDey, Musgum Mazagay.

A Merew, au nord de Girvidik, le même récit se reproduit avec comme protagonistes, Mogulna et KaDey. Les KaDey chassent les Mogulna. Le mythe intervient ici dans ce que l'on pourrait appeler la "période historique" puisqu'il s'agirait de la fin du XVIIIème siècle. Les Mogulna ou Murgur s'intègrent comme précurseurs dans l'ensemble des vagues musgum qui se refoulent les unes les autres vers l'intérieur des terres.

1.4.3. Les Murgur restés en plaine ou les Mogulna

Les groupes forgerons furent donc les premiers à quitter la région de Buraw, avant que n'ait lieu la grande dispersion qui revendiquera son nom. Ils partent essentiellement dans deux directions. La première, au sud, alimentant un courant motokay, prendra le nom de Jorok chez les Masa ou de Tongoyna et Wiina du nom des groupes méridionaux (Tupuri et Wiina) et, enfin, Monguri chez les Tupuri. La seconde, à l'ouest, où s'inscrivent les Murgur, empruntera une voie franchement occidentale, par Girvidik, Balda, Maroua. Mogulna et Boray partent à l'intérieur des terres, chassés par les Medogo et les premiers Bulay. Installés à l'ouest de Kay Kay, ils contrôlent un temps, grâce à leur cavalerie, une région assez vaste, de Jo Lowenji près de Mangha jusque vers Madalam à la frontière du pays masa. Ils seront refoulés de là par les Musgum KaDey qui à leur tour pressés par les Musgum Kalang, leur laisseront la terre qui prendra le nom de Kalang.

Les KaDey viennent de Vulum, plus précisément d'Algiyam, sur la berge orientale du

Logone. Ils séjournent à Buraw, puis à Macakay. Les Mogulna se replient à Barya où ils sont rejoints par les KaDey. Les Mogulna sont vaincus et perdent la chefferie, mais ils refusent de s'associer aux KaDey et gagnent la région de Girvidik. A Merew, près de Girvidik, ils s'inféodent fortement au Wandala et deviennent leur principal relais. E. MOHAMMADOU (1975:189-190) s'en fait partiellement l'écho :

> Tout le pays était pratiquement placé sous le contrôle de Wandala, de Girvidik à Pouss. Cette hégémonie était périodiquement remise en cause par les incursions du Baguirmi sur la rive gauche du fleuve, mais il n'en demeure pas moins que cette région fut d'abord tributrice du Wandala. En effet, le chef de Pouss était l'un des vassaux de royaume et occupait à la cour du Wandala le titre de *lawan-a-Mugulna*, le "gouverneur des Mousgoum", et comptait parmi les dignitaires galipaha. Par son intermédiaire le Tlikse contrôlait l'ensemble du pays mousgoum. Mais au cours du XVIIIème siècle, au fur et à mesure de l'extension de la concurrence du Baguirmi sur cette zone, l'influence du Wandala sera réduite en partie. Pouss passant sous le contrôle direct du Mbang vers 1750, la résidence du *lawan-a-Mugulna* sera transférée à Girvidik, en pays Kade. Mais une trentaine d'années plus tard, les Foulbé Ferobé, Torobé et Yillaga, nombreux dans la région depuis le début du siècle, entreprennent une série d'actions qui vont se multiplier et bouleverser totalement l'équilibre local. Au début du XIXème siècle, Bogo est virtuellement créé et les Ferobé installés dans la région (...). De Girvidik, le *lawan-a-Mugulna* doit transférer son siège plus avant à Mogonye.

Pouss n'a jamais payé tribut au Wandala, en revanche il a toujours entretenu des liens avec le Bagirmi d'où leur chefferie est issue. Les clans Marbuna, Suran et Mballa viennent de Mokrom (Mogrum) sur la rive gauche du Chari. Le Wandala

s'appuyait donc sur le groupe mogulna (issu du pays muzuk) qui occupa un site récupéré ensuite par les KaDey, qui lui laissèrent leur nom. Ce groupe de fondeurs-forgerons refoulé du Logone, puis du Gerlew, leur servait de relais de traite, rendant compte des mêmes phénomènes qui se reproduisaient sur la rive droite du Logone. Le Bagirmi avait les mêmes relations avec des groupes forgerons refoulés eux aussi des bords du Logone par les Masa : Mbara, Kargu et Budugur qui avaient leurs établissements sur le Ba Illi.

Les Mogulna devaient entretenir des rapports avec les chefs locaux pour préparer des razzia de plus ou moins grande envergure par le Wandala, seul ou associé à des bandes bornouannes et qui se déroulaient pendant la saison sèche. Ils les recevaient sur place et leur servaient de guides et auxiliaires. Leur rôle allait également jusqu'à prélever un tribut auprès des quelques petits établissements musgum qui s'y soumettaient épisodiquement et entraient de fait dans une sorte d'alliance patronnée par les Mogulna pour le compte du Wandala. Il s'agit donc moins de "province" que de base de razzia liée à un groupe très mobile.

Les KaDey poussés par les Kalang se réfugient sur des terres revendiquées par Joffa au sud de Gudum Gudum, à KaDey. KaDey est dévasté par une razzia bornouanne ou baguirmienne. De là, de plus en plus menacés par les Kalang, ils choisissent de s'inféoder au Bornou. Ils amorcent une remontée vers le nord, à Far Hulu, et servent, eux, de relais au Bornou. Mogulna et KaDey ne s'entendent pas. Les premiers paient tribut à Dulo,

les seconds à Kukawa. Ils subissent ou reflètent la concurrence que se font, sur la rive occidentale du Logone, Bornou et Wandala.

Les KaDey essaient de mobiliser sous leur direction des micro-fractions musgum antérieures à l'arrivée des Kalang, et les proto-Musgum. Aujourd'hui encore, ils présentent comme KaDey [1] les KaDey Avut (ou Aydu) du lignage des chefs Mayni Azanga, les KaDey Aswalay ou Makawa, les K. Ebereke, K. Tekere et les KaDey Komo en position mineure et perçus comme des *rimaybe* (serviteurs en fflde). Ils ont incorporé le clan forgeron mbangalay ou mbazalay, les lignages couplés des Mborokay et de leur clan mineur, les Manakay, issus de Borey, et bien sûr des Mogulna ayant abandonné la forge. Les KaDey Aydu essaient d'organiser à leur profit la chefferie. Les Mogulna ralliés sont des *balam* (devins) du chef. Par exemple, lorsque le nouveau chef fait retraite (pendant sept jours), après sa nomination par les Komo, les Aswalay et les Mogulna, les forgerons mbazalay sont disposés autour de sa case et l'empêchent de dormir en frappant sur des enclumes. Ce chef tient dans la main de la terre de KaDey et toutes les graines du pays. Lorsqu'on détachera sa main pour recueillir le contenu dans un tesson de poterie, c'est le Mogulna qui en tirera augure. Toutefois les Mogulna, dont la réputation de guerriers est bien assise grâce au rôle qu'ils jouent pour le Wandala et en dépit de leur

[1] Les KaDey sont parfois désignés comme Macakay du nom d'un de leurs anciens emplacements. On les trouve sous cette appellation à Darwala, près de Gingley, et à Jiddel.

dispersion, n'en continuent pas moins de suivre leur chefferie. Ils refusent de se soumettre au même laBa (initiation) que les KaDey, n'utilisent pas la même langue et ne se rassemblent pas sur le même lieu[1]. Ils prenaient l'initiation de Muzuk, alors que les KaDey l'auraient empruntée chez les Mpasay (Pouss). Leur dernière chefferie sera à Mogonye ou Mogoye et à Jiddere Waka au sud de Kosa, sous le chef Hoyum. C'est lawan Zigla Greng, son frère, qui se fit remarquer par sa bravoure au cours des guerres et de coups de mains, en particulier contre les Fulbe à la fin du XIXème siècle. Il fit l'objet de nombreux *mbooku*, sorte de poèmes épiques (P. K. EGUCHI, 1978).

Les rapports entretenus par les Murgur, les Mogulna et les KaDey peuvent s'éclairer par un récit de Waziri Aji Luntangay (ou Aji Luna), oncle de Lawan Mati, chef de Kosa :

> Les KaDey et les Mogulna sont frappés par la famine dans les yayre et meurent en grand nombre. Ils disent : "Nous voici ici sans *Balanites*, sans tamarinier, sans jujubier, sans *jajije* (*Capparis Corymbosa*). Les *kumkumje* et les *mbulumji* (tubercules sauvages) sont rares et le *paguri* (graminées sauvages) a même séché. Les Mogulna proposent d'aller rejoindre leurs frères près des zones boisées des piémonts des monts

[1]Le laBa, parti de Muzuk installés dans la région de Gisey, se trouve ici à sa limite septentrionale et occidentale. Il est confronté à un autre type d'initiation, celui des Mundang et des Giziga. La limite passe à Balda, qui refusa le laBa. Les Musgum raillent les Baldamu (Baldankokay) car ils auraient mal compris le laBa. Ils auraient enfermé les enfants dans leurs silos sans leur donner à manger et ceux-ci seraient morts. De fait, ce silo fait référence au silo-autel de leur massif, haut-lieu sacrificiel que les responsables jugèrent incompatible avec la pratique du laBa qui fut alors rejeté.

Mandara. Avelenji, de Joffa, vint trouver le chef KaDey, Eregelme, à Macakay, dans les yayre et lui dit : "Fuyons la famine, partons au Wandala. Là-bas, le *paguri* est abondant. Il faut donner dix chevaux à Dulo qui nous cèdera une place." Eregelme répondit : "Ici je commande, mais à Dulo, que serais-je ? Cette place, je ne la quémanderai pas aux Mandara". Eregelme pouvait mobiliser plus d'un millier de cavaliers et près de quatre mille boucliers. Ils se dirigèrent alors vers Meme et s'établirent à Mavane, au pied de la montagne de Urza où ils élevèrent un camp retranché. Ils demeurèrent là quatorze ans. Bi Berlepi prit ensuite la tête des KaDey à Mavane alors que le Mogulna Sentapi commandait les Mogulna de Hayre (au nord de Urza toujours). De là, ils opéraient des razzia vers le sud et même sur les piémonts, versant un tribut de bétail directement au Bornou. Dulo s'inquiète de cette situation. Même les Mogulna ne donnent plus rien à leur suzerain. Les notables de may Bukar Ajeme (1789-1845, E. MOHAMMADOU, 1975) le poussent à agir. Le may de Dulo fait rassembler des Arabes Showa, des Kirdi, mais surtout des Gamergu, afin de réduire les gens d'Eregelme. Il dispose son armée de Kingiru jusqu'à Junde pour les encercler. Bi Berlepi est averti par un *zake* (notable) mandara, du nom de Abdako (ou par Zake Aldoko : chef des eunuques) : "la guerre arrive sur toi". Bi Belerpi rassemble ses gens : "Il nous faut retrouver notre chemin pour rentrer, nous sommes encerclés." Le fils de Sentapi, Amerimatay, descendant des premières colonies mogulna et mbangal en place, et promu chef de guerre, dit : "Nous sommes ici depuis longtemps et nous connaissons le pays, suivez-nous". Ils se rassemblèrent et partirent à Magdeme, mais les Mandara les pourchassent. Ils se dirigent vers Tokombere et à Makalingay. Les Mandara les pressent toujours. Ils se réfugient alors à Dogba et décident de résister auprès de leurs frères mogulna (= Murgur) de Dogba, alors qu'une partie fuit encore le sud. La bataille eut lieu là. Ils firent rouler des pierres sur les Mandara, qui ne purent prendre la colline de Dogba et durent finalement lever le siège. Ils restèrent un an et dix mois à Dogba. Trop nombreux, manquant d'eau, ils

décidèrent de retourner dans les yayre sous la direction d'Abdulenji, fils de Bi Berlepi mort en cours de route. Ils passèrent par Mayel Fawru (affluent du mayo Mangave) "où ils burent toute l'eau du mayo", puis à Mogose, à la mare d'Aldawaru "qu'ils asséchèrent", à Amayri, à la grande mare d'Am Kwoye, qu'ils appelèrent du nom de Golong Abay ; enfin à Bula Motoko, dans la région de Girvidik. Revenus chez eux, ils se dispersèrent à nouveau de Kalang à Girvidik, à Merew et Mongosi, dans les yayre. Toutefois, certains Mogulna restèrent à Dogba.

Aussi lors de leur passage pour se rendre à Maroua au moment des fêtes du 14 juillet pendant la période coloniale, les Musgum de Kosa (KaDey et Mogulna) faisaient-ils halte avec leurs chevaux une journée à Slala Maliya, près de la colline de Dogba, chez leurs "parents murgur". Les Murgur disent aussi être sollicités par leurs "parents" mogulna et KaDey qui viennent chercher les *matay* (médicaments) des ancêtres, qu'ils ont perdus en plaine.

Dans la lutte et le refoulement vers l'ouest des différentes vagues de peuplements musgum (les Mogulna sont refoulés par les KaDey, les KaDey par les Kalang, les Kalang par des groupes mpasay), la lutte KaDey/Kalang fut la plus violente. Les Kalang sont également venus du Bagirmi. Leur ancêtre Mangala leur fait traverser le Logone. Ils remontent ensuite les yayre à Hura au nord-est de Girvidik, ils repoussent les Mbazal et fondent Gagray en noyautant les Bisim sur place avant de tenter de déborder les KaDey, mais les KaDey leur barrent la route de l'ouest. KaDey et Kadang s'allient dans un premier temps pour chasser de Girvidik les forgerons mbazal, inassimilables. Les

Mogulna sont déjà plus à l'ouest. Ensemble, ils mènent des raids en profondeur chez les Masa et jusque sur les marges du Bornou, à Balge. Les Kalang affluent toujours plus nombreux jusqu'à ce que les KaDey se sentent menacés. Reprenant la place des Mogulna et des Mbazal, les KaDey s'installent à Merew, au nord de Girvidik, sur la route Girvidik-Jiddere Saujo, et assurent la réception des bandes bornouannes et des notables de Kukawa.

H. BARTH (1861) décrit une campagne du Bornou en pays musgum, qui se déroule en 1852, alors que les armées du Bornou évitent Kade, résidence d'Adishen, le chef kaDey (Abay Eshen) de peur qu'elle ne soit razziée :

> Le même jour, 23 décembre, nous vîmes également apparaître Adishen, prince du Mousgou, qui avait trahi la cause de ses compatriotes en se soumettant au Bornou. Il était accompagné d'une troupe de cavaliers montant à cru des chevaux pour la plupart fort petits.

BARTH poursuit en décrivant le pillage par les "Kanori", de mil, de cabris, jusqu'aux bottes de fourrage des chevaux, sur les terres mêmes de leur allié kaDey. Les Kalang vont faire les frais de cette soumission, des KaDey les razzient, "mettent la corde à la place du labret des femmes kalang et au cou des hommes, et convoient les colonnes d'esclaves jusqu'à Kukawa". Les Kalang essaient de doubler les KaDey auprès des Bornouans et d'acheter l'alliance du Bornou, mais au cours de la rencontre, les Kalang, qui ne parlaient pas le kanuri, sont trompés par les KaDey. Ils font égorger la douzaine de chefs de guerre kalang venus rencontrer les notables du Bornou. Les

Kalang ainsi décapités, refluent alors vers le Logone. Une partie même se réfugie au Bagirmi, dont ils sollicitent l'appui. Ils s'allient aux Fulbe qui font leur apparition en force dans la région et qu'ils vont préférer au lointain Bagirmi.

La guerre fait rage. Wali Abdulay et lawan Sambo, le grand homme de guerre des Fulbe vont alors aider les Kalang à chasser les KaDey. Dans la même série de combats, le chef KaDey Walna Eregelme et Wali Abdulay sont tués, ce dernier par les Mogulna. Walna Eregelme est tué par Adamaku, père de Muktar, kuku de Bogo Dumo rallié aux Fulbe. La guerre sans merci que se livrent Wandala et Fulbe entraîne la radicalisation dans le camp musgum. A Merew, le chef kaDey Eshen (Adishen), fils d'Eregelme, dut, devant la coalition Peuls/Kalang, se déplacer à Delehe. De Delehe, et grâce au soutien du Wandala, dont il protège aussi le flanc du royaume - ses limites refluant au nord de Balda -, ils mènent une guerre de harcèlement sous les ordres des deux frères d'Eshen : Agini et Mayni Asanga. Mogulna, avec lawan Zigla, et KaDey, avec Damaka, reviennent en force à Merew et chassent à leur tour les Kalang. Aana et Agurda rassemblent leurs forces à Boko, auprès de lawan Muktar. Ils achètent avec des esclaves et du bétail le concours des Fulbe de Bogo et de Maroua. Ils chassèrent définitivement les KaDey de Givirdik, momentanément privé de l'aide des Mogulna. Agurda, leur chef, s'installe alors. Les KaDey se replient plus au nord encore, à Waja (Waza). De là ils vont quémander l'aide du Bornou.

Ils restent à Brumda au Bornou, puis à Jabu (près de Waza)[1]. La rivalité Wandala/Bornou se poursuivant, les Mandara prennent en otage le fils de Mayni Azanga. Mayni Azanga voulut revenir à Merew et en fit la demande auprès du lamido de Bogo. A peine installé, il fut tué par les Kalang. Les KaDey sont aujourd'hui dans la région de Kosa, où il sont à la tête du canton. Les Mogulna, qui restèrent à Mogonye, entre Pette et Kosa, demeurèrent les alliés les plus fidèles du Wandala. Ils se sont maintenant dissous dans la région[2].

Les zones de départ et d'arrivée des courants murgur sont bien établies, mais les mouvements en plaine, qui suivent plusieurs itinéraires, sans être jamais contradictoires, ont du mal à être clairement identifiés. Les différentes origines des Murgur, énoncées par les traditions, Muskun, pays muzuk, Girvidik... signalent plutôt les étapes d'un même mouvement. La cité de Muskun sur la berge orientale du Logone, renvoie à une origine encore plus ancienne, au Bagirmi, dans la zone septentrionale du Barh Ergig. Le pays muzuk évoque les

---

[1]Les archives en font également état dans le rapport de tournée dans le lamidat de Bogo, DU PLESSIS, 1938 : "Ils (les KaDey) occupèrent successivement Kadaï (Mindiff) et Guirvidik où ils commandaient lors de l'arrivée de lawan Sambo. Ceui-ci les chassa au Mandara, puis les laissa revenir, mais son successeur Lamido Bohary Baka s'étant mis de nouveau contre eux, ils émigrèrent à l'exception de quelques-uns d'entre eux vers le Mandara où se trouve encore le chef de leur famille".

[2]Les Musgum KaDey vivent dans un environnement bornouan, coiffure, habillement des femmes sont bornouans ; habitation également, jusqu'à la langue qui s'impose peu à peu...

premiers départs du grand centre de dispersion de Buraw. L'accrochage murgur et musgum mogulna se révèle peu clair dans les faits, même s'il est mentionné par les intéressés. On peut avancer une hypothèse. La branche mogulna quitte le Logone pour plonger vers le sud, vers le Gerlew et la région de Kay Kay Burkumanji. Sur la pression de groupes méridionaux, ils amorcent une remontée vers Girvidik avant même la dispersion proprement dite de Buraw. Ils rejoignirent des groupes apparentés qui seraient restés sur la trajectoire Logone-Balda.

Les Mogulna ne participèrent pas à l'association Markaba-Murgu; se situeraient-ils légèrement en amont dans le temps ? Toutefois, ils resteraient, par proximité géographique relative, en contact avec les Murgur qui avancent vers les monts Mandara. Cela pourrait venir en explication du fait qu'ils cherchèrent à se réfugier temporairement chez leurs "parents" murgur à Dogba, les liens avec ces "parents" ne cessant pas de s'effilocher en particulier avec l'abandon par les Mogulna de la forge.

Les traditions orales présentent généralement plusieurs migrations sur un seul parcours. Leurs séquences sont mises bout à bout dans l'ordre le plus logique. La parenté et les alliances dans l'espace priment sur la chronologie des étapes. Ce qui explique la difficulté à démêler cet écheveau, car si tous les courants vont bien du Logone aux monts Mandara, deux lignes principales se dégagent du corpus de toutes les traditions recueillies. La première, celle des “quêteurs de chefferie" passe par Girvidik, Balda, Marva pour

échouer à Mekeri avec un avatar sur le massif mboku. La seconde, celle des "serviteurs de la forge", se présente comme un ensemble de courants qui s'infléchissent plus vers le nord de Girvidik, par Balda, Zawaye, Dogba et/ou Mekeri. Toutefois, cette concomitance des deux mouvements, ou plus vraisemblablement l'ancienneté du premier sur le second, ne sont pas incompatibles. Une percolation entre les deux courants a pu exister. La "mémoire de la forge" limite l'oubli pour des groupes dont l'importance numérique était plus grande que celle des Murgur actuels. Mekeri s'offre comme le point d'aboutissement de ces deux courants, ou dans un besoin de refonte du groupe murgur, Mekeri serait revendiqué comme un lieu de départ plus ou moins mythique. Seuls les Murgur de Molkwo et certains informateurs de Dogba n'y souscrivent pas.

L'effacement des Bi Marva, qui ne permet plus de se référer à eux, tout comme la foulbéisation de certains centres en plaine (Bogo, Balda Zawaye) vont faire que les Murgur devenus Mofu et demeurés forgerons vont avoir tendance à simplifier leur charte de cohabitation et leurs origines. L'étape de Marva, pourtant prestigieuse, n'est plus nécessaire pour comprendre leur situation présente. Elle aura tendance à être occultée et ne sera conservé qu'un point de départ : le pays muzuk.

2. LA MONTEE DES MURGUR SUR LES MASSIFS ET LEUR "MOFOUISATION"

Lorsque les Murgur, l'épée dans le dos, poussés par le Wandala, se trouvèrent acculés à monter dans les rochers des massifs-îles au nord de Maroua, ou qu'ils jugèrent de l'opportunité de le faire, préférant les massifs à la plaine, ce perchement se traduisit par une véritable mutation ethnique.

2.1. Les massifs-îles au nord de Maroua

Le passage sur les montagnes, c'est d'abord un changement radical de milieu, partant d'agro-système. C'est l'adoption de nouveaux sorghos, l'abandon du poney pour le boeuf et plus particulièrement le "boeuf de case". C'est aussi le changement, pour une grande partie, des pratiques socio-culturelles, dans le mode d'habiter, d'ensevelissement et enfin de la langue. Les Murgur utilisèrent également de nouvelles techniques de réduction du fer. Les Murgur l'expriment ainsi eux-mêmes : "Nous sommes alors devenus Mofu", du nom générique des groupes montagnards de la région.

Le changement de milieu

Les massifs-îles s'offraient comme des places fortes inexpugnables pour tout conquérant arrivant de la plaine. Les populations en place, en revanche, durent souvent composer avec des nouveaux venus, résolus, réclamant une intégration dans les rochers. Chercher à habiter ces

massifs semble avoir été le voeu de nombre de groupes qui fuyaient les plaines trop ouvertes, du XVIIème jusqu'au début du XIXème siècle. Il y eut une véritable course aux massifs, avec des stations d'attente sur les piémonts, sur de mini-reliefs, en prévision du moment favorable pour une admission ou une prise du pouvoir. Cette situation peut être également celle de gens des massifs chassés de chez eux. Le pouvoir sur les massifs appartient à un lignage ou à un faisceau de lignages apparentés, les "gens du chef". Ils peuvent perdre leur statut par renversement d'alliance et devenir des gens du commun, les *mbildew*. Les autres quartiers, ou lignages-quartiers, peuvent se rallier à la cause de nouveaux venus qui présentent des éléments "civilisateurs" et séduisent avec un sacrifice protecteur différent ou une nouveauté économique. Les lignages vaincus au cours d'une compétition pour la chefferie ou pour la terre partent alors en quête d'une autre portion de montagne. Les Murgur furent un de ces groupes, candidats à la recherche d'une place sur les massifs.

Ces énormes chaos de blocs que sont les massifs au nord-ouest de Maroua, culminent à 1060 m pour la montagne Muyang, à 1043 m pour Molkwo, 926 m pour Dugur, 841 m à Mekeri, 858 m à Cere. Les dénivelés sont de l'ordre de 350 à 550 mètres. En dépit de leurs aspects répulsifs, ils ont été perçus à certaines époques comme de véritables terres d'élection. Ils sont réputés comme toujours fournis en eau avec un grand nombre de trous entre les blocs, aménagés en

séanes[1], puits entonnoirs jamais très profonds. De plus, le manque de points d'eau sur certains versants pouvait être pallié par une infinité de grosses jarres largement ouvertes, placées au bord de plaques rocheuses inclinées pour recueillir l'eau de pluie[2].

L'intérêt allait également aux cultures. Les groupes des plaines découvraient de nouveaux sorghos, des types *Short Kora*, vraisemblablement diffusés à partir de l'ouest, du plateau Bauchi. Ces sorghos des lithosols, particulièrement bien adaptés, véritables écotypes, permirent des densités étonnamment élevées sur les massifs de la chaîne des Mandara comme sur les massifs-îles. La culture de ces sorghos se pratique entre les blocs de rochers, sur des terrasses minuscules, parfois sur de véritables lopins de terre rapportée. Aussi ces blocs de rochers, secs et gris pendant la saison sèche, apparaissent-ils comme d'immenses champs de sorghos verdoyants durant la saison des pluies.

Les informateurs disent leur attirance pour ces massifs où le mil produit mieux, ce qui rejoint les assertions recueillies par J. BOUTRAIS (1973 : 114). Lorsqu'on parcourt ces massifs, il s'en dégage une impression de grande humanisation

---

[1] Actuellement encore on voit localement des femmes aller chercher de l'eau en partant du piémont. Nous avons pu l'observer dans certains massifs, notamment Mada. L'argument tendant à faire descendre les montagnards à cause du manque d'eau ne saurait être généralisé.

[2] Comme cela est encore généralisé chez les Breme.

passée et d'une colonisation parfois intégrale[1]. Actuellement, ils sont vides, à l'exception de certains quartiers de Molkwo. Après une première pression administrative (en 1936/37), c'est en 1963 que la population fut contrainte de descendre de manière autoritaire.

Comme sur la chaîne des Mandara, il apparaît que ces peuplements commencèrent par les crêtes et les sommets, ce que signalent d'autres auteurs, comme J.F. VINCENT pour les Mofu (1973:284)[2]. Les massifs ressemblent parfois à d'immenses cimetières car les voies d'accès - toujours aménagées - des piémonts au sommet, se font par de véritables escaliers de tombes (Dugur). Sur certains massifs, ces tombes tournent à l'obsession[3]. La sépulture dans les blocs de rochers qui permet d'économiser une terre rare renforce

---

[1] On relève même des traces d'occupation ancienne de peuplement avec la présence d'objets lithiques sur éclats de roche verte de Mogazang (sommet de Mawasl par exemple).

[2] "... un fait paraît établi, c'est que les autochtones, tout comme les premiers arrivants dans un massif vide, étaient installés au sommet des massifs... tandis que les immigrants, eux, étaient en zone de piémont, avant de se décider à escalader petit à petit les montagnes, jusqu'à leur habitat actuel."

[3] Sur la tombe, un élément circulaire est construit en plaques de pierre, avec parfois de petites terrasses concentriques. Une jarre à eau est cassée sur la tombe des femmes, une poterie à bière ou à sauce sur celle des hommes, ainsi qu'un manche (*zugoy*) de houe à fer épais (*dlamba*) qui sert à creuser le roc. Creuser le rocher est long et il faut du petit bétail pour payer les fossoyeurs (1 chèvre par journée ; pour ceux qui sont placés assis et non couchés, cinq à sept jours sont nécessaires).

l'identité que les gens entretiennent avec leur massif et qui fait réellement d'eux, selon leur propre expression, des "gens du rocher". Les ruines près des sommets, sur les différents ressauts, et les petites vallées intérieures sont très nombreuses : enclos de pierres à l'arrière des *ay*, cases surcreusées pour le bétail, koral, meules... En 1936, au cours d'un rapport de tournée effectuée dans les régions kirdi du nord-ouest de la subdivision de Maroua, l'administrateur FOURNEAU décrit ainsi ces petits massifs :

> Le passage est d'un âpre pittoresque. De la plaine, on aperçoit les cases fortifiées, nichées parfois très haut dans la montagne sur des escarpements. Aucun village n'est facilement accessible. Les promesses plusieurs fois renouvelées par les indigènes de s'installer dans les vallées sont demeurées à l'état de velléités et le mouvement de descente collective en plaine n'est encore qu'à peine ébauché. Les Mofou, depuis plusieurs générations, vivent retranchés au sommet de leurs rochers.

La végétation est très peu "naturelle". Ici encore, elle est la conséquence d'une sélection passée qui a été peut-être plus poussée qu'ailleurs avec la propriété éminente de certaines essences par les chefs de massif, des groupes de fondeurs. Les arbres de famine ou à brèdes, comme certains *Ficus spp.*, dont *ruembesl* (*Ficus abutifolia*), *mindek* (*Ficus dicranostyla*), *mewet* (*Ficus wallis choudae*), sont abondants, tout comme les essences susceptibles de fournir un bon charbon de bois pour la réduction et la forge : *seshem* (*Terminalia Brownii*), *ewer* (*Diospiros mespiliformis*), qui auraient même été semés a cette fin.

Dans ces massifs, le tamarinier est présent, mais on remarque le peu de caïlcédrat. L'huile vestimentaire qu'il fournissait était ici remplacée par la graisse animale. On note également la rareté d'*Acacia albida* et de *Ziziphus mauritiana*, à la différence des massifs de la chaîne. *Commiphora africana* (*dedek*) est abondant. Il permettait de bouturer rapidement des limes de piémont pouvant entourer partiellement les massifs.

Ces systèmes existaient bien avant la conquête peule, sans doute ont-ils été généralisés et confortés avec les attaques du Wandala qui disposait de bases d'opérations au pied même de certains massifs, comme à Uduvu, derrière le massif de Mogudi. Le plus souvent ils sont constitués d'une première enceinte de *dedek*, bouturés en tetraèdres ; d'une deuxième d'*Euphorbia unispina* bouturées serrées (variété candélabre dite *mambalam* par opposition à *mongu*) ; et enfin d'une ultime ligne à l'avant, formée d'*Acacia ataxacantha* (*iriya*) semés, reposant sur une ligne de *dedek* placés en supports. Des ruines de ce système se retrouvent autour de Jebbe, Mogudi, Bilgim. Il en existait jadis à Makabay et même à Marva. Sur les massifs mofu, à la différence des collines giziga, les défenses étaient présentes, mais de façon plus localisée et moins complète, à Dugur, Cere et Mekeri. Les zones très boisées, de piémonts, étaient prises en compte dans le système défensif d'ensemble. Lorsque le Major DENHAM (1926) accompagne l'armée du Bornou qui va fondre sur Mesfeya (Maroua) en avril 1923, il trouve sous le massif de Durgur une épaisse forêt !

Changement de l'agrosystème

Le point le plus important sera le passage d'une agriculture de type extensif à base de sorghos rouges à l'adoption des *cerge* (*Short kora*) cultivés année après année sur les terrasses. Les Murgur disent avoir abandonné leurs sorghos rouges (*majejel*) pour prendre ceux du massif et avoir échangé les semences contre celles de *waygoore*. Quant aux fameuses courges qui renvoient aux mythes, elles sont, bien sûr, présentes sur les massifs, mais sans excès, et pas plus du côté murgur. Il en existe sur les massifs-îles trois variétés, mais *waygoore* passe pour la plus ancienne. On met à sécher sa chair, mélangée à de la pâte d'arachide ou à des haricots. Elle permet, lors des travaux sur les champs, de passer la journée sans consommer de boule. Chez les Murgur, cette cucurbitacée intervient lors d'épidémies, le chef la répartissant entre les différents quartiers (Mawasl). Toutefois, les voisins des Murgur, avertis de leur rapport avec les *waygoore*, disent que si un Murgur vole une de ces courges, il meurt. Pour d'autres, si on dérobe une courge à un Murgur, c'est la mort assurée.

Les Murgur sont diserts sur les poneys qu'ils élevaient en plaine. Ils font partie de ces peuples cavaliers venus du Logone, où la monture était très valorisée. Ils se sont vus contraints à enterrer leurs chevaux, comme cela est explicite dans les mythes à Dugur et à Mboku, qui ne sont pas Murgur. Ils abandonneront leur genre de vie basé sur la rapine et la chasse, et maintenant, disent-ils, "nous sommes devenus Mofu et nous mangeons le cheval." Seul le chef de massif en gardera un ou

deux comme insignes de la chefferie. Les écuries et un chemin du cheval (civet pilis) sont encore signalés sur le massif de Mekeri. Les derniers chefs à être enterrés avec les *abalang* (éperons)[1] furent Endewe et Kapla qui "ferment l'ancien ordre des choses". L'animal valorisé est devenu le taureau, le boeuf du *maray*[2]. Les Murgur entrent dans les cycles du *maray* qui rythme la vie socio-religieuse des massifs.

Changement dans la culture matérielle

En même temps qu'ils laissent le poney, ils ne prendront pas leurs armes de jet *mufko* qu'ils troqueront pour la serpette de taille mofu (*deng deng)* et pour l'arc des montagnards, leur bouclier de phragmite pour celui de peau. Les Murgur délaissent leurs architectures de secco qu'ils avaient en commun avec les Markaba -cela est même mentionné dans les mythes - pour les *ay* de pierres et les cuisines de terre de la montagne. Ils changent, enfin, de langue et entrent dans un

---

[1]Eperon de métal généralement ouvragé, différent du *dabuk*, qui est le *tokomaje* peul, simple éperon de fer maintenu à la cheville par une lanière de cuir.

[2]A Mekeri, la migration des clans de la chefferie, les *mandzah*, s'opère sur le mode non de la simple poursuite d'un taureau, mais d'un combat de taureaux, de Makabay à Durum, et de Durum à Mekeri. Déjà signalé par J. F. VINCENT , 1982 : à Durum, les taureaux de deux frères se battent. Le taureau de l'aîné fait tomber et blesse celui du cadet. Le cadet fixe alors aux cornes de son taureau des lames de couteau et, au cours de la rencontre suivante, son taureau blesse à mort celui de son frère. L'aîné rameute alors le massif contre son frère qui en est chassé. Le cadet, Kapre, suit son taureau, qui le conduit au sommet du massif de Mekeri.

encadrement politique différent, soumis à un chef de massif, dépositaire des pierres de pluie.

Les changements dans les arts du feu

Les massifs-îles de la région de Maroua, exception faite pour le massif de Mogazang composé de roches volcano-sédimentaires, sont de véritables amas de blocs granitiques macrogrenus très micassés. Ces blocs subissent une altération pelliculaire, celle du mica libérant l'oxyde de fer. Ces granites friables, appelés *jama*, et la présence de nombreux filons ferriques *kurgen* livrent des éléments pulvérulents, emportés par les fortes pluies, le *mbizew* qui se dépose dans le chevelu des ruisseaux qui sortent des massifs. Le *mbizew* se compose d'une forte concentration, toujours plus de 90%, de magnétite, hématite et maghémite (*cf.* annexes). Ces massifs sont donc des réserves de fer sans cesse renouvelées. Après chaque gros orage, "les femmes suivent le chemin de l'eau" et tamisent le *mbizew* avec des vanneries pour le stocker dans des canaris spéciaux (*singley*). On le conserve en vue d'une année de sécheresse. Les "femmes cherchent le *mbizew* pour s'enrichir", car elles monnayent aux hommes leurs collectes. Les poteries de *mbizew* sont placées dans des caches sous les rochers. Le mari, en revanche, se charge de produire le charbon de bois avec *Diospiros sp.* pour pouvoir disposer ainsi d'au moins une part dans une réduction.

Les Murgur s'expriment par une série de récits relativement indigents, les situant par rapport à la forge. Il existe un mythe de l'apport du fer qui coïncide avec celui de la naissance des

Murgur. Il a été recueilli à Mawasl auprès d'Apeshe Tazahay :

> Au bord d'une mare, il y avait une femme appelée Gurvum. Elle était mariée et puisait de l'eau. Un homme, Mudaga, la surprit et voulut abuser d'elle. Une lutte s'engagea et Gurvum réussit à jeter son agresseur dans la mare. L'homme savait nager, il traversa la mare et disparut. La femme retourna chez ses parents et se trouva enceinte. Mudaga fit dire que l'enfant était de lui. Lorsque la femme accoucha, ce furent des jumeaux. Le garçon, que l'on appela Masay, avait dans ses mains le mil, tous les instruments de la forge et aussi le minerai *mbizew* ; la fille, Alwa, tenait les productions que les femmes cultivent : pois de terre et niebe. La femme avait accouché en brousse, sous un buisson de *koraje*. A la vue de ce que tenaient les jumeaux, elle fut effrayée et s'enfuit. Sa mère partit à la recherche des enfants. Les ayant retrouvés, elle s'écria en les voyant : "Mudaga Gurvum, vous êtes mon sang !". Elle mit de côté les outils de la forge et éleva les jumeaux. Masay et Alwa grandirent. Un jour, Masay déroba les outils cachés chez la vieille femme et il construisit un bas-fourneau. Les gens dirent : "l'enfant construit une petite case..." Puis ils virent sortir le feu et le fer. Ils s'étonnèrent en ces termes : "Nous nous sommes mépris, ce ne sont pas des individus à négliger.". La fille et le garçon s'unirent et donnèrent les Murgur.

Ce récit donne une explication à deux éléments du nom de louange des Murgur, qui seraient ceux du couple d'ancêtres originels. Une fois de plus, on mesure la difficulté d'interprétation de récits formulés il y a fort longtemps et qui ont été tour à tour démembrés et recomposés par des fractions de lignage séparées géographiquement. La présence de l'eau est toujours attestée, mais le corps jeté dans la mare, qui est une figure de mythe imposée dans le discours

murgur et markaba, change sans cesse. Quant aux jumeaux primordiaux, les Murgur y font encore référence en sacrifiant pour eux, en installant chaque nouvelle forge. Les Murgur n'ont gardé de leurs interdits alimentaires en plaine que le *golgovon* (crocodile en mofu mekeri). Non seulement ils ne le consomment pas, mais ils cherchent à se procurer la tête qu'ils accrochent à l'intérieur du faîte du toit de la forge. Elle la protège ainsi de tous les maléfices.

Kalpa reste un personnage ambigu, tantôt celui qui "ferme" le passé de la plaine des Murgur, tantôt le nouveau héros civilisateur des Murgur montagnards. Mais ce rôle est le plus souvent dévolu à Zwegel. Au sortir du ventre de sa mère, Zwegel a dans sa main le *cerge,* le haricot (culture éminemment montagnarde), le marteau et l'enclume : la mutation est accomplie. Dans un autre récit, la femme de Zwegel (non le Zwegel, fils de Kalpa, mais le grand ancêtre des Murgur, ici l'homonymie sent le subterfuge) mit au monde un enfant qui tenait dans sa main fermée du *mbizew*. L'enfant ne s'est jamais dressé et n'a jamais cherché à marcher, mais c'est lui qui apprit le travail de la forge à son entourage. Ces techniques auraient été acquises bien à l'est du pays muzuk (mais alors toujours du fer pulvérulent ?).

Une autre tradition signale "qu'à Muzuk, les gens ne possédaient pas de houes de fer, mais en poterie. Un enfant dit : "Laissez ces tessons, coupez du bois, versez de la terre et mettez-y le feu, retirez le charbon, faites une grande jarre en pétrissant de la terre avec des *gaddal* (fflde : *Cissus*) et des bulbes (*Crynum natans*), déposez le

charbon à l'intérieur, avec du minerai, du charbon, encore du minerai... Mettez le feu, activez les soufflets, le feu sortira et après vous casserez la poterie qui aura accouché du fer." Cette technique n'est plus aujourd'hui celle des Murgur, qui réduisent le fer à la façon des montagnards (*cf.* annexes). La technique sommairement exposée est celle qui avait cours sur les bords des yayre et dans la région de Bogo (*cf.* annexes). On retrouve leurs traces sur les buttes et ce ne sont pas des fours de type polynésien, mais des restes de cavités qui, sous ces bas fourneaux portatifs, permettaient de recueillir la loupe de fer. En arrivant dans ces massifs, les Murgur ont changé leurs techniques de réduction, essentiellement de type de soufflerie, adoptant celle de la tuyère plongeante unique. En plaine, le minerai était différent, extrait des yayre ou des berges de fleuves. L'individualisation du fer peut être poussée jusqu'au gravillonnement, mais les pisolites gardent toujours de petites dimensions. On prospectait le minerai en pirogue, tout comme cela se faisait au Bagirmi (*cf.* V. PAQUES, 1977), lors de la montée des eaux, où un bouillonnement dû à la présence de nodules calcaires, et surtout un voile huileux irisé, apparaissaient, marquant la présence de bactéries fixatrices du fer et par là l'existence de minerai. Le site reconnu, on plantait une perche et, lors du retrait des eaux, on extrayait le minerai (*cf.* annexes). Les Murgur, à Muzuk ou à Balda, ne pouvaient disposer à cette époque du minerai de Pala, un grès ferrugineux (*cf.* annexes), comme cela sera le cas après la conquête peule. Quant au *mbizew* des massifs-îles,

il ne s'est jamais exporté très loin. Leurs techniques furent néanmoins celles maintenues par les forgerons de Bogo et ceux du pays zumaya (*cf.* annexes).

Le mythe civilisateur de l'apport du fer sur les massifs mandara est manifestement un "faux". Il est toutefois la répétition de récits qui sonnèrent plus juste à une période reculée dans les pays du Logone. Les paléo-Murgur ont pu, en effet, rencontrer là des populations qui, sans ignorer le fer, pouvaient se passer de lui grâce à une économie de pêcheurs (nasse, enceintes et paniers de capture, filets). L'indigence en objets de fer a pu paraître criante à des groupes suréquipés. Quelques indices pourraient le laisser penser. La naissance de la rivalité des deux principales cités de la berge droite du Logone dans cette zone, Muskun et Malla, débuta par une rixe entre jeunes gens avec des sagaies de bois lestées de poids de terre cuite, armes de jet de base dans ces régions du Logone. Les "Bahiga", plus au sud, toujours riverains du Logone, disent avoir possédé jadis une houe de bois alourdie de terre cuite sur la partie travaillante. Néanmoins on entend les mêmes assertions en montagne, à Mekeri, avec la houe de terre cuite dite *kehed*, dans les massifs mofu de Duvangar et de Wazang. Les activités du fer sont tellement associées aux Murgur que tous les massifs sauf Molkwo, accréditent la thèse de l'apport du fer. Sans doute ont-ils démontré plus de "professionnalisme" et donné une autre dimension à l'exploitation du fer. Il est donc plus exact de voir dans l'arrivée des Murgur sur les massifs non une vulgarisation des techniques du

fer, mais simplement une multiplication des points de réduction. Ils ont renforcé le gros centre de réduction que fut le massif de Molkwo qui, déjà sans doute, "exportait" sa production vers le Bornou-Wandala. Cela ne correspondit pas, non plus, à une plus grande liberté de fondre. Le bas-fourneau est un héritage. Les chefs de fractions de lignage ont seuls le droit de posséder des grands *gilde*[1]. Il fallut assouplir un peu le monopole, pour faire face à une demande accrue, tous pourtant restent soumis à des maîtres de réduction.

Chez les Murgur, il n'y eut jamais de chef forgeron, parallèlement au chef de massif ou de quartier. Il existait toutefois des maîtres de forge pris parmi les familles prééminentes représentées par les aînés de lignage ou plutôt de sous-lignage. C'était, comme Kosorom de Mekeri (établi ensuite à Domayo Motorsolo), des personnes morales que l'on consulte et qui entretiennent l'éthique de la forge et aussi la conscience d'être Murgur. Quelques années après la création de la route Maroua-Meri, les Murgur cessèrent de réduire le fer, les dernières réductions se firent dans les années quarante. L'abandon de cette activité affecta sans doute les relations inter-Murgur même si c'étaient les mêmes groupes qui réduisaient le fer et le travaillaient. Une réduction appelait à un plus grand brassage des équipes que les forges qui demeurent plus familiales, ce ne sont plus les mêmes propos échangés, ni les

---

[1]Murgur et Mawsal (*gilde*), Molkwo (*gilde*), Giziga (*gildi*), Mafa (*g'lda*), Glavda (*glda*), Bana Sili (*gelza*), Mofu Zidim (*kwat*), Mofu Gudur (*kokotaw muyang Dvat*), Plata (*ktza*)

mêmes chants entonnés. De nos jours, en plaine, les forges murgur changent. Leur équipement est mixte, à la fois des types montagne et plaine. Ils ont emprunté les longs soufflets à outre sirata et abandonné les coques de poterie, ainsi que les soufflets courts et la tuyère plongeante, réplique de l'appareillage à réduire le fer. Ils ont adopté l'enclume de type bigorne plantée sur un billot de bois mis en terre. Le marteau de fer est depuis longtemps généralisé et les marteaux de type européen font de plus en plus souvent leur apparition. La pince, le plus ancien instrument de fer entré dans la forge - et l'unique en montagne - demeure inchangée[1].

---

[1] Une rapide comparaison lexicale pour les termes signifiant "pince" permettrait d'émettre une hypothèse de diffusion d'objets, de techniques, en accord avec le mouvement de peuplement, à partir du nord du Bagirmi, notamment à partir du mot arabe *magas* "ciseaux".

	pince	marteau de fer
Gude	margisa	givra
Mawasl	magatz	dval
Mboku	magatz	
Gudur	magac	duval
Mafa	magats	nduval
Mundang (Lara)	mangase	
Gidar (Lam)	màgàs	nduval
Daba (Kola et Popologozom)	magac	nduvul
Hina	malgam	
Jimi (B. Wango)	marngisən	njivərən
Teleki	angisin	ndivɔ́lɛ
Kapsiki (Mogode)	məkə	ndəvə̀lɔ́
Bana (Gili)	mɔ́kəsɔ́	ndəvə̀liɔ́
Barma	magas	
Fali Peske Bori		ndūji
Gbata (Malape)		ndɛ̄vərɛ́

2.2. Les Murgur sur les massifs

2.2.1. Les Murgur à Mekeri, Mawasl et Cere

Dans la presque totalité des traditions, Mekeri est présenté comme le centre de convergence des mouvements murgur, tant ceux venus directement du pays muzuk que ceux passés par Marva. Il est également perçu comme lieu d'éclatement des Murgur et leur base de départ sur les montagnes. Les Murgur ont pu toutefois toucher les différents massifs en ordre dispersé, à Dogba et Molkwo, sans passer par Mekeri, qui reste néanmoins la référence, le lieu de leur plus grande concentration et berceau de leurs lignages les plus prestigieux. Cette migration à Mekeri fut massive, J. F. VINCENT (1981:286) le signale :

> Le cinquième et dernier clan, le clan Madagatenden vient de l'est aussi, mais des plaines de Muzok, bien à l'est de Balda (?), de ce que les Mofu appellent le pays "Molgwor" et qui est le pays musgum. Cette fois, au lieu d'avoir pour origine un seul homme, ce clan remonte à une importante migration.

J. F. VINCENT présente ici les Murgur sous leur nom de louange Mudaga Tendeng. Pour certains informateurs, Mudaga serait le lieu de départ du Bagirmi. Peut-on y voir l'appellation du Medogo, au nord du Bagirmi ? Rien ne permet de le confirmer. A Burkumanji, un groupe appelé Medogo fait lui référence explicite à cette région par le biais d'une tradition orale remarquablement conservée et structurée. Cette fraction du peuplement muzuk n'est pas forgeronne. Tendeng serait une onomatopée faisant référence à leur

travail de forgerons, ce qui est suspect et nous serions tenté ici aussi d'y voir un lieu de référence au Bagirmi. Le nom de louange complet tel qu'on l'énonce à Maswal est : Kapla, Endewe (noms des ancêtres de référence), suivis de Mudaga, Gurvum, Tendeng. Les trois derniers termes sont-ils des noms de lieu ou d'ancêtre (allant vers le plus ancien) ou les deux à la fois ? Ne sont-ils pas chargés d'autres significations ? Nous avons vu que Gurvum était une mare (dans le mythe markaba-murgur), une femme (dans celui de l'apport du fer). Selon certains Murgur, Gurvum serait également une onomatopée, c'est le bruit qui accompagne la chute d'un corps lourd dans l'eau, rappelant explicitement la rencontre Markaba-Murgur. Le nom de louange est aussi un cri de ralliement. Il est également prononcé par un Murgur en difficulté, quand il trébuche.

Bien décidés à établir un pouvoir sur les piémonts en aménageant leur camp retranché de Ndewe, ils durent toutefois renoncer par suite des attaques concertées des Bi Marva et de leur suzerain le Wandala. Ils tentèrent alors leur chance sur le massif de Mekeri... après ou avant leur dispersion ? Avant, disent les traditions (*cf.* Djamnay Dumbule de Mokyo), mais rien n'est moins sûr car ce pourrait être le reliquat des Murgur qui tentèrent de monter à Mekeri.

Pour Armabaki Bi Banka, de Dogba :

> Les Murgur montèrent sur le massif de Mekeri (une autre version dit qu'ils investirent à la fois Mekeri et Cere). Une vieille femme de Mekeri fit campagne contre eux. "Ces Murgur se multiplient et vont vous ravir la chefferie". Les Mekeri se concertèrent et prirent les devants. Ils répandirent les *tuppe* (fflde :

Tribulus terrestris), graines aux épines acérées très dures, enduites de poison (*Strophantus sarmentosus*[1], le latex d'euphorbe servant d'excipient) devant la porte de chaque habitation murgur. Le matin, les Murgur les foulent, les adultes en réchappèrent, mais pas les jeunes enfants à la plante des pieds trop tendre. Ils moururent massivement. Les Murgur voyant leurs enfants périr ainsi, se dispersèrent sur d'autres massifs.

Déjà leur fuite en plaine, certains Murgur l'expliquent par la chasse que leur faisait le Wandala et leur extermination par l'épandage sur les chemins de *tuppe* empoisonnés par les "frères" qui voulaient leur place. De fait, les *tuppe* empoisonnées au *Strophantus*, en dehors d'une réalité polyorcétique des massifs-îles puisqu'ils étaient disposés au début de la saison sèche en avant des lignes de défense[2], demeurent une figure de mythe. Nous retrouvons également ce même procédé sur le massif voisin de Dugur pour chasser les Gilbada, peuple cavalier établi en piémont et prétendant - comme les Murgur - à la chefferie du massif ou à sa surbordination.

---

[1] *Strophantus* : *daje* (fulfulde), *mwan* (giziga).

[2] Cette technique était connue des populations de la chaîne, Kapsiki et Mofu.
Dans un rapport de tournée du 14 au 30 novembre 1933 (ANY. APA II832/H), le capitaine VALLIN enquête sur les événements du massif mofu de Meri où des Fulbe venus s'installer au pied du massif ont été assassinés. Des émissaires envoyés à Meri rapportent que "la guerre était certaine, que les gens de Meri faisaient bloc, tuaient leurs boeufs depuis plusieurs jours pour que les guerriers soient forts, et avaient semé des épines empoisonnées sur tous les sentiers..."

Une autre version a cours dans l'entourage de chef Moskote Bi Gablen, de Mekeri :

> Les Murgur montèrent auprès des Mekeri avec leur forge. Ils s'installèrent à Imsga, le quartier du chef. Ils offrirent une houe tout en fer au chef, mais refusèrent d'en donner aux notables. Les Mekeri cultivaient entre les rochers avec des tessons de poterie. Comme les Mekeri mendiaient le fer et que les forgerons murgur étaient près de céder, les femmes murgur s'y opposèrent : "Ne vous laissez pas fléchir, pourquoi livrer vos houes sans contre-partie ?" Les Mekeri dirent alors que les Murgur ne voulaient pas partager leur fer. Ils se rassemblèrent et, plus nombreux que les Murgur, ils les chassèrent à Mawasl. Certains revinrent à Mekeri comme forgerons.

Aujourd'hui, on compte sur le piémont de Mekeri cinq concession murgur et quatre appartiennent à des forgerons.

En dépit de la dispersion des Murgur, le site de Ndewe - qui a été partiellement emporté avec la construction de la route Maroua-Mora - reste le lieu où sont enterrés les Murgur atteignant la notabilité. Ce phénomène se poursuit de nos jours. Encore en 1983, deux vieux Murgur, un de Dogba et un de Hulum, ont été transportés pour être inhumés là. Ces pratiques militent en faveur de la conscience que les Murgur ont encore d'eux-mêmes. Enterrer ses morts sur le lieu de l'installation primordiale pour des groupes ayant migré se retrouve aussi dans la région et nous l'avons signalé pour Kakata. Les Jebbe, issus de la migration de Jagara, venus du Logone via Mijivin (en particulier le clan Lungum) construisirent une fédération englobant Bilgim, Cakijebbe, Mamigu, Kakata et Hulum. Ils se firent enterrer dans un

gouffre du massif, à Vigi Gambla ("trou sans fond"). C'est la mutation ethnique d'une des colonies de Jebbe qui ferma l'accès au tombeau commun. Un jour que des gens de Cakijebbe apportèrent un cadavre en décomposition déjà avancée, le gouffre le refusa et se ferma. Une autre version, celle de Cakijebbe le confirme :

> Avant nous portions nos morts à Jebbe. Un jour, on mit un mort cousu dans une peau de taureau. Les Jebbe demandèrent : "Pourquoi apportez-vous un mort avec des cornes sur la tête ? Vous êtes devenus Mofu, restez chez vous." Les gens de Cakijebbe n'enterrèrent plus jamais leurs morts là, mais ils le firent sur leur massif, qu'ils partagent avec les Dugur.

Les Jebbe, comme les Giziga, ensevelissent rapidement leurs morts, à la différence des Mofu qui les gardent trois jours et plus. Les Cakijebbe avouent ainsi leur appartenance au groupe mofu et expriment la cessation de leur lien de parenté et aussi de dépendance avec Jebbe.

On peut observer ailleurs, comme à Gudur, des phénomènes analogues. Un chef de Macab, massif apparenté et dépendant de Gudur, mourut durant la saison des pluies. On le transporta à Gudur pour l'inhumer dans le cimetière des chefs à Wud Way (ventre-maison). Le mayo Wayam Le qui passe à Gudur, brusquement en crue, emporta le forgeron et le cadavre du chef juché sur ses épaules. Les corps n'ont pas pu être retrouvés car c'était la guerre et on ne pouvait pas descendre le mayo. Depuis, ils enterrent leurs chefs à Macab. Ce fut la même chose pour le chef de Ndevele, massif qui entretenait les mêmes rapports avec Gudur. Les convois funèbres, de gens en armes certes,

mais ivres, étaient trop exposés. Ici, c'est moins le lien de parenté qui est coupé qu'une certaine indépendance prise par rapport à Gudur.

Ces comparaisons permettent de souligner à nouveau le rôle de la forge comme facteur de pérennisation d'une communauté, même éclatée sur plusieurs massifs.

Les Murgur qui échouèrent à Mekeri réussirent à se maintenir sur le massif attenant à Mawasl avec de moindres ambitions. Un groupe murgur, chassé de Mekeri[1], s'installa à Longo, au pied du massif de Mawasl. En longeant le massif, la rencontre eut lieu avec les Mawasl et ils durent alors débattre de leur antériorité respective et, comme dans tous les massifs de la région, ils comparèrent le vieillissement des chaumes du toit. Les Mawasl ayant plus de goudron sur la face interne des toits, ils dirent : "Nous étions là avant vous." A quoi les Murgur répliquèrent : "Cette preuve n'en est pas une, nos femmes ne préparent pas les aliments dans une case, mais à l'air libre"; et de poursuivre : "Nous sommes des gens de plaine et nous ne sommes pas habitués aux rochers, nous resterons avec nos chevaux sur les premières pentes, mais nous irons faire le jugement chez vous."

Les Murgur tuèrent une panthère. Ils remirent la peau au chef de Mawasl et non à celui de Mekeri, qui en prit ombrage et la réclama. Mawasl refusa, la guerre éclata. Mekeri chassa les

---

[1] Certains disent de Mboku, car ils furent rejoints ultérieurement par des Murgur fuyant le massif de Mboku.

Mawasl, ces derniers réclamèrent l'aide des Murgur, qui la monnayèrent contre une portion de massif. Les Murgur conservaient des vélléités d'indépendance. Toutefois, pris entre deux gros massifs, Dugur à l'ouest et Mekeri au nord, ils jugèrent plus prudent de trouver un compromis et de s'allier aux Mawasl. Les Mawasl disposaient des pierres de pluie et les Murgur redoutaient la sécheresse pour leurs récoltes de mil et la production de minerai de fer.

Dans cette région des monts Mandara, on ne peut pas être chef de massif sans disposer des pierres de pluie. Les lignages mawasl disposaient déjà de la maîtrise de la pluie sur le massif de Meri, mais la "femme du maître de la pluie mit au monde un enfant très noir et muet. La pluie cessa et la sécheresse qui dura deux années consécutives fut terrible. Les cadets chassèrent leur aîné et son enfant anormal, donc inapte à la chefferie. Les cadets sont restés à Meri et l'aîné, c'est Mawasl. Sur le sommet de Mawasl, ils enterrèrent l'enfant vivant au lieu-dit "Manderdam"; la pluie revint alors. Le massif était vide et il y avait de l'eau."

On effectua alors le partage du massif. Les Murgur prirent possession de la partie occidentale, jusqu'à l'ensellement de Wulgay, occupant trois quartiers : Longo, Gorpalo (fondé par une famille murgur notable à Marva) qui deviendra en plaine Gudodo, et Dal Zogoy. A côté, les Mawasl peuplaient les quartiers de Wulgay, Kulokesh,

Kindele et Slagama, le quartier du chef[1]. De fait, il s'agissait plus d'une alliance que d'une subordination aux Mawasl. Ils se réservent tout l'appareil de production du fer avec sept à huit *gilde* et s'en servent à leur guise. Les Mawasl sont maîtres du domaine religieux et des rites agraires dans la logique du plus ancien habitant ayant contracté la plus ancienne alliance avec les rochers du massif. La communauté murgur de Mawasl (38 concessions et 5 chefs de forge) reste une des plus soudées, en dépit d'une diaspora vers Bilgim, Maroua et même la plaine du Diamaré. Gardienne du tombeau d'Endewe, elle a plus que d'autres fractions conscience de l'identité murgur. Elle entretient des relations d'entraide suivies non seulement avec les Murgur de Mekeri, Bilgim, Hulum, Mboku, mais aussi avec ceux de Molkwo.

Les Murgur sont des montagnards qui s'incluent maintenant dans le groupe mofu Nord. Ils suivent le même ensemble de fêtes, dont la clef de voûte est le *maray* appelée *mbulum tla.* Ils appartiennent à un cycle triennal qui commence par Mekeri, Tligama, Wulgay, puis Mawasl, Longo et enfin Gudodo, pour finir à Cere. Durgur, le massif voisin, est dans un autre cycle, celui de Duvangar, où le *maray* a lieu tous les quatre ans.

L'ordre de transmission du *maray* sanctionne le plus généralement l'ordre d'arrivée des groupes sur les massifs, encore que celui qui "crie" le

---

[1] Sur ces massifs-îles, le quartier du chef reprend parfois le titre du premier notable du Wandala : "sla gama" ou celui de "gidpolo" ou "galpata" qui est un rappel d'un notable ou d'une classe de notables du Wandala (les "galipaha"). On les trouve à Mawasl, Molkwo et Muyang.

premier le *maray*, le chef de massif, peut en avoir usurpé le droit. Le *maray* demeure, avant tout, une manifestation de prééminence politique. Les rapports entre "gens du chef" et forgerons murgur sont relativement codifiés et distants. Ces derniers actionnaient le bas-fourneau du chef et refaisaient sa toiture. Ils aidaient à creuser sa tombe et donnaient les grands fers de houe qui "tiennent le cadavre du chef". En revanche, peu d'interventions lors de la nomination, si ce n'est le vol rituel en brousse d'une chèvre que l'on offre au chef. Les échanges matrimoniaux font l'objet de plus d'attention et les écarts sont sanctionnés. Les Murgur gardent la liberté de donner et de prendre des femmes comme ils le veulent, y compris avec la chefferie. Néanmoins, celui qui prend une femme murgur doit se plier à une cérémonie particulière et lui donner, à son entrée dans la concession, du sorgho rouge (sorgho des ancêtres), ayant été stocké dans le grenier. Si un Mawasl "vole" la femme d'un Murgur, le chef oblige le Mawasl non seulement à la restituer, mais aussi à payer l'équivalent d'une dot. On s'applique ainsi à limiter les risques de tensions qui mettraient en péril l'équilibre du massif.

Une inconnue demeure concernant le tribut prélevé par Marva pour le Wandala, puis par les Fulbe, et qui était en grande partie en fer, sous forme de boules (*ara*) ou de fers de houe inachevés, avec la douille encore aplatie donc plus facile à transporter, appelés *baram*[1]. Les Murgur

---

[1]Pour J. F. VINCENT (1982:293) : "... à Mikiri et Dugur, massifs isolés, beaucoup plus exposés en raison de leur

affirment que cette production était faite sur le *gilde* du chef par les hommes du massif, eux-mêmes supervisant le fonctionnement. Le chef de Mawasl précise qu'il prélevait un pourcentage de la production murgur à cette unique fin. Sur le massif de Mekeri, les Múrgur restés sur place furent, en revanche, sous la dépendance étroite du chef du massif. Ils n'en continuaient pas moins à entretenir cinq bas-fourneaux et celui du chef, à Maslay, Bambam, Bisangol, Delempere, Sideme et à Imsga "devant la porte du chef". Toutefois, le chef s'arrogeait le quart de la production.

A Cere, le massif qui fait face à Mawasl, la situation semble avoir été comparable. A l'arrivée des Murgur sur les piémonts des massifs-îles, ces derniers sont occupés ou plutôt, au vu de certains matériaux lithiques et tessons de poterie en place, réoccupés par des groupes venant de la chaîne des Mandara. Les massifs auraient été vides à leur arrivée. Les vagues de peuplement antérieurs en provenance de la plaine ont pu les délaisser, n'occupant que les piémonts pour ensuite pénétrer la chaîne proprement dite des monts Mandara. Dans la même hypothèse, devenus montagnards, ces mêmes groupes ou des groupes amalgamés purent alors, dans des contre-courants plus atomisés, venir vivifier ces chaos blocs avancés en plaine. Grâce à leur nouvelle acculturation et l'adoption de sorghos des lithosols pris dans les

---

proximité de Maroua (20 km seulement), un certain modus vivendi s'était instauré : les deux massifs versaient un impôt annuel en houes de fer au lamido de Maroua - une houe par personne -, ce qui leur évitait, semble-t-il, de subir les razzias."

montagnes, leur colonisation systématique devenait alors possible. Ces éléments de peuplement sont issus des Manzah de Durum pour Mekeri et de Meri pour Mawasl et Cere. A Cere le fondateur appelé Kushtek est présenté comme le frère de Mukolkwata, de Mawasl. Tous deux sont issus de Mekeri, mais celui de Mawasl est parti le premier. Kushtek rejoignit son frère à Mawasl. Ce dernier lui dit : "Avant à Meri, tu n'étais que le cadet et tu m'as chassé, maintenant tu m'as rejoint et tu veux m'arracher la place que j'ai trouvée ! Va en face, à Cere, c'est un massif non seulement plus vaste, mais plus facile à défendre !". Ce que Kushtek fit.

Cere se présente comme un massif très unitaire. Les sept quartiers de montagne auraient été peuplés de gens se revendiquant tous de Meri. Affirmation sans doute suspecte, mais pourtant sans cesse réitérée. Trois quartiers dominent ; celui du chef, Barago, celui du masahay Gasa et celui du maslay, Kolobon. Ils se partagent le pouvoir : le chef est nommé par le maslay et le masahay, le maslay l'est par le masahay et par le chef, et le masahay, enfin, par les deux autres. Les seuls clans étrangers venus les rejoindre seraient les Markaba, dans le quartier du chef, les Murgur installés dans celui du masahay et aussi des transfuges de Mekeri. Les Murgur activaient les *gilde* de Cere car eux-mêmes ne touchaient pas au fer. Seules leurs femmes recueillaient le *mbizew* dans les limites de leur piémont. Deux *gilde* étaient dressés dans les principaux quartiers et encore trois autres à Sla Besge, Mejine et Sisem, soit neuf en tout. Les Murgur ne purent s'imposer

dans ce massif trop homogène et de surcroît fortement inféodé aux Bi Marva. Les massifs de Cere, Mekeri et Mawasl inaugurèrent en 1936-37, à leur corps défendant, les descentes forcées. Leitmotiv de l'administration coloniale, puis nationale, la descente des montagnards sera appliquée à tous les massifs-îles entre Maroua et Mora. Toutefois les Murgur qui continuaient d'enterrer leurs morts en plaine auraient devancé de peu le mouvement à la suite d'une série de décès jugée suspecte.

Dans son rapport de mars 1937, dans les cantons kirdi au nord-ouest de la subdivision de Maroua, l'admistrateur CEDILE (cité également par J. BOUTRAIS, 1973:223) mentionne que les "habitants de Mawats ont abandonné leurs demeures de crête, mais il n'y a que quelques mois. S'ils ont cédé aux menaces et se sont laissés entrainer par l'exemple de leurs voisins, ils ne l'ont fait qu'à contre-coeur." Il faudra néanmoins les réitérer dans les années 50 puisque le chef Abusan de Cere et son masahay furent "retenus" à Maroua pour faire pression sur ceux qui étaient remontés et auprès des derniers récalcitrants.

2.2.2. Les Murgur de Mboku

Nous confrontons ici quatre récits qui résument l'histoire des Murgur de Mboku. Ils sont explicatifs de leur situation présente. Les deux premiers ont été recueillis auprès de Mejibel Omswa de Ndoloko[1].

Les Murgur sont sortis de Muzuk après une dispute avec leurs frères au sujet d'une courge. Ils partent à Papata et stationnent un temps à l'ouest du massif. La guerre les chasse. Ils se réfugient à Dogba, puis vont s'établir à Mekeri. De là, ils longèrent le massif de Molkwo, qui ne leur convint pas. Ils continuèrent à Gidagalo, mais la montagne était trop petite. Ils arrivèrent enfin à Ndoloko, le versant méridional du massif de Mboku. Celui qui mène la marche est Zwegel, le fils de Kapla, descendant de Mariya. Durant la nuit, ils voient un feu sur la montagne à Wilek. C'étaient les Mishe, population venue de la région de Mora. Ils se rencontrent : "Qui s'est établi le premier ?" On compare l'état du vieillissement du chaume du toit, c'est Mishe le premier. Les Murgur proposent de répartir la montagne et son piémont. Ils partagent également les sacrifices. Mishe tient la chèvre pendant que le Murgur l'égorge. Ils vont ensemble à la chasse. Un jour, en plaine, les chiens entourent d'épais buissons : "Quelle est cette viande ?" Ils trouvent un Mboku caché. Le Murgur dit : "Je l'ai trouvé, je le garde." Les Mboku se multiplièrent et se firent moins dociles à l'égard des Murgur. Les Murgur menaçaient tous leurs voisins. Ils partirent pour deux jours faire la guerre au massif mofu de Duvangar, où ils abattirent tous les caïlcédrats du piémont[2]. A leur retour, ils virent leur

---

[1] Mejibel est le fils de Omswa, lui-même fils de Zuwok - Pamay - Bi Vrum - Mandzawa - Zwegel - Kapla.

[2] C'est une atteinte à la richesse du massif et une démonstration de force, car le *Khaya senegalensis* est toujours apprécié, ses graines donnent une huile vestimentaire et la base d'excipient de médicament. Les

montagne en feu, ce sont les Mboku qui ont incendié leurs cases. C'est la guerre, mais les Mboku ne sont pas seuls, ils ont rallié à leur cause d'autre massifs. Les Murgur ne peuvent résister ; seuls les vieux restent, les autres fuient.

Le second récit, toujours par le même informateur, n'a pas été dit dans les mêmes conditions. Le premier a été relaté devant un auditoire composé des seuls Murgur ; le second, à un an d'intervalle, le fut en présence du chef mboku. Cette double version démontre, si besoin était, l'aspect multifacettes des traditions orales, rapportant les mêmes pseudo-événements, mais explicatifs des multiples rapports de cohabitation. Si la première partie jusqu'au partage du massif entre Murgur et Mishe demeure identique, il prend ensuite un tour bien différent :

Les Murgur balayaient l'hématite dans les mayo de la plaine lorsqu'ils rencontrèrent des chasseurs mboku venant de Kaliaw. Les Mboku possédaient l'arc, les Murgur avaient conservé leurs poneys du pays muzuk. Ils décidèrent de s'associer pour des chasses collectives. Les Murgur en rivalité constante avec les Duvangar demandèrent l'aide des Mboku. Ceux-ci, pour leur part, qui se voyaient contraints de quitter Kaliaw sous la pression des Giziga, acceptèrent. Ils se replièrent par Weze et Marvay et vinrent s'établir en contrebas des Murgur, à Midala. Par la suite, les Murgur accentuèrent leur mainmise sur les Mboku, mais au cours d'une guerre contre Duvangar, les Mboku refusèrent de les suivre. Les Murgur partirent seuls. Au retour, ils virent leur propre massif en flammes. Les Mboku les avaient trahis et avaient essayé de les chasser en leur absence, mais les Murgur prennent le dessus et

---

classes d'âge mofu (Mazgla) mesurent leur force en les abattant et font avec les troncs des "bûchers" pour la chefferie qui servent au décompte du temps.

renvoient les Mboku en plaine. Les Mboku viennent alors les trouver en disant : "Nous voulons avoir une part du pouvoir." Les Murgur se trouvent partagés, certains sont d'accord arguant qu'ils ne pourront tenir plus longtemps sur ces rochers sans alliés ; d'autres refusent : "Nous sommes les premiers, les plus puissants, pourquoi partager ?" Il s'ensuivit une bataille entre Murgur. C'est ainsi que dans l'incapacité de se mettre d'accord, ils se sont dispersés. Certains retournèrent à Mawasl et même à Marva, chez les Giziga.

Les deux autres récits qui vont suivre ont été recueillis chez les Murgur de Mawasl, auprès d'Apeshe Tazahay, chef du quartier de Gudodo, et à Bilgim :

Venus de Muzuk, les Murgur se sont dispersés à Ndewe au pied du massif de Mekeri. Une partie monta sur le massif de Mboku où ils devinrent chefs. Un orphelin Mboku vint prendre femme chez eux et y resta. Son fils, un jour, alla chez sa grand-mère maternelle pour y chercher du feu et la trouva en train de préparer de la courge. Il revint avec la courge posée sur le *bugulum* (large plat de bois avec poignée) et de la braise. Son père goûta la courge et la trouva agréablement sucrée. Il alla voir sa belle-mère pour lui en demander. Elle lui remit une courge fraîche et lui dit : "Tu la fais cuire dans l'eau, tu la piques avec une graminée, ainsi tu verras si elle est cuite." De retour, il la met au feu, sans eau, et trouve que c'est amer. Il dit : "Les Murgur nous cachent quelque chose..." Il va rameuter tous les Mboku, ses frères restés en plaine, afin de surprendre les Murgur. Ils vendent tous leurs biens, le petit bétail, pour rallier leurs voisins à leur cause. Le fils, Mboku, prévient la famille de sa mère et tous les jours il prépare des quantités de flèches qu'il remet aux Murgur. Aussi quand les Mboku attaquent, les Murgur peuvent les repousser. Quelque temps après, ils revinrent en force avec des ressortissants d'autres massifs. Les Murgur dirent : Nous avons fait du

bien aux Mboku et ils nous rendent le mal, fuyons à Mawasl.

Les Murgur cultivaient beaucoup de courges (*waygoore*). Un enfant mboku rodait autour d'un groupe de Murgur qui préparaient des cucurbitacées. Ils le font appeler. L'enfant a faim, ils lui donnent un morceau de courge cuite. L'enfant mange la courge tout en regagnant le quartier mboku. Il rejoint sa famille en train de célébrer leur *kuli*. Son père lui dit de se laver les mains et lui demande ce qu'il a mangé. Le père goûte ce que l'enfant a sous les ongles et dit : "C'est bon, ainsi les Murgur ne partagent pas leurs biens avec nous !" Les Mboku rallièrent alors contre les Murgur dix "montagnes" : Madala, Dzendzon, Tozum, Dalbay, Wele, Ketiga Law, Madlan, Menger, Gasa et Dzaram. Ils chassèrent les Murgur qui se dispersèrent à Molkwo, Mekeri, Dogba, Lungo.

Le premier récit confirme la dispersion à partir de Mekeri avec comme meneur d'hommes Zwegel, ce qui est également rapporté par J. MOUCHET (1947) qui fait de "Ziwigel", l'ancêtre des *masay* (chefs religieux) Mulgor, de Ndoloko. C'est donc la branche de la chefferie qui quitte en force Mekeri et cherche un massif à commander, à la différence d'autres fractions murgur qui mettront surtout en avant leurs talents de fondeurs-forgerons. Ils réussiront à Mboku qui sera le seul massif à voir s'implanter une chefferie murgur, encore qu'il ne s'agisse que de la partie méridionale[1] d'un massif de 6 à 7 kilomètres. Ils n'en

[1] La partie septentrionale fut investie par des groupes généralement venus du nord. Ceux issus de Grea peupleront les quartiers de Grea, Digalaw et Mayak. Ils avaient fui Grea (massif-île au nord de Mora) avec les pierres de pluies (Os Ivin). Ils s'installèrent en piémont à Bajar où l'on peut voir encore les ruines de leur

disputeront pas moins le leadership des Mofu nord de la région à l'autre puissant massif de Duvangar. A Mboku, les Murgur ont encore essayé d'imposer le même pouvoir forgeron qui fut partout ressenti comme très lourd. Il s'agit d'une lointaine séquelle de l'ancien pouvoir forgeron consacrant le pouvoir d'un groupe sur d'autres, sans autoriser le partage qui conduirait à terme à une fusion des parties contractantes. La propension à se scinder l'emporte sur la naturalisation et l'amalgame, ce qui fait d'eux des groupes toujours minoritaires face à leurs adversaires. Comme dans les *ngulmung* du Logone, les rapports de force priment, avivés par l'exacerbation des différences. Sur les rives du Logone et du Gerlew, Motokoy, Jorok, Tongoyna, ont toujours été accusés de gouverner durement, de brimer les populations soumises.

Les gens venaient de tous les massifs environnants pour se ravitailler en fer et parfois pour apprendre les techniques de forge et rapporter les "médicaments" de la forge. Les Murgur cherchaient à imposer par la forge une sorte de prééminence qui suscita la jalousie des massifs voisins et une réaction de rejet des groupes les plus proches. La forge est entourée de

---

établissement ainsi que le *jiddere* (grive) de leur chef. Ils possédaient également des chevaux qu'ils enterrèrent là. Grâce à leurs pierres de pluie, ils firent des prodiges et s'imposèrent sur le massif auprès de ceux qui les avaient précédés à Gasa et à Minger. Ces deux groupes sont respectivement originaires de la chaîne mofu et de Dulo, la capitale maya qu'ils ont fui au moment de la conquête wandala.

secrets qu'on ne partage pas ou de façon fragmentaire. La "jalousie" des Mboku et de leurs voisins ne porte pas sur la courge (emblème murgur) qui n'est qu'un prétexte, mais plutôt sur le fer, qui est au cœur du débat. Les Murgur, néanmoins, sont désignés comme initiateurs, globalement ou de certaines techniques du fer, non seulement à Mboku, mais aussi sur cette portion de la chaîne mofu. Di Murgur fut jusqu'au début du siècle un lieu de rassemblement de forgerons de Meri, Gemzek, Bize, Dalba, Mimbeng, Mukzalam, Madlam, Gasa..., qui, après la récolte, venaient sacrifier sur la forge murgur.

Il ne reste plus que seize familles murgur à Mboku, au quartier Di Murgur, et trente-trois si l'on prend en compte celles installées à la périphérie immédiate du massif. Les Murgur ont, après leur élimination politique, conservé le monopole du fer, sans obligation de fondre pour le chef. Ils assuraient encore au début du siècle le fonctionnement de six *gilde*, produisant de trente-cinq à cinquante-cinq coulées par an, donnant chacune trente à quarante unités *rultom* (fer de houe large) ou quatre-vingts petites (*duda*).

Les récits des Murgur de Mboku mettent en lumière, une fois de plus, le rôle des poneys, mais ils situent leur disparition avec l'arrivée de l'arc. Ces récits s'éclairent par beaucoup d'autres, semblables dans la région. L'apparition de l'arc est soulignée avec l'intervention des Mboku. Les traditions du massif de Molkwo les signalent également comme les introducteurs de cette arme. De façon concomittante dans la région - nous l'avons déjà signalé - les groupes cavaliers, en

particulier ceux issus de la migration de Jagara, renoncent à leurs montures. L'enterrement du poney, expression de leur mutation ethnique, devient une figure de mythe à Dugur, Mogudi, Mboku. Pendant plusieurs siècles, les mouvements de peuplement ont suivi une composante nord-est/sud-ouest. Les armes de main sont les lances et les sagaies. Pour les courants plus franchement septentrionaux, elles s'accompagnaient de serpettes (armes de main et de jet). Leurs factures sont très voisines de celles du Kanem. Chez les Mofu (Wazang, Durum...), elles sont conservées sous l'autorité des chefs de massifs et distribuées au moment des *masgla* ou classes d'âge. Avec des migrations empruntant des latitudes plus basses et sur des composantes plus est/ouest, on retrouve des couteaux de jet de facture semblable à celle des couteaux de jet (les plus anciens de la gamme) utilisés encore par les Marba-Musey des plaines du moyen Logone et par un certain nombre de groupes du Tchad méridional. Ces mêmes couteaux de jet décoraient au Bagirmi le faîte des toits des habitations des notables. Actuellement encore, les chefs de fleuve, sur le Chari, le portent au cours de certains *sadaka* et ce en dépit de l'islam.

Les Murgur étaient porteurs de faisceaux de couteaux de jet *halak*[1] appelés *mofko* par les Giziga Bi Marva. Chez les Murgur de Molkwo, par exemple, *halak,* à la découpe proche de celle des couteaux de jet baguirmien ou sara, est désigné comme le plus ancien. Ils possédaient le *mogeleng*

[1]La racine *ha* est fort répandue : *hada* en tar barma, *hage* en tupuri, *ha* en mbum et en duru.

(actuellement aux mains du ritualiste murgur) qui se présente comme une arme hybride, entre couteau de jet et serpe montagnarde, mais qui reste une arme de jet. Viennent ensuite les serpes, armes de taille, avec *masla* et *deng deng*. Ces dernières sont communes à un grand nombre de massifs, appellations et formes changeant parfois selon les massifs. Chez les Murgur de Molkwo toujours, les notables disposaient de toute la panoplie. Le fils aîné héritait généralement de *halak* et parfois de *masla*, en même temps que des couteaux du *maray* (*mekec sla*). Le second recevait le *mogeleng* et le troisième le *deng deng*. Pour les Murgur de Mawasl, c'est également le couteau de jet "baguirmien" (*mofko*) désigné comme leur "propriété" qui va en héritage au premier fils. *Masla* appelé ici *deng deng* échoit au deuxième fils alors que *deng deng* (= *motolo* à Mawasl) est destiné au troisième. Plus que l'apanage des groupes forgerons, les couteaux de jet sont associés à ceux qui possédaient le poney. Ces armes emblèmes servent maintenant toute une symbolique et leurs "sorties" illustrent le calendrier des fêtes. On les retrouve avec des découpes remarquables comme regalia chez les Markaba et chez les gens issus de la région de Jagara à Jebbe (appelé ici "Megel") et à Cakijebbe en particulier.

L'irruption de l'arc s'opère à cette latitude en sens inverse de celle des couteaux de jet, c'est-à-dire depuis l'ouest. Son introduction, pourtant tardive, a été suivie d'une diffusion assez rapide. Il semble s'être répandu par les monts Mandara centraux, à la faveur de groupes de Fulbe Bamle,

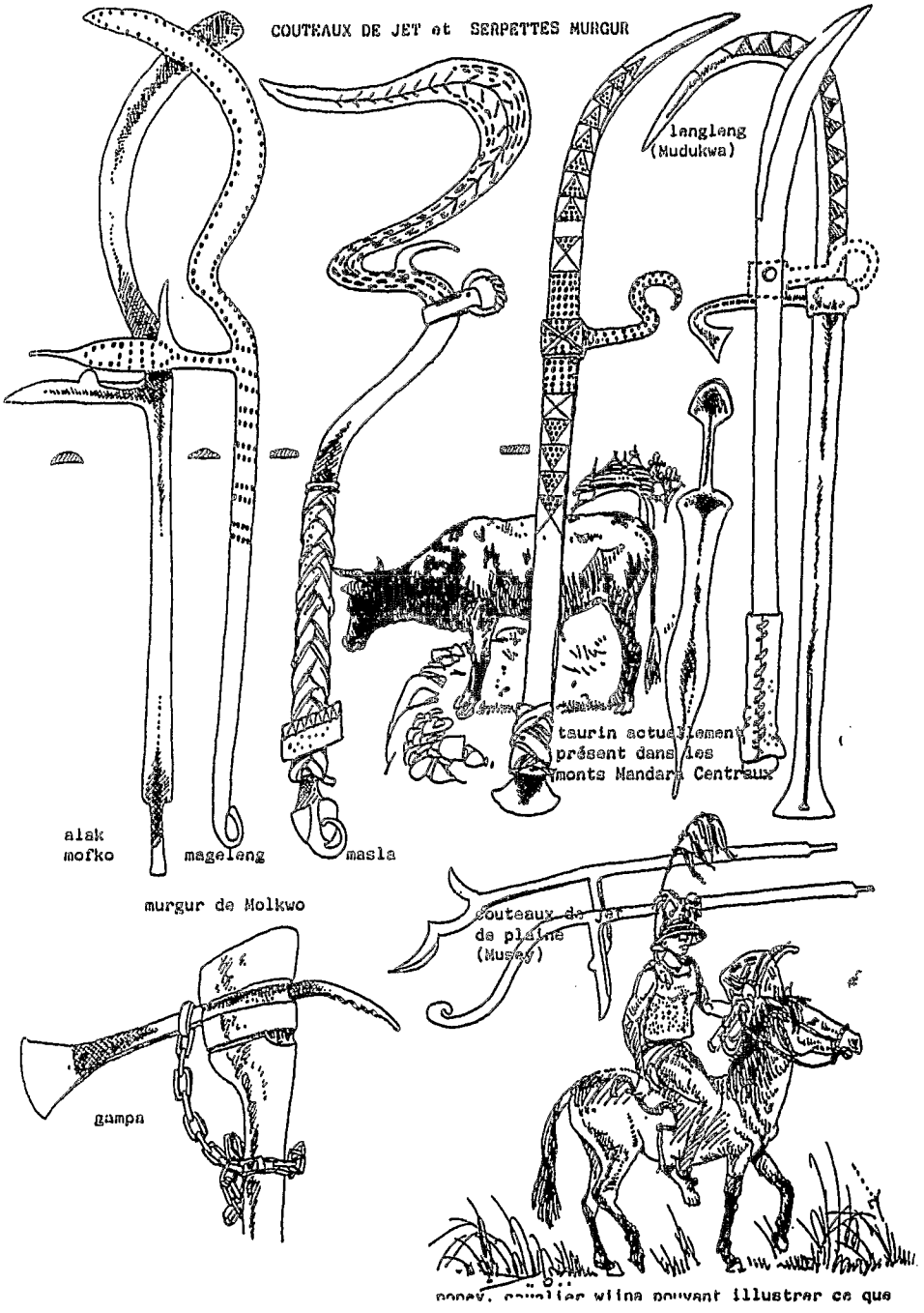
au début du XVIIème siècle. Ces Fulbe Bamle, arrivés anciennement et établis sur le plateau entre Kapsiki et Wula, dans le cadre du royaume de Sukur, apportèrent l'arc. C'est du moins ce qu'affirment les Fulbe Iso de la région de Kosehone. A l'époque, les païens ne combattaient qu'avec des couteaux de jet. L'arc gagna les piémonts orientaux des Mandara et les plaines grâce encore à d'autres Fulbe Bamle, les Fulbe Bula, qui l'introduisirent dans la région de Maroua. L'arc signera la fin de l'association poney/couteau de jet sur les piémonts nord-orientaux des monts Mandara.

Dans le *casus belli* invoqué dans une autre version du conflit Murgur/Mboku, les Murgur accusent les Mboku de tuer leurs poneys avec leurs arcs et d'en consommer la chair. Ce changement polyorcétique entraîna-t-il une moindre fabrication du fer ? C'est peu probable pour les massifs-îles, qui sont exportateurs de fer. Pour les Murgur qui "s'habillaient" avec le fer, les changements seront patents. La flèche est plus économe de fer que le couteau de jet, toujours porté en faisceau. La disparition de l'équidé entraîne celui des caveçons, des éperons, des jambières; mais au-delà, c'est la fin de "l'idéologie" du fer qui entraîne un reflux de la mode du fer, de celle des objets de fer et même une diminution de la taille des houes au fer jadis surdimensionné (Ch. SEIGNOBOS, 1984), un repli enfin de l'étalon fer

dans les échanges et les prestations matrimoniales[1].

---

[1]S. PASSARGE (1895) fait une étude comparative de l'arc et du couteau de jet, qu'il décrit longuement et associe à l'aire du "bouclier d'osier", en fait de phragmites. Il délimite leurs aires respectives et suit leur commune limite en pays margi, musgum, lame, lakka. Selon lui, l'arc appartient aux civilisations de l'ouest et le couteau de jet à celles de l'est. Il fait coïncider la limite de l'arc avec l'influence peule. Ce qui est exact pour la dernière vague conquérante peule venue de l'ouest. Les Fulbe du Bagirmi, en revanche, ne l'avaient pas et les Arabes Chowa et les Bagirmiens opposaient les Fulbe récemment arrivés de l'ouest avec l'arc aux Felata Am Arba (à la lance) anciennement installés au Bagirmi qui, eux, en étaient dépourvus. Il note que ces deux armes s'excluent et que parfois - rarement - elles peuvent cohabiter, au sud de l'Adamawa et en certains points comme à Mattafall, sur le mayo Luti. Pour lui, arc et couteau de jet peuvent se réduire à des faits de civilisation et il est faux que le second ait reculé devant le premier. Ce sont le bouclier, la lance et surtout la cavalerie (chevaux barbes) des grands états (Bornou, Bagirmi, Wadday) qui ont marginalisé le couteau de jet. Bien qu'il signale le poney sur les rives du Chari, il ne l'introduit pas dans l'analyse, ce qui changerait bien des choses puisque dans tout le sud du Tchad et le nord-Cameroun, poney et couteau de jet allaient de pair. On ne peut pas non plus suivre PASSARGE quand il suggère que l'adoption de l'arc et le délaissement corrélatif du couteau de jet par les populations des monts Mandara se sont opérés pour une économie de fer, le carquois de flèches exigeant moins de métal que le fourreau de couteaux de jet. Dans les Monts Mandara, septentrionaux comme centraux, les groupes fondeurs-forgerons pourvoyeurs de fer pour les plaines mêmes, demeurèrent extrêmement nombreux.



poney, cavalier wiina pouvant illustrer ce que

2.2.3. Les Murgur du massif de Molkwo

Les Murgur, appelés ici Mulgwor par les vieux informateurs, ne sont que faiblement représentés. Une scission violente entre les deux lignages murgur entraîne en 1939 un départ massif. Ces dernières années, ce sont des migrants sensibles à la propagande des projets de Développement nord-est et sud-est-Bénoué (depuis 1983, dix-neuf familles murgur sont parties à Tuboro, Lagdo et Bali) et aussi ceux lassés des conflits avec le massif voisin de Mboku. Il reste donc vingt-cinq chefs de famille au quartier Mbidime, six à Dagali et quatre à Sira Jowe. Seule une forge est encore active. Ils ne vivent pas en quartier séparé avec les Mbidime, à la différence de Udo Murgur, sur le massif, dont ils occupent maintenant le piémont. Pour nos informateurs, Kafay Cetewe et Tumaka Wandala, les Murgur quittèrent Muzuk, chassés par le chef du Bagirmi à qui ils avaient offert un plat de *waygoore*. Le chef trouvant le mets succulent s'étonne que les Murgur ne lui en aient pas présenté avant : "Qui êtes-vous pour garder et ne pas partager ? Je vous chasse!" Ceci rejoint les traditions orales de la cité musgum de Malla, que nous avons évoquées.

Ils fuirent, les graines de *mabasl dule* (courge sucrée) dans la main. Ils passèrent par la région de Girvidik, puis à Balda et à Dogba. Ils vinrent directement de Dogba à Adiya Murgur. L'étape de Mekeri n'est pas mentionnée. Pourtant ils se revendiquent d'Endewe et de Kapla. Shuleher, qui mena la migration à Molkwo, serait le frère de Zwegel qui partit, lui, conquérir le massif de

Mboku. Ils conservent le même titre de louange, en y ajoutant "*ura blay*" (fils de l'inondation), ce qui les rattache aussi aux Markaba.

Sur le massif de Molkwo, leur insertion ne fut pas aisée. Le massif est divisé en trois : à l'ouest Molkwo proprement dit; à l'est, Mokyo et au centre, dominant les deux, les Ftak.

Molkwo est dirigé par un groupe puissant, également fondeur-forgeron, les Mbidime. Les Mbidime viennent de Mulgwa au Bornou, d'où une guerre civile les chassa. Ils partirent vers le sud et passèrent par le massif de Moskota. Ils se disent apparentés à la première chefferie de Vreke (ou Vredeke : *cf.* Ch. SEIGNOBOS, 1982). Vreke fut un centre de pouvoir dans les monts Mandara septentrionaux, au même titre que Gudur sur son flanc oriental et Sukur, sur son versant occidental. Ils traversèrent ensuite les massifs muktele, puis uldeme, pour enfin atteindre Molkwo. Ils représenteraient un des groupes fondeurs-forgerons parmi les plus anciennement implantés, issus de Mulgwa[1], autre nom des Gamergu, un des peuples-souches du Bornou. Lorsque Shuleher se présente devant le massif de Molkwo, c'est encore la même rencontre stéréotypée : le feu des Mbidime est aperçu la nuit, sur la montagne à Gaga, suit la comparaison des pailles des toits pour déterminer

---

[1] "Murgur" pourrait venir de "Molgwor". Les Molgwor occupèrent le pays munjuk (ou muzuk). Le rapprochement du terme *mulgwa* (Gamergu) de *murgur* ou *mulgwor* qui, linguistiquement, n'est pas impensable, ferait des Murgur une branche gamergu demeurée à l'est. Le peuplement gamergu ayant occupé le Wandala est actuellement situé au sud du Bornu.

le plus anciennement établi; mais les Mbidime sont là depuis longtemps. Ils disent aux Murgur : "Ce piémont est à nous, allez plus loin". Les Murgur leur répondent : "A nous le piémont, à vous le massif". Ils entourèrent leur place d'un mur de pierres, mais le Wandala vint les attaquer et ils durent monter sur les pentes. La venue des Mokuno, issus du quartier de Tazan chez les Mada, qui cherchaient aussi une place sur le massif, les obligea à se rapprocher des Mbidime; d'autant qu'une autre menace les guettait, celle des Ftak qui les dominaient au haut de la crête. Mbidime, Murgur et Mokuno faisaient alors corps contre les Ftak.

Les Ftak sont issus des Giziga Bi Marva. Nombreux, ils occupèrent le centre du massif dominant ses deux flancs mokyo et mbidime. Le problème de la plus grande ancienneté entre Ftak et Mbidime se posa, alors que pour les Mbidime, elle ne faisait aucun doute. Les Mbidime firent visiter leur site d'habitat, toucher les pierres usées, celles avec leurs cupules où les femmes font leur travail de mouture, celles où les hommes écorcent les fibres. Les Ftak n'en démordirent pas, ils étaient là avant! La nuit, ils volent les auges de pierres des Mbidime et les montent chez eux. Les Mbidime raillèrent les Ftak jusqu'au jour où leurs récoltes furent ravagées par les singes envoyés par le chef ftak grâce à ses pouvoirs occultes : "C'est alors que les Mbidime renoncèrent à être les premiers sur la montagne". Les Ftak usurpaient leur antériorité. C'est un phénomène assez répandu. Celui qui est reconnu le plus anciennement installé dispose de la légitimité du

pouvoir, aussi c'est une fiction dont a besoin de se parer le groupe le plus puissant pour mieux asseoir son autorité.

Les guerres étaient plus violentes encore avec le massif voisin de Mboku. Shuleher lui-même fut tué par les Mboku, et les Murgur, pour le venger au cours d'une expédition nocturne, massacrèrent onze Mboku. Les Molkwo durent même abandonner la colline de Kamban, trop exposée, en avant de leur massif. Il fallut, pour ramener la paix, avoir recours à un sacrifice de réconciliation que l'on retrouve sur les rives du Logone : un chien vivant est coupé par le milieu, tenu à chaque extrémité par une des deux parties rivales[1].

Les Murgur de Molkwo font montre de leur double propension à se scinder et à éclater, mais aussi à l'inverse à s'allier étroitement avec un autre groupe. Les rivalités de sous-lignages dégénérant, elles conduisent à des départs, en même temps qu'ils recherchent des alliances avec leurs "oncles maternels". Les Murgur de Molkwo sont, en effet, associés à un autre groupe, les Mbidime Masahay (chef de terre) avec lesquels ils vivent

---

[1] Ce sacrifice devra être repris, car les massifs se firent continuellement la guerre. Dernièrement en août 1987, au cours d'une période de sécheresse pendant la saison des pluies, un conflit éclata. Il devait mobiliser des centaines de guerriers de part et d'autre, durer plusieurs semaines et faire cinq morts sur le terrain. La gendarmerie dut intervenir à plusieurs reprises et faire usage de gaz lacrymogène. Elle occupa une zone-tampon entre deux massifs qui connurent pendant plusieurs mois cet état de guerre. Le conflit demeure encore latent. Le quartier Di Gaya à Molkwo, trop exposé face à Mboku, s'est vidé, les gens préférant partir à Tuboro.

imbriqués. Ces derniers représentent actuellement vingt-six chefs de concessions. Les Mbidime Masahay vinrent aussi de Moskota et s'établirent à Koma Kamay. Ils furent rejoints par un autre groupe, les Mbidime Bahay, qui peuplèrent le quartier de Dagal. Devenus nombreux, ces derniers décimèrent les Mbidime Masahay et prirent la chefferie. Les Mbidime Bahay encouragèrent les Masahay à aller attaquer les Mboku. C'était un piège et ils leur tendirent une embuscade derrière la colline de Kamban. Ils les massacrèrent tous, à l'exception d'un seul qui réussit à s'enfuir à Molwa. Il laissait sa femme enceinte chez les Murgur, car elle était la propre fille de Shuleher. Elle accoucha d'un fils, neveu des Murgur, qui demeura auprès d'eux et maintint le clan Mbidime Masahay. Ensemble ils demeurèrent et réduirent le fer, séparément des Mbidime Bahay.

La rivalité qui s'installa entre les Murgur eux-mêmes tient à l'individualisation de deux lignages. Soit les Murgur sont présentés comme venus à deux : Shuleher et Anglang, soit Shuleher est dit avoir eu deux fils : Anglang et Abang[1]. Durant la période coloniale, huit années après l'invasion acridienne la plus terrible à l'époque (1931) et qui marqua fortement le massif, un conflit pour la prééminence des sacrifices murgur mit aux prises les deux lignages. Agirva, descendant d'Anglang, tomba malade et accusa le lignage d'Abang de

[1] Shuleher donna Anglang et Abang. Abang engendra Zumaya qui donna à son tour Anzola - Vakabay - Ndval - Ndevaza - Awoldeng, dépositaire actuel des *kuley* des Murgur.

chercher à le faire mourir. Il se retira à Mogazang, bientôt suivi par tous ceux de son lignage.

Le massif de Molkwo était le plus gros fabricant de fer de la région. Deux types de bas-fourneaux coexistaient, celui de taille réduite, de 1,20 m jusqu'au tablier (du même type que ceux observés chez les Breme) et que l'on disposait en série de 3 à 6, appuyés à une terrasse, et le grand *gilde* de 2,40 m à 2,60 m. La production de minerai, appelé ici *masaf*, collecté autour de Molkwo ne suffisait pas. Après chaque saison des pluies, Murgur et Mbidime "finissaient le *masaf* sur leurs placers. Il fallait mettre à contribution d'autres placers, sur les piémonts mada, uldeme et muyang. On recueillait le minerai dans le bassin du mayo Plata et surtout à Zeraka qui livrait le meilleur *masaf*. Les Murgur partaient en bandes échanger des fers de houes contre du *masaf*. Ce troc était, de leur point de vue, très bénéfique. Chaque homme portait trois fers de houe et revenait avec une charge de *masaf* qui lui donnait près de vingt de ces mêmes fers et deux à trois couteaux de jet. Chacun faisait alors vers la chaîne des Mandara entre quatre et six voyages durant la saison sèche pour fabriquer une centaine de fers de houe supplémentaires. Jadis certains massifs manquaient de fer et la récolte de l'hématite, toujours effectuée en armes, occasionnait de véritables conflits. On devait également cacher ses réserves de *masaf*.

Pour J. BOUTRAIS (1973:163) : "un peuplement relativement récent (?) et l'abondance de chaos rocheux incultivables font du massif Mokyo-Molkoa un massif boisé par rapport aux monts

Mandara. Ce qui explique peut-être le développement d'une industrie florissante du fer sur le haut-plateau." Le massif de Molkwo fournissait du fer à toute la région, et principalement au Wandala. Les massifs de la chaîne des monts Mandara, en face du massif de Molkwo, n'avaient que peu de forgerons et pratiquement pas de fondeurs (Gemzek, Zulgo, Uldeme et surtout Mada). Sur le rebord de la chaîne, le seul groupe fondeur-forgeron structuré est celui des Plata, entre Uldeme et Breme (*cf.* annexes). M. CUINGNET (1968:1071), qui reprend J. MOUCHET (1948:114) signale "qu'il n'y a pas de fondeurs de minerai de fer à la montagne mada et ceci surtout à cause de l'absence de *mefre*, arbre dont la combustion fournit le charbon de bois. Après les grandes tornades, les Mada recueillent le *vesu*, sable ferrugineux, dans le lit du mayo et le vendent aux fondeurs moulkwo, puis en début de saison sèche, vers novembre, ils achètent aux Moulkwo la "boule-éponge" de minerai fondu pour la faire façonner par leurs propres forgerons".

Les Muyang, pour leur part, faisaient de même, attendant leur fer des Molkwo (M. RICHARD, 1977:71). La spécialisation de ces massifs fit que d'autres, dans la région, arrêtèrent de réduire le fer. C'est explicite à Jebbe où les forgerons zingilewo cessèrent leur activité devant la profusion de fer en provenance de Mawasl et de Molkwo. Dugur et Muyang ralentirent leur production à la même période. Le développement de cette activité entraîna un déboisement des piémonts si important qu'il posait pour le massif de Molkwo des problèmes de défense. Les no

man's land densément boisés étaient en effet largement entamés.

De fait, les massifs de Molkwo et, dans une moindre mesure, ceux de Mekeri-Mawasl, étaient les fournisseurs des ateliers de forge maya-mandara concentrés dans la région de Meme, au pied du massif d'Urza, à Manawaci[1]. Actuellement encore, ce sont ces ateliers qui fournissent la presque totalité du pays wandala. On comptait en 1983 à Manawaci, seize forges servies par une cinquantaine de forgerons. Molkwo exportait du minerai, de simples loupes de métal, mais aussi des boules de fer et de petits couteaux de jet[2] qui servaient de monnaie de transaction et repartaient vers les plaines du Logone.

L'ensemble du massif de Molkwo entretenait de 100 à 130 petits *gilde* et près de cinquante grands *gilde*, qui devaient avoir les plus gros rendements de la région[3]. L'administrateur LUYSANCE, dans un rapport de tournée de 1946,

---

[1]J. F. VINCENT (1978:583) : "Ce n'est que pour la collecte de minerai que les fondeurs mandara avaient recours aux montagnards : ils leur achetaient le minerai prêt à la fonte, sous forme de lourd "sable" noir. Il s'agissait bien d'achat, et ce minerai, *mbizue* en mandara, ne faisait pas partie de l'impôt... Par ailleurs... ces transactions entre fondeurs mandara et "Kirdi" n'étaient pas contrôlées par le Sultan."

[2]Le couteau de jet, à la facture simplifiée dite "sara" (Tchad), et ici de forme réduite, pose problème, car son introduction devrait être récente, par rapport aux formes archaïques relevées ailleurs (Jebbe, Cakijebbe, Gudur).

[3]A Mokyo, sur l'autre partie du massif de Molkwo, on recensait trois *gilde* à Mokyo (chef), trois à Dumkala, quatre à Tokozek, cinq à Dulday, sept à Dulday Makat.

note une quarantaine de bas-fourneaux dans les vallées hautes, installés dans le creux des rochers et en activité pendant la saison sèche. Les derniers *gilde* se seraient éteints en 1963. Quelques petits *gilde* fonctionneraient encore très épisodiquement, sans doute à des fins rituelles.

Chaque groupe sur le massif de Molkwo commandait respectivement ses *gilde*. Les Mukono, les Budze (issus du massif de Mboku) comme les Ftak, disposaient de *gilde* installés près de l'habitation du chef. Tous néanmoins se rattachaient au chef fondeur murgur et venaient auprès de lui quérir les "médicaments" pour mener à bien leur campagne de réduction. Cette façon de voir est niée par les Mbidime, qui affirment que ce droit leur revenait. Les Murgur, pourtant dans leur propre quartier, ne comptaient que sept grands *gilde*, et les Mbidime Masahay presque autant. Ils travaillaient généralement ensemble. La différence avec les autres massifs vient du fait que l'on fondait durant toute la saison sèche, d'octobre jusqu'aux semailles du mil, soit de sept à huit mois. Le travail de réduction occupait toute la population masculine et des équipes se relayaient sur le même *gilde*. "A Molkwo Mbidime, il n'y avait pas de jour sans réduction".

2.2.4. Les Murgur de Dogba, de Hulum, de Kosewa et d'ailleurs

A Dogba, c'est un lignage Dlere, issu de Mokyo, qui détient le pouvoir. Auprès d'eux sont

groupés des Baldamu, des Maya, quelques Gildaba, Bi Marva et des Murgur.

Les Murgur, là également, animaient le bas-fourneau de la "cour du chef", forgeaient les fers de houes qui tenaient la dépouille du chef. Ils donnaient un notable maslay en concurrence avec le représentant des Baldamu, alors que le *masahay* était giziga et le *slagama* (ici sorte de *sarki faada*) était maya, selon une titulature influencée par les Bi Marva. Les Murgur citent toujours comme référence d'origine Ndewe (Mekeri) mais ils n'arrivent pas à situer l'époque à laquelle ils se sont installés à Dogba et se sont insérés parmi les groupes en place. Les différents récits évoqués n'éclairent guère mieux.

> Les gens de Dogba étaient soumis à un tribut prélevé par les Bi Marva. Ils apportent des silures du mayo Raneo à Marva. Bi Marva leur dit : "Nous ne voulons pas de silures séchés" et il les fait arrêter. Ils apportent alors des silures frais, mais la route est longue. "Ces poissons ne sont pas frais. Ils sentent mauvais." Il les fait à nouveau arrêter. Les gens de Dogba décident de se révolter et font appel à leurs parents de Mokyo et aux Murgur[1]. Ils chassent le fils de Bi Marva qui les commandait et cessent de payer tribut à Marva.

L'intervention des Murgur aux côtés des Mokyo fut-elle suivie d'une installation ? Cette histoire semble se télescoper avec une autre qui fait venir les Murgur de Mekeri, conduits par Manjeje à Dogba, à l'invitation de Magrada, chef de Dogba, dont le règne est bien plus récent. Quelques familles Murgur-Mogulna vivent encore à Dogba-

---

[1] Une dizaine de familles murgur résident encore au quartier Magataka de Mokyo.

Centre, résidu de cette grande chevauchée Musgum-Mogulna-KaDey qui passa par les massifs-îles. Leurs traditions rejoignent celles exposées par Waziri Aji Luna. Les rapports des Murgur et de Dogba sont complexes et il semble que nous soyons en présence sinon de plusieurs couches murgur, du moins de plusieurs passages.

A Hulum, les Murgur sont arrivés plus tardivement avec leurs forges, sans participer à des pouvoirs bien établis. Les Medentere, premiers en place partis de Mufra (près de Maroua) furent rejoints par les Hulum qui viennent de Jagara, via Marva et Jebbe. Ils participèrent à l'éphémère confédération de Jebbe. Puis les Bi Marva s'imposent, les Hulum conservent la maîtrise de la pluie (*masay*) alors que les Medentere ont celle de la terre (*maslay*). Les Gilbada, chassés de Dugur, se replient auprès des Bi Marva et deviennent *alkali*, charge qu'ils affectionnent. Deux clans mineurs, Degen de Tondurmi, et les Zidim du massif de Zidim[1], fournissent le *waziri*. Les Murgur gardent le monopole de la réduction et de la forge et seules leurs femmes ramassaient l'hématite (*moksaf*).

Les Murgur de Kosewa sont partis de Molkwo. Les causes réelles, liées à leur division, sont

---

[1] Venus selon la figure du mythe qui leur fait suivre un coq de pagode, oiseau qui volète bas sur de courtes distances. La couleur rougeâtre de sa queue leur a fait croire que l'oiseau tenait un morceau de viande. Ceci les rattache à des groupes originaires de la même région, de Wazang, à la poursuite d'un oiseau qui tenait dans son bec un morceau de viande, en pays zulgo (*cf.* Ch. VO N GRAFFENRIED, 1984:115).

esquivées. Ils préfèrent accuser les guerres avec les Mboku et évoquer la rivalité avec les Mbidime. Ils s'établirent d'abord à Mogazang, refusant toute réconciliation avec les Murgur de Molkwo, qui réclamaient leur retour. Ils passèrent ensuite sur l'autre versant, à Kosewa. Actuellement trente-cinq familles murgur sont installées, dont quelques unes en provenance de Dogba, mais la dernière forge vient de s'éteindre. Ils vivent en association étroite avec les Markaba, alors qu'ils s'en étaient quelque peu éloignés pendant plusieurs générations à Molkwo. Des Markaba résidaient toutefois sur un autre versant du massif, à Lalahay. En effet, le quartier markaba d'Adiya, venu s'installer après eux est à quelques centaines de mètres du leur et les échanges préférentiels de femmes ont repris. Bien qu'en piémont ils poursuivent la pratique du *maray* et saignent leur taureau après celui des Mbidime, ils affirment néanmoins ne plus se rendre chez les Murgur de Molkwo.

Quant aux Murgur de Bilgim, Munduru, Godola (Budum Fedem), leurs établissements sont récents et datent des années 50.

2.2.5. Les Mogura de Gudur

Il faut mentionner un dernier groupe murgur, ou plutôt issu des Murgur, présent dans les massifs de Gudur sous le nom de Mogura.

Gudur fut la principale porte d'entrée des monts Mandara. Elle enregistra le passage des plus forts flux de peuplement. Elle devait par là même devenir le centre d'un pouvoir religieux qui

rayonnait[1] sur les monts Mandara jusqu'aux revers occidentaux et en plaine, jusqu'en pays mambay, à Lere, partout où les clans revendiquent son origine. Les forgerons mogura sont totalement coupés des autres Murgur dont ils ignorent l'existence[2]. En revanche, les Murgur de Mawasl signalent qu'un groupe murgur aurait quitté Marva pour les massifs "vers Mokong". L'identification des Mogura aux Murgur s'établit ici encore par leur décepteur : le *waygoore* (gulda). C'est un véritable marqueur ethnique. Les Mogura disent être venus de Balda ou de Dogba avec des graines de *waygoore* et avoir introduit cette courge à Gudur. Ils continuent à faire un sacrifice pour les *waygoore* qui ne sauraient sans cela être récoltées et consommées, et eux seuls le font. Ils disent aussi être venus avec du "fer rouge", autre affirmation que l'on retrouve chez certaines branches murgur. Il ne s'agit pas de cuivre, mais d'une variété de fer.

Selon notre informateur, Garja Katime *et al.*, les Mogura ne sont pas venus seuls, mais ils se sont jumelés au Wandala (Balda ou Dogba ?) avec un groupe puissant : les Masuwa. Les Masuwa étaient chefs au Wandala (mais pas du Wandala); écartés de la chefferie, ils proposent aux Mogura de rester auprès d'eux comme "chef forgeron". Les Mogura acceptèrent et ils partirent ensemble.

---

[1] *cf.* Ch. SEIGNOBOS, Le rayonnement de la chefferie théocratique de Gudur.

[2] Ils ne se veulent apparentés qu'avec des Mogura partis à Membeng et d'autres, à Sulede.

La scission avec les autres Murgur eut-elle lieu à Balda, ce grand centre de dispersion, à Dogba, ou plus au sud, à Marva ? Quoiqu'il en soit, ils ne partagent plus le même nom de louange, les Mogura se font appeler Mogura Dlambay (bâton). Les Mogura disent aussi être passés par le massif de Mogudi, puis par Movo, Ngoto Kwet et Usa. Les Mogura vivaient en symbiose avec les Masuwa, détenteurs du sacrifice qui maîtrise les criquets et qu'ils continuent à entretenir au nom du chef de Gudur. Les Mogura participèrent ainsi à une première organisation politique dominée par les Masuwa. Avec l'émergence de la chefferie de Gudur, ils se détachèrent peu à peu des Masuwa et finirent par être fortement intégrés aux rituels de Gudur. Toutefois, ils furent auparavant détruits en tant que groupes ayant une attache avec la terre (Masa Wayak). Les Mogura furent chassés de leur quartier où ils étaient chefs de terre et possédaient leur *haalay* (bois sacré) à Pra Gadala, par les Masa Gadala, et ce en dépit du soutien des Masuwa[1].

Les Masa Gadala, arrivés parmi les derniers dans le chapelet de massifs de la région de Gudur, cherchaient à s'intégrer et faisaient pression sur les Masuwa et les Mogura. Les Masa Gadala achetèrent en secret la terre au chef de Gudur. Le chef décida alors de déplacer les Mogura (sans toucher aux Masuwa) qui se cramponnaient à leur terre. Il fit même arrêter les aînés des Mogura qui s'opposaient à ses ordres : "J'ai dit de laisser mes

---

[1] De nos jours, c'est un forgeron de Gadala (Gawar Hossere) qui remplace le représentant du Mogura.

étrangers (les Masa Gadala), et de cesser la guerre, vous n'avez pas obéi!". En contrepartie, il leur donna une portion du quartier Gudumzay (sans alliance possible avec la terre) car "les forgerons doivent être mobiles et coupés de la terre". Les Mogura se virent confier du "travail pour le chef", devenant des ritualistes quasi omniprésents. Le chef de Gudur avait ainsi fait entrer dans ses alliances un groupe nouveau, vraisemblablement avant le départ de Wi Maya et la dernière installation à Yideng Bay. Il affaiblissait un concurrent éventuel, les Masuwa, à qui il interdisait de passer le mayo qui traverse la plaine de Gudur. Enfin, il mettait au pas un groupe forgeron selon la nouvelle idéologie en vigueur.

Les Mogura se scindèrent en deux, ceux qui servaient le chef restèrent à Gudumzay, les autres ralliaient le clan Gwaadama, fâché avec ses propres forgerons macacaw, pour officier pour eux à l'occasion des enterrements et du *madama*. Ils s'installèrent à Rivet.

Les Mogura sont dans une autre sphère culturelle que celle des massifs-îles au nord de Maroua. Dans les monts Mandara centraux, le forgeron a un tout autre rôle. Il est casté et ne peut épouser qu'une femme prise chez d'autres groupes forgerons. Il doit enterrer certains clans avec qui il entretient des rapports précis et privilégiés. La genèse de leur état de forgeron s'exprime, comme dans l'ensemble des monts Mandara, par un propos stéréotypé. Deux frères se trouvent en présence d'un mort dans leur famille. Le cadet dit : "Comment pourrai-je l'enterrer, je suis jeune et ignorant de tout." L'aîné se décide

alors à le faire. Une chèvre est égorgée. La peau servira à envelopper le cadavre. Qui va consommer la viande ? Le cadet dit encore : "Tu as fait tout le travail, à toi de la manger." Et pour avoir, après manipulation du cadavre, touché à la nourriture, l'aîné devint forgeron. Il fut à l'origine des Mogura et le cadet de celle des Masuwa. Actuellement, seuls les forgerons mogura enterrent les Masura du quartier Gadala. Le quotidien est marqué par des comportements d'évitement avec les non-forgerons pour manger, boire de la bière, etc. Les Mogura, comme les autres forgerons et à la différence des non-forgerons, quittaient leur tablier de peau devant le chef et ils font claquer leurs doigts de façon caractéristique en sa présence. Avant de placer le cadavre dans la tombe et après l'avoir porté, ils le saluent de la même façon.

Au niveau des rituels, ils seront de plus en plus sollicités par les chefs de Gudur, qui les feront venir à Metpa dès avant leur installation définitive à Yideng Bay. Les Mogura arrivent après une période de forte présence de pouvoir forgeron, dont les tenants furent chassés, et le rôle du chef forgeron aboli. La chefferie présente de Gudur "n'aime pas les forgerons". Le rôle de ritualiste des Mogura est quelquefois réduit à celui de "conseiller", autrement dit de témoin de certains sacrifices, et d'actes hautement politiques comme l'ensevelissement du chef. Les chefs de Gudur ont "leur" forgeron , appartenant au clan Wuleng. Il est attaché à la personne du chef. Il ne forge pas, mais c'est lui qui emballe le cadavre du chef dans les peaux, selon les conseils du forgeron

mogura. Le cadavre est enveloppé avec des fers de houes forgés par les Mogura et qui seront placés sous les aisselles, les reins, le menton et la nuque. Ce sont les forgerons guvda qui enterrent les gens du clan du chef et qui fournissent les fers de houe qui serviront aux corvées sur les champs domaniaux.

Les Mogura sont les devins les plus écoutés de la chefferie et ils prennent le pas sur tous les autres. Ils désignent le quartier qui devra fournir le taureau à sacrifier pour la grande fête de Gudur, le Mawde-Lem; ils opèrent aussi le choix entre daman et mouton pour le sacrifice de la pluie. Ils sont consultés avant chaque grand sacrifice, y compris celui visant à enrayer une invasion acridienne. Toutefois, ils officiaient en présence du *maslay* de Katamsa et du *maslalam* des Gwaadama, les deux principaux notables du chef de Gudur. Quant au grand sacrifice pour les criquets, qui assurait le renom de Gudur, c'étaient les potières mogura qui fournissaient les poteries sacrificielles. Ces grandes jarres particulières à fond surajouté étaient placées, retournées sur le lieu du sacrifice sur la montagne d'Usa.

Les Mogura pratiquent la divination sur la pierre (*pra ndaw zum*) où les femmes du chef font sécher le mil germé, car les Mogura n'ont pas accès à la concession du chef. Ils furent accusés d'avoir, lors d'une investigation chez le chef pour la cérémonie du *madama*, dérobé de la viande sacrificielle séchée. L'interdit touche également les forgerons macacaw; quant aux Guday, ils s'abstiennent d'approcher les greniers du chef et la case des *kuley*. Le "forgeron du chef", le *woleng*,

n'entre dans la concession du chef que pour toucher le premier le cadavre du chef avec l'aiguille de fer qui servira à coudre les peaux. Les Mogura, toutefois, peuvent parler directement au chef, à la différence des Wuleng et des forgerons de Cuwok, qui doivent passer par l'intermédiaire du notable merdamba, car eux, les Mogura, ne touchent pas le cadavre du chef.

Lorsqu'une panthère est tuée sur les massifs qui dépendent du chef de Gudur, ce sont eux qui la dépouillent et donnent au chef la peau, les dents et la moustache. Ils la démembrent pour l'enterrer, dans un lieu précis appelé "la tombe de la panthère", à Gemeresl, dans le quartier Mitamba. Chacune des parties est jetée dans la fosse en prononçant le nom d'un quartier. Le partage suit la même découpe rituelle que pour le taureau du sacrifice, la patte droite avant étant pour le quartier du chef. La charge des Mogura n'est pas seulement celle de ritualiste et de "témoin", dont la présence scelle la validité de tel ou tel acte socio-religieux du massif, mais ils ont également un rôle de police. Ils accompagnent les Cuwok (groupe voisin, mais associé aux temps forts de la chefferie de Gudur) dans l'assainissement des quartiers de Gudur, afin d'arrêter les gens qui "ne respectent pas la parole du chef". Les Mogura peuvent décréter qu'il y a des "sorciers" qui bloquent la bonne marche des choses, occasionnent des accidents. Les gens sont rassemblés, ils les désignent, les arrêtent. Ce sont de plus les exécuteurs des hautes œuvres au service du chef.

Lorsque les Mogura sont arrivés à Gudur, d'autres forgerons étaient en place, les Macacaw, sortis des Gwaadama. Quant aux Guvda, ils viendront par la suite. Comme sur les massifs-îles au nord de Maroua, ils vont reprendre en main la réduction du fer et ce sont eux qui vont détenir les principaux bas-fourneaux appelés ici *kokotaw*. Ils n'avaient que trois *kokotaw*, à Rivet, Gudumzay et Gadala. Les Guvda et Macacaw disposaient également de deux chacun. Les Mogura sont les plus actifs. Ils détiennent les "médicaments" les plus puissants et ils ouvrent la saison de réduction. Ici encore ils sont réputés être les plus grand fondeurs, les plus grands forgerons, comme ils sont par ailleurs les plus grands devins. Les Mogura contrôlaient la production de fer du massif, mais le chef de Gudur aurait prélevé près du tiers de la production. Toutefois, à la différence des autres massifs peuplés de Murgur, celui de Gudur ne travaillait que pour une auto-consommation et des échanges réduits au voisinage.

2.3. L'originalité murgur

Les Murgur des massifs-îles au nord de Maroua appartiennent donc à l'ensemble de forgerons non castés du nord des monts Mandara. Cette aire va du massif mofu de Wazang[1] au sud,

---

[1] Wazang a récemment enregistré la venue de forgerons Maryam, partis de Movo, qui apportèrent avec eux les pratiques des Mofu-Sud. Ils enterrent les gens du chef, alors que les Dingse (venus de Dugur), forgerons installés

jusqu'aux Kirdi Mora au nord, en englobant, bien sûr, tous les massifs-îles à l'est et trouvant sa limite occidentale avec les Mineo, voisins des Mafa.

Les Murgur, à la différence des Mogura, peuvent échanger librement des femmes avec leurs voisins. Ils ne sont pas astreints à enterrer les morts, leurs relations avec les non-forgerons ne sont marquées d'aucun comportement d'évitement. Quant à leurs femmes, elles ne disposent pas du monopole de la poterie. On voit néanmoins apparaître des spécialisations, les Murgur sont des devins réputés et ils officient pour les autres massifs, Cere, Kakata, Dugur.

Les voisins des Murgur leur prêtent des pratiques qui, à leurs yeux, les rendent étrangers aux massifs. Les Murgur sont toujours accusés d'avoir des "secrets", d'accomplir certains rituels, d'avoir même des éléments de culture matérielle en propre. Ils sont même soupçonnés d'employer "leur" langue lorsqu'ils font leurs sacrifices, accusation particulièrement tenace à Mboku.

Les Murgur sont accusés de privilégier leurs liens avec les autres groupes murgur par rapport aux gens de leur quartier ou des quartiers voisins, ce qui est démenti dans le cas des Murgur de Molkwo et ceux de Ndoloko (Mboku). Ils ont cessé tout contact à cause des guerres endémiques que connaissent les deux massifs. C'est pour eux une question de survie sur leurs massifs respectifs. Alors qu'ils arborent le même nom-enseigne, s'ils

---

antérieurement, n'y sont pas astreints. Wazang est donc en position limitrophe entre deux aires de comportement.

se rencontrent au cours d'un combat en plaine, ils peuvent se tuer. La cohabitation l'emporte sur la parenté. Les Murgur sont soupçonnés de ne pas prendre le *maray* très au sérieux. Toutefois, les différences de comportements et qu'ils se donnent nous semblent bien dérisoires. Ils seraient, par exemple, moins stricts que les Mekeri, Mawasl et Cere quant à la façon de conserver la viande séchée dans le grenier du *maray*, les femmes chez ces derniers, n'ayant pas le droit de "voir" la viande, ni de la goûter lors de sa préparation. De plus, les Murgur consomment toute cette viande séchée en un jour, lors d'une fête, alors que les autres la répartissent sur une année. Ils utiliseraient certains objets de type regalia lors de leurs *kuley*, comme une hache légère, *gampa*, à la lame très fine, avec chaînette. De telles haches - chaînette en moins - sont encore aux mains des Musgum de la région de Girvidik. Nous croyions tenir un objet murgur quand nous avons pu également le voir au cours d'un sacrifice chez les Giziga Bi Marva, porté sur l'épaule par l'officiant (Hulum). Les houes à col de fer - dont il ne restait plus que deux exemplaires à Mekeri - passent pour avoir été la production exclusive des Murgur. Les Murgur ont dû reprendre à leur compte ce type d'instruments qui préexistait certainement à leur arrivée, à moins que ce ne soit le produit d'une diffusion postérieure. Les houes à col étaient répandues dans les massifs mofu, pour les gens du chef, et se maintiennent encore chez les Mafa (houe dite *gid keda*), les Muktele et les Podokwo.

Les Murgur sont toujours suspectés d'entretenir des liens avec l'extérieur, d'être "l'agent de

l'étranger" dans leur massif. Même pour les Fulbe, les Murgur sont des alliés du Wandala. Les Murgur sont souvent associés aux fêtes des Bi Marva, "lorsque Bi Marva fait ses *kuley*, nous nous joignons à lui". Avec les Bi Marva, ils renseignaient les Mandara et leur servaient d'éclaireurs pour participer à des raids ou de simples actions de rapine dans les villages fulbe. Avec les Mandara, ils sont *sobako kusel* (fflde), c'est-à-dire qu'ils partagent le butin, le bétail après un vol. Toutefois, certaines familles murgur entretenaient de bonnes relations avec les Fulbe Sawa voisins.

Les massifs placés entre le mayo Motorsolo et le mayo Mangave qui représente une réelle frontière entre le royaume du Wandala et les lamidats peuls, payaient le plus souvent un double tribut à Mora et à Maroua. A Dogba, le chef Mograda donnait au lamido de Maroua dix esclaves avant la saison des pluies pour cultiver ses champs, et pour le *may* de Mora, dix boubous de *gabak* et du fer[1]. Jugé comme véritable tribut libératoire pour Maroua, il prenait plutôt pour Mora la forme d'un hommage à l'ancien suzerain. Encore une fois, le comportement prêté aux Murgur ne saurait leur être propre.

Cela pose, au-delà des Murgur, tout le problème des apports de la plaine, fondus ou réinterprétés dans les massifs. Déjà J. MOUCHET (1957 : 9) signalait des pieux sacrificiels peints en bandes rouges et blanches, toujours en *Terminalia sp.*,

[1]Le fer était généralement pour la Wandala. Maroua était approvisionnée largement en *bomeje* venus du sud, via Bindir, et localement par les massifs de Zidim, Lulu et Mogudi.

récupérés par les chefs de massif pour le *maray*. Et MOUCHET de s'étonner d'avoir vu les mêmes pratiques au Tchad, à Ngam. Ces fourches colorées où s'accroche un secco et où l'on place des couteaux de jet, viennent, comme nous l'avons déjà signalé, directement du Logone et rappellent certains autels des *fulina* musey.

La polémique la plus aiguë tourne autour de l'enterrement des chefs de massif. Pour les Giziga, les rituels d'enterrement sont ceux des Murgur, mais les intéressés - sauf ceux de Mboku - disent qu'ils ont trouvé les choses ainsi à leur arrivée sur la montagne. Nous avons relevé systématiquement les rituels d'inhumation de tous les massifs de la région de Maroua afin de tenter de déterminer, dans ces moments-clés où se joue la participation symbolique, mais très politique des différentes composantes de la population des massifs, le rôle des Murgur. Dans l'enterrement des anciens chefs murgur de Mboku, le fer était comme on pouvait le supposer, l'élément symbolique dominant. On disposait le cadavre du chef dans une chambre creusée dans le rocher, sur un lit de peaux de chèvres fraîchement dépecées et placé par ses fils. La dépouille du chef était ainsi préparée : une peau de chèvre autour des reins, les yeux bandés d'un *gabak*, un fer de houe sous le menton, un sous la nuque et, enfin, un sous chaque aisselle. Le cadavre était cousu dans une peau de taureau et placé, assis au centre d'un cercle de fers de houes, très larges, forgés à cet effet (les mêmes qui servaient d'unité de paiement de dot); auprès de lui, ses couteaux de jet *alak*, comme pour tout guerrier murgur. Auparavant, le cadavre était

resté en position d'attente à l'entrée de sa concession, assis sur une enclume de pierre. Le tombeau fermé, on y verse un mélange de bière et de minerai pulvérulent de fer.

Nous ne donnerons que quelques exemples d'enterrements récents de chefs de massif. Celui du maître de la pluie de Mboku s'est déroulé de la façon suivante. Après trois jours, le cadavre gonflé est écorché, puis recouvert de farine de *cerge*. On l'enveloppe de plusieurs peaux de chèvre. Le tout est cousu jusqu'au niveau du cou, dans la peau d'un taureau. On revêt l'ensemble d'un boubou noir, puis d'un blanc et on le coiffe d'un chèche rouge. On n'y adjoint pas de fers de houe car "ce sont des pratiques murgur". L'inhumation du chef de massif de Mawasl offre un exemple plus syncrétique. Le premier jour, une chèvre est égorgée et on attache la peau autour des reins du mort. On laisse le cadavre assis trois jours contre son grenier à mil, pieds et mains liés. La tête est maintenue droite contre le silo par des cordelettes. Il gonfle car "il faut que le cadavre monte, comme le mil qui germe". On l'écorche alors et on le saupoudre de farine des sorghos du massif. Deux fers de houe sont placés sous les aisselles, deux sur les hanches et un sous la nuque. On coud le corps, jusqu'à la tête dont les yeux sont bandés, avec la peau d'un taureau *maray*. On le revêt enfin des deux boubous noir et blanc, d'un long chèche rouge et d'un turban.

C'est le même rituel qui se répète à Dugur, Dogba, Molkwo, avec des variantes sur le nombre de peaux, la qualité de la farine, le nombre de fers de houe. Quelques détails supplémentaires

apparaissent : viande (gigot), miel, tabac; à Dugur, deux singes, et récemment (1982) des cantines contenant la "richesse" du chef.

Les phases du rituel se décodent aisément. Elles sont dans leur symbolique très explicites. Elles font référence à différents traits économiques qui parfois connotent différents pouvoirs qui se sont succédés, sinon sur le massif, du moins dans la région. Au delà même de ces traits économiques, ce sont les grandes strates de peuplement qui sont concernées. Naturellement moins vécue que par le passé, cette symbolique n'en perdure pas moins. La première phase que constitue le dépeçage du cadavre que l'on saupoudre ensuite de farine relève du principe de fécondation de la terre assurée par la dépouille du chef et illustre la base économique du massif : le sorgho de montagne (*cerge*). La nature du sorgho renseigne sur son ancienneté, ou fait référence à un lignage l'ayant introduit. La peau de chèvre représente l'ingrédient sacrificiel primordial, mais c'est toujours un gibier dont on place les cornes sur la tête du défunt, valorisant ainsi l'élément chasseur. Le corps cousu dans la peau de taureau rappelle un peuplement d'agro-pasteurs. L'identité avec le taureau *maray* semble plus poussée sur la chaîne même des monts Mandara où plus systématiquement qu'ailleurs le massacre du taureau est fixé sur la tête du défunt, les gigots maintenant le corps. Les houes de soutien - toujours forgées sur le massif avec le fer du massif - qui "tiennent" le cadavre, manifestent, bien sûr, la composante forgeronne du massif. Le dernier recouvrement illustre les nouveaux symboles du pouvoir, les

derniers en date, venus de plaine, étant le boubou noir venu du Wandala, puis le blanc et le long chèche rouge des Fulbe. Ces emblèmes de la chefferie sont d'ailleurs souvent remis en "cadeau" par les chefs mandara ou fulbe.

Nous sommes en présence d'une série de gestes rituels, touchant au pouvoir des massifs. Infiniment recomposables, certains peuvent être escamotés; d'autres au contraire développés. On retire des éléments de fer, on en rajoute... Ainsi la présence des fers de houe que nos informateurs - Murgur ou non - se sont tous accordés à reconnaître aux Murgur n'est-elle que le fruit de la diffusion d'un rituel dont ils ne sont qu'en partie les promoteurs.

Les Murgur composent maintenant d'eux-mêmes une image de vaincus. De la plaine et de leur long passé depuis le Bagirmi (Muskun, Buraw, Balda Marva, Mekeri), il ne reste rien. Ils répètent à l'envi : "Nous sommes devenus des Mofu et sans la forge nous ne serions rien". L'impossibilité de faire face à un ennemi commun, l'incapacité d'unir leurs forces pour prendre possession d'un massif apparaissent comme une fatalité quand ils énumèrent la succession d'échecs à Mekeri, Mboku, Molkwo, Cere. Les constantes rivalités de voisinage, jointes aux dissensions internes, sublimées ou raillées, par leur futile dispute à propos des courges, induirent de perpétuels mouvements centripètes et des départs en chaîne. Le besoin de souligner leur particularisme auprès de leurs voisins, de même qu'entre les divers quartiers des mêmes Murgur, rappelle les comportements des gens des *ngulmung* sur les rives du Logone et dont

ils sont les très lointains prolongements. Eux-mêmes en ont conscience en disant : "Nous portons la guerre en nous depuis Muzuk." Rien donc apparemment ne différencie les Murgur des populations au sein desquelles ils vivent : Mofu ou Giziga. Seuls un passé commun et leur attachement à la forge leur tiennent lieu de supports ethniques. En se montrant tout aussi incapables de s'assimiler totalement que de s'ériger en entité autonome, les Murgur apparaissent curieusement sur les massifs comme un groupe ethnique non abouti.

3. LES MURGUR DANS LE CONCERT DES GROUPES FORGERONS VOISINS

3.1. L'insoluble problème des datations

La datation et l'arrivée des Murgur à Mekeri est malaisée, comme du reste toute datation dans la région. Les différentes généalogies murgur ne sont d'aucun secours car elles ne dépassent guère le chiffre fatidique de huit générations. Les généalogies ont rarement servi à un décompte du temps; elles permettent de situer l'ancêtre du clan, puis une lignée réelle qui prétend s'y rattacher directement, escamotant généralement des échelons qui ne sont plus alors utilisables pour évoquer les liens d'alliance et de parenté.

On peut néanmoins mettre en rapport leur montée sur les massifs avec les derniers groupes cavaliers qui, chassés de la plaine, écumaient encore les piémonts avant que le Wandala et ses relais comme Bi Marva ne contrôlent mieux le

pays. L'installation des Murgur serait contemporaine dans la région des échecs ou des réussites d'autres groupes montés sur poneys, comme les Gilbada et des gens issus de Jagara. Ils participèrent à une période de grande insécurité dans les plaines qui a dû accentuer le peuplement des massifs - ainsi qu'eux-mêmes le précisent - et qui précéda l'hégémonie wandala. Le contrôle effectif du Wandala par les Bi Marva interposés dut s'opérer dans le dernier quart du XVIIème siècle pour s'achever au début du XVIIIème, et le perchement des Murgur devrait dater de cette période. Quant au départ du Logone, compte tenu des stations en plaine, on pourrait avancer la fin du XVIème et le début du XVIIème pour donner un ordre d'idées.

Pour J. F. VINCENT (1981:289) le clan Erkece (alias Markaba) était à Wazang "très probablement au XVIIème siècle", ce qui repousserait la présence des Markaba à Zawaye au XVIème "où ils avaient leur chefferie" et à la même date pour les Murgur à Marva. Leur séjour à Balda remonterait alors à la fin du XVème ou au début du XVIème siècle.

3.2. Les Murgur et les gens de la courge

La courge est le point de reconnaissance des groupes murgur et il s'agit toujours de la courge *waygoore*. Les récits des Murgur s'inscrivent dans une famille de mythes prenant les cucurbites comme élément décepteur, chaque variété s'inscrivant comme un blason pour une population

donnée[1]. Cet habillage du mythe sert maintenant plus de référence à une région que de marqueur pour une migration de fondeurs-forgerons dans la mesure où nombre de ces groupes ont abandonné ces activités, mais tous désignent une même ligne de départ : le bas Logone.

Sur une latitude plus haute que celle des migrations murgur, partant du Logone, via le rocher de Waza, quelques lignages podokwo - signalés par B. LAMBEZAT, 1952 - et de Kirdi Mora disent être montés sur la montagne en suivant la tige d'une cucurbitacée rampante. Le lignage Makdaf forgeron muktele (près de Zwelva) à Gwalda bâtit son mythe d'arrivée sur le même modèle. B. JUILLERAT (1968:105) relate la migration makdaf partie de Waza, où après chaque étape une courge-calebasse pousse et sa tige montre le chemin "comme un serpent", puis produit un fruit que les six frères en migration se partagent. La fructification intervient alors pour signifier un site d'étape. Ils s'installent définitivement lorsque la tige de la calebasse n'avance plus. Chez les Mada, M. CUINGNET (1968) signale une courge qui, en plaine, crée la famine et oblige les gens à fuir, et qui monte seule de rocher en rocher; de cette courge sortira un enfant. Sur les rives du Logone, certains groupes motokay (forgerons) sont dits être sortis d'une calebasse.

---

[1]Ce sont les batraciens qui, sur une latitude plus basse, en pays zumaya, joueront ce rôle avec, également, des mythes composites qui reprendront à leur compte cucurbitacées et batraciens.

3.3. Quelques exemples de forgerons voisins des Murgur

Nous avons choisi des groupes peu éloignés géographiquement des Murgur et qui ont suivi des parcours croisés avec ces derniers. Ils ont aussi au cours de leurs pérégrinations contracté une association symbolique avec un autre groupe.

Le premier, celui des Zeley-Metelever, du massif de Duvangar, semble s'inscrire dans l'héritage du plus ancien courant forgeron de Darkan. Ils gagnèrent la montagne, en l'occurrence le massif de Duvangar, à la même époque que les Murgur ou légèrement après eux. Les Zeley ou Zeleng sont, d'après Mandzardaw Mongwalyan et autres, issus d'un des groupes les plus anciens qui peupla les bords du mayo Bula. Une partie d'entre eux participa au peuplement zumaya. Ils reconnaissent être parents avec la souche zumaya de Dargala. Refoulés lors de la tumultueuse histoire des bords du mayo Bula, ils stationnèrent un temps à Zeleng, émissaire du mayo Kaliaw. Puis ils[1] se réfugièrent, certains à Mozogoy et d'autres près du massif de Mogazang, à Gayak; puis enfin, à Godola. Les Zeley sont forgerons et là ils vont s'allier à des fondeurs : les Metelever, à moins que leur coalition ne soit bien antérieure.

Les Metelever viennent également de l'est où ils s'étaient associés avec les Markaba - le même

---

[1]Les Zeleng ou Zeley, selon toute vraisemblance, seraient les Jele (passés également par Mozogoy et par Sulede) qui peuplent de nombreux massifs mafa (*cf.* J. Y. MARTIN, 1981:224). Une autre fraction se déplaça à Wandala, entre Zongoya et Gawel, et investit le massif de Zidim.

groupe également allié aux Murgur - à Zawaye, au nord du massif de Papata. Les Metelever se sont déplacés à Mokyo, puis ils sont descendus à Godola où se serait concrétisée leur association avec les Zeley. "Metelever" vient de *metele* ou *metel*, le crochet de fer qui permet de tisonner les charbons de la forge ou qui indique à l'aide-forgeron l'endroit où frapper avec le marteau, et *ver* ou *aver*, le charbon de bois.

Le récit de rencontre Zeley/Metelever ne peut être que la reprise d'un mythe très ancien qui avait cours au Bagirmi et qui dut servir à exprimer des rapports précédents avec d'autres groupes comme les Markaba :

> Les Zeleng fuient devant un rhinocéros. Les Metelever sont juchés sur un grand *Ficus platyphylla*. Ils lancent aux Zeleng : "Montez sur l'arbre, vous ne craindrez rien", mais sur le *Ficus* il n'y a pas de place pour tous et au pied de l'arbre brûle un feu. Les Metelever disent : "Sautons dans le feu". Dans le feu ils ne subissent aucun dommage et le rhinocéros effrayé par les flammes rebrousse chemin.

Ce mythe les rattache aux anciens petits royaumes forgerons de Darkan avec comme centre Bidiri et Abu Gern - dont la signification est "le père" ou "la chose à la corne", autrement dit le rhinocéros.

On retrouve les mêmes thèmes symboliques qu'au Bagirmi qui fut l'héritier de ces petits royaumes, après un intermède de domination felata. Rappelons qu'au Bagirmi les gestes d'intronisation et d'inhumation du mbang font référence à sa "fonction de forgeron divin" et le *milma* (forgeron) lui-même, dignitaire caractéristique de

la cour du Baguirmi, est un véritable substitut de la personne du mbang en ce qui concerne précisément sa fonction de forgeron" (V. PAQUES, 1967 : 189). La devise du mbang ou le nom de louange qu'on lui donne est *minya* (fer). Le mbang est, à sa mort, couché sur un lit de charbon de bois.

"...deux arbres... jouent un rôle particulièrement important dans la fondation de Massenya, le *mas* (tamarinier) et le *kəb* (*Ficus platyphylla*) ... Ces deux arbres sont mis comme la mère (*mas*) et le fils (*kəb*) et on dira d'eux qu'ils sont sortis indemnes du feu qui incendia la ville comme Muhammad et sa mère du feu qu'alluma Abd El Tukruru". Le *Ficus platyphylla* était au centre de la cité de Massenya, capitale du Bagirmi, et par là centre de l'univers barma. Le mbang devait au cours de cérémonies y monter, l'arbre s'identifiant à lui[1]. Quant au rhinocéros (*birni* en tar barma), il fut l'animal tué par le chasseur alors qu'il venait boire au marigot du mbang (*ba mbang*), ce chasseur donna le premier mbang du Bagirmi en prenant le nom de Dala Birni (tête de rhinocéros) (V. PAQUES, 1967:202). On est surpris de retrouver sur une aussi longue distance dans le temps et dans l'espace, la reprise de grands thèmes symboliques qui présidèrent à la mise en place du

[1] Au Bagirmi, le *Ficus platyphylla* est chargé d'une grande richesse symbolique, associée à la fécondité et au mbang. C'est un arbre que l'on ne saurait abattre tant le rapport avec le mbang est prégnant. A chaque campagne avant la bataille, le mbang attache son cheval à un *Ficus platyphylla*. Les frontières du Bagirmi sont marquées par des bornes qui sont des *Ficus platyphylla* dans lesquels on a enfoncé une quenouille de fer, qui double ainsi les connotations du mbang.

royaume du Bagirmi, portés par l'écume de ces vagues de peuplement échouées sur les monts Mandara. C'est le passage du pouvoir sur les hommes, donné aux nouveaux venus, alors que les précédents cèdent "l'arbre de la chefferie" pour la forge ou pour ne servir que les arts du feu.

Une autre version, plus laconique, du mythe se veut explicative de leur fonction : "Les Metelever poursuivis par un rhinocéros sont tombés dans un feu, dont ils sortirent indemnes. Ils dirent que les charbons de bois incandescents leur étaient doux et que le feu ne pouvait pas les brûler. Ce sera donc leur travail".

Ce couple original Zeley/Metelever donne toutefois la prééminence aux Zeley. Les Metelever font pour eux le charbon de bois, ramassent le *mbizew* et le réduisent. Les Zeley forgent. Toutefois ils partagent le même sacrifice et leur installation sur le massif de Duvangar devait renforcer leurs liens.

Ils se déplacèrent ensemble de Jebbe et se présentèrent en face du massif de Duvangar et campèrent sur la petite colline de Krundov, les Zeley au nord, les Metelever au sud; une forge marque encore leur emplacement. Ils restent là en postulant une place dans le massif. Le massif de Duvangar est commandé par un lignage d'origine zumaya. Ils l'ont emporté sur les Mowayan venus, eux mêmes, de la région de Mendifi (Mindif) et passés par Dugur.

Avec les Zeley, nous sommes en présence de trois fractions issues de la même région appelée le pays zumaya, mais à différentes époques et amalgamées à des groupes également différents.

Les Zumaya, c'est-à-dire les Duvangar proprement dits, sont alors en guerre avec le gros massif voisin de Durum et n'arrivent pas à prendre l'avantage. Les Zeley disent qu'ils se battaient avec des tiges de gombo, en fait avec des serpettes et des couteaux de jet. Ils vont les aider car ils apportent avec eux l'arc. C'est d'ailleurs à la même époque que les Mboku, également passés par Jebbe, chassent avec leurs arcs les Murgur. Si l'on croit les Zeley, "l'arc est leur affaire". Ils repoussèrent les Durum et reçurent en reconnaissance droit de cité sur le massif de Duvangar. Tout comme les Murgur, ils se présentent à ce moment-là comme l'élément civilisateur avec le vieux mythe forgeron qui apporte le fer à des populations cultivant avec des tessons de poterie. Les Duvangar découvrent et apprécient aussi le *furdu*, recette de bière de mil de la plaine (de chez les Giziga). Ces apports civilisateurs n'ont pas toutefois permis aux Zeley de l'emporter ultérieurement sur les Zumaya; ce ne sont donc que les éléments d'un mythe non abouti.

Les Zeley ne sont en fait qu'un groupe forgeron venu tardivement, les Mawoyam eux-mêmes fabriquaient le fer. Quant aux Duvangar, ils sont issus des Zumaya, qui constituèrent le pouvoir le plus puissant qui domina les plaines du Diamaré. La strate zumaya qui prit le pouvoir à Duvangar demande néanmoins à être précisée[1]. Il semblerait que ce soit plutôt des gens rejetés de Dambay dans la région de Wuro Zangi, donc des

[1]Les Zumaya sont venus (du moins ceux qui coiffèrent la chefferie) de Gisey, vers le début du XVIIIème siècle.

pré-Zumaya appartenant au fond de peuplement atmuko (à rapprocher des Musgum Motokay forgerons), partant très marqués par la forge. Le fer devait être abondant sur le massif[1].

Cette chefferie "zumaya" structura fortement le pouvoir sur le massif. Elle imposa l'organisation en classes d'âge, les *mazgla*, que les autres Mofu imitèrent, comme cela existait encore sous Bi Dagum, dernier chef de Zumaya Lamorde.

Les Zeley restent donc des *talaka'en* (fflde), des "pauvres" (clans démunis) face aux gens de la chefferie. Ils organisaient les corvées de ramassage du *mbizew* et la réduction du fer pour le chef. Ils demeuraient toutefois conscients de leur force, qui leur était reconnue au moment de la nomination des chefs. Pour signifier que la montagne disparaît avec la mort du chef pour renaître avec le nouveau, on partait en expédition chercher un caillou sur le piémont du massif ennemi de Mboku afin de le rapporter à Duvangar. Ce sont les Zeley qui accomplissent cette tâche. Restés fortement suspectés par les tenants du pouvoir, ils sont mis à l'écart. Mangala, le chef en place à l'arrivée des puissances coloniales, fit même venir des forgerons de Mofu, petit massif au sud de Mokong, pour contrebalancer leur pouvoir économique. Actuellement, avec la maladie du chef Bizi Durum, qui l'oblige à résider à Méri, les Zeley se trouvent être l'élément le plus frondeur du massif.

---

[1] Les regalia, par exemple, des chefs de Duvangar, brandies au moment des fêtes au dessus de la tête du chef, "pour le protéger", seraient des couteaux de jet de forme baguirmienne classique.

D'autres groupes forgerons se sont installés, toujours en parallèle avec les Murgur, comme par exemple chez les Giziga-Mofu de Mogudi à l'ouest de Maroua. Les Momomay, forgerons, sont les premiers en place sur le massif[1]. Ils viennent de Bogo et leur montagne s'appelle Mowa Gudi (montagne/forgeron), "Mogudi" sera le nom que prendra le groupe conquérant en provenance de Balda. Les Mogudi essaient de tromper les Momomay en plaçant de la cendre sous différents *kitikil* (*jiddere*), accumulation anthropique sur le piémont, et ce afin de prouver une présence ancienne. Les Momomay leur disent : "Nous sommes perchés sur le sommet et nous n'aurions rien vu ?" Les Mogudi leur demandent de monter auprès d'eux car à Balda, leur situation est critique : "Venez voir et juger sur place" disent-ils aux Momomay. Le chef momomay envoie son frère qui part avec un Mogudi à Balda. Là-bas, le Mogudi le vendit aux Bornouans. Il revient et se blesse le bras. Il déclare : "Nous sommes tombés en plein combat, votre frère a été tué et j'ai été blessé." Il leur donne alors du sel noir et le boubou de *gabak* qu'il avait reçu de la vente du Momomay en leur précisant : "Prenez cela pour conclure notre alliance".

Le sel noir (*manda kiiki*) et le *gabak* noir sont les ingrédients qui permettent de séduire les autochtones et de capter la chefferie pour celui qui les apporte. C'est la figure de mythe courante pour presque tous les massifs des Mofu-Sud pour les groupes généralement issus du Wandala ou de sa

---

[1] Certains de leurs représentants partiront à Meri.

périphérie. Elle prend ici une tonalité différente du fait de l'insistance à propos de la fourberie des Mogudi, qui éclaire les relations entre les deux groupes.

Comme les Murgur, les Mogudi sont passés par Balda[1] puis Papata et Marva. A l'étape de Papata, ils contractèrent une alliance avec les Mazagwo Zeleng, fraction des Zeleng associée avec les Metelever. Arrivés sur le massif de Mogudi, ils enterrent leurs couteaux de jet (*mofko*)[2]. Ils cherchèrent à commander tout le massif et reçurent l'appui des ressortissants du massif de Durum : les Mandzah. Les Momomay gardent toutefois leur indépendance et le monopole du fer, si bien que les forgerons, incorporés aux Mogudi, les Zeleng, doivent s'inféoder à eux pour la forge. Le massif fut ensuite coiffé par les Bi Marva qui durent, selon la méthode de gouvernement prévalant chez les Giziga et les Mundang, établir un frère du chef avec, auprès de lui, une petite colonie de Bi Marva accompagnée d'Igu issus de

---

[1]Balda fut un grand lieu de passage. Les Murgur eux-mêmes en font une étape, mais ce fut un lieu de dispersion. Un des clans les plus prolifiques des Giziga Muturwa est le clan balda.

[2]Ce peut être l'abandon définitif de ces armes de la plaine ou/et leur reconversion en regalia. A Marva, le couteau de jet "sacré" était enterré enfoui dans les peaux, sous l'*ibbi* (*Ficus gnaphalocarpa*) du quartier Bongor, près de l'actuelle mosquée de Maroua. On le sortait avant la saison des pluies. A Jebbe, les Lungum ont leur couteau de jet "sacré" placé dans leur ancien site, sous le support de pierres de l'ancien grenier du chef. On le sort dans les mêmes conditions pour la même fête, et on égorge un mouton sur lui près du cimetière des chefs.

Makabay. Ils s'établiront à Somballa, sur le piémont des Momomay.

Les jumelages de deux ensembles de pseudolignages semblent s'être multipliés dans la plaine à une époque de peuplement plus fluide, construit sur de plus petites unités et non en grands ensembles ethniques. Ils purent représenter des groupes producteurs à statut spécifique, comme les Zeleng et les Metelever, forgerons et fondeurs. L'évolution s'affirma vers une péjoration des seconds compris comme les manœuvres des premiers. Un autre exemple d'association existait, d'après notre informateur Mbokudu Tindiving, avec les Mbaka[1], forgerons de Muyang, qui seraient arrivés accompagnés par les Mavari ou Mvaray (*var* = charbon de bois). Ils transitèrent par Mekeri, laissant un frère avec sa mère aveugle qui refusa de poursuivre, et un autre à Mudo, vers Makalingay.

Ces groupes vivant en symbiose tout en préservant jalousement leur identité pouvaient présenter également une fraction de Gaw (chasseurs) et une autre de forgerons, dans le cas des Markaba et des Murgur. Des ressortissants de Gudur auraient fourni le couple de pouvoir au premier peuplement du massif-île de Lara. Les Lare chasseurs, ensemble de lignages dominé par les Lagabada, étaient accompagnés des Mbarengay forgerons. Ces couplages de populations ont pu évoluer en plaine vers des clans nobles et des clans serviles ou simplement inférieurs. Chez les

---

[1] Les Mbaka possèdent une langue différente de celle du massif, mais fortement apparentée au Molkwo.

Musgum, coexistent encore les Mborey et les Manakay, les KaDey et les Komo. Ce type de différenciation n'a rien à voir avec un processus de segmentation de lignage. Le mécanisme semble inversé. On ne s'appuie pas sur une parenté, même fictive, c'est la cohabitation qui crée la parenté. Une trop longue période avec un échange de femmes dirigé dans les deux sens créera une parenté par les femmes et les fameux clans "oncles maternels". On décidera ensuite artificiellement d'une parenté "vraie" induisant l'interdiction d'échanger les femmes. Le but recherché est de renforcer la cohésion de la nouvelle entité ainsi suscitée.

Ces exemples ont été exposés pour signaler l'originalité d'un mode de peuplement qui a disparu. Les groupes de plaine aux effectifs réduits s'alliaient, puis se fractionnaient et se séparaient pour s'allier à nouveau sur des parcours de migration qui, sans cesse, se recoupaient. L'association se pratiquait sur la base de compétences économiques complémentaires. Les groupes forgerons y jouaient un rôle de premier plan, préfigurant, d'une certaine façon, leur statut casté dans les monts Mandara.

3.4. Les Murgur et les grands courants forgerons

Les Murgur représentent les ramifications terminales d'un courant de fondeurs-forgerons parti de l'est et qui s'est peu à peu diversifié. Des éléments issus de la même souche de peuplement se sont entrecroisés, rattrapés, dépassés.

L'individualisation de certains par association avec des groupes en place les a conduits à de telles divergences qu'ils ne se reconnaissent plus aucune parenté. Il est important de souligner que les populations engagées sur ce même écheveau migratoire qui fonctionna pendant des siècles à sens unique, du Fitri/Bagirmi jusqu'aux monts Mandara et plus encore sur sa séquence Logone/monts Mandara, participent au même stock humain.

Le mythe des Murgur, où un homme est rejoint à chaque étape par ses frères, devant lesquels il doit fuir, est l'illustration du processus de migrations en plaine. Un groupe minoritaire rejeté décide de partir plus avant. Depuis sa nouvelle installation, il continuera à entretenir des relations avec le site de départ, car ceux qui l'ont repoussé ont été à une époque un groupe allié ou échangeur de femmes. Lorsque ces derniers se trouveront à leur tour en difficulté par l'arrivée d'une troisième population qui les refoulera, ils ne partiront pas au hasard, mais à la recherche de leur "frère". Dans cette deuxième cohabitation, les deux partenaires ne seront plus tout à fait les mêmes. Le premier groupe se sera allié sur place avec des "autochtones" et le second aura aussi changé, frotté aux nouveaux venus et en ayant peut-être rallié certains, toujours animé de la volonté de prendre le pouvoir pour le second et celui de préserver son indépendance pour le premier, ce qui entraînera encore leur déplacement. C'est ainsi que les couloirs de migrations sont occupés par des groupes qui entretiennent un certain nombre de rapports de filiation en même

temps qu'ils partagent un lot de coutumes et de comportements communs, tant religieux que dans le domaine de l'accession au pouvoir.

Mais comment insérer les Murgur dans les grands courants de peuplement fondeurs-forgerons? Ils participèrent par contre-coup ou par hybridation à ces grands courants, mais il est malaisé d'en découvrir l'articulation et de superposer à un moment leurs identités. Nous avons pressenti ces grands courants en abordant les différentes vagues de peuplement parties de Buraw.

Deux courants sont ainsi identifiés, celui des Darkan et le mouvement dit "Showa". Les forgerons Darkan, dont on retrouve les ultimes traces dans la région de KayKay Burkumanji et de Bogo, viennent de petits royaumes forgerons de Darkan, dans la région d'Abugern et de Bidiri. Ils furent chassés au XIVème siècle par les Felata qui construisirent des principautés éphémères, conquises ensuite par des groupes kuka, lesquels Kuka sont à l'origine du royaume du Bagirmi. On leur prête sur les rives du Gerlew et à Bogo le rôle de défricheurs, qu'ils auraient gardé dans leur descente vers le sud, sur le mayo Kebbi. Les Motokay, Jorok, Tongoyna ne sont que les lointains successeurs des Darkan. Une autre branche, moins importante, aurait fait mouvement vers les monts Mandara.

Le mouvement postérieur à celui de Darkan, parti du pays showa (XVIème siècle), vraisemblablement le Dekakire du Bagirmi, demeure une référence prestigieuse. Les gens de Gudur, ceux de la chefferie actuelle, se revendiquent parfois de

Showa. Ce mouvement traversa le pays musgum, puis via Bogo, gagna les rives du mayo Bula à Dambay. Les mares où les forgerons travaillaient sont encore signalées : Wandu Diida et Masama Dar Dam[1]. La venue de ce groupe important a été conservée dans les traditions zumaya (SEIGNOBOS 1986). Une partie poursuivit sa route, stationnant entre Gudur et Lulu, au pied des monts Mandara. Les Giziga Muturwa désignent encore cette zone comme le "pays showa". Une fraction des forgerons restera sur place, d'autres abandonneront la forge, ce seraient les proto-Maryam, forgerons actuels. Pour les Giziga Muturwa, dépourvus de forge, ceux auxquels ils font appel sont indifféremment nommés Maryam ou Showa. Les Showa s'installent en force à Zidim, chez les Bana, mais ils réussiront particulièrement chez les Gude où ils captèrent à leur profit la chefferie. G. LAVERGNE (1941) s'en fait l'écho : "la tribu goudé trouve son origine dans la région de Kilba (Nigéria), centre important où affluèrent à une époque que l'on pourrait situer au milieu du XVIIème, une série de migrations venues, les unes du Bornou et les autres du pays Schoa. Les Schoa, plus aisés (ils avaient emmené leurs biens) et plus avisés, prirent le commandement des villages ainsi créés..." Le courant showa est toujours présenté dans les traditions orales qui le mentionnent comme composé de groupes très structurés. Au fur et à mesure qu'il avance d'est en ouest, le rapport entre forge et pouvoir se modifie.

---

[1]Masama Dar Dam étant signalé aussi comme un peuple forgeron venu du Bagirmi à Bogo (Bogo Masama).

Dans la région de Maroua, le courant darkan n'apparaît plus et celui des Showa, pourtant présent, a du mal à prendre consistance. Nous n'arrivons pas, dans l'état actuel de nos connaissances, à bien clarifier cette stratigraphie des gens du fer qui - de notre point de vue - sont le révélateur qui permettrait de comprendre la stratigraphie d'ensemble du peuplement de la région. Nous exposons des notes de terrain qui, loin d'être exhaustives, donnent simplement des indices, et une idée de la complexité du sujet.

Sur les massifs, des groupes forgerons qui ont oublié leur origine, les forgerons Zekeleng du massif de Zidim par exemple, disent qu'ils sont issus de leurs rochers[1] et qu'ils mangeaient du charbon de bois et non du mil; ou comme une fraction des Mbaka du massif Muyang, qui affirment être sortis de leur montagne. Il existe, bien sûr, un ancien fonds forgeron, venu du nord et du nord-est, à une latitude supérieure à celle des courants évoqués, du Kanem et du Bornou. Leur implantation dans les Mandara se situe plus en pays mafa, à Vredeke, et les Mbidime pourraient en être les représentants. Toutefois, la presque totalité des groupes forgerons de la région, implantés avant les Murgur, ceux évoqués déjà, comme les Momomay de Mogudi, les Magayam de Dugur - même s'il y a eu pérégrination dans les massifs - ont transité selon toute vraisemblance par les grands centres forgerons de

[1] Ce qui est suspect, car ils appartiendraient plutôt au fonds ancien des peuples pré-zumaya et signalés sur le mayo Bula, les Zeleng, Gerleng, Zekeleng...

plaine que furent Dulo, Bogo, Joffa, Dambay et même Marva. Ainsi, à Marva, selon l'informateur Sidi Alaji Dawa de Zodok Ladewo, les Bi Kuley (les chefs des sacrifices), dont les derniers représentants s'éteignent à Zokok Ladewo, furent les héritiers d'anciens pouvoirs forgerons relégués au rang de notables, puis de ritualistes.

Les Giziga Bi Marva, Kaliaw, Muturwa et Lulu insistent sur leur ancienneté. Ils sont perçus comme ceux qui organisèrent les premiers la région de Maroua. Les Bi Kuley étaient installés à Zokok (Maroua) au pied de la petite colline de Mogo Jomo, aujourd'hui occupée par la résidence du Gouverneur. C'est à son pied que se trouvait le grand sacrifice de Marva. Ils auraient été écartés, puis chassés par les Dugoy et les Mbana. Ils s'enfuirent à Kaliaw où une guerre civile les renvoya en plaine. Ils s'installèrent alors à mi-chemin entre Kaliaw et Marva, à Zokok Ladewo. Zokok Ladewo demeura un grand centre de forge et même de réduction, travaillant le minerai de Zidim. Leur production s'exportait jusqu'à Bogo. Ils continuaient à remplir le rôle de ritualistes à Marva pour l'intronisation et l'inhumation des chefs Bi Marva. A Muturwa même, les Mogo sont des Bi Kuli partis de Marva ou de Kaliaw au moment de leur refoulement[1]. Etablis près de la mare-tombeau de Rum (Muturwa), ils servirent la chefferie des Madama, puis celle des Muturwa. Ils occupent des Kuley et enterrent les chefs. Sous les influences méridionales mundang, les valeurs de

[1]Une autre tradition voudrait que les Mogo soient venus du Bagirmi avec les Muturwa jusqu'à Gudur, puis à Rum.

la forge connurent une dégradation chez les Giziga qui fit glisser certains groupes forgerons dans le rôle de ritualistes. C'est tout juste si les Mogo exposent les outils de la forge lors de l'enterrement des chefs de Muturwa (G. PONTIE, 1973:84) et s'ils touchent le cadavre du chef avec *magatz*, la pince, lors de l'annonce de la mort du chef. Ils font pleurer le chef en frappant des fers de houe usés, avec de petites pierres. Nous retrouvons encore ce groupe ancien à Movo et à Budum, avec les Mede Kuley, partis de Zokok et passés par Zalak. Toutefois, les Bi Kuley eux mêmes auraient marché sur les pas d'autres forgerons, les Gudi[1]; mais selon d'autres informateurs, les Gudi ne seraient autres que les forgerons showa.

Les Murgur des massifs-îles du nord de Maroua sont restés parmi les derniers forgerons "libres" de la région. Alors que forge et forgerons étaient rejetés du Logone après le départ des Murgur, chez les Musgum et aussi chez les Masa, les forgerons subissaient une véritable mutation sur les monts Mandara centraux. Les Murgur maintenaient le statut que connut la forge dans le bassin du lac Tchad aux époques antérieures. Pour eux, la forge est encore une enceinte sacrée où l'on ne peut pénétrer sans préparation, où l'on ne peut prononcer certains propos, elle est un lieu d'asile. Pour eux, le forgeron a encore le pas sur les deux

---

[1] Ils ont dû donner leur nom au forgeron chez les Giziga et ce fut ensuite un emprunt du fulfulde au giziga. L'emprunt d'un ethnonyme expliquerait que ce n'est pas la racine que l'on attendrait dans une langue tchadique (*cf.* H. TOURNEUX, ce vol.). Les Fulbe du Diamaré l'utilisent en remplacement du mot fulfulde *kila*.

autres spécialistes que sont le *bambaado* (fflde = griot) et le chasseur. C'est lui qui organisa le monde des hommes et ses conseils éclairent les chefs, dont il peut épouser les filles.

Les Murgur ont ainsi échappé à ce qui pourrait être une ultime évolution du statut forgeron que nous avons évoqué avec le groupe mogura. Passée la porte de Gudur, le statut change radicalement. Dans les Mandara centraux, forgerons et non forgerons évoluent dans deux sphères différentes. Le forgeron s'est trouvé disqualifié de la compétition pour le pouvoir sur les hommes par l'introduction de la notion d'impureté que lui confère l'obligation d'enterrer les morts. Tous les comportements quotidiens, avec les relations d'évitement, sont là pour le rappeler. En les castant, la chefferie des hommes a domestiqué et mis à son service le pouvoir de la forge. Devenus les ritualistes obligés du pouvoir, en contrepartie d'avantages économiques certains, ils ne peuvent à aucun moment y avoir accès. Toutefois, les rapports actuels des Murgur avec leurs voisins, hormis leurs "oncles maternels", préfigurent par maints indices le statut de forgerons castés.

Les Murgur ont une propension à être devins, à soigner sans que ces pratiques ne soient codifiées, non seulement dans leur aire de peuplement, mais à sa périphérie. La fonction de devin était chez les Murgur très à l'honneur et s'il n'y avait pas de chef des forgerons, on notait, en revanche, un chef des devins murgur. Il siégeait à

Mawasl et la charge était héréditaire[1]. L'ambiguïté du forgeron, à la fois craint et méprisé, est en filigrane dans leurs rapports avec les quartiers voisins. Ceux-ci les accusent volontiers de pratiques occultes. Politiquement, les relations qu'ils peuvent tisser avec la forge, la richesse - toute relative - qu'ils peuvent accumuler, inquiètent les chefs. Le fait qu'ils aient, comme les autres, droit à la terre et qu'ils n'aient nulle entrave sociale quant à leurs alliances matrimoniales, apparaît comme une cause de déstabilisation et une menace pour le pouvoir en place ou pour leurs voisins. Enfin, cette trop grande cohésion liée au renforcement de leur identité par la forge fait d'eux une ethnie sans territoire et une fraction de peuplement rapportée et inassimilable sur chaque massif.

Aujourd'hui en plaine, les Murgur subissent, comme d'autres, l'attrait des agglomérations et de l'islamisation. Leurs activités du fer permettent à certains d'engager une nouvelle mutation ethnique, à Maroua et sur les rives du mayo Raneo. Mais ici le maintien de la forge est la cause de la perte de l'identité murgur, car le creuset est celui d'un autre groupe forgeron très puissant, celui des Sirata (Bornouans). En s'islamisant, les Murgur "se font Fulbe", mais en gardant la forge ils "se font", en fait, "Sirata", car les Sirata de Pataawal majoritaires dans la région de Maroua,

---

[1] Le dernier en date fut Bi Mogola qui mourut dans les années 50. Il ne pratiquait pas lui-même la forge, bien que cela ne fût nullement incompatible. Son fils devait fuir la charge et partir à Gudum Gudum. Il n'y eut pas de successeur.

ou ceux directement venus du Bornou, présentaient toute la gamme d'artisans dont étaient dépourvues les sociétés peules du Diamaré, lesquelles sociétés ont toujours répugné à toucher la forge.

BIBLIOGRAPHIE

BARTH H., 1861, *Voyages de découvertes dans l'Afrique septentrionale et centrale pendant les années 1849 à 1855*, Trad. P. ITHIER, Paris, A. Bohne, 4 volumes.

BOUTRAIS J., 1973, *La colonisation des plaines par les montagnards au nord du Cameroun (monts Mandara)*, Paris, ORSTOM, Trav. et Doc. n°24, 280 p.

CARL L., J. PETIT , 1955, Une technique archaïque de la fabrication du fer dans le Mourdi (Sahara oriental), *l'Ethnographe* 50:60-81.

CUIGNET M. , 1968, Les Mada : contribution à l'étude des populations du Nord-Cameroun, (Dakar), *Bulletin de l'IFAN* 30, Série B:1062-1139.

DENHAM Maj., Cap. CLAPPERTON, Dr. OUDNEY, 1826, *Voyages et découvertes dans le nord et dans les parties centrales de l'Afrique*, Tome 1, Paris, A. Bertrand.

EGUCHI P.K., 1978, *A brief Account of Life of Zigla according to Musgum Tradition*, 595-603.

GENEST S., 1974, Savoir traditionnel chez les forgerons mafa, *Revue Canadienne des Etudes* VIII/3:495-516.

GENEST S., 1976, *La transmission des connaissances chez les forgerons mafa (Nord-Cameroun)*, Université de Laval/Québec, 228 p.

GRAFFENRIED (Ch. de), 1984, Criquets et Vautours, mythes de migration et d'installation des Gemjek et Zulgo du Nord-Cameroun, *Genève Afrique* XXII/2:103-118.

JUILLERAT B., 1968, Règles et rites matrimoniaux chez les Mouktélé du Nord-Cameroun, (Paris), *J.S.A.* 38:113-136.

LAVERGNE G., (Chef de Subd. de Mokolo), 1941, *Rapport de tournée dans les groupements Tchede, Motchekina et Daba, dans le secteur bana*, Archives CGN, 13 p. dactyl.

LEMBEZAT B., 1952, *Mukuléhé*, Paris.

MOHAMMADOU E., 1975, *Royaume du Wandala ou Mandara au XIXème siècle*, ONAREST, 302 p.

MOUCHET J., 1948, Prospection ethnologique sommaire de quelques massifs du Mandara, (IFAN), *Etudes Camerounaises* 21-22:105-119.

MOUCHET J., 1949, Prospection ethnologique sommaire du massif zelgwa (région du Nord-Cameroun, subdivision de Mora), (IFAN), *Etudes Camerounaises* 25:39-54.

PAQUES V., 1967, Origine et caractères du pouvoir royal au Baguirmi, *J.S.A.* XXXVII/II:184-214.

PAQUES V., 1977, *Le roi pêcheur et le roi chasseur*, Tvx de l'Institut d'Anthropologie de Strasbourg, 236 p.

PASSARGE S., 1985, *Adamaua, Bericht über die Expedition des Deutschen Kamerun Komitees*, Geographische Verlagshandlung, Berlin, D. Reimer, 573 p.

PRESTAT G., 1953-D, *Maroua "ville d'Islam"*, 21 p. dactyl. CHEAM, Cote 2176.

RICHARD M., 1977, *Traditions et coutumes matrimoniales chez les Mada et Mouyeng (Nord-Cameroun)*, Anthropos Institut, Collectanea Instituti Anthropos 10, St Augustin, Haus Völker und Kulturen, 380 p.

SASSOON HAMO, 1964, Iron-smelting in the hill village of Sukur, (North Eastern Nigeria), *Man* 215:175-178.

SEIGNOBOS Ch., 1980, Des fortifications végétales dans la zone soudano-sahélienne (Tchad et Nord-Cameroun), *Cahiers ORSTOM*, Sér. Sc. Hum XVII/3-4:191-222.

SEIGNOBOS Ch., 1982, Note sur les "ruines de Muldugwa" en pays mafa, *Revue de Géograhie du Cameroun* 3/1:41-45.

SEIGNOBOS Ch., 1984, Instruments aratoires du Tchad méridional et du Nord-Cameroun, *Cah. de l'ORSTOM*, Sér. Sc. Hum. XX/3-4:537-573.

SEIGNOBOS Ch., et H. TOURNEUX, 1984, Notes sur les Baldamu et leur langue (Nord-Cameroun). *Africana marburgensia* XVII/1:13-30.

SEIGNOBOS Ch., H. TOURNEUX et F. LAFARGE, 1986, *Les Mbara et leur langue (Tchad)*, Paris, SELAF, 317 p.

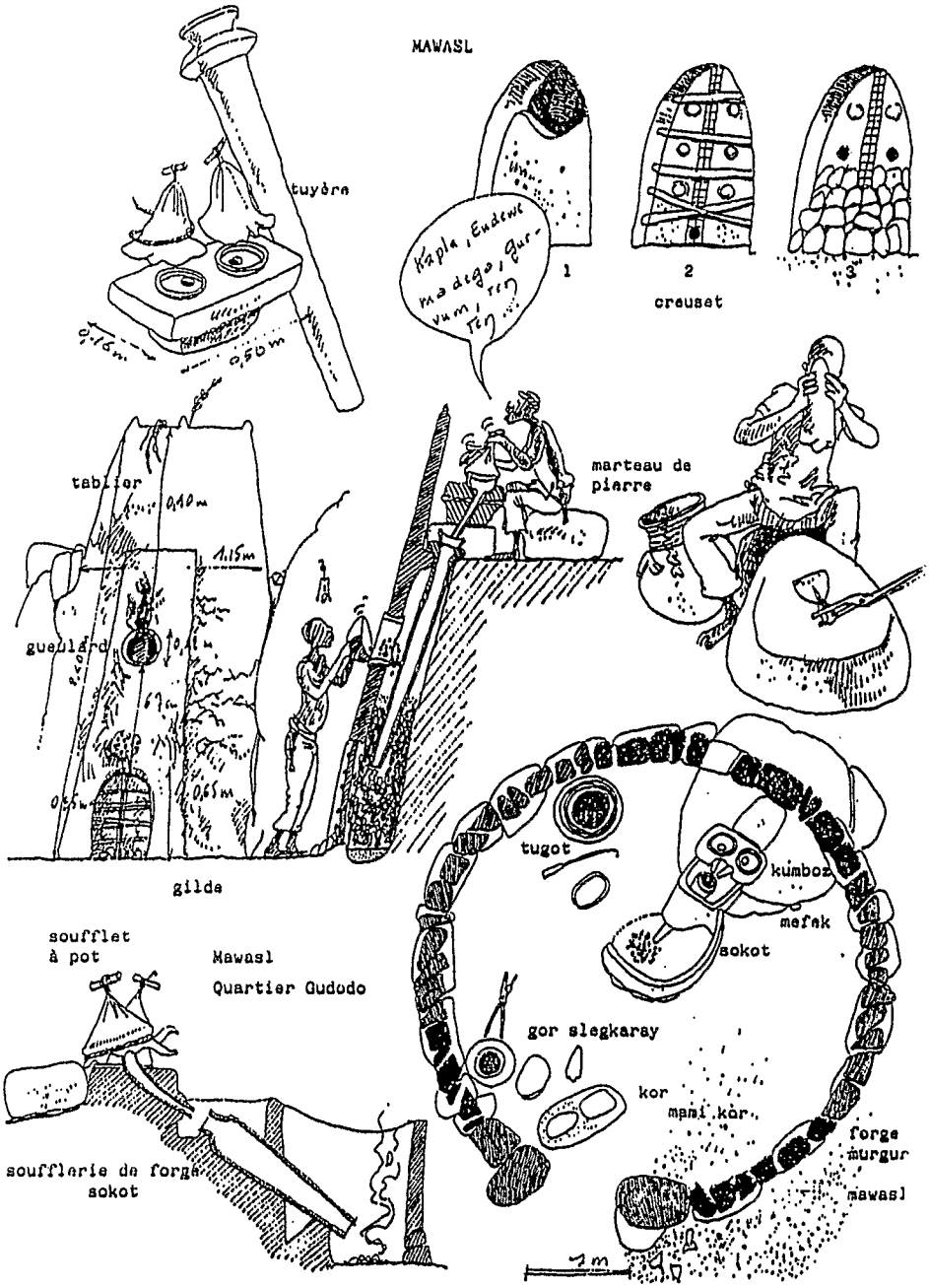
VINCENT J.F., 1978, Sur les traces du major Denham : le Nord-Cameroun il y a cinquante ans, Mandara, "Kirdi" et Peul, *Cahiers d'Etudes Africaines* XVIII:575-606.

VINCENT J. F., 1981, Données nouvelles sur la fondation de la chefferie de Marva et le peuplement Giziga-Mofu de la région, (Valbonne), *Esprit de découverte, Colloque CNRS*, (dactyl. 23 p.).

VINCENT J. F., 1981, Eléments d'histoire des Mofu, montagnards du Nord-Cameroun, *Coll. Internat. du CNRS 551, Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun,* 273-295.

WENTE LUKAS R., 1972, Eisen und Schmied im Südlichen Tschadraum, *Paideuma, Mitteilungen zur Kulturkunde* XVIII:112-143.

WENTE LUKAS R., 1977, *Die materielle Kultur der nicht-islamischen Ethnien von Nordkamerun*, Wiesbaden, Franz Steiner verlag, 313 p.


MAWASL
tuyère
1
2
3
creuset
tablier
guenilloud
gilde
marteau de pierre
tugot
kumboz
mefak
sokot
gor slegkaray
kor
mani kor
forge murgur
mawasl
1m
soufflet à pot
Mawasl
Quartier Gudodo
soufflerie de forge
sokot

ANNEXE : TROIS REDUCTIONS DE FER

Nous présentons les reconstitutions de réductions de fer en montagne, l'une chez les Murgur de Mawasl et l'autre chez les forgerons plata de Mayo Plata. Elles sont complétées par une autre effectuée en plaine chez les forgerons de Bogo, afin de comprendre ce que purent être les techniques passées murgur[1].

1. Déroulement d'une réduction du fer chez les Murgur de Mawasl

La reconstitution s'est déroulée en janvier 1983, au quartier de Gudodo sur le massif de Mawasl. Le bas-fourneau ou *gilde* est construit au pied de la colline, entre deux grands rochers. D'une hauteur de 2,40 m, tablier compris (0,9 m), et d'une largeur de 1,15 m à la base du tablier sur l'aire de soufflerie, c'est un *gilde* standard si l'on se

---

[1] Les problèmes rencontrés au cours des différentes reconstitutions de réduction tiennent essentiellement à la préparation des bas-fourneaux et au rassemblement des "médicaments" afférents. Leur relevé extrêmement complexe et la crainte de ne pas réunir le corpus voulu fait que l'équipe de fondeurs pressentie n'ose pas endosser la responsabilité de la reprise d'une réduction (Mokyo). En février 1984, j'avais demandé aux Breme de pratiquer une réduction. Après une première réponse positive, il y eut refus du devin avec néanmoins une explication. L'argent reçu pour ce travail aggravait les tensions dans le massif et accentuerait la jalousie des "mangeurs d'âmes", dont les activités avaient redoublé ces derniers temps...

réfère aux mesures que nous avons pratiquées sur les ruines de *gilde* dans le massif et dans celui de Mekeri. Le gueulard, qui sera bouché par une paroi de glaise montée sur un liséré de pierres, est une niche quasi ovale de 0,65 m de hauteur sur 0,55 m de large. Le fond du gueulard est rempli de sable grossier. Le hublot, de 30 cm de diamètre et qui permet d'alimenter le bas-fourneau, se trouve à 0,67 m du gueulard. Ce bas-fourneau, à la différence de ceux vus chez les Mafa, les Plata, les Mofu Zidim, est sobre et sa décoration se limite à un seul ornement : un macaron de terre avec punctiformes au-dessus du gueulard.

Le charbon de bois, *aver*, est entreposé près du *gilde*. Il a été obtenu à partir d'*Acacia sieberiana* et *Acacia polyacantha* et de *Bauhinia reticulata*. Ce n'est donc plus le charbon de bois utilisé jadis essentiellement composé de *Diospiros sp.* et de *Terminalia brownii*. Les réserves sont laissées dans des paniers de vannerie fusiformes.

Le minerai, *mbizew*, est disposé sur une pierre plate, légèrement humidifié afin qu'il ne soit pas sensible au vent et pour éviter toute perte en le transportant dans le bas-fourneau. Par dessus sont placés les *Cissus quadrangularis* protecteurs.

Le fer pulvérulent de Mawasl se compose de quartz cimentés par des hydroxydes de fer : hématite, maghémite et magnétite en quantités à peu près égales. Y sont également présents de l'ilménite et des feldspath. Il s'agit d'un résidu d'altérite délavée, trié par les écoulements. Dans les échantillons prélevés dans les cours d'eau au sud de Hulum, le pourcentage d'ilménite est sensiblement plus important à cause de la

proximité des massifs de roches vertes volcaniques de Mogazang[1].

Les unités de mesure sont une calebasse de charbon de bois, d'une contenance moyenne de 0,95 kg, pour deux mains de *mbizew* de 1,95 kg, remplacé par un contenant plus constant[2]. La préparation de la journée de travail correspond à une ouverture de saison de réductions chez les Murgur. Le *jawro gilde*, Apeshe Tazahay, également chef de quartier, fit une dernière réduction tardivement, en 1963, pour fournir les fers traditionnels qui devaient être joints à la dépouille d'un notable. La veille, il abandonne un poussin sur le massif pour le *madama* (les impuretés, le maléfice). Il achète un daman (*kweum*) pour faire le *kuli* dans la salle des greniers. Une personne non-murgur le consommera.

Le matin de la réduction, on égorge une chèvre près du silo. Les gens qui travaillent au *gilde* se partagent la chair; la bière préparée est goûtée. On mange enfin un deuxième daman - également acheté - qui accompagne la boule.

La terre du bas-fourneau a été malaxée avec des "médicaments". Les Murgur ont rassemblé 110 à 120 ingrédients végétaux, depuis les "médicaments hérités", plantés près des concessions

---

[1] Les analyses de nos échantillons ont été faites par le laboratoire de Géomorphologie du CEGET-CNRS de Bordeaux, par le canal de S. MORIN, Géographe à l'Université de Yaoundé.

[2] Dans toutes les opérations, nous avons veillé à ce que les unités de mesure soient les plus précises possibles, tout en respectant l'aspect pragmatique de la charge et les récipients en vigueur.

(*Cissus* et *Crynum sp.*) jusqu'à ceux cueillis fort loin en brousse. Bulbes, tubercules et racines dominent à 71,6%[1], puis, enfin, les feuilles où les malvacées, les liliacées et les *lauranthus* (le pouvoir de ce dernier varie avec son support) sont les plus nombreux. On peut se demander si ce "savoir" des fondeurs-forgerons n'est pas gonflé artificiellement pour renforcer le côté ésotérique et secret de la réduction et de la forge murgur. Chez d'autres ethnies, comme les Mafa, les composants des médicaments ne sont pas aussi variés.

A 8h10 mn, c'est la mise en place de la tuyère (*sokot*), poterie cylindrique faite par les hommes. On ajuste la tuyère en la coinçant par son col à l'extrémité, puis on placera au-dessus le support des soufflets de 0,50 m sur 0,35 m. Un jointoyage à l'argile assurera l'étanchéité, les peaux des soufflets sont attachées à leurs formes de poterie. On dispose un lit de charbon de bois dans le gueulard, sous la sortie de la tuyère et on commence à fermer le gueulard avec une paroi d'argile, malaxée avec la totalité des "médicaments" séchés et pilés. La montée de cette paroi est délicate, car si elle crève en cours de réduction, l'opération est ratée. Apeshe dessine une sorte d'échelle au centre et, de part et d'autre, six petits

---

[1] Il ressort des "médicaments" rassemblés pour préparer le *gilde* chez les Murgur, à Mawasl comme à Mbidime, qu'il y a un grand nombre de tubercules et de racines, utilisés par ailleurs comme aliments de famine : *Cucurligo pilosa*, *Brachystelma phyteunmoides*, "bulbes" d'*Asparagus sp.*, *Tacca leontopetaloides*, *Amorphophalus sp.*, *Anchomanes difformis*, *Cochlospermum tinctorium*, *Dioscorea dumetorum* etc.

cercles et un sur le bas, indiquant ainsi les endroits à percer pour faire couler le laitier. De petits arceaux de bois viennent soutenir la paroi.

A 8h35, on met du charbon de bois au fur et à mesure que la paroi du gueulard monte, puis on remplit jusqu'au hublot, ce qui fait au total 25 calebasses. La tuyère traverse dans sa partie inférieure une couche de charbon de bois qui deviendra incandescent et elle transmettra ainsi un air préchauffé dans le foyer.

A 9h15, on teste les soufflets.

A 9h28, les abords du bas-fourneau sont nettoyés.

A 9h30, le feu est mis par le haut, cette action est réservée aux enfants et petits-fils d'Apeshe.

A 9h36, les premières flammes sortent des deux trous percés au bas du gueulard. On jette alors par le hublot les "médicaments" et une pincée de minerai.

A 10h15, les trois premières mesures de *mbizew*, encore mélangées avec la poudre de "médicaments" sont introduites, suivies par une dizaine de calebasses de charbon de bois. Les *Cissus* ont été fichés sur les piques de fer qui serviront à tisonner le gueulard. Apeshe et ses trois aides, qui auront seuls le droit de toucher le fer puisqu'ils ont été soumis aux interdits, notamment d'abstinence sexuelle, se relaient en haut des soufflets et lancent les premiers chants dits "de mariage", au son de deux guitares pentacordes. Tous seront chantés en molkwo, sorte de langue véhiculaire comprise dans l'ensemble des petits massifs-îles au nord de Maroua.

A 10h31, le premier laitier sort "comme le sang", sous les acclamations de la soixantaine de personnes rassemblées.

A 10h42, on remet sept calebasses de charbon de bois, suivies de quatre mesures de *mbizew*, puis d'une calebasse de charbon de bois. Les plus jeunes commencent alors à se succéder aux soufflets, après que les très jeunes enfants les ont touchés.

10h51 : du sable arénacé est jeté au bas du gueulard.

10h55 : deux mesures de *mbizew* sont accompagnées de deux calebasses de charbon de bois. Le laitier sort avec abondance.

11h : quatre calebasses de charbon de bois et trois mesures de *mbizew* et une demi-calebasse de charbon sont ajoutées; puis trois autres calebasses de charbon 20 minutes plus tard.

11h28 : on élargit avec le tisonnier le trou du bas.

11h30 : le laitier est examiné, la réduction se déroule normalement.

11h43 : un *gilde* miniature, réplique du grand, avait été construit sur le rocher voisin; on l'asperge d'eau mélangée à de la farine de *cerge*. Ce *gilde* recevra tous les composants sacrificiels.

11h45 : on ajoute 3,5 calebasses de charbon de bois, 3 mesures de *mbizew* et 0,5 calebasse de charbon de bois. C'est le début de la bousculade sur la plate-forme, où se succèdent les souffleurs. Tout le monde veut actionner les soufflets. On travaille en suivant le rythme donné par les musiciens; des Murgur venus de Dulek improvisent. De grandes jarres de bière sont apportées par les femmes. Il s'agit de *valawa*, avec macération d'écorce de

caïlcédrat, selon une recette qui, venue de chez les Breme et les Urza, se répand de plus en plus dans la région. Les femmes de Murgur - et elles seules - dansent. Les hommes improvisent des danses bouffonnes avec grelots devant le bas-fourneau.

12h05 : on ajoute 3 calebasses de charbon de bois, 2 mesures de *mbizew* et une demi-calebasse de charbon de bois. On commence à élever devant la paroi du gueulard et pour l'étayer un petit muret de pierres sèches et de sable, qui suivra l'accumulation du fer en bas. On perce les deux trous à mi-hauteur.

12h11 : on ajoute 3 calebasses de charbon de bois, 2 mesures de fer et une demi-calebasse de charbon de bois. Apeshe relance l'ardeur des souffleurs en les appelant du non flatteur de "Bi Gawla", qui peut également être le titre des chefs de forge, comme dans la région de Bogo et de Kodek[1].

12h27 : 3 calebasses de charbon de bois, 2 mesures de minerai et une demi-calebasse de charbon de bois.

12h49 : même opération, mais 2,5 au lieu de 3 calebasses au départ.

12h50 : on crève les trois dernières ouvertures.

13h04 : on ajoute 2,5 calebasses de charbon de bois. De la pâte de souchet et de l'eau sont distribuées aux souffleurs-chanteurs. On chante les louanges de ses ancêtres, mais aussi, à la façon des

---

[1] Il s'agit d'un titre très répandu qui veut dire chef des jeunes gens, sous-entendu des guerriers, donc chef de guerre.

bambaado (griots fulbe), celles des personnes présentes. Les spectateurs de la réduction leur collent des pièces sur le front, à la mode musulmane. Les femmes, généralement l'épouse ou la sœur du chanteur[1] viennent leur essuyer la sueur du visage.

13h20 : 2 calebasses de charbon de bois.

13h35 : 2 calebasses de charbon de bois, une mesure de *mbizew* et une demi-calebasse de charbon de bois.

13h55 : 2,5 calebasses de charbon de bois. On tisonne toujours de temps à autre. On se bouscule de plus en plus sur la plate-forme de soufflerie. Une centaine de personnes se pressent maintenant autour du *gilde*. Un toit de fortune a été monté avec des secco pour protéger les officiants de l'ardeur du soleil. La soufflerie est devenue une véritable tribune où chacun dénonce les railleries ou les méfaits dont il a été victime.

14h20 : 6,5 calebasses de bois, 4 mesures de minerai et une calebasse de charbon de bois.

---

[1]Un exemple de ces chants peut être fourni par le maître de réduction lui-même, Apeshe, qui a un instant pris les soufflets pour chanter. "Pourquoi la fille que je cherchais m'a refusé ? Je t'aimais et tu m'as refusé! Moi j'ai conservé la mémoire de mes ancêtres, des grands forgerons d'antan. Je suis sorti d'Endewe, je descends de Kapla! Je pleure car la fille que j'aimais m'a trompé. Malgré mes pères. Zwegel, Dawaw, Malkete et Shangurew, qui sont en terre, on m'insulte. Mon grand-père Bizwet l'ignore également. Maintenant Tazahay, mon père, viens à mon aide car je souffre. Je veux prendre une femme qui m'aimera et restera auprès de moi. Celle qui j'ai vue avant, c'est une fille de rien, une traînée. J'étais égaré par ses charmes, maintenant je n'en veux plus..."

14h45 : le minerai en réserve est réhumidifié. Il fait chaud, les hommes enlèvent et roulent leurs boubous. Ils se disputent les soufflets, qui sont maniés la tige de bois prise entre pouce et index (sous la lanière qui maintient la main sur la peau des soufflets), les trois autres doigts restent droits et frappent la peau des soufflets en se rabattant comme sur un instrument à percussion. Les relais sont rapidement passés. On continue à animer l'un des deux soufflets lors de la passation au suivant. A la différence des techniques de plaine, il n'y a jamais d'arrêt étant donné le mode de propulsion de l'air. Les femmes observent, les enfants sont partout, la bière arrive, de plus en plus abondamment. Chaque coulée du laitier après percement est saluée d'acclamations et des youyou des femmes. On tisonne toujours au centre afin de dégager le laitier.

15h13 : 4 calebasses de charbon de bois, 2 mesures de *mbizew* et une demi-calebasse de charbon de bois. On humidifie encore le *mbizew*. Le petit muret de soutènement de la paroi du gueulard est monté d'un niveau. L'état de cette paroi va rester la constante préoccupation d'Apeshe et ses aides.

15h38 : 4 calebasses de charbon de bois et 2 mesures de *mbizew*.

16h : on renouvelle les mêmes mesures que précédemment; les chanteurs sont déchaînés. Les Murgur de Mawasl menacent alors d'éloigner les autres si les bousculades aux soufflets continuent.

16h28 : les premières flammes passent le hublot et on comprend alors l'utilité du tablier protecteur. C'est une clameur de tous les

participants. On éteint le feu par un jet d'eau. On ajoute quatre calebasses de charbon de bois et deux mesures de *mbizew*.

16h40 : on perce les deux derniers orifices latéraux et celui du milieu opéré dans le dessin de l'échelle. C'est la liesse car la réduction du fer reprise après tant d'années se déroule normalement.

17h05 : 4 calebasses de charbon de bois, deux mesures de *mbizew*. Les cynocéphales sont également de plus en plus nombreux, perchés au-dessus sur les rochers, à quelque distance.

17h23, un petit incident : le tisonnier, en l'occurrence une vieille lance à barbules, est prise dans le fer, on doit la retirer avec des pinces. 4 calebasses de charbon de bois, 2 mesures de *mbizew* et une demi-calebasse de charbon de bois.

17h33 : on remonte le petit muret de pierres devant le gueulard d'encore un niveau.

17h38 : 2 calebasses de charbon de bois.

17h45 : 4 calebasses de charbon de bois, deux mesures de *mbizew* et 3 calebasses de charbon de bois. Le muret de pierres est rehaussé.

18h10 : 3 calebasses de charbon de bois. De petites flammes bleutées passent à la périphérie du gueulard.

18h22 : le muret obstrue maintenant pratiquement tout le gueulard.

18h25 : 4,5 calebasses de charbon de bois. On tisonne par le hublot. Les jeunes sont seuls aux soufflets, puisque l'entreprise touche à sa fin, et ils rivalisent sous les quolibets des vieux.

18h30 : la nuit tombe, l'opération est virtuellement achevée. Les jeunes continuent à s'arracher

les soufflets, aussi bien jeunes Murgur que "neveux" des Murgur, afin d'avoir une fois dans leur vie touché les soufflets d'un *gilde*.

18h40 : les flammes sortent du hublot. Apeshe fait alors trois fois le tour du hublot avec son tisonnier.

18h55 : on fait tomber le muret de pierres sèches devant le gueulard. Deux hommes se saisissent de la tuyère par le haut avec des paquets de feuilles de *Bauhinia sp.*; elle est incandescente sur le tiers de son extrémité. Il a fallu détacher la tuyère qui était collée à la loupe de métal. Au contact de la réduction elle a été comme rognée et a diminué en taille. Elle n'est plus réutilisable.

19h05 : on fait s'effondrer, après l'avoir arrosée, la paroi du gueulard.

19h15 : le bloc de fer est dégagé, il restera sur place sous la surveillance de forgerons afin qu'il refroidisse toute la nuit. C'est une masse grossièrement cylindrique de 44 cm de longueur sur 22 à 30 cm de diamètre. la loupe de métal est extraite de sa gangue au bâton.

Il aura fallu 91,74 kg de minerai et 124,5 kg de charbon de bois pour réaliser 14 kg de fer brut. Les scories dégagées sur place pèsent 23,7 kg. Cette loupe concassée à froid sur des enclumes de pierre plate sera refondue sur le foyer de la forge par petites mesures, appelées *adom*, enrobées dans une gangue d'argile fine. L'opération sera suivie d'un cinglage. Ces dernières actions ramèneront de 14 Kg à 10 kg (chiffre arrondi) la quantité de fer sortie du bas-fourneau.

Dans la forge située en contrebas du *gilde*, les forgerons murgur qui ont pratiqué la réduction ont, à partir de ce produit, réalisé des houes de factures anciennes. Cette production de houes à col (*mahurdom*) est en fait peu standardisée avec seize grandes houes[1] et deux petits fers. Cette réduction, aux dires de ses acteurs, peut être considérée comme moyenne pour un grand *gilde*. Chez les Murgur il existait des *gilde* de plus petite taille dont le fonctionnement réclamait moins de participants, mais qui autorisaient deux réductions en moins de 24 heures à condition de changer la tuyère. La production était toujours inférieure à l'équivalent de dix petits fers de houes.

On peut tenter une estimation de la production de fer des massifs Mawasl-Mekeri à la fin du XIXème siècle. Le produit d'une réduction était selon les informateurs estimé à près d'une trentaine d'*ara* (certains disent entre 30 et 35). Un *ara* est une fraction de l'éponge de fer pouvant servir à confectionner une petite houe à col ou une

---

1. Quatre de 33 cm de tige + douille, lame au bord d'attaque de 12 cm, hauteur de 13,5 cm et largeur en haut de la lame : 8 cm.
. Quatre de 35 cm de tige + douille, lame au bord d'attaque de 12 cm, hauteur : 14 cm, largeur en haut de la lame : 6 cm.
. Quatre de 29 cm de tige + douille, lame au bord d'attaque de 12 cm, hauteur : 13 cm, largeur en haut de la lame : 6 cm.
. Quatre de 27,5 cm de tige + douille, lame au bord d'attaque de 12 cm, hauteur : 14 cm, largeur en haut de la lame : 6 cm.
. Deux de 16,5 cm de tige + douille, lame au bord d'attaque de 12,5 cm, hauteur : 15 cm, largeur en haut de la lame : 6 cm.

hache. Nous avons collecté de ces *ara* qui sont l'ancienne "richesse" des Murgur et qui étaient déposés sous leur grenier, leurs poids s'échelonnant entre 445 g et 520 g. Ces *ara* entraient dans les compensations matrimoniales, à raison d'une douzaine d'unités - qui étaient l'équivalent de la moitié d'une réduction - pour "ouvrir la dot". Il existe une subdivision, en *zidi*, pesant 120 à 150 g et utilisée pour les faucilles et les fers de petites houes de sarclage.

Si l'on se réfère au seul maître de réduction encore vivant et aux fils des derniers ayant officié sur le massif, le rythme des coulées, qui se déroulaient exclusivement pendant la saison sèche, était de deux à trois réductions par semaine sur environ six mois. Le chiffre de 5 réductions par mois donné par P. GENEST (1976) pour les Mafa est dépassé dans cette grande zone de production du fer. En excluant les fêtes du massif, les deuils, on peut compter qu'un grand *gilde* fournissait entre quarante et cinquante réductions pendant la saison, soit une moyenne de quarante-cinq par an et par *gilde*, avec une production qui aurait tourné autour de 10 kg par coulée de fer directement forgeable - comme celle de notre expérience -, soit 450 kg par *gilde*. Les *gilde* étant au nombre de cinq à Mekeri et de sept à Mawasl, la production de l'ensemble peut donc être estimée à quelques 5400 kg. A cela il conviendrait d'ajouter quelques petits *gilde* à la production inférieure de moitié. Le monopole sur ces bas-fourneaux par les chefs de lignage semble moins fort et leur décompte est plus difficile. Les informateurs pensent que la production de ces fondeurs occasionnels était peu

importante. Nous considérons donc pour nos estimations qu'elle suppléera aux grands *gilde* défaillants.

Quels étaient les besoins de la population de ces massifs et à combien peut-on les estimer à cette époque ?

Les besoins en fer d'une famille élémentaire de cinq personnes, deux adultes et un fils qui aide, peuvent être évalués, pour deux années consécutives, à deux fers de houes, deux fers de haches, soit 5 *ara* (x500 g); trois faucilles, deux couteaux, deux pointes de lances, soit sept *zidi* (à 125 g), donc 875 g. La nécessité de 3,375 kg de fer pour deux années pour une famille restreinte est une estimation minimale, compte tenu du renouvellement des houes dépassant rarement deux ans, les fers traditionnels s'usant plus rapidement que les fers de récupération actuels, sans oublier le recyclage des fers usés pour des houes plus légères et le fait que les armes s'héritent. En revanche, on ne prend pas en compte les grandes houes à col qui furent plus abondantes sur le massif et qui dépassaient parfois les deux *ara* de fer, ni les acquisitions plus épisodiques de serpettes, bracelets, hachettes de danse, grelots de certaines parures, alênes. L'inconnue restera la masse de fer immobilisée dans les compensations matrimoniales.

Sur quelles bases de peuplement appliquer ce chiffre de consommation de fer ? Là est toute la question. Une estimation du peuplement à partir des ruines est des plus hasardeuses. Nous préférons le transférer sur la population actuelle des piémonts de Mekeri et Mawasl, en rajoutant la population du petit quartier markaba déplacé en

plaine, ce qui fait en juin 1973 : 1192 personnes[1]. En estimant à 239 le nombre de familles restreintes et en les multipliant par 3,375 kg de fer, on obtient le chiffre de 806,6 kg pour les besoins minimaux en fer à Mawasl-Mekeri et ce pour deux ans, ce qui équivaut pour une année à environ 400 kg. On peut, sans trop de risques d'erreurs, évaluer la demande annuelle entre 400 et 500 kg. La consommation du massif représenterait donc entre 7,4% et 9,25% de la production totale. Si les besoins en fer des voisins mofu et giziga étaient les mêmes ou très proches, on peut alors imaginer que le massif de Mawasl-Mekeri était susceptible d'alimenter en fer près de 9000 personnes (non citadines).

Une faible partie allait à Maroua où le fer *bomeje* de la région de Pala arrivait très abondamment par Bindir. Les deux massifs exportaient leur fer en direction du Wandala. Les forgerons mandara, y compris ceux de Manawaci, arrêtèrent la réduction dès la deuxième partie du XIXème siècle devant l'abondance du fer montagnard.

Des investigations du même type devraient être menées sur le massif de Molkwo, de loin le plus gros producteur de fer. Sa production pouvait rivaliser avec celles de tous les autres massifs-îles (Mekeri, Mawasl, Cere, Dugur, Dogba et même Mboku) réunis. Une estimation de la production de fer sur ce revers occidental de la chaîne des monts Mandara et le suivi de la vente de son métal au

---

[1] Ce qui aurait pu être, à la fin du siècle, un maximum de peuplement - sans doute jamais atteint - pour ces petits massifs.

PLATA
gueulard
creuset
plaque amovible
tablier
sortie de l'éponge de fer
tuyère
forme en bois de la tuyère
boule de "médicaments"
plateforme
soufflet sur coque

Wandala, au Bornou et aux pays du Logone, seraient riches d'enseignements.

2. Déroulement d'une réduction du fer chez les Plata

Nous avons choisi de donner un exemple proche de celui des Murgur à titre comparatif. Les Plata[1] forment le groupe forgeron le plus important de la chaîne des monts Mandara et qui fait face aux massifs-îles.

Les Plata disposent de trois types de bas-fourneaux : un petit (*kubilot*) qui produit deux boules (*ara*) pour deux houes; un moyen qui en donne cinq à huit, et un grand *klza* pour dix à douze boules.

La réduction s'est déroulée le 20 avril 1984, à Mayo Plata[2] et c'est le bas-fourneau moyen qui a été retenu, le grand imposant un supplément de "médicaments" qu'il fallait aller chercher chez les Murgurde-Mbidime. Les Molkwo (Murgur ou Mbidime ?) seraient en effet les initiateurs des grands *klza*. Il faudrait 220 ingrédients différents lorsqu'on réduit pendant la saison sèche et 270 pendant la saison des pluies. Ce mélange de charmes s'applique surtout à la plaque qui ferme le gueulard, l'argile qui la compose étant malaxée avec les "médicaments" pilés. Le *klza* se dresse sur une terrasse. Il est haut de 1,75 m et large de 1,59

---

[1] Appelés "Gwendele" par les Uldeme.

[2] C'est 1 mois appelé *klza*, du nom du bas-fourneau et qui précède celui dit "manche de houe" qui annonce les activités de préparation des champs.

m au niveau du tablier. Il est très décoré, avec des crochets, des punctiformes tout autour du gueulard - qui est ici en relief - et du hublot. Le tablier est agrémenté de cavaliers mis comme acrotères et qui symboliseraient le pouvoir. On place sous la niche de fusion, dans une partie surcreusée au bas du gueulard, une boule de "médicaments" appelée *mune*. Composée d'une argile rouge pétrie avec des *Cissus*, bulbes et *Lauranthus*, elle mesure 10 cm de diamètre et elle est surmontée de quatre tétons dégageant une petite cavité dans laquelle on verse de l'huile de caïlcédrat. Lorsqu'elle est dans l'excavation, on verse du sable du mayo jusqu'à égaliser la sortie du gueulard. La tuyère (de 0,65 m) est frottée avec des *Cissus* avant d'être mise en place. Les deux soufflets sont fixés sur deux coques de poterie qui reposeront sur deux pierres, les deux conduits de soufflerie s'engageant sur le bas dans l'ouverture de la tuyère. Des tétons sont disposés à intervalles réguliers sur le rebord des formes de poterie, permettant de mieux arrimer la peau. Comme chez les Murgur, il faudra toujours actionner au moins un des soufflets afin que le feu ne remonte pas et ne brûle pas les soufflets.

A la différence du bas-fourneau murgur, la fermeture du gueulard est amovible. C'est un ovale de 0,35 m dans son plus grand diamètre, au bord marqué de quatre encoches avec quatre petits orifices disposés sur la plaque. Durant la réduction, cette plaque d'argile aura besoin de supports.

Le maître de forge, un Plata de Warba, Kula Malkwe, se fait aider par un Uldeme qui a fourni le complément de médicaments que les Plata n'avaient pas pu réunir. C'est lui, et lui seul, qui

durant toute l'opération chargera le bas-fourneau. Leur dernière réduction date de 1938/1939.

A 8h06, un poulet est égorgé. Le sang est aspergé sur le pourtour du gueulard. On regarde le poulet tomber. Celui-ci tombe mal, sur le ventre et le bec dans le sable - ce qui présage la mort de l'un des participants - et puis il se retourne au dernier moment : il n'y aura que peu de fer. Le maître de la réduction dit : "Vous, les génies de la maison, laissez-moi à ce travail, ce n'est pas votre affaire", et il verse de la bière sur le bas du gueulard. De la bière est bue par le chef de réduction et ses acolytes, tous parents. Les plumes et les entrailles du poulet sont mélangées avec des feuilles de *Ximena americana* et d'un arbuste appelé *azi futsan*, ainsi que des excréments de daman[1], le tout est placé entre les deux cavaliers.

Le bois du charbon est *Balanites aegyptiaca*, *Acacia scorpioides*, *Ziziphus mauritiana* et des racines de ce dernier, que l'on a entassés dans une fosse avant de les recouvrir de tiges de mil. Le minerai, *musaf* qui a été réuni, n'est pas de très bonne qualité, car une partie est issue de vieilles réserves, l'autre a été collectée pour la circonstance durant la saison sèche et se trouve avoir été moins bien tamisée.

Le sable ferritique de Mayo Plata se présente comme un résidu alluvial d'altérites ou plutôt d'arènes. En effet, outre le fer sous forme d'hématite et de maghémite, on y trouve des phases caractéristiques de ce qu'on appelle en

---

[1] Pour les Plata, seuls les Murgur et les gens de Dulek feraient le sacrifice de la réduction avec le daman.

sédimentologie des minéraux lourds : de la magnétite et de l'ilménite, le tout cimenté de quartz anguleux. Ce minerai est, somme toute, proche des échantillons prélevés à Mekeri et à Mawasl. Les unités de mesure retenues pour cette réduction sont pour le charbon de bois de 310 g et de 800 g pour le minerai.

8h16 : on charge le bas-fourneau jusqu'au hublot - qui est à 0,72 m de la base - avec 34 mesures de charbon de bois. Les vieux amorcent les soufflets et passeront progressivement la main à leurs fils au cours de la réduction.

8h24 : on ajoute 1 mesure de minerai.

8h29 : 4 mesures de charbon de bois et 1 mesure de minerai.

8h35 : 5 mesures de charbon de bois et 1 mesure de minerai.

8h40, puis 8h46 : 3 mesures de charbon x 2. On fait griller le poulet, qui sera mangé sans sel puisque c'est un sacrifice.

8h55 : 7 mesures de charbon et 1 de minerai.

9h05 : on tisonne par le haut; 5 mesures de charbon et 1 de minerai.

9h10, puis 9h21 : on humecte le *musaf* et on ajoute 1 mesure de minerai et 3 mesures de charbon. On fait patienter les jeunes à l'écart sous un arbre car ils arrivent du village. Or l'accès direct sur un lieu de forge est impossible en raison de l'impureté qu'ils véhiculent. Ils n'approcheront l'aire de réduction qu'une fois le fer sorti.

9h27 : 3 mesures de charbon de bois. Un plat de viande de chèvre accompagné de boule est apporté. On jette des morceaux de viande aux quatre points cardinaux, puis sur le bas-fourneau.

9h40 : 5 mesures de charbon et 1 de minerai.

9h56 : 4 mesures de charbon, 1 de minerai, puis 4 mesures de charbon et encore une de minerai.

10h : on tisonne, le premier laitier sort. Les chants commencent et se poursuivront sans discontinuer jusqu'à la fin[1].

10h05 : 4 mesures de charbon et une demi-mesure de minerai. Les fiancées de souffleurs leur donnent de l'eau additionnée de farine de mil et de sésame.

10h12 : 4 mesures de charbon et une demi-mesure de minerai.

10h22 : 1 mesure de minerai, 5 mesures de charbon de bois et 1 mesure de minerai.

10h29 : 3 mesures de charbon et 1,5 de minerai.

10h31 : 5 mesures de charbon et 1,5 de minerai.

10h37 : on fait sortir le laitier.

10h40 : 5 mesures de charbon et 1 de minerai.

10h47 : 3 mesures de charbon.

10h52 : 3 mesures de charbon. On tisonne toujours par le même orifice afin de faire sortir le laitier.

11h : 3 mesures de charbon et 1 de minerai.

11h04 : un simulacre de combat a lieu "pour chasser les pieds des gens", c'est-à-dire ceux qui

---

[1] Un exemple-type de ces chants : "Tu me regardes comme si j'étais privé de sens. Dans ma vie, ai-je eu les actions d'un fou ? Non ? Alors, regarde moi différemment... On me présente une fille, une fille pour moi, sans poils sur le pubis... Je suis quoi ? Que l'on m'apporte une fille au pubis velu !"

sont venus souillés. Les lances sont des tiges de sorghos, que l'on jette en direction de la plaine. Des vigiles repousseront les indésirables, c'est-à-dire les non forgerons. 1 mesure de minerai et 3 mesures de charbon seront ajoutées à 11h10, 11h14, 11h19, 11h22 et 11h29.

11h30 : 5 mesures de charbon et 1 de minerai.

3 mesures de charbon et 1 de minerai seront ajoutées à 11h36, 11h40, 11h44 et 11h49.

11h56 : 5 mesures de charbon et 1 de minerai. 4 mesures de charbon et 1 de minerai sont ajoutées à 12h02, 12h10, 12h19 et 12h29.

13h19 : les soufflets sont retirés. Le haut de la tuyère est mouillé afin de pouvoir être dégagé. Le travail est effectué par le maître de réduction. Une heure après, on pourrait, en changeant de tuyère, renouveler l'opération de réduction.

13h30 : la loupe incandescente est dégagée du creuset. Après avoir enlevé le gros de la gangue[1], on apporte le bloc de fer sur un bois creux de caïl-cédrat mouillé. Il passera la nuit chez le maître de réduction.

Il aura fallu 49,6 kg de minerai et 25,6 kg de charbon de bois pour extraire 3,6 kg de fer et 6,990 kg de scories.

Le fer sera concassé et placé dans de petits réceptacles d'argile fraîche d'un contenant permettant d'obtenir un fer de houe. Ils seront placés dans le foyer de la forge, sous du charbon de bois et on leur fera ensuite subir un cinglage.

---

[1] Certains villageois vinrent recueillir ces "excréments de fer" qui seront utilisés comme médication, passés sur le corps ou bouillis dans l'eau qui sera bue, contre certaines dysenteries présentant des selles sanglantes.

3. Déroulement d'une réduction du fer chez les forgerons de Bogo

Cette réduction en milieu islamisé a été organisée par les notables forgerons de Bogo sous la conduite de l'Ardo Gudi'en Buba Biri. Elle s'est déroulée le 5 mai 1984 au sud de Bogo, à proximité immédiate d'un tamarinier et d'une termitière.

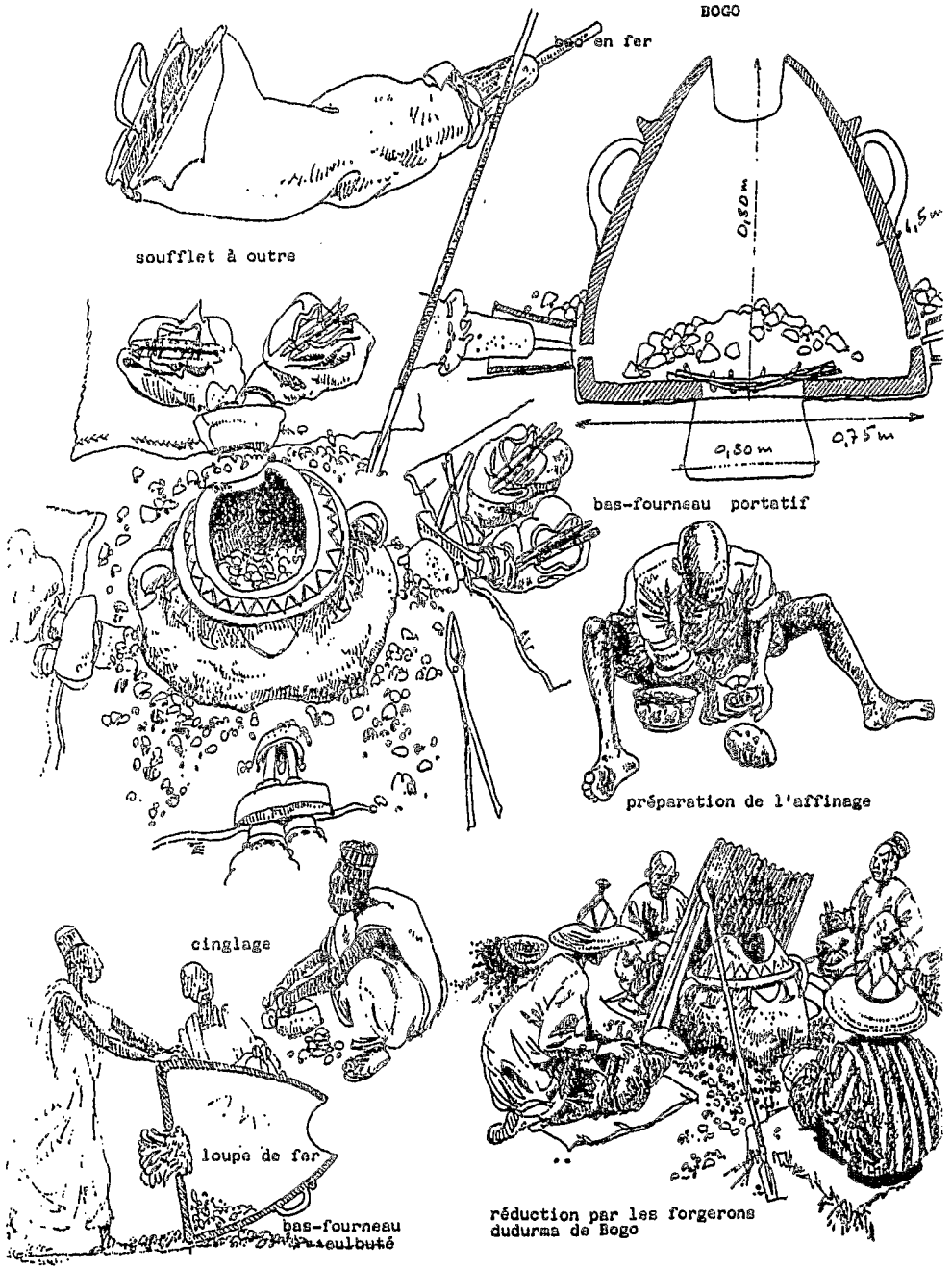
Deux bas-fourneaux[1] préfabriqués dans les concessions avaient été apportés sur le lieu de réduction. Poteries tronconiques légèrement bombées, hautes de 80/86 cm et de 64/75 cm, avec un diamètre de base de 64/65 cm, leur fond plat révèle en son centre une ouverture circulaire de 25/29 cm de diamètre. Le haut présente un large échancrage et la base des parois, quatre ouvertures afin de laisser passer l'extrémité des soufflets. Ces poteries sont montées avec une argile mélangée à un bousillage de crottin de cheval dans lequel sont introduits sept "médicaments". L'épaisseur va de 8 cm à la base à 5 cm au sommet. Elles sont bien décorées et disposent même de deux poignées. L'une d'elles servira à l'expérience, l'autre sera là en cas de défection de la première.

Les quatre paires de soufflets, de deux à deux fois et demie plus longs que ceux officiant dans les forges, ont entre 85 et 95 cm de longueur. Les bois à la prise d'air, de 24 cm, sont en rônier, et l'embout de *Plerocarpus erinaceus* ou de *Ficus polita.*

---

[1]Les appellations les plus courantes pour ces forgerons dudurma de Bogo, foulbéisés depuis plusieurs générations, sont *bembal* (grenier de terre en ffde) ou *kolon kawaya* (en musgum). On retrouve parfois les termes *dabanga* et *avugum.*

BOGO


bac en fer
soufflet à outre
0,50 m
1,5 m
0,50 m
0,75 m
bas-fourneau portatif
préparation de l'affinage
cinglage
loupe de fer
bas-fourneau
réduction par les forgerons
dudurma de Bogo

Sur l'emplacement où l'on va dresser le bas-fourneau, on a enterré des bulbes, que l'on frottera également sur la base du *bembal* afin qu'il ne colle pas à la terre quand on le basculera en fin de réduction. On creuse légèrement l'emplacement pour que les soufflets atteignent bien les orifices des parois. Un trou de 30 cm de diamètre est aménagé au niveau de l'orifice du fond de la poterie. C'est là qu'on ramassera le fer, sur un dallage de petits graviers. Afin d'empêcher que le charbon ne comble le trou, on place au-dessus de l'orifice une grille légère, qui s'effondrera sous la poussée du fer. Les interstices où s'abouchent les soufflets sont colmatés avec de l'argile. Les soufflets étant sans protection pour celui qui les manipule, on recherche, comme pour la forge, des protections de fortune.

Selon toute vraisemblance, les Murgur en plaine devaient disposer de bas-fourneaux de ce type, mais c'est le minerai qui différait. Les forgerons de Bogo ne savent ou n'ont vu réduire que du minerai venu de Pala, le même que celui que nous avons collecté du côté de Horgi Juman au Tchad.

Les analyses de nos échantillons de "pierre de Pala" réduite à Bogo montrent qu'il s'agit d'un grès ferrugineux dont l'essentiel se compose de quartz anguleux et surtout d'un ciment de goethite. La kaolinite n'y est que faiblement représentée. L'enduit rouge qui ennappe les éléments étudiés se révèle, au contraire, plus riche en kaolinite, la goethite et la magnétite étant subordonnées. La diffractométrie Rx souligne la présence d'un peu de maghémite issue probablement de l'altération de la

magnétite originelle, ainsi que du quartz. On y décèle en outre des traces de feldspaths. Tout ceci laisse à penser qu'il s'agit de résidus d'un niveau de ségrégation de fer dans les altérites en place, ségrégations liées aux battements d'une nappe phréatique. Ces niveaux d'altération sont décapés ou non. L'extraction de la "pierre de Pala" se faisait par le biais de puits de deux à quatre mètres de profondeur. Les gens de Kaya, de Bogo, se procuraient le minerai de Pala ou allaient eux-mêmes réduire sur place, à Pala, dans des bas-fourneaux atteignant la taille d'un homme. Ils arrêtèrent ce mouvement dans les années 40.

Selon toute vraisemblance les Murgur dans la plaine au XVIIème siècle durent utiliser des granulés ferralitiques récoltés en surface sur les *harde* ou des concrétions collectées dans les yayre à la base des sols vertiques. Texture et composition de ces granules de surface sont très proches de celles des nodules ferralitiques qui se forment à la base des vertisols ou qui sont épandus avant leur développement. Nous avons prélevé ces granules dans la région de Maladi (près de Makari) à une latitude bien supérieure à celle des migrations murgur, mais elles ne semblent pas très différentes de celles recueillies sur les *harde* des régions de Merew et de Mongosi (Girvidik). Ce sont de pseudo-pisolithes ferralitiques à cœur gréseux. Celui-ci se compose d'un sable quartzeux fin, remarquablement trié. Ce sable résulte d'actions éoliennes probablement à courte distance, une déflation qui a trié puis mobilisé les particules fines d'arènes, altérites ou sols desséchés, désagrégés et pulvérulents en surface. La matrice

qui les cimente se compose essentiellement de goethite à laquelle s'associent de la kaolinite et de l'hématite ainsi que des traces de vernadite.

Avant la mise à feu nous avons étalonné les mesures de la calebasse de charbon de bois, ici très homogène, uniquement à base de *Prosopis africana*, à 1,35 kg, et de minerai de Pala; à 0,850 kg.

A 6h du matin, on introduit 7 mesures de charbon de bois et 6 mesures de minerai.

6h10 : le feu est mis.

6h39 : on ajoute 2 mesures de charbon, 6 de minerai et encore 4 de charbon.

7h17 : 2 mesures de charbon, 4 de minerai et 1 de charbon de bois.

7h20 : on refait le passage pour une paire de soufflets qui fonctionne mal.

7h36 : les soufflets s'arrêtent, on charge 4 mesures de charbon.

7h42 : la base de la paroi du *bembal* se lézarde à un endroit. On colmate avec de la glaise. Les souffleurs cherchent à travailler sur le même rythme. Les vieux chantent des chants en musgum - pas une chanson ne sera en fulfulde, qui est leur langue actuelle.

8h07 : arrêt de six minutes pour dégager le conduit d'un soufflet.

8h21 : 4 mesures de charbon.

8h26 : Le minerai est concassé au marteau sous la forme de petits gravillons.

8h47 : Arrêt de quatre minutes.

9h02 : trois mesures de charbon et 6,5 de minerai.

9h11 : on tisonne le passage d'un soufflet qui s'est bouché.

9h20 : arrêt de cinq minutes pour tisonner dans le bas-fourneau. On colmate une nouvelle lézarde sur le haut du *bembal*.

9h46 : nouvel arrêt pour curer les soufflets. Il y a manifestement un problème avec l'arrivée de l'air par les conduits de fer qui jadis devaient être en terre cuite. Le thé arrive, c'est la pause.

10h15 : reprise des soufflets, on essaye à nouveau les soufflets un à un et on tisonne. Les notables se livrent à quelques facéties de forgerons en "mangeant le feu", saisissant les braises à mains nues - mais enduites d'onguent de graisse de batraciens et de décoction de tiges de cucurbitacées. Ces "jeux" faisaient entre autres partie de l'initiation des rois forgerons. Durant toute la réduction, aucune femme ne sera présente, pas un étranger à la famille des notables forgerons n'approchera. Des vigiles ont été placés à 150 mètres de là. Il est exclu qu'une telle opération puisse être vue par un profane.

10h29 : 3 mesures de minerai.

10h30 : nouvel arrêt.

10h45 : redémarrage avec 2,5 mesures de charbon, 2 de minerai et une de charbon.

12h : arrêt.

12h14 : 2,5 mesures de charbon.

12h25 : arrêt.

On reviendra le lendemain pour retourner le bas-fourneau. le fer aura en partie rempli la cavité dans la terre, mais il en reste dans le *bembal* qu'il faut briser.

Il a fallu 21,67 kg de "pierre de Pala" et 44,5 kg de charbon de bois pour obtenir un fer, non encore épuré, de 9,05 kg et 8,0 kg de scories. Le fer

sera concassé, puis réuni en unités (*erugel*) correspondant à deux houes, enrobées d'une argile fine et unie. Il sera placé dans le foyer de la forge, sous du charbon. Il en restera environ 5 kg dont on estimait pouvoir faire 20 fers de houe.

FER ET FORGERONS DANS LE SUD DU TCHAD A TRAVERS LES ECRITS DES PREMIERS COLONISATEURS

Josette RIVALLAIN

A partir de 1890, à la suite de l'expédition tragique de CRAMPEL, les militaires français abordèrent le sud du Tchad après avoir emprunté le bas et le moyen Congo puis son affluent l'Oubangui jusqu'à l'est de Bangui. De là ils remontèrent au nord par Fort Sibut et pénétrèrent en pays sara le long du Chari et de ses affluents, ouvrant la voie aux colonisateurs qui allaient sillonner et parfois décrire le pays. Les premiers témoignages écrits traitant de la forge sont les suivants :

BRUNACHE P., 1894, *Le centre de l'Afrique autour du Tchad par P. BRUNACHE, membre des missions DYBOWSKI (1892) et MAISTRE (1894), administrateur colonial*, Paris, Alcan, 340p.

CHAPISEAU F., 1900, *Au pays de l'esclavage. Mœurs et coutumes de l'Afrique Centrale d'après des notes recueillies par Ferdinand DE BEHAGLE*, Paris, Maisonneuve, 776p.

CHEVALIER A., 1908, *L'Afrique centrale française, mission Chari-Lac-Tchad 1902-1904*, Paris, Challamel, 776p.

LENFANT Cdt, 1909, *La découverte des grandes sources du centre de l'Afrique. Rivières de vie, rivières de mort*, Paris, Hachette, 287p.

MECKLEMBOURG F. duc de, 1913, *From the Congo to the Niger and the Nile. An account of the german central african expedition pf 1910-1911*, Londres, Duckworth, 241p.

Qui sont les auteurs ?

Ce sont généralement des hommes jeunes, d'une vingtaine d'année, ayant ou n'ayant pas circulé en Afrique, militaires comme le commandant LENFANT ou naturalistes comme A. CHEVALIER, qui avait déjà participé à une expédition au Soudan occidental en 1899 et était passé par le Museum d'Histoire Naturelle avant de se porter volontaire à destination de l'Afrique Centrale, y partant en 1902. Ces hommes étaient doués de qualités d'observation, plutôt dans le domaine géographique : topographie, climat, géologie pour les militaires, plutôt dans le domaine botanique pour les naturalistes.

Les conditions de voyage

Les déplacements s'effectuent à pied, à cheval, en pirogue, rarement en tipoye. L'expédition, surtout quand il s'agit de militaires, comporte quelques dizaines d'hommes en armes, dits sénégalais, généralement originaires du Soudan occidental, encadrés par quelques officiers français et suivis d'une colonne de porteurs plus ou moins nombreux selon l'importance des

bagages à transporter, porteurs recrutés plus ou moins au hasard des déplacements, des maladies et des abandons.

Sur le Congo et une partie de l'Oubangui, les déplacements s'effectuent sur des navires métalliques plats, à vapeur, les canonnières; puis, plus au nord, on emprunte les pirogues essentiellement pour traverser cours d'eau et marigots, sur de courts trajets. Seuls les officiers vont à cheval quand ils ne sont pas à pied et ont droit de se faire porter quand leur état de santé ne leur permet plus de se déplacer autrement.

La rapidité des déplacements dépend des conditions climatiques, de la végétation, de l'état de santé des hommes avant tout. En fait on ne parcourt que quelques kilomètres par jour et si l'on s'arrête, cela n'excède pas quelques jours ; soit parce qu'il faut ménager un malade, qu'on en est prié par un chef, ou que la poursuite du voyage présente de nouvelles difficultés : problème de guide, réserves alimentaires, hésitation sur le choix de l'itinéraire à suivre.

Identité du pays sara

Le sud du Tchad est connu à la fin du XIXème siècle à travers les écrits de G. NACHTIGAL qui, venant du nord, atteignit Palem en 1872 - centre que les nouveaux venus se fixèrent souvent d'atteindre -, et à la lumière des récits récoltés auprès des commerçants venant du centre de l'Afrique par caravanes jusque dans la Basse Egypte. Les représentants des nations européennes recueillaient auprès de ces voyageurs de

précieuses informations et parfois des objets. L'un des plus connus est ESCAYRAC DE LAUTURE. Les cartes de l'Afrique Centrale des années 1890 dressées par les services de l'armée s'inspiraient alors de ces documents.

Au fur et à mesure de la traversée des différentes régions, les premiers voyageurs européens à circuler dans le centre de l'Afrique nomment les populations rencontrées sans toujours bien saisir les liens qui existent entre elles. Arrivés en pays sara, ils s'interrogent sur cette appellation, cherchent à comprendre l'origine du mot, remarquent tous la diversité des groupes de peuplement à travers le sud de l'actuel Tchad de part et d'autre du Moyen-Chari. CHEVALIER écrit (1908:246) : "Ce nom de sara m'étonne car c'est ainsi que l'on désigne généralement tous les gens, sans exception, qui habitent ces régions depuis le Logone à l'ouest jusqu'aux frontières ouaddaïennes... (254) Ce sont des Saras depuis Nara jusqu'à Daï... (274) Les observations que j'ai pu faire jusqu'à ce jour chez les Niellims, les Ndams, les Toumoks, les Goulleis,... m'ont persuadé que ces groupes ne forment qu'un seul peuple divisé à l'infini, chaque village constituant presque toujours un groupement complet sans rapport avec les villages voisins... mêmes armes (surtout le bouclier et le couteau de jet), même langue (dans ses grandes lignes)... mêmes ustensiles et mêmes ornements..."

F. CHAPISEAU fait la remarque suivante (1900:218) : "... Mandja-Tezzé, Kassinda et les autres chefs qui repoussent le nom sara sont précisement ceux qui commandent aux villages

indépendants, sans liens fédératifs entre eux... Au contraire, dans les confédérations de Daï et Koumra, les plus importantes, celles qui sont soumises au Baghirmi, où des fonctionnaires musulmans sont en résidence permanente, le mot sara est absolument admis pour désigner les autochtones et employé couramment..."

Les interlocuteurs

Lors des déplacements, les officiers cherchent à rencontrer surtout les chefs des régions qu'ils traversent car c'est auprès d'eux, à travers les interprètes, qu'ils peuvent poser des séries de questions, obtenir des guides, des porteurs et éventuellement de la nourriture. Ces rencontres sont plus ou moins espacées et la colonne peut aussi marcher plusieurs jours d'affilée sans rencontrer d'habitants. Souvent l'expédition entre dans des villages déserts, abandonnés à la hâte par leurs occupants. Parfois, au contraire, ce sont les habitants, notamment en pays sara (BRUNACHE 1894:207), qui viennent au devant de ces étrangers, précédés de leur chef qui reste toujours l'interlocuteur privilégié.

Qualité et directions de l'observation

Le problème de la communication parlée est quotidien : on cherche à le résoudre en rapprochant ce qu'on entend des langues déjà repérées et un peu connues, on note les qualités des sons émis.

Les êtres humains que l'on rencontre sont d'abord vus en fonction de leur stature, de leurs vêtements et de leurs habitudes corporelles telles la parure ou la gestuelle, les hommes restant plus observés et décrits que les femmes.

Une fois dans les villages, tout ce qui a trait à la vie quotidienne retient l'œil : architecture, ustensiles culinaires : calebasses, paniers, jarres, foyers. Certains villages apparaissent plus soignés que d'autres tel celui du chef Mandja-Tezzé près du Vassako (CHAPISEAU, 1900:208-210).

Surtout, tous sont sensibles aux espèces végétales, donnant généralement le nom latin des plantes, décrivant les couverts végétaux, et aux armes, détaillant leur aspect, leur matière, l'art de s'en servir et les différences d'une région à l'autre.

Organisation sociale

Sa description reste sommaire : elle est plus une notation d'observations hâtives qu'elle ne correspond à une volonté systématique d'étude spécifique. Les Européens distinguent avant tout les chefs de ceux qui ne le sont pas en fonction des hasards des rencontres.

Un chef se reconnaît à ses vêtements, généralement aussi à sa stature, à son âge bien que certains soient des hommes jeunes, et à ceux qui l'accompagnent. Les femmes décrites sont des porteuses d'eau, des vendeuses d'aliments. Parmi les hommes il est rarement fait mention d'artisans ou de gens plus spécialisés dans une activité.

Par contre nos voyageurs établissent des distinctions nettes entre musulmans et non

musulmans ou fétichistes (BRUNACHE, 1894:218, 219, 222). L'Islam est entré là avec les marchands et les fonctionnaires du Baghirmi qui résident dans certains centres sara tel Koumra. Les gens islamisés vivant dans la société sara proprement dite à l'époque, sont considérés par BRUNACHE comme attachés aux habitants d'origine étrangère, sans doute anciens esclaves, restés dans cette société où ils apparaissent mêlés aux activités commerciales et guerrières, servant plus ou moins d'interprètes.

Un autre élément apparaît dans l'organisation de ces sociétés : c'est l'impact du voisin baghirmien sur les régions du sud-ouest notamment chez les Niellim et les Sara, perturbant le rythme de vie et de sécurité des habitants par les pillages et introduisant en même temps des produits étrangers qui favorisent le déclin des activités locales.

FONDEURS ET FORGERONS

Parmi les rares artisans décrits sont les fondeurs et les forgerons, et encore, bien rarement; la notation d'activités de réduction de métal reste tout à fait exceptionnelle.

Production et circulation du fer et du cuivre

Les différents écrivains remarquent la fréquence et la localisation des sols ferrugineux aisés à repérer à leur grain et à leur teinte : "falaise de roche ferrugineuse dure et très

caverneuse" près du confluent du Bangoran et de l'Abiod (CHEVALIER, 1908:242), blocs ferrugineux dans le lit du Chari à Fort Archambault.

La seule forge en activité observée dans le sud du Tchad, le fut par CHEVALIER (247), chez les Ndam vivant entre le Chari et le Logone, sans toutefois qu'il décrivît la fonderie. L'auteur remarque que le sol est jonché de scories depuis Niellim et que le village ndam le plus au sud, Komé, en est entouré comme d'une véritable enceinte, témoins d'une ancienne et intense activité. 60 ans plus tard, la même remarque s'imposait.

Là, pas d'information sur le lieu de provenance précis du minerai, pourtant (248), une partie des habitants en avaient devant leur demeure, petit monceau de minerai à côté d'un peu de charbon; il est probable qu'ils réduisaient au fur et à mesure le fer dont ils avaient besoin. Puis, au nord-ouest du pays sara, lors de son périple à travers l'Afrique Centrale en 1910-1911, le duc de MECKLEMBOURG apprit que les Lakka disposaient d'une mine de fer importante à Palla dont le métal était préparé en boules, correspondant à la matière première nécessaire pour forger une hache ou un couteau.

Le travail du cuivre est attesté par plusieurs auteurs qui s'empressent de préciser que la matière première est importée et arrive par l'intermédiaire du Baghirmi, grand carrefour commercial qui avait plusieurs antennes en pays sara, Goundi et Koumra devant être les plus connus. Le pays sara n'était pas le seul à recevoir du cuivre par ce canal : le duc de MECKLEMBOURG

(104) le nota aussi le long du Logone chez les Massa et les Tomak. Ce ne fut certainement pas la seule voie d'approvisionnement, surtout à la fin du XIXème et au XXème siècles : ainsi CLOZEL, en 1894, put offrir au chef Garenki des "manilles" qui furent très appréciées (BRUNACHE, 1894:225-226). L'origine du cuivre est difficile à préciser. G. SCHWEINFURTH écrivait (1875:307-8) que les mines d'Hofrat-el-Nahas, au nord du Darfour, en exportaient sous forme d'anneaux vers le Ouaddaï et Kano. Or à l'ouest de Ouaddaï est le Baghirmi. En tous cas, aucun document de l'époque ne nous mentionne de mines dans ou à proximité immédiate du sud du Tchad.

De même que le cuivre, le fer circulait à côté d'objets plus ou moins finis sur des distances variables, comme par exemple les boules des Lakkas signalées par le duc de MECKLEMBOURG à partir de Léré. Plus tôt, H. BARTH signalait (1861:122) que le Baghirmi, capitale Massénia, n'exploitait pas de mines mais que le fer venait de Gourgara à 20 miles au sud de la capitale. Par contre le pays comptait des forgerons qui le transformaient en armes (lances) et en haches.

L'absence d'informations concernant les activités de réduction s'explique en partie par la saison à laquelle circulèrent les voyageurs. BRUNACHE circula au sud du pays sara au mois d'octobre, à la fin de la saison des pluies, les précipitations et le degré hygrométrique de cette période de l'année interdisant toute mise à feu prolongée. Dans le texte de CHAPISEAU, DE BEHAGLE raconte (1900:217) avoir quitté le village de

Mandja-Tezzé en circulant à pied sur une piste transformée en ruisseau.

Enfin, liées aux activités à la fois de réduction et de forge sont les enclumes et les masses en roche granitique des Niellim. Ces derniers vivent sur un dôme granitique au nord de Sarh, en exploitent la pierre et vendent leur production à leurs voisins pour piler le minerai ou transformer le métal. A. CHEVALIER (1908:245) les vit en vendre aux "Sara de l'est".

La forge

Là aussi sa description est rare et la seule un peu précise dont nous disposions concerne non pas le pays sara proprement dit mais le village de Simmé, proche du lac Iro. A. CHEVALIER (1908 : 293) souligne que l'installation du forgeron est semblable à celle des Ndam, travaillant à l'ombre d'un *ficus* au milieu du village.

C'est DE BEHAGLE, à travers les écrits de CHAPISEAU (1900), qui en signale effectivement en pays sara, soulignant tel ou tel aspect particulier des installations; revenant de Palem au milieu de l'automne, le voyageur traverse le pays lakka et relève la fréquence des forges dans les villages, s'attache à en décrire les soufflets : outres à l'ouverture munie de baguettes. De même DE BEHAGLE semble le seul à observer une opération de moulage à la cire perdue à Sada, village proche de Garenki (242-243) : "des hommes s'approchent d'un foyer situé au milieu de la place. Ils en retirent avec mille précautions un objet qui ressemble en tous points à un creuset. C'en est un

en effet; ils en versent le contenu, du cuivre fondu, dans un moule en argile,... en retirent un de ces énormes bracelets (avec) des torsades et des tresses".

Comparé aux autres activités artisanales, le travail du métal, uniquement fer et cuivre, fit l'objet de notations conséquentes; toutefois les étapes de fabrication, vraisemblablement alors jamais totalement observées de bout en bout, restent peu connues. Ces notations sont pauvres par rapport aux descriptions des objets métalliques finis : armes, lances, sagaies barbelées, couteaux, couteaux de jet, poignards de bras, bijoux, outils aratoires, notamment chez les Lakka, les Mbaï, peu étant en cuivre (BRUNACHE 1894:213, Cdt LENFANT 1909:152). Ce dernier observa chez les Lakka des anneaux en fer ciselé portés aux poignets et aux chevilles par les hommes dont les jambes pouvaient être protégées par des molletières en fer. BRUNACHE (1894:208) vit des femmes sara ornées de ceintures en perles de fer.

Toutefois certaines régions apparaissent plus spécialisées dans le travail du métal : les Ndam, même s'ils produisaient alors peu de fer, consacraient une grande part de leurs activités à sa vente (CHEVALIER 1908:247). Le cuivre, vraisemblablement toujours d'importation, fondu, moulé, est transformé en bijoux, essentiellement en bracelets finement ornés d'incisions. Ils sont de taille et volumes variables, portés par les femmes et surtout pour les plus lourds par les hommes : les chefs en ont aux chevilles (MECKLEMBOURG 1911:104).

OBJETS METALLIQUES ET STATUT DES FORGERONS

Commerce des objets finis

Les objets métalliques décrits sont rarement vus exécutés par les voyageurs, qu'ils soient en fer ou en métal cuivreux, alors que nombre d'entre eux font l'objet d'un commerce important sur de réelles distances que nous ne savons pas bien apprécier. Ainsi dans la région du lac Iro, CHEVALIER (1908:301) remarqua qu'une caravane d'Ouled Rachid amenait des fers de lance à côté d'étoffes, de verroterie, pour se procurer du mil. Qui avait forgé ces fers ?

A la fin du XIXème et au début du XXème siècle, les produits européens convergeaient vers le sud du Tchad par le nord-est à la faveur du Baghirmi et par l'ouest, le Bornou et la vallée de la Bénoué où le centre de Yola détenait d'importants comptoirs : CHEVALIER (1908:361) signale pour les voies orientales surtout des anneaux de cuivre et pour les exportations occidentales de la coutellerie de faible qualité.

Statut des forgerons

Apparemment bien peu d'informations ayant trait au statut des forgerons transparaissent dans les écrits de ces premiers Européens, surtout lors des premières traversées du pays sara. Pour des régions un peu plus nordiques, lac Iro, voisinage du Baghirmi, Massa, trois auteurs différents notent incidemment quelques remarques : pour la

région du lac Iro, les forgerons travaillent le métal et sont aussi tanneurs (CHEVALIER 1908:293) à Tor Djoguil chez les Goula. Chez les Massa-Toumak, les forgerons forment un groupe important (MECKLEMBOURG 1911:104) et travaillent le fer pour les couteaux et le cuivre pour les bijoux. Enfin, CHAPISEAU (1900:243) relate que DE BEHAGLE regardait le forgeron de Sada, village dépendant du Baghirmi, en train de fondre un bracelet à la cire perdue tout en donnant des explications. Cet entretien cessa à l'arrivée du fils du chef du village devant qui l'artisan prit la fuite. Le père du nouvel arrivant, nommé Saïd, porte un nom à consonance musulmane alors que le nom du forgeron n'est pas mentionné. Le fils du chef était entouré de notables. Ainsi le chef et ses représentants paraissent détenir un autre statut que le forgeron qui leur doit obéissance. Dans la même région du lac Iro, le forgeron doit aussi tenir un rang peu enviable car le travail de préparation des cuirs est réservé à des artisans peu considérés.

Par contre, tout autre devait être le statut de ces hommes chez les Massa où, par le terme de "guild", MECLEMBOURG (104) laisse entendre que ces artisans représentaient une autorité et une force réelles dans leur société.

CONCLUSION

Dans le sud du Tchad, pendant un quart de siècle, les techniques de fabrication, les structures internes des sociétés rencontrées retiennent peu

l'attention des observateurs. Ce sont les relations avec les détenteurs de l'autorité qui priment souvent et les forgerons n'apparaissent guère leur être liés. Par contre dans les régions où les chefs sont islamisés, le statut du forgeron, à l'époque, est nettement déconsidéré, au moins pour les observateurs de passage. De même ils n'établissent pas de distinction nette entre ceux qui travaillent les différentes qualités de métaux ni ne tiennent compte de la forme et de la fonction des objets finis.

Une dernière information reste importante à souligner : c'est la réalité de la réduction du minerai de fer, la méconnaissance de qui sont les fondeurs, le caractère secret des mines cachées aux étrangers (CHEVALIER 1908:248) et l'importance du commerce des divers métaux, sur laquelle on a peu de précisions.

Complément bibliographique

ESCAYRAC DE LAUTURE (Cte d'), 1855, Mémoire sur le Soudan, Le Caire 1855, *Bulletin de la Société de Géographie*, 4e série, T. X:89-186, 209-238.

NACHTIGAL G., 1971, *Sahara and Sudan*, T. IV, Londres, C. Hurst et Cie, 439p.

SCHWEINFURTH, 1875, *Artes Africanae*, Leipzig.

THE IMAGE OF HAUSA SMITHS IN SOME WRITTEN SOURCES

Stanisław PIŁASZEWICZ
Department of African Languages and Cultures
University of Warsaw

Introductory notes

The social position of iron workers in so called primal societies, and especially in numerous ethnic groups of Africa, has long been considered as a special, if not ambivalent one. As masters of iron and fire who in olden days had to produce weapons to secure safety of their communities, and up to date to manufacture some indispensable instruments, they are not ordinary craftsmen like some other professional groups. The process of iron working has seemed to many peoples to have some magic properties and those who worked with iron were the object of special regard, in some cases favourable, in some others unfavourable one. In some places the smiths have been regarded as having high status and beneficial magical powers; in some others they have had a rather low social position, being placed outside the normal layers of the society and sometimes locked in endogamic groups known as castes.

In fact, G. BALANDIER (1968:181) is of opinion that nowhere in Africa they to occupy an intermediary position. This statement seems to be endorsed by G. SCHMITZ-CLIEVER (1979) who has collected in his book a vast amount of information from 134 different ethnic groups of West Africa and made a detailed examination of peoples attitude to iron workers and of their function in five selected societies, i.e. Mafa, Margi, Asna Natsafa, Dogon and Bambara.

It is evident from that work (and from some others) that the African smiths have even found their way into mythologies as they were believed to be in touch both with living people and living-dead as well functionning as intermediaries between both those categories and belonging simultaneously to this world and to the underworld, the case of Dogon being an example. According to popular beliefs of the Dogon people, their smiths are also to metamorphose and to take shapes of various animals and plants.

In Central Africa, in Kongo and Angola kingdoms, the rulers-founders of the states were believed to be gifted smiths. The smiths were regarded as possessors of special powers that made them close both to kings and to priests or sorcerers. In Eastern Africa the smiths occupied the high social positions as well and were held in esteem and feared.

The position of Hausa smiths. State of research

One is rather surprised to read in Polly HILL's book (1972: 212) that the literature on Hausa blacksmiths is extremely scanty. She informs that brief descriptions of smithing are provided in TAYLOR and WEBB (1932) and Ibrahim MADACI (1968), and that also NICOLAS makes references to the Hausa blacksmiths. For some reasons, however, she does not mention an article by N. ECHARD (1965) which - according to our knowledge - is the best one on that particular subject ever written. It will be the basis of our further consideration on the position and social status of the Hausa Moslem smiths as being portrayed in some written sources.

N. ECHARD has studied a group of Ader population known as asnaa matsàafaa "fetish worshippers" who continue to adher to "animist" traditional religion and practice ritual sacrifices. They constitute an endogamous group which preserves the knowledge of the metallurgical techniques and religious (or rather religious-magic) practices that accompany the process of iron working.

Asnaa matsàafaa distinguish between farfarun maƙèera "white smiths", known also as maƙèeran maataa "women's smiths" and baƙàaƙen maƙèeraa or "blacksmiths". The first ones do not know how to smelt the iron and are mainly occupied with producing of women's "jewelry".

People belonging to baƙàaken maƙèeraa group are not strictly endogamous and the marriages with non-smiths are quite often : they result, however, in further division of descendants into 'yan mazaa "sons of mens", i.e. those who inherit smithing through the blood and are masters of the metallurgical techniques, and 'yan maataa "sons of women", born of a marriage between a smith's daughter and her husband belonging to another occupational group. 'Yan maataa usually become praise-singers for the blacksmiths and preserve some magical properties.

Both 'yan mazaa and 'yan maataa are under the control of sarkin maƙèeraa "chief blacksmith" whose office is a hereditary one. His main duty consists of providing the political chief known as sarkin ƙasaa with agricultural tools being collected at the beginning of rainy season from his fellow blacksmiths being under his authority.

The importance of sarkin maƙèeraa is being recognized on the eve of his nomination ceremony as well as on the eve of the annual Moslem festival known as Tabaski. On those particular days the political chief transfers his power to the chief blacksmith who for some hours rules symbolically the country.

The smiths of asnaa matsàafaa are usually named maƙèe-ran tamaa "those who forge iron ore" which implies that a real blacksmith should also know the techniques of iron smelting. Those techniques are also transmitted from the father to

his son(s). The process of iron smelting is being organized and supervised by sarkin zangòn tamaa "chief of smelting camp" who belongs to the lineage of the chief smith. It is also his duty to preside over some magic and religious ceremonies and to win the favour of a bush spirit before the smelting process starts (ECHARD, 1965:368-371).

'Yan maataa are also known as makàɗan maƙèeraa "praise-singers of the blacksmiths". Their main duty is - as it was mentioned before - to sing praises of 'yan mazaa, to encourage them in their work and, in fact, to accompany them in all the situations. Since those praise-singers perform to the musical accompaniment of jangling rings known as zarii, sometimes they are identified as mài zarii. From time to time, they are seen wandering from one street into another, performing and singing some licentious songs which make some erotic allusions. It is believed that no woman can touch their rings without a risque of some serious consequences like miscarriage or perturbation in menses or lactation.

Blacksmiths from Ader have an obligation to take part in some social ceremonies. For instance, sarkin maƙèeraa, accompanied by his mài zarii, is usually present during the naming ceremonies as well as during wedding rites. What is even more significant, the craft of blacksmiths continues to be a repository of power for the social control. The blacksmiths are entitled to punish those members of the local community who have transgressed accepted rules of social conduct or violated

interdicts. But it is mainly 'yan maataa who used to punish evildoers, either in form of rawatsaa (i.e. by licentious narration performed publicly in the streets and ridiculing culprit's behaviour) or, in case of some serious crimes, by means of an "evil eye". Makàd'in maƙèeraa makes use of a clay or wood statuette of the evildoer known as mùtum-mùtumii which is believed to cause death or madness of the culprit (ECHARD, 1965:368-71).

The position of smiths in the Moslem Hausa society

Among the asnaa of Ader there is a group known as asnaa mallamaawaa which is composed of peoples who have to some extent been islamised. It is still N. ECHARD that provides us with an interesting narrative on the origin of their smiths. In some villages, strongly influenced by islamic religion, people believe that the craft of iron working derives from ànnabii Nuuhùu, *i.e.* prophet Noah who is claimed to live in the vicinity of Mecca. He constructed a large piragua and used to spend a substantial part of his time in it. It is prophet Noah who supplied people with fire and taught them the iron working. Another version of that legend makes a prophet Jada the ancestor of all the smiths. He used to "hammer" iron with his own naked hands as he was believed to be invulnerable from the fire. Shortly before his death, he shaped some instruments being used in iron working and offered them to his descendants who

would not be able to continue that craft without them (ECHARD 1965:356ff).

Both versions of the legend are known to some Hausas from Nigeria, but we were not successful enough to find them attested in a written form. All the Hausa texts describing the smithing make distinction between two kinds of smiths noted by N. ECHARD in Ader. The only difference is that some other names are being also used for them, *i.e.* maƙèeran baƙii instead of baƙàaken maƙèeraa, and maƙèeran farii for farfarun maƙèera (MISCHLICH 1942:17; E.M. RIMMER and others 1978: 118). Maƙèeran baƙii, or blacksmiths are workers in iron. They used to forge farming and hunting implements, weapons and instruments being necessary in some other professions. Among their products one has to mention such things like fartanyàa "small hoe", garmaa "large hoe with blade", magirbii "sickle", addaa "matchet", takòobii "sword", màashii "spear", ƙyauree "iron door", gàatarii "axe", different types of knives (wuƙàaƙee), razors (asàakee) and scissors (àlmàkàsai). Every blacksmith must have a file for use in sharpening knives, matchets, axes, harvesters, spears, or anything else that has a cutting edge or is pointed (Ibrahim MADACI and others 1982: 59).

Maƙèeran farii or the workers in "white" metals make use of silver, copper, quicksilver, aluminium, brass and tin. They produce ornements for women and saddlery, bridle and

other harness for horses, the best ones being found in Kano.

Musa HUSAINI MADABO (1979:9) distinguishes still another category of smiths known as makeeran kaafintà who combine metal working with some carpentry. In fact, some blacksmiths have also an adze and use it in making wooden handles so that their products can be immediately used by the customers.

The time of prosperity for blacksmiths used to begin with the first thunder groans in the east announcing the rainy season. It was - and to some extent continues to be - a time for farmers to purchase farming tools or to ask the blacksmiths to repair the old ones. Blacksmiths in rural areas were not paid in cash for their services. It is clearly staded in an account by Ibrahim MADACI and others (1982:60) :

> When people living in rural areas want to make some metal implements, they go to the blacksmith or elsewhere to buy the metal required. This they give to him and explain what they want made and he makes it. Again if a man's hoe is broken or blunt or the handle is broken, or if a man wants a sicle, hoe harvester or an axe made or sharpened, he simply goes to the blacksmith, who will carry out the task required. But he will not be paid money until the harvest season when he will be invited to the farm and given a bundle of millet and of guinea corn. If a large family has a family blacksmith, they may give him three bundles each of millet and guinea corn, but the blacksmith undertakes all the smithing work of the whole family.

The harvest was also prosperous time for the workers of "white" metals. They were especially happy at the beginning of the millet harvest, and when the ground-nuts were dug up and gathered together in heaps. It is at that time women used to get money from their husbands and buy plates, bangles and ear-rings from the maƙèeran farii.

Both the account of Ibrahim MADACI quoted before, and some other sources indicate to the fact that not all the blacksmiths were engaged in iron smelting. In fact, it seems to us that there were special groups of iron workers known as màasu dafàa tamaa "smelters of iron ore". Numerous descriptions of iron ore smelting seem to point out that the process was quite similar to that described by N. ECHARD in Ader. Let us listen to an account by Alhaji UMARU which was written down by A. MISCHLICH (1942 : 167) :

> If smelting process of iron ore is considered, people go to the stony, uninhabited country (rich in iron ore) and build some grass huts there. Then they built a big bin of clay and make an opening from above. At the bottom some holes are made : next the iron ore stones are put into the bin until it is full. Charcoal is prepared of ƙiryaa tree in great quantities and then the fire made at the bottom of the bin. It is blown up with bellows made of goat skin. When blowing up the fire, charcoal is added until the ore stones become bright red. It is the smelted iron that blacksmiths buy and use in smithing.

More detailed description of the iron ore smelting can be found in the book by E. M. RIMMER and others (1978). Sometimes the smelters have to find a proper iron ore in the bush. There are also some places renown for the quality of iron being produced there. One of them is Kuriga town and the tools made of its iron ore are known as 'yan Kuriga - "made in Kuriga".

No account being considered here mentions any religious or magic ceremonies which could be performed before the iron ore smelting. Does it mean that the Moslem Hausa metal-workers have lost their old customs and a special position in their society ?

The social status ot the Hausa Moslem smiths

Up to date the Hausa smiths have perserved some traits of an endogamous and caste society. Ibrahim MADACI (1982:59) is of opinion that the large majority of the blacksmiths have learned the smithing from their fathers. He makes a statement that although those are not born into blacksmith family can learn the craft, they reraly become experts in the business unless they have started learning it from an early age as do the children of the blacksmiths. It is also evident from some other sources that the smithing is -to some extent at least- a here-ditary craft. Polly HILL (1972:212) in her book describing Batarawa community in the Katsina emirate provides us with an information that there are three forges in that village owned

by three skilled men, each of whom is descended from a line of blacksmiths. The paternal grandfathers of two of them were brothers and the father of the third one had a brother who was a blacksmith. Two of them combine smithing with farming and although they are notable farmers (and heads of gandàayee - big communal farms) much of their selling is done from their forges which are attached to their houses. Each is assisted by a son or brother, who is paid for this work, and who is permitted to work on his own account where the forge is available.

When someone wants to acquire the art of smithing, he starts by learning how to use the bellows. If he masters it, he will be allowed to forge some small articles such like sickle, hoe, different types of needles and knives. Later on he can start to forge chains, doors, buckets and other items.

In the Hausa society, occupations can be inherited (karda) or freely chosen (shigeegèe, SMITH 1959:248ff). The word shigeegèe means "intrusion" and points to rather undesirable although permitted situation. The principle of the inheritance of function was, in olden days, strictly preserved. Until quite recently there was no access to such professions like smithing, weaving, pottery, butchery and tannery if not by inheritance. This situation tends to be modified, especially in the case of some new trades which are open to all.

Among the Hausas there is also an order of status known as darajàa, with màasu sarautàa (office-holders), mallams (Moslem learned men) and rich merchants on the top, and butchers, mat producers, calabash menders, drummers, praise-singers and... thieves at the bottom. Blacksmiths occupy an intermediate position, together with farmers, traders and other craftsmen.

The traces of an institution known as 'yan maataa (in the form described by N. ECHARD in Ader) can be found in an account of Baba from Karo (M.F. SMITH 1954:76 and 97), who was a Moslem woman and lived in the Hausa Moslem society. The relatives of her mother belonged to a family of drummers and blacksmiths. Her maternal grandfather was sarkin maƙèera in Gwibi. Since Baba married a man from outside the blacksmiths' group, she became -according to N. ECHARD's classification- one of the 'yan maataa, i.e. professional praise-singers of the blacksmiths. Of course, Baba could not exercise her inherited profession because she changed her domicile and re-married three times. Still she was asked by her relatives to perform the blacksmiths' dance which she used to do with a tomato in her mouth symbolizing red-hot iron.

Blacksmiths strengthen their fires with the use of a pair of bellows made of goat skins which inject fresh air to the embers to keep them glowing. The forge fire is fed with charcoal from the ƙiryaa tree which has a very hard and highly caloric wood. Blacksmiths are believed to be ever

ready for any emergency : they are fully protected with charms against sharp and pointed instruments. Most smiths are also believed to have a secret antidote which prevents them from burning by fire. They display their invulnerability from fire during some public meetings as is described by Baba (M.F. SMITH 1954:97) :

> The blacksmiths heat iron until it is red, red, then they play with it in their hands and against their bodies and heads until there is lots of smoke. They have magic, it doesn't burn them. The onlookers give them money.

Those qualities of blacksmiths are pointed out in praise-songs which honour them, that of Baba being an exemple (M.F. SMITH 1954:97) :

> You eat fire bel bel, the blacksmiths game,
> You eat fire bel, bel, the blacksmiths game,
> Playing with fire, only the blacksmiths,
> You sons of blacksmiths, you eat medicine
> Only the blacksmiths can play with fire.

There is a special performance of blacksmiths known as wàasan cìn wutaa "play of fire consuming". The blacksmiths dance to the drum's rhythm their special skills in fire handling : they apply it to their heads or tongues, they take with hands a red-hot iron bar or put it into the mouth (Musa HUSAINI MADABO 1979:10).

A great solidarity exists between the blacksmiths. Even if their meet one unknown to them, they treat him like a brother. If one organizes a family feast, he invites all the

blacksmiths in the vicinity to take part in it. Sometimes however a great rivalry develops between them and they are said to try to bewitch each other, i.e. to render their protective charms ineffective. More often, the blacksmiths are believed to injure their enemies rather than their fellow rivals by nullifying their antidotes so that the fire burns them. They do not tell their magic secrets to anyone except their children, or a trusted servant who has served them for a long time (TAYLOR, WEBB 1932:213).

As it is evident from the account of Baba, farmers' daughters often married into the families of the blacksmiths. Farmers and blacksmiths liked to join their children in marriage. It provides an example of so called prefered marriage between occupational groups. But a real friendship of special kind links blacksmiths with Tuaregs. It is a healthy fun-poking relation between them. If a Tuareg gets to a Hausa town, in which he does not know anyone, he immediately asks to be taken to the nearest blacksmith's home to pass the night.

In olden days each local occupational group had a hierarchy of officials and title holders, similar to that of political organization of the Hausa chiefdoms. So besides sarki, the local head of a particular craft, there were màdaakii, gàlàdiimàa and others. Heads of professional groups were obliged to exact taxes from their subjects. In this century the majority of Hausa chiefdoms levied occupational taxes which is said to contribute to the fall of the professional

structures. In this way the blacksmiths also lost their minor political function still being in use among asnaa matsàafaa in Ader.

Hausa blacksmiths, like other craftsmen, cherish their dances, preserve their praise-epithets and are extolled by praise-singers. The praise-singers glorify iron, their main raw material, in an epithet that runs as follows :

Baƙin ƙarfe, bawa mai ƙunduttu.
Hey iron, you are a slave, a fool-hardy one.

Some of the blacksmiths, during the wàasan maƙèeraa (blacksmiths' play in which dunduufàa drums are beaten), or even during the hard smithing can evoke in themselves a sudden rise of emotion and chant their own kiraarìi in a self-praise demonstration of prowess. Here is an ex. :

Sai ni baƙi, dodon ƙarfe, mai amana da maharba!
Sai ni na Kaka, gwani, ni na iya don kaina!
Da ba domin taya ba, da na yi mota!
Badon ni ba, da ƙasa ta yi saura!
Kai, ba don ni ba, da maza sun yi gizo!
Sai ni na Ali, gatan Kaka, mai abin mamaki!
ƙarya ku ke, magauta,
Sai na gaji na bari don kaina.
(E.M. RIMMER and others 1978:116).

There is none like me, black one, goblin of iron, an ally of hunters!
There is none like me, that of Kaka, an expert, I know how to do for myself!
If I only had a tyre, I would forge a car!
If it were not me, the earth would become a disused farm.

Oh, if it were not me, the men would get a long, dirty and matted hair!
There is none like me, that of Ali, a support for Kaka, the owner of a strange thing!
You are telling a lie, you enemies,
So I became tired and disregard you for my own sake.

When naming or wedding ceremonies are held in a blacksmiths compound, màasu kiɗa n dunduufàa are usually present there and they give luster to the occasion by performing and singing the praises. The praise-songs are composed of the same elements as an ordinary one : they contain greetings and praises, subtle advices and admonitions, words of encouragement and thanksgiving for an expected renumeration. Here is a sample of a praise-song for blacksmiths in Kano-Warure town quarter :

Maƙeran Warure ba kasala,
Babu gudu babu ja da baya,
Kayan makamai irin na ƙira,
Ku je ku Warure ba kasala.
Kaya na noma irin na ƙera,
Akwai fartanya akwai wuƙaƙe,
Akwai takobi akwai su mashi,
Akwai kibiyoyi irin na harbi,
Akwai fartanya akwai magirbi,
Barandami irin na yaƙi,
Akwai su mashi irin na suka,
Akwai fa adda irin ta sara,
Wasan wuta akwai a Warure,
Akwai fa wasa irin na ƙarfe,
Matsoraci duk ya ja da baya.
(Muhammadu SANI Ibrahim 1983:68).

The blacksmiths of Warure are not devoid of energy,
There is neither running away, nor withdrawal.
As for the weapons which are forged,
You should go to Warure without delay.
As for the farming tools which are forged-
There are a small hoe as well as knives,
There are a sword and a spear,
There are arrows for shooting,
There are a small hoe and a sickle,
And a type of war hatchet as well,
There is a matchet for chopping,
There is a play with fire in Warure,
There is a play of iron type,
All the cowards withdraw [when seeing it].

It is commonly believed that smithing belongs to male occupations. But there are some indications that, at least nowadays, some other family members are engaged in that craft. This is evident from a song being a large kiraarìi of the blacksmiths which was registered in Fika town on the Bolewa territory :

ƙira barka da gajiya,
ƙira barka da kwana.

Lalle babu Sarki sai Allah,
Tabaraka shi ne gwani.

Lalle ƙira kama da kyau,
Kamar za ka yi arziki.

Baran maƙeri wuya,
Matar maƙeri wuya,
Gobe ɗauko wuta,

Jibi ɗauko wuta,
ɗauko, ɗauko wutar nan
Ya fi noma gajiya.

Ka ji gwarzo, mai ƙira,
Da ya fi sauran wuya.

...Lalle ƙira ya mai da ƙarfe
Kamar ruwan rijiya.

Babu mai kamar ƙira,
Aiki mai wasa da wuta.
(Mohammed YERIMA Idrissa 1985:41ff.)

Smithing, I hope you'll feel rested soon,
Smithing, good day to you.

For sure, there is no king except Allah,
Blessed one, He is an expert.

For sure, start smithing in a hard way,
As if you go to become prosperous.

Blacksmith's servant is suffering,
And blacksmith's wife is suffering as well.
Bring here fire tomorrow,
Bring here fire after tomorrow,

This constant fire bringing
Is more tiresome than the farming.

Do you hear, what a person of great energy, one who forges,
He suffers more than the others.

...For sure, smithing makes liquid of iron
As if it were a well water.

There is nothing like smithing,
It is a work being a play with fire.

A blacksmith is in a constant need of help of his family members. They are mainly engaged in "bringing the fire" which may be interpreted as purchasing or producing the charcoal, bringing it to forge and operating the bellows to inject fresh air to the embers in order to keep them glowing.

Conclusion

Enormous changes in the Hausa society like thorough islamization, the development of money economy, modernization, industrialization and urbanization have contributed to the substantial remoulding of the smiths' status in the Hausa Moslem society. The introduction of European articles such as knives, scissors, hammers, nails etc., have reduced the highly enviable, specialized position of the smiths. In olden days, the blacksmiths were dependent in their trade on the mined iron or pieces of metal from discarded metal implements. The introduction of scrap metal of different kind -abandoned cars, lorries, machines of all kinds, discarded railway sleepers, canisters, oil containers and others- caused the decline in production of some traditional items, from big iron town gates to small oil lamps. On the

other hand, there is a substantial increase in cold smithy, in which old canisters and other iron containers are used. The blacksmiths continue to forge some instruments, both for themselves and for some other occupational groups. They still forge knives, farming implements, bridles and stirrups, sickles, punches for leatherwork, needles for thatching, razors, adzes, axes for woodcarving, arrows and traps for hunters. Till present time they make use of such metal working techniques like hammering, lost wax, chasing (whereby the surface of metal is punched and engraved) and repoussé (in which thin sheet metal is hammered from the back to produce a raised design; HEATHCOTE 1977:32). Up to date, the blacksmiths occupy their own sections in the Hausa markets and attract numerous customers as they sell their articles at much cheaper prices than the salesmen of the European tools and instruments.

There are numerous indications to the fact that earlier the position of the Moslem Hausa blacksmiths was much more similar to that of present-day arnaa matsàafaa community in Ader. In other words, their special position in society was much better accentuated, therefore, they conformed closer to the social status of blacksmiths in other African ethnic groups. Their society seems to be much more endogamous and the blacksmiths used to inherit the trade from the fathers. They were (and are) believed to have some special magic powers. They eagerly guarded

their secrets, and told them only to their descendants and highly trusted servants.

BIBLIOGRAPHY

BALANDIER G., J. MAQUET (eds), 1968, *Dictionnaire des civili-sations africaines*, Paris, Fernand Hazan.

ECHARD N., 1965, Notes sur les forgerons de l'Ader (pays hausa, République du Niger), *Journal de la Société des Africanistes*, XXXV/2:353-72.

HEATHCOTE D., 1977, *The Arts of the Hausa*, Chicago and London.

HILL P., 1972, *Rural Hausa. A Village and a Setting*, Cambridge.

HUSAINI MADABO Musa, 1979 (second edition), *Ciniki da sana'o'i a ƙasar Hausa*, Lagos, Thomas Nelson (Nigeria) Limited.

MADACI Ibrahim, Isa YAHAYA, Daura BELLO, 1982 (eighth edition), *Hausa Customs*, Zaria, NNPC.

MISCHLICH A., 1942, *Über die Kulturen im Mittel Sudan*, Berlin.

RIMMER E.M., Amadu INGAWA, Abu MUSAWA, Yakubu AUNA, 1978 (thirteenth edition), *Zaman mutum da sana'arsa*, Zaria, NNPC.

SANI Muhammadu Ibrahim, 1983, *Kowa ya sha kiɗa*, Ibadan, Longman Nigeria Ltd.

SCHMITZ-CLIEVER G., 1979, *Schmiede in West Afrika - ihre soziale Stellung in traditionellen Geselschaften*, München, Renner.

SMITH M.F., 1954, *Baba of Karo. A Woman of the Muslim Hausa*, London.

SMITH M.G., 1959, The Hausa System of Social Status, *Africa* XXIX/3:239-52.

TAYLOR F.W., WEBB, A.G.G., 1932, *Labarun al'adun Hausawa da zantatukansu. Accounts and Conversations Describing Certain Customs of the Hausas*, London.

YERIMA Mohammed Idrissa, 1985, Nazari kan waƙoƙin Bolewa na ƙasar Fika, Maiduguri (typescript).

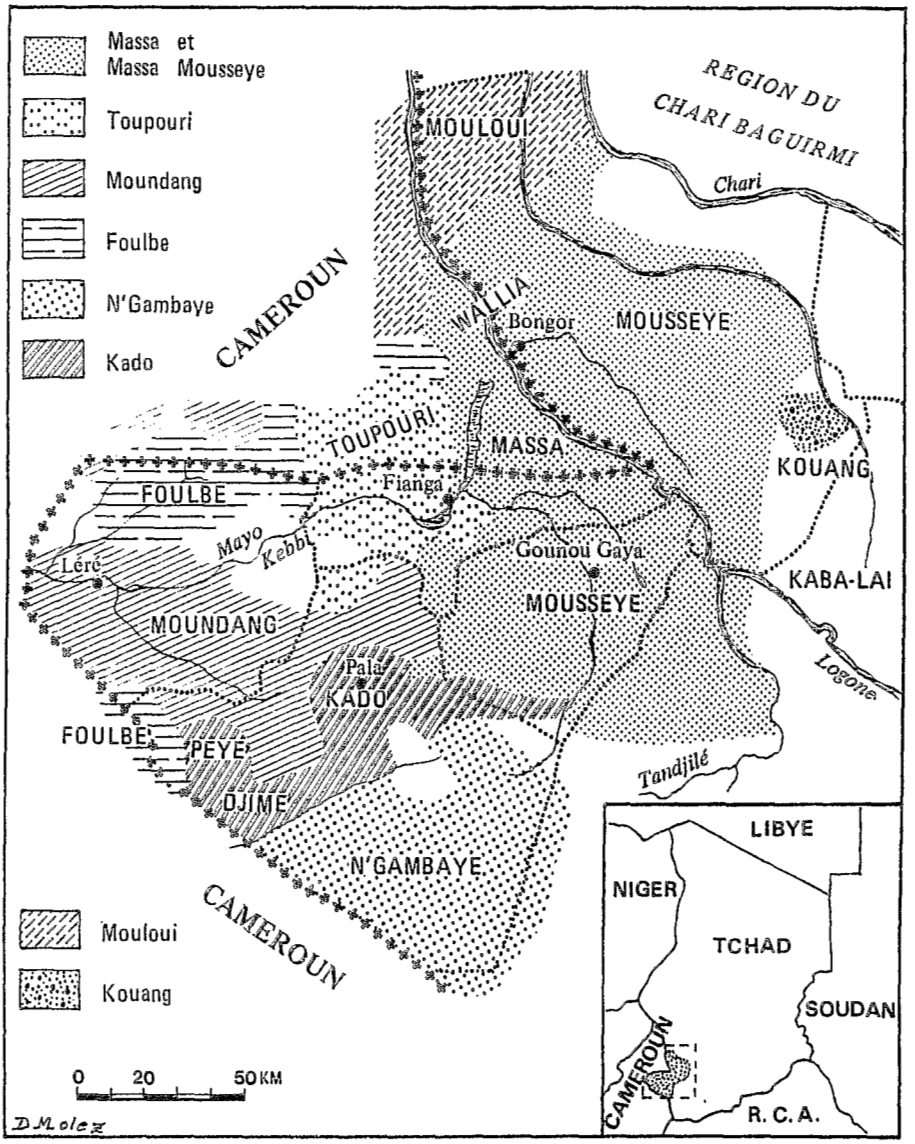
ROLE DU FORGERON DANS LA SOCIETE TRADITIONNELLE AU MAYO-KEBBI

Tchago BOUIMON
Assistant d'Histoire à l'Université du Tchad

Introduction

Le modeste travail que nous présentons ici, est une étude, une approche des techniques de la métallurgie et surtout l'importance de son auteur qu'est le forgeron dans la société traditionnelle au Mayo-Kebbi. Amorcée précocement dans la région de la Tandjilé, la métallurgie du fer connut dès la fin du XVIIème et pendant tous les XVIIIème et XIXème siècles, un développement sensible dans le Mayo-Kebbi. Néanmoins cette étude ne se veut pas exhaustive car géographiquement, nous n'avons pu épuiser celle-ci pour des raisons d'ordre matériel et financier.

Le cadre géographique évoqué dans ce travail comprend une partie de la façade occidentale du Mayo-Kebbi, plus particulièrement les pays mundan et tupuri. Faute d'informations et de manque de certitude, nous avons laissé provisoirement de côté les autres régions du Mayo-Kebbi.



POPULATIONS DU MAYO-KEBI (TCHAD)

Cette étude fait un tour d'horizon des problèmes liés aux origines et à l'importance du forgeron dans les sociétés traditionnelles mundan et tupuri. Ainsi après un aperçu sur la population de la zone étudiée, sont successivement envisagés :

- Le rôle du forgeron dans les sociétés traditionnelles mundan et tupuri.
- Le forgeron et le pouvoir politique en place.
- Le forgeron et le pouvoir militaire.

Populations

Le Mayo-Kebbi constitue sur le plan démographique une mosaïque d'ethnies bien individualisées fondamentalement attachées à leur tradition. Selon les projections de 1988, sa population est estimée à 852.000 habitants.

Trois grandes ethnies se partagent le Mayo-Kebbi, à savoir les Mundan, les Tupuri et les Massa, installées dans la région depuis peut-être trois siècles et demi. A ces trois grandes ethnies s'ajoutent des variantes comme les Mouloui, les Kim, les Kado (ou Zémé) les Mousseye et les Fulbé.

- *Les Mundan*

Les Mundan occupent la plaine d'épandage du Mayo-Kebbi. Ils peuplent l'ouest et le nord-est de la sous-préfecture de Pala, on les trouve dans les grosses agglomérations comme Lamé, Doué, Torrock, Gouaye-Goudoum, Goin mais c'est surtout la sous-préfecture de Léré qui est peuplée aux 3/4, soit 68.114 habitants, de Mundan. En dehors

du Tchad, on les trouve au Cameroun (35.000 environ), dans l'arrondissement de Kaélé, mais aussi dans l'arrondissement de Guider. Tout le pays mundan (Tchad et Cameroun) a une population d'environ 116.000 habitants soit une densité de 20 à 40 habitants au km^2.

- *Les Tupuri*

Les Tupuri, environ 350.000 habitants, vivent par la volonté de l'histoire coloniale à cheval sur la frontière entre le Tchad (sud-ouest) et le Cameroun (nord-est) et sur une superficie de 5.000 km^2. Ils peuplent les dépressions du Mayo-Kebbi et les pieds-monts des pointements Mouta, Dawar et Illi. Ils forment à la suite des Mundan une continuité sans transition, noyautant au nord-est les Fulbé de Binder, ils séparent ces derniers de leurs frères de Kalfou dont l'avancée a été stoppée par la fameuse bataille de Guyu en 1830. Au nord et à l'est, les Tupuri ont empiété sur les Massa et les Mousseye (appelés improprement Banana-Hoho). Ils constituent là, avec les Massa et les Mousseye leurs voisins, ce que les ethnologues et les historiens appellent des paléo-négrites.

I. ROLE DU FORGERON DANS LES SOCIETES TRADITION-NELLES TUPURI-MUNDAN

A. Rappel sur la protohistoire

Les artisans semblent avoir occupé dans les structures sociales traditionnelles africaines une place spéciale. C'est ainsi qu'on peut distinguer les sculpteurs sur bois, les potiers, les tisserands, les vanniers, les métallurgistes. A ce propos, le père Laurent DE LUCQUES a écrit : "Tous les artisans sont toujours des personnes considérées, contrairement à ce qu'on rencontre en nos pays". Mais dans les sociétés traditionnelles, à la première place, se situe le métier du fer. Il convient de souligner que la protohistoire n'a pas la même ancienneté partout dans le monde. Au Tchad par exemple le travail de fer et l'âge des métaux ont 3.000 ans d'histoire selon Y. COPPENS. L'origine de l'extraction, de la réduction du minerai de fer et du travail métallurgique remonte au début du 1er millénaire avant notre ère.

A noter que cette chronologie du travail du fer n'a pas été uniforme pour l'ensemble du Tchad. Au Mayo-Kebbi, selon nos investigations il semble que les Tupuri et les Mundan n'ont pas connu les techniques de la métallurgie au cours de leur aventure migratoire. Ce n'est que quelques décades ou un siècle plus tard après leur fixation sur les terroirs actuels qu'ils entreront en contact avec les connaisseurs du travail de la forge. C'est à dire que le forgeron, avant d'entrer en relation

avec cette société ignorante des secrets de la métallurgie, avait une origine lointaine. Mais avant d'aborder son rôle et ses attributions sociales, il importe de s'apesantir quelque peu sur son origine.

B. Origine du forgeron

D'après les données orales, les premiers objets en fer auraient fait leur apparition dans notre région d'étude vers le XVIIIème siècle. Mais là où les sources ne s'accordent guère, c'est sur l'origine de son auteur c'est-à-dire le forgeron appelé en tupuri c i t o:g e c'est-à-dire qui fabrique ou modèle, ou encore c i:g e d a m, et en mundan p a c o a k e c'est-à-dire père de la chaleur. Toutes les traditions recueillies par nous en 1987 et 1988 diffèrent dans le détail. Même si elles sont discordantes, elles s'accordent en un point d'origine. En pays tupuri, trois traditions rapportent l'événement.

D'après la première tradition teintée de légende, un groupe de métallurgistes dans la région de Laï (chef-lieu de la préfecture de la Tandjilé) aurait un jour décidé de tenter une aventure ailleurs. Ils descendirent le cours du Logone ayant comme moyen d'embarcation un "îlot flottant". Arrivés au niveau de Bongor, ils orientèrent leur embarcation en direction de Fianga en descendant le cours d'un des bras du Logone (m a n:s u l a). Ils débarquèrent à Fianga.

Ayant apporté avec eux les secrets de la forge et quelques mattes de fer, ils avaient commencé à fabriquer divers outils métalliques et à les troquer. Ils formèrent au départ un groupe homogène en un endroit mais par la suite ils durent noyauter la population tupuri.

2ème version : selon cette source, il y eut une guerre entre Mundan et Tupuri, guerre au cours de laquelle les Mundan ont été vaincus. Pour se venger, ces derniers appelèrent à la rescousse leurs cousins Mbum de la région de Mbaïbokoum. Sur le chemin d'arrivée, les Mbum s'allièrent à leurs voisins Laka mais ils durent également s'allier à Laï (Tandjilé) à un groupe de forgerons qui devaient aller fabriquer sur place les armes de combat; à noter ici que la source cite nommément les Gabri et les Nandjéré, clans forgerons avec lesquels les Mbum ont fait alliance. Mais malheureusement l'engagement une fois encore tourna en défaveur de la coalition (Mundan-Mbum-Laka-Gabri et Nandjéré), engagement au cours duquel plusieurs éléments ennemis furent faits prisonniers. Parmi ces prisonniers faits par les Tupuri on pouvait noter la présence de quelques forgerons. A cause de leur connaissance très sollicitée en métallurgie, les forgerons seront libérés et assimilés à la société tupuri.

D'après la troisième version, l'origine du forgeron en pays tupuri n'est pas à lier à une guerre quelconque. Une groupe de métallurgistes aurait décidé un jour d'aller élire domicile dans les contrées qui ignoraient les techniques de la

métallurgie. Ces derniers auraient choisi un itinéraire autre que la voie d'eau. Ils observèrent un arrêt dans la région de Pala où ils découvrirent la première mine de fer du Mayo-Kebbi, précisément dans la localité de Laka. A Pala, le groupe se serait scindé en trois rameaux : le premier se serait installé à Péfé (localité située entre Pala et Léré). Les deux autres rameaux auraient migré de Pala à Fianga où l'un (le deuxième) se serait installé à Manra et l'autre (le troisième) aurait élu asile à Lingoua, localités situées respectivement à 15 km et 2 km du centre de Fianga. De Fianga ces forgerons durent étendre leur influence sur l'ensemble du pays tupuri, le pays kéra, le pays massa en noyautant la population.

En pays mundan il existe une seule version qui se rapporte à l'origine du forgeron appelé pacoake. Cette source est également teintée de légende : le clan Téré (Tərə) ou clan forgeron viendrait du pays tupuri par voie d'eau, par le biais d'un "îlot flottant" qui aurait descendu le cours du fleuve Mayo-Kebbi. A noter que ce clan était en quête de minerai de fer. Arrivé aux environs de Léré, le clan Téré aurait rencontré d'autres peuples, principalement les Keudjéré (Kezere) avec lesquels il conclut un traité d'alliance. Le clan dut se diviser en deux groupes; un groupe serait resté sur place et le second groupe aurait émigré vers le sud, c'est-à-dire vers le Cameroun actuel.

Conclusion partielle

Ce qu'il faut retenir, c'est que l'origine du forgeron a été toujours étrangère à l'aire de peuplement tupuri et mundan. Le centre d'expansion du clan Gédam c'est-à-dire clan-forgeron (*cf. supra*) semble bien être la Tandjilé, plus précisément la région de Laï. Aujourd'hui cette hypothèse est confirmée par ces fameuses devises scandées par tout descendant gédam en cas d'éternuement : "Wel Laï" (ce qui signifie fils de Laï) si l'on est un garçon et "Maï Laï" (ce qui signifie fille de Laï) si l'on est une fille. Pourquoi le centre de Laï comme centre d'expansion ou de dispersion du clan-forgeron ? Parce qu'on aurait trouvé dans cette région de Laï la plus grande industrie traditionnelle du fer connue à ce jour dans le sud du Tchad.

C. Le forgeron et ses attributions sociales

Mais avant d'aborder ce thème il convient de projeter une lueur de connaissance sur l'extraction de la matière première c'est-à-dire le minerai et la réduction du fer.

1. Extraction et transformation du métal

Selon nos investigations personnelles faites parmi les populations tupuri et mundan, il existait une seule mine de fer au Mayo-Kebbi; c'est la mine de Pala. Nous ne possédons que des données

fragmentaires sur les techniques d'extraction et réduction du minerai. D'après les données orales, le minerai de fer se trouve en profondeur sous forme de pierre ferrugineuse. Les mineurs creusent et font sortir les pierres ou graviers ferrugineux, les mettent en tas. Quand ces graviers sont suffisamment entassés, on les transporte jusqu'à l'atelier pour passer à la réduction.

Le métal était extrait selon une méthode rudimentaire. Des couches alternées de minerai et de charbon de bois comblent un vaste trou creusé dans le sol. Le charbon était obtenu à partir d'un tronc d'arbre ou d'espèces dures. Tout autour de ce trou, de grands soufflets (figim en tupuri) en peau de bête conditionnent l'arrivée de l'air par le truchement des tuyères d'environ 2 à 2,50 m de long. Ces tuyères sont cylindriques, faites de terre grisâtre et avec un diamètre de 0,07 à 0,08. Elles sont placées obliquement dans le fourneau jusqu'au fond de celui-ci. La réduction a lieu souvent la nuit mais rarement le jour. Au cours de l'opération le métal lourd coule au fond du trou et les impuretés restent suspendues. Le refroidissement correspond à la solidification du métal qui constitue ici le produit fini, masse spongieuse assez mal agglomérée, assez volumineuse. Elle est repassée au feu avant le martelage pour enlever les impuretés. Ces masses sont transformées en rondelles cylindriques ou en barres plates qui seront commercialisées à travers les pays mundan, tupuri ou autre par le système de troc. Il convient de souligner que le travail de la métallurgie est

entouré d'un certain nombre de rites. En effet selon certaines sources orales, le travail du fer (extraction du minerai et réduction) conduit les forgerons à évoquer les esprits ancestraux qui les protègent et les aident dans leur activité : ils font de sacrifices d'animaux et s'abstiennent de relations sexuelles, sinon le travail ne réussit pas.

2. Les attributions sociales du forgeron

Dans les sociétés traditionnelles tupuri et mundan tout le monde ne pouvait être forgeron. Le forgeron avait des attributions particulières, il était d'abord guérisseur. Par exemple en pays tupuri quelqu'un qui aurait touché à un bien d'un forgeron devrait certainement souffrir d'un mal quelconque, notamment d'une plaie chronique qui n'affectait que les parties sensibles comme les muqueuses (aisselles, bouche) ou le sexe. Pour se faire guérir le malade allait trouver le forgeron, lui donnait une rétribution (composée d'un coq) et se faisait asperger d'eau spéciale sur les parties atteintes à l'aide d'une sorte de goupillon. Pour préparer cette eau spéciale qui avait des vertus thérapeutiques, le forgeron prenait un bol en céramique, y versait de l'eau et plongeait dans ce liquide une masse de fer en rondelle cylindrique appelée bigi en tupuri. L'opération se terminait par la prononciation des formules incantatoires et l'invocation aux mânes des ancêtres. En réalité, chez les peuples tupuri et mundan, le forgeron était craint, respecté, considéré comme un sorcier

et un magicien car forger était considéré comme un art, comme une science divine et c'est peut-être cet état de lycanthropie qui fait du forgeron un homme qui incarne l'esprit d'une classe bien spéciale.

3. La forge

Pour forger le fer, le forgeron se sert d'un rognon de pierre en guise d'enclume et un marteau qui n'est autre ici qu'un pilon en fer massif. Les pinces, bɔgam en tupuri et təfɛ̰irɛ en mundan, sont en bois. Les soufflets, appelés figim en tupuri et dowi cŏk en mundan (*cf. supra*) posés à même le sol, comportaient deux bois recouverts par une peau ayant un conduit au sol jusqu'au foyer. Les soufflets produisaient de l'air dans la forge à l'aide d'un mouvement alternatif. La loupe du métal était précipitée dans la forge où se dressait une lumière scintillante. Le forgeron se tenait assis.

4. Production et société

Du travail du fer que le forgeron exécutait, il ressort que lui-même était inséré dans la vie tupuri et mundan. Il fabriquait une quantité d'objets à des fins utilitaires. On pouvait noter une classification fonctionnelle d'objets. Il y avait ceux destinés à l'agriculture comme la houe (kpãe) la hache (kəlábè), la faucille (gwə:re). Il y avait des instruments destinés à la chasse et à la guerre

comme les lances (zə), les flèches (gu), les épées (másəlam), les poignards, les couteaux de jet (kaká:lè) qui avaient plusieurs formes, la plus usitée étant la forme triangulaire. Après les instruments de chasse et de guerre, le forgeron produisait aussi des objets pour la toilette et les soins comme le rasoir (yẽsua), le peigne (fəzəõtei), les anneaux de bras (zun) et de jambe (bəlam) le collier (fain) etc. Certains anneaux avaient des vertus de protection et assuraient la longévité, tels ceux qui sont portés par les jumeaux et les enfants dont les aînés étaient morts.

Sur le plan agricole, l'arrivée du forgeron en pays mundan et tupuri a beaucoup contribué à l'accroissement de la production vivrière. Le forgeron a révolutionné les techniques de l'agriculture : avant l'avènement du fer, les populations de notre zone d'étude vivaient presque à l'âge préhistorique car leurs outils aratoires étaient en bois donc d'un rendement médiocre.

II. LE FORGERON ET LE POUVOIR POLITIQUE EN PLACE

Le forgeron en pays mundan ou en pays tupuri a toujours joué un rôle prépondérant dans l'exercice du pouvoir politique en place surtout dans l'intronisation. Car les objets métalliques fabriqués par le forgeron se comptaient aussi parmi les emblèmes du pouvoir royal.

Chez les Mundan par exemple, lors de l'investiture d'un souverain, un forgeron devait apporter au nouveau roi un certain nombre d'instruments symbolisant les insignes de la royauté et qui avaient pour but de sacraliser le règne du nouveau souverain. Parmi ces insignes royaux, on peut citer entre autres les anneaux de chevilles (bəlam), les bracelets (zun), une lance (zə), une petite cloche (tərən) et un mors (segə:r) pour son cheval. Le jour de l'intronisation, les femmes devaient apporter au nouveau roi des jarres pleines de bière de mil (bili-bili) dont le col porte un anneau fabriqué par le forgeron. Selon une source recueillie par nous, un instrument tel la pioche (dim) se trouve associé à la fondation de la ville de Léré. D'après cette tradition, il semble qu'un jour un forgeron aurait donné au roi de Léré (Le Gong) une pioche, pour qu'il fasse les fondations de cette ville avec celle-ci. Sur le plan de la stratification sociale, le forgeron représentait la troisième personnalité après le Gong et le Chef de Terre. Tous les forgerons étaient exemptés de taxes royales, il en était de même de leurs femmes (chaque année, les femmes du roi devaient prélever chez les autres femmes du royaume des impôts et à cet effet les femmes des forgerons en étaient exemptées). Enfin tout voleur surpris en flagrant délit de vol d'un bien d'un forgeron, était sévèrement puni par le roi (Le Gong). De même en pays tupuri, le forgeron jouait un rôle non négligeable dans le couronnement du roi. Le jour du couronnement le

nouveau roi devait recevoir un certain nombre d'objets fabriqués par le forgeron. Comme emblèmes royaux, il recevait un anneau de cheville appelé jelã en tupuri et un couteau de jet ha:ge.

Le forgeron et le pouvoir militaire

C'est dans le domaine militaire que le rôle du forgeron va être plus déterminant, surtout dans la fabrication des armes avec lesquelles on pouvait faire face aux incursions fulbé. Rappelons pour mémoire que les cas mundan et tupuri demeurent dans l'histoire de la conquête peule l'exemple de résistance la plus farouche que les païens aient opposé non pas à l'Islam en tant que tel, mais plutôt à une forme de sujétion qui constitue l'objectif principal de la conquête peule. Commencées dès le début du XIXème siècle, les incursions fulbé en territoire mundan et tupuri durèrent pendant tout le milieu du XIXème et ne cesseront que vers la fin du siècle. Mais en général tous ces raids ont abouti à un échec. En effet, pour pouvoir relever le défi peul à cette époque, il a fallu à la caste dirigeante beaucoup d'armes surtout les armes "offensives". Ainsi cette caste dirigeante demandera à tous les forgerons vivant sous leur coupe d'accroître la production des lances (jao en tupuri, zə en mundan), des flèches (waa en tupuri, gu en mundan) des couteaux de jet (ha:ge en tupuri, kaká:lè en mundan) et des boucliers (krɔ̀ en tupuri, ba:le en mundan), qui

étaient jugées armes offensives ou d'assaut. A cette époque, le forgeron avait vu son statut social renforcé. Il bénéficiait de plusieurs privilèges de la part de la classe régnante; il était notamment exempté des corvées royales. De plus, certains jours, le roi levait des corvées dans les champs du forgeron, celui-ci étant occupé par la fabrication des armes.

CONCLUSION

En définitive, le forgeron intéresse les populations du Mayo-Kebbi dans les domaines économique, esthétique, hiérarchique et militaire. Sur le plan économique, le forgeron d'origine lointaine a contribué à la production agricole, on peut même dire qu'il a été le père de la révolution agricole pour avoir introduit de nouvelles techniques culturales. Dans le domaine esthétique, la participation du forgeron n'a pas été des moindres; en effet les objets de toilette ou de parure fabriqués par le forgeron ont amené des distinctions sociales en fonction de la richesse susceptible de payer les dits objets. Au plan hiérarchique, la connaissance métallurgique a permis au forgeron d'occuper un certain rang dans la société, d'avoir une considération sociale. Enfin dans le domaine militaire, il convient de souligner que n'eût été l'armement fabriqué par le forgeron, les peuples mundan et tupuri n'auraient pas fait face aux raids cruels des Fulbé ni conservé leur

indépendance. Considéré par tous comme créateur de vie, de force et de richesse, de beauté et de confort, le forgeron s'est trouvé ainsi au centre de la société traditionnelle tupuri et mundan.

De nos jours le forgeron semble avoir perdu de son prestige à cause de la concurrence des produits européens sur les marchés africains. Et face à celà, les forgerons doutent d'un avenir meilleur pour leur travail; ils nourrissent un sentiment de désespoir tel ce forgeron tupuri qui nous confiait en 1987 : "Aujourd'hui notre travail n'est plus rentable à cause de la concurrence des produits manufacturés qui ne sont que des versions améliorées de nos objets. Actuellement nous ne fabriquons des outils que sur commande".

BIBLIOGRAPHIE

CABOT J. et R. DIZAIN, 1955, *Population du Moyen-Logone, Cameroun et Tchad*, Paris, ORSTOM.

COPPENS Y., 1965, L'époque haddadienne, *in Memorian de Abade Henri Breuil*, Univ. de Lisboa, t. 1:207-216.

COPPENS Y. 1969, Les cultures protohistoriques et historiques du Djourab, *Actes du Ier Coll. internat. d'archéologie africaine*, Fort-Lamy, I.N.T.S.H.

DERENDINGER Général, 1936, Les curieuses mines de fer de Télé-Nuger (Tchad), Paris, *Journal des Africanistes*.

DUPRE M.C., 1981-1982, Pour une histoire de production : la métallurgie du fer chez les Teke (Ngun gulu, Kyo, Saï), *Cah. ORSTOM*, série Sc. Hum., 18/2, R.P. Congo.

MBAIODJI M. et DJEKAINDOUM, 1976, *Le fer chez les Ngambaye*, monographie, E. N. des Instit., Sarh.

OBENGA Th., 1974, *Afrique Centrale précoloniale*, Paris, Présence Africaine.

PASSANG Madi Tézéré, 1979, *Contacts Mundan-Tupuri-Fulbé pen-dant la période récente*, Mémoire de Maîtrise d'Histoire, Université du Tchad, N'Djaména.

PHILLIPSON D.M. 1977, *The Later Prehistory of Eastern and Southern Africa*, Londres, Heinemann.

TCHAGO Bouimon D., 1988, *Rapport de mission d'enquêtes orales sur les Guédam (clan-forgeron), 1-6 Janvier*, Fianga (Mayo-Kebbi), Tchad (diffusion restreinte).

TCHAGO Bouimon D., 1988, Entrevue avec Houlgébé Géba et Tchoudiba Guélo sur les Tere, clan-forgeron à Léré, 21 février, N'Djaména, Tchad.

TILLET Th., 1978, Recherches préhistoriques dans le sud-ouest tchadien, *bull. de l'IFAN* 40, Univ. de Dakar.

TREINEN-CLAUSTRE F., 1982, *Sahara et Sahel à l'âge du fer, Borkou-Tchad*, Paris, Soc. des Africanistes.

IRON, BRASS AND BURIAL : THE KAPSIKI BLACKSMITH AND HIS MANY CRAFTS

Walter E. A. VAN BEEK
University of Utrecht
Netherlands

Introduction

The Kapsiki[1], one of the many tribes living in the area South of the Chad basin, occupy a stretch of the western edge of the Mandara mountains, on both sides of the border between Cameroon and Nigeria (see map). Called Higi in Nigeria and Kapsiki in Cameroon, they in fact can be considered one ethnic unit, numbering around 150.000. As most of the neighbouring groups they have a primarily horticultural subsistence economy; they cultivate millet and sorghum, maize and groundnuts and raise

[1] The Kapsiki/Higi have been studied at both sides of the border, though the ethnographic emphasis is on the Cameroonian side. Therefore I shall use the term Kapsiki or Kapsiki/Higi for both halves of the tribal conglomerate, indicating the Nigerian side with "Higi" and the Cameroonian side with "Cameroonian Kapsiki", whenever that distinction is called for. Fieldwork among the Kapsiki/Higi has been carried out in 1971, 1972-73, 1979 and 1988, and was financed by grants from the Association for the Advancement of Tropical Research (WOTRO) and the University of Utrecht, Netherlands.

cattle, sheep and goats. Traditionally living on the edges of the small plateau that characterizes their Cameroonian habitat, or on top of the mountain ridges in the Nigerian part, they cultivated the stony, terraced slopes like most people living in the Mandara area. Before the "pax colonialis" this location offered the best protection against slave raiding (DOMINIK 1908, BARTH 1857/8, DENHAM 1826) while still allowing for subsistence cultivation (KIRK-GREENE 1956). After the establishment of colonial rule, they gradually moved down from their hilltops (BAKER & ZUBEIRO 1955), and fanned out onto the plateau or into the lower river valleys, establishing themselves as agressive and able farmers on the one hand, and as an emerging group of traders and middlemen on the other (MOHRLANG 1972, VAN BEEK 1988b).

The villages of the Kapsiki/Higi are quite clearly recognizable units, as the habitation used to be less dense than e.g. among the Mafa, their Northern neighbours (PODLEWSKI 1966). Kapsiki villages are defined by a demarcated territory, a name, a set of specific patriclans with their migratory histories (VAN BEEK 1982a), and a religiopolitical organization. Their size varies from 500 to 2500 people; relatively large villages are common in this part of the Mandara mountains. Though some are more dispersed than other, all villages share a similar social and political structure, as well as an important we-feeling as members of the same settlement. The village is the most important level of social aggregation and identity. Internally it is divided into wards, clans and lineages, the descent groups usually being scattered over the various wards.

These groups were important during the bouts of fighting within the village in former times, but had little hold over the lives of the members beyond these "temps forts". Their functions in resource management and marriage arrangement were and are limited, compared to the grid they offered for differential social identity (VAN BEEK 1987). The smallest social unit, the compound, inhabitated by a monogamous or polygynous family with some parents of the man living in, was and is far more important in daily life and production. Kapsiki society is characterized by a pervading sense of privacy and individual autonomy (VAN BEEK 1982b), which precludes a close corporate control but enhances adaptability in change.

The blacksmith : a "general specialist"

It is in this settting that "la forge et le forgeron" operate. The blacksmiths[1] in this Kapsiki/Higi society form a 5% minority inside the total population (VAN BEEK 1978:182), and as an endogamous group with associated professional occupations, often have been dubbed a "caste" (PODLEWSKI 1966, LEMBEZAT 1961, HURAULT 1958).

---

[1] Though the *rerhè* perform many functions and specializations beyond the realm of the forge, I shall use the term "blacksmith", as an equivalent to the french "forgeron", as a translation that has won general acceptance. The term blacksmith in principle denotes both men and women belonging to the social stratum of the *rerhè*; if in particular women are meant, this will be indicated.

Their position in the village society is characterized by ambivalence between difference and belonging, between their substantial contribution to the village economy and the view society in general has of them, as a low stratum of society comprised of dirty and dangerous people. Let us first turn towards their manifold functions, in order to arrive at their symbolic position later.

Blacksmiths may be called "general specialists", as they perform the majority of those functions and crafts calling for specialization : funeral, music, divination, magic and medicine, pottery, and finally forging iron and casting brass. As specialists the blacksmiths have their own organization, which partly depends upon their choice occupation, partly is shapen by the social structure of the village. They have their own chief blacksmith as the central figure, closely associated with the village chief. He is, in his turn, assisted by some helpers for specific functions.

Funeral is of prime importance for the blacksmiths among the Kapsiki/Higi. They are the "people of the dead" before all, and the *melimu* (non-smiths) view the *karerhè* (blacksmiths) primarily as undertakers. A village without blacksmiths has a huge problem, as "who is going to bury the dead ?" The chief blacksmith is the one who directs the complicated proceedings of a Kapsiki funeral (VAN BEEK 1978:355 ff), seconded by his son to lead the drumming, and by a representative of another smith family to dig the grave. As part of the ritual - which is a core ritual in Kapsiki society - the blacksmiths dress the corpse, dance with it for the consecutive days, provide the music with drums and

flutes, prepare the corpse for burial, direct the digging of the grave and actually bury the dead after three days of intense ritual work. After the actual burial they conduct some minor rituals during the construction of the tomb, and terminate the proceedings with a final ritual at the tombsite. Especially in large villages, funerals form an important source of blacksmith-income; not only the blacksmith-functionaries are paid (often in goats), but the musicians too receive a substantial reward for their services. Beyond that, funeral means a high time for the blacksmiths, as it is during funeral that their position in the villages is at its strongest.

Music, too, is closely associated with the dead. Not all musical instruments are played exclusively by the blacksmiths; a kind of banjo, some kind of open flutes and one drum type are not reserved for blacksmiths, but may be played by *melimu* too. Yet the blacksmiths are the real musicians, having a monopoly over all instruments played at the "rites de passage", esp. funeral. Music is the prerogative of the younger blacksmiths, and among their many occupations, brings in a sizeable income (only the practice of medicine pays better). Their musical contribution to village life does not stop at the large rituals and festivals, as they routinely serve as praise singers for the village elite, like the chief and his helpers, serving in the same capacity as the "griots" in adjoining societies (HAAFKENS 1979). For this function they use both types of Kapsiki guitars *(gagara, ngwulèngu)*. The types of drums used in burial depend on the social importance of the dead, while the types of flutes vary with the growing season of the crops (VAN BEEK 1978:185).

Divination, though not exclusively a blacksmith domain, nevertheless is dominated by them. Some non-smiths may perform divination, but are not expected to do so for a clientèle. Divinatory techniques vary; the most important ones are the crabedivination and the divination with stones, both of which have been amply documented by now for the Mandara region. A highly intriguing variant is divination through a small "bird" that tweets in the night; the "bird" responds with its "song" to questions put by its blacksmith-owner. The "birdsong" is then interpreted by the blacksmith to his client, using the melody layer of the tonal Kapsiki/Higi language (VAN BEEK 1978:397ff). However, the number of divinatory techniques is not restricted; any new technique entering the area, may be picked up and used. As a craft, it is important but does not pay well. The intermediary position of the blacksmith is nowhere as clear as in this occupation, but so is his marginal status : he is considered an answering device, a non-person whose personal influence should be eliminated as much as possible from the answers arrived at.

Magic and medicine form a closely linked duo in Kapsiki society (VAN BEEK 1975), and - like divination - are dominated by the blacksmiths. Knowledge of traditional *rhwè* (medicine/magic) is among the most restricted of cognitive domains; composition of medicination is kept very secret, as it forms a considerable source of income. In order to know what blacksmith commands what medicine, a Kapsiki has to shop around in his or her personal network of blacksmith-relations. Some blacksmiths, who are very proficient in it, gain a regional fame

and status through it, that may run counter to their low general status. Among the blacksmiths, the women have their own medicinal specializations, most often directed at healing childrens diseases. One important technique reserved for blacksmith-women is the *kwantedewushi,* (to dig out things), a technique to remove from the body foreign objects, that have been projected into it by magic or contagion.

Pottery is - as in most of this area - another craft strictly reserved for blacksmith-women. Each and every smith-woman is a potter, while no female non-smith will dare to make pottery. Some potters are - of course - more proficient than others; while all smith-women may make their own pots and most sell a few of the smaller items, only a few produce large vases and pots in substantial numbers. Though some pottery may be sold at the market, most of it - especially the larger items - are produced on command. The technique used in pottery is coiling, in which rolled strings of wet clay are added upon each other.

This overview brings us to the final, and for the sake of this paper central specialization, the working of metal. Three types of metal work can be discerned : smelting iron, forging iron and brass casting. The smelting of iron traditionally was not an important feature of smith-work among the Kapsiki /Higi; in the little kingdom of Sukur, just North of Kapsiki/Higi territory (KIRK-GREENE 1958, SASSOON 1964) the majority of smelting was done, and the Kapsiki blacksmiths relied on this iron as their outside supply. In doing so they helped to create a curious dependence on Sukur, as with the iron also

political power, at least the religious paraphernalia sacralizing the "chefferie", stemmed from Sukur (VAN BEEK 1988b)[1]. In Sukur, however, smelting seemed to not have been an exclusively blacksmith occupation : the whole village participated in the smeltings (KIRK-GREENE 1958, VAN BEEK 1978:187, *cf.* MAUNY 1971). The Kapsiki blacksmiths concentrated on the true blacksmith vocation : the forging of the iron bars. These *duburu* were the form in which the raw iron was available for the blacksmith, but also functioned as a limited purpose money in Kapsiki society (MEEK 1931). In brideprice payments they still hold their place (VAN BEEK 1987).

Brass casting, as a smith technique is associated with the southern part of the Kapsiki territory, as the Kapsiki/Higi are at the Northern rim of the diffusion area of the lost wax technique (LUKAS 1977). Brass is less central to village life (as we shall see, the opposition between brass - actually brass - and iron is quite important) than iron. Still, the few blacksmiths who perform this craft, do earn a substantial income through it, as the tourist trade has picked up on "les bronzes kapsiki". Those blacksmiths who cast brass, perform few other specializations, at least do not normally play any musical instrument. In ritual, the craft of brass bears some relation to cyclical rites, *i.e.* the defense of the crops against certain parasites.

Viewing the different functions of the Kapsiki/Higi blacksmith, the combination of these

---

[1] In this respect the Kapsiki/Higi with their limited centralization of power are quite comparable with their western neighbours, the Marghi (VAUGHAN 1964).

specializations should be explored. No blacksmith performs all crafts, few specialise only in one. The following table gives the combination of specializations for the blacksmiths in Mogodé (each cell indicating the number of black-smiths performing both crafts) :

	guitar	flute	forging	brass	violin	burial	medicine	divination
drum	5	2	-	1	1	4	9	7
guitar		5	3	-	1	1	5	2
flute			2	-	1	-	2	-
forging				-	1	1	2	2
brass					-	2	2	2
violin						1	1	1
burial							1	4
medicine								6

Three groups of blacksmith crafts can be discerned :

1. Drums - burial - divination - guitar
2. Brass casting - burial - divination
3. Forging iron - guitar - flute - medicine

The first cluster of occupations has the chief blacksmith as its prototype : the younger blacksmiths in this group play the guitar or banjo, their older kinsmen are the main undertakers of the village.

The second group of blacksmiths, the smallest one in the village, claims a Southern origin : they combine brass casting with partici-pation in burial rites. Their divinatory techniques are different from those of the first cluster, and their youngster may play the drums, but no other instruments.

The third group, those of the actual smithing blacksmiths, are not central in burial. Though they may play the flute or the guitar, they do not use the drum, being the main funeral instrument.

Playing the one-stringed violin and the practice of medicine and magic can be combined with all other specializations. This division of labour, ritual as well as in production, can be subsumed in the following table :

Clusters of blacksmith specializations :

type	chief smith	brass smith	master of forge
major craft	burial	brass casting	iron forging
origin	Sukur (North)	Gudur (South)	Sukur (North)
ritual impact	rites de passage	cyclic rites	protective rites
instruments	ritual (drums!)	few	non-ritual

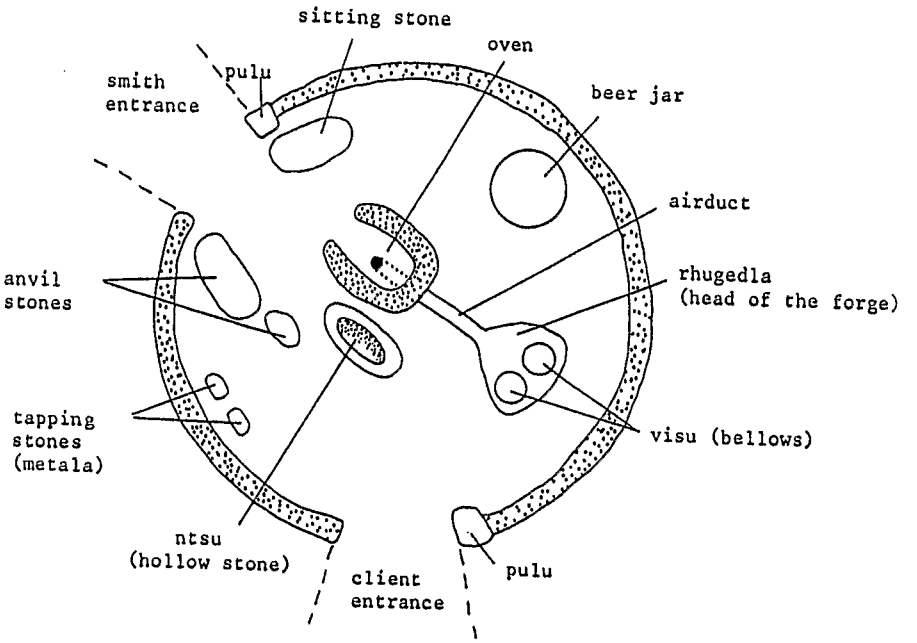
Following the migration traditions, one could postulate two basic kinds of blacksmiths : those from Sukur and those from the South (though these blacksmiths too trace their descent to Gudur which is the place of origin for Sukur also). The Sukur blacksmiths perform two major tasks in the village, forging of iron and burial; these two tasks are kept somewhat separate. Historically, the blacksmiths migrating from the South added the brass casting to the craft specter, and were assigned an inter-mediary position between the two Sukur types.

The forge in Kapsiki society

So we have seen that the specific smithing techniques (iron and brass) are part of a larger gamut of blacksmith occupations, and cannot be viewed in isolation. The other crafts, burial, music and medicine at least, are continually present as a background to the role of the metal working techniques within the village society.

The village forge is the one in which iron is worked. It is housed in a low hut, with small entrances and a loosely thatched roof (see picture). The plan of the *gedla* is quite standard :

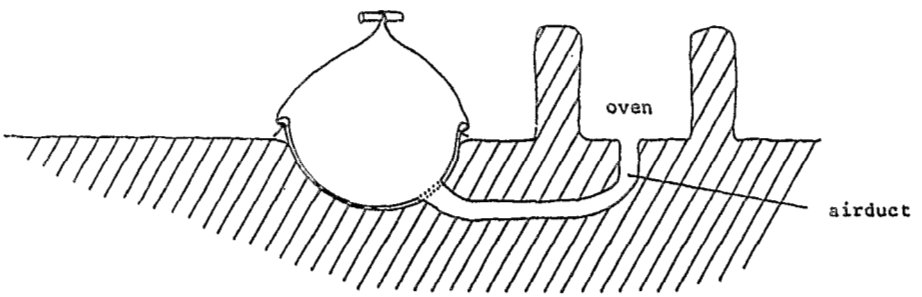
Plan of the forge



The tools of the Kapsiki/Higi blacksmith are relatively simple : a hammer (*ndevelu*), a pair of thongs *(meke)* and a poker *(metukumu),* all of which the blacksmith may have fabricated himself. Stones furnish the anvils, one for large objects, and another for smaller work, usually. An old grinding stone serves as water trough to harden the glowing iron. One stone is used for seating. The oven is made from a U-shaped banco wall about 30 cm high. The cast for the bellows (*rhu gedla,* 'head of the forge') is made from banco too, with two vases embedded in them, pierced in the middle to let through the air. The leather bellows are attached to these vases and a pottery shaft *(ntsefa)* leads the air from the bellows-cast to the oven. Finally a few vases to put the fire away and an occasional large jar for water storage finish the contents of the *gedla.*

The brass oven is based on the same principles of bellows, oven and tools, with one major change : the oven is out in the open, beyond the village perimeter in the bush.

Cross-section of brass-oven



The technique used is the standard "cire perdue" one : the smith fashions a wax model of the object *(duku),* covers it carefully with a mixture of red clay and chopped grass, leaving in a straw for the wax to escape. He then heats it in the over, and retrieves the wax flowing out. Against the opening he puts a cup with the mixture of ore or residu of former castings. Setting the empty mold upright in the oven, he heats it up till the ore is molten. With a pair of thongs he quickly inverts the cast, so that the wax flows into it, the air leaving through the pores in the cast. After cooling in water, the mold is broken, the smelting cone broken off and the brass object made ready for the client by retouching it with a file.

The two forges, iron and brass, though both part and parcel of smith work, are each other's structural opposites; this shows in the places and ways in which they are built, in their functioning in the village as well as in the ideology accompanying them.

The iron forge, *gedla,* is built in the village, near the compound of the smith who is going to work in it. In principle more than one *gedla* per village is possible, but not usual. The construction is performed by a large working group, consisting of *melimu* (non-blacksmiths) recruited from the clan to which the blacksmith belongs, from the ward and from kinsmen and friends of his neighbours. One *melimu* lineage is responsible for the particular blacksmith, i.e. the lineage into which the (ancestor of the) blacksmith has been adopted (see below, VAN BEEK 1978:176). They are the ones who will "command" the *gedla,* i.e. henceworth be responsible

for its well being and functioning. A representative of this lineage, member of a family which has shown proclivity at doing so over generations, is *ndemara gedla* ("the chief of the forge") or *ndedzeve* ("the one with the hand"). His task is to supervise the proceedings, both the construction and later eventual repairs. In actual construction this *ndedzeve* puts the stones marking the two entrances of the *gedla* in their place : these form the *pulu*, a term used for the priviliged seating place in the forecourt, the ritual place of the elders (VAN BEEK 1985). The construction is done collectively and rapidly. The smith himself puts the stones and implements into the structure, and fashions his tools. Before using a new forge, the blacksmith has his wife make a sacrificial jar. Taking this new jar into the *gedla,* he puts it in front of the oven, takes a mouth full of red beer and spits the beer over jar and oven, saying "My god, my god, let us be healthy, let the wounds stay outside". After pouring on the jar, he sacrifices a chicken on it in the standard Kapsiki fashion (VAN BEEK 1988). This sacrifice is performed each year at the start of the dry season, when the roof has been repaired. It is the *ndedzeve* who furnishes the chicken and indicates the day for the sacrifice.

A brass oven, in contrast, is built in the bush, beyond the village perimeter, out of contact with any fields whatsoever. It is the blacksmith himself who chooses the site and performs the construction (which does not include a hut, just the oven). After finishing he sacrifices a chicken on the *rhu gedla,* the bellows. Though he too, like any blacksmith has his *ndedzeve,* a non-smith who "commands" him,

this one does not enter into either construction or maintenance of the oven. Even the chicken for the sacrifice has to be furnished by the smith. So, building a brass oven is very much a solo undertaking. It is done in the dry season after the harvest.

The functioning of the iron forge is a social event; when not working for the market, the blacksmith works on command for a particular client. After arranging a date, the client comes with charcoal and iron, the latter in the form of bars (*duburu*), and assists the blacksmith at the bellows. His wives brew some beer and feed both men, who drop some beer and food in the oven first : *wusu tanga, shala ta da* (your thing, my god). Any onlookers and passersby are welcome to look at the work, though the temperature within the hut rises quickly and makes a long stay uncomfortable. Thus, forging iron is done in continuous interaction between smith and client, as a part of village social life. Iron working does not interfere with the ripening season of the crops : the forge can function throughout the wet season, just as it may serve in a ritual against a millet parasite.

For this ritual, called for when *ngwèdè* larves, threaten the crop, the village chief cries out in the evening before that nobody should leave for the outfields that particular day, as the ritual, also called *gedla,* would be held in the oldest forge in the village. Together with the *ndedzeve,* representatives from other wards gather around the forge. When everybody is present, the *ndedzeve* sets out alone to gather the ingredients for the ritual : a few larves, some medicinal onion, some varieties of sorghum and some leaves. The blacksmith in question then pulverizes this with his iron hammer, mixing some charcoal in to blacken it : the sorghum should become "dark", *i.e.* dark green. The ward representatives then add their harvest of larves, beans, ocre,

couch and sesamum. The resulting mixture, called *gedla* too, is divided between the men, together with a dish of cooked beans and sorghum *(zhazha)*. The men leave without talking, looking straight ahead and put the stuff at some cross-roads in their wards, where many villagers pass by, but out of way for "foreigners", *i.e.* people from other villages.

The functioning of the brass oven stands in clear contrast with the iron forge. Built outside the village it is operated by the blacksmith alone, assisted often by his wife. No client is present (today tourists are!) and though he may work on command, during the actual casting there is no contact with the client. The whole process is separated from the village, not in the least by some strict taboos. Whenever the brass oven would be in close contact with fields or crops, the harvest would not *"serhe"*, bear well. In that case one would seemingly harvest a large amount, but in fact very little produce would show up in the granary. Brass can only be cast during the dry season, after harvest, owing to the same taboo, and people who cultivate should not come into contact too much with brass. The Kapsiki word for brass is *mnze*, the same word as for bee and honey, due to the fact that beeswax is used for making the forms. The millet and sorghum do not "tolerate" the bees, the Kapsiki state, as bees "never stay in the same place, and likewise the grains would not stay in the *tame* (granary)". The only time at which contact between *mnze* and the crops is called for, is in case of crop sickness.

When the *mcafcéa* occurs, a sorghum disease rendering the leaves of the young plants yellow, the *mnze*-smith receives some grease from a sheep from his *ndedzeve*. The blacksmith mixes this with a piece of indigenous

"aubergine" (*manciha*), a piece of medicinal onion (*hwèbè*) and some gombo into a thick paste, which he then puts in several fields of the village where the disease shows. This ritual is performed about every other year, and is not advertised by the village chief; neither is the mixture distributed through the ward chiefs or other people. In contrast with the *gedla* this ritual is a hidden affair.

One curious consequence is that people are not aware of the actual technique of brass casting. Iron working is public, brass casting is private knowledge. Both the non-smiths and the blacksmiths who do not perform the brass casting, had the idea that it was the beeswax which changed into brass : for them it was not casting but transformation. They emphatically denied the existence or presence of ore or raw brass in the proceedings; no, the *mnze* became the *mnze*, as there was no difference between the two; at least no third element was involved between the wax model and the end product. Though the process cannot be called secret, it is private (VAN BEEK 1975) and the knowledge of it very much restricted. Even the sons of the blacksmith who performed this craft in Mogodé were not aware of the process; not only had their father never taught them the craft, but they had never watched him either.

The opposition iron - brass is not only important among the blacksmith minority, but also in the society of the Kapsiki/Higi in general. Throughout the communal rituals in Kapsiki religion - "rites de passage" which nevertheless have a definite place in the ritual calendar - iron and brass are used as symbols with opposite semantic loading.

Most clearly this can be shown in initiation, for boys and for girls. This yearly event, reuniting the whole village just before and well after the rainy season, marks the coming of age of boys and the first marriage of girls. Though the proceedings are much too complicated to be sketched here, the symbolism of their respective outfit is striking. The *gewela*, the boys to be initiated, wear a new leather skirt and are decked out with three different types of adornment : cowry shells (a band over their shoulders), fiber from the wild pineapple (around their head, wrists and ankles) and brass (various objects : one at their temple, rings, bracelets and around their waist). Their weapons they carry, mainly a spear, in the last phase of the initiation is adorned with the neck furs of a ram. The *makwa* (girls), who for a considerable part of the proceedings are initiated alongside the boys, are dressed in different types of objects. Their main skirt is an iron one, *livu*, which is central in the ritual and will remain an important ritual vestment for her whole married life. A ceinture made from cows leather and some wild beans fibers to cover their buttocks complete it. As further adornment they wear iron bracelets around wrists and sometimes around their ankles, as well as iron rings around their fingers.

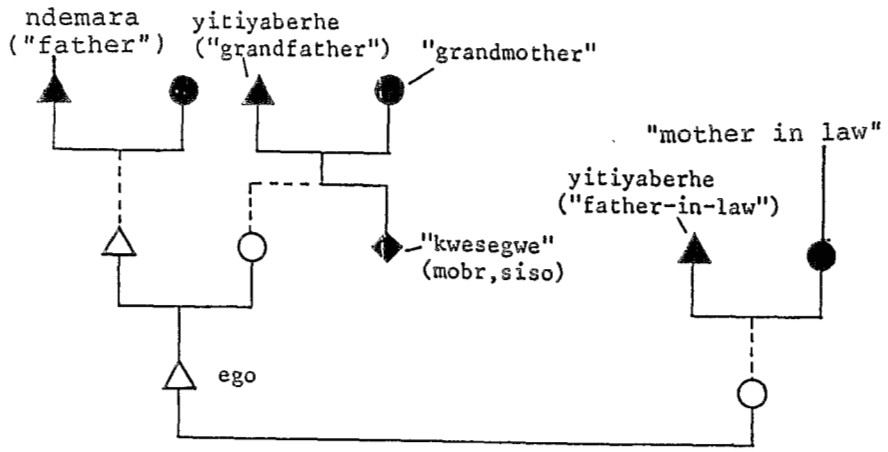
So, among other objects that are a part of the adornment and of the symbolic system, the contrast between iron and brass is obvious. The brass of the boys is associated with *gamba,* bush, with all things and animals beyond the confines of the village, roaming freely without attachments, like the "bees who never stay in the same place". Their other

adornment, the *peha* and the neck furs of the ram *(mnta)* are associated with the bush too, i.e. with the wild vegetation and the setting and rising sun. The iron used in decking out the girls points to stability, immobility and belongingness, and on the other hand to fertility and life, at least to defense against evil and illness. The rest of their outfit, the ceinture and the fibers, bear a similar message relating them to the village property and riches as well as its territory. So through the differential use of iron and brass the new people coming into the village community as fully fledged members, are defined a mobile population of warriors and a immobile population of child-bearers. Yet, the dialectics of Kapsiki religion (VAN BEEK 1989) indicate that the social reality may be quite at odds with its symbolic representation. In fact, in the social life of the Kapsiki/Higi, the men are the stable part, belonging to the village and its territory. The women, as they go from marriage to marriage and from husband to husband (VAN BEEK 1986b), form the floating population that moves through the village without ever developing strong roots to it (VAN BEEK 1987). So the symbolism, as often the case among the Kapsiki /Higi, expresses not the way things are, but the situation perceived as an ideal. This opposition between immobility and mobility pervades Kapsiki society (VAN BEEK 1975) and similar sets of symbols are found in other spheres of life. Still, the opposition brass - iron does form an important feature of this system.

Blacksmith and society

The blacksmiths are not only craftsmen and "general specialists", they do form a part of Kapsiki society in many ways. Though strictly endogamous, they make up part of the "normal" clans in the village; the blacksmiths have no clans or lineages of their own, but are "adopted" into the *melimu* clans. Of course, no biological links can be traced, but yet the blacksmiths call their non-smith clansmen *wuziyitiyeda,* "brother" (son of my father) or *wuzhatayitiyeda* (daughter of my father) which are standard between clanbrothers, reserving the other sibling terms *wuzemiyeda* (son of my mother) or *wuzhtayitiyeda* (daughter of my mother) for their smith-brothers and sisters. Smiths have become clansmen through the mechanism of immigrant-adoption : whenever a newcomer arrives in the village, he makes home with someone in and of the village who will act as his host, and as his social father should he decide to stay. Though a clear sense of "roots" permeates Kapsiki society, the majority of villagers stem from someone who does not factually descend from the founders of the village, but from immigrants *(ndenza),* a fact realized by most and appreciated by none of them. In the case of the Kapsiki/Higi blacksmiths, all of them wandered in after the founding of the village. Yet, in the case of the blacksmiths, this process of adoption is even more important than among the non-smiths themselves. A blacksmith has to have a *ndemara*, someone in command, a social father, so he has to be adopted anyway. Even in the cases where according to oral tradition the village was

founded by blacksmiths (like Sir), a later adoption by the smiths into the incoming non-smith lineage was inevitable. Likewise, adoption of an incoming blacksmith by another blacksmith is out of the question. The smiths need this arrangement for several reasons and purposes. First of all, the blacksmiths are considered not fully mature individuals. Formerly associated with the "slaves of the village", nowadays with the "children of the village" (the difference is not as big as it seems at first glance), the blacksmiths' social status is too low to act for themselves in any problematic situations arising between them and the *melimu*. For instance when involved in a court litigation it is the *ndemara* who speaks for the smith, not the blacksmith himself. A variant of this adoption system is found in the marriage proceedings. Each bride, smith or not, that moves from her fathers compound to the one of her groom, has a "second father" close by : a kinsmen of her father who watches her well being and to whom she can flee in case of serious marital or domestic problems. Also the blacksmith bride. Her "second father" always is a non-smith, a *melu* from her father's clan who lives in her vicinity. He will be called "father" by her and "grandfather" by her children. Consequently, each blacksmith has a double set of kinsmen : the *rerhè*-ones, representing the "real" kinship, and the non-smith ones who form their kinship entrance into the society at large. For all relevant kinship relations the attachment of the blacksmith with the majority is guaranteed.



Another link between the two strata is provided by friendship, an important feature of Kapsiki society. The blacksmith men have a tendency to choose their friends from the other group, the non-smiths, at least within the village. Of course, the number of blacksmiths is low enough to render this kind of choice quite probable, but it is more than a random phenomenon. Blacksmith women, e.g., have practically no friendships outside their group. Friendship between a *melu* and a *rerhè* is fully acceptable. They walk, eat and drink together; however the difference in food taboos does give the relationship a specific flavour. The non-smith cannot eat and drink what his friends wife has prepared. So a slight hierarchical tendency remains, the *rerhè* eating and drinking more at his friends house than vice versa. Both friends can also take small items from each others houses at will :

the *melu* will snatch up a piece of pottery or a length cord, while the blacksmith, acting with a little bit more circumspection, will take only food that is inedible for his friend; thus he might take a varan or turtle that the non-smith has happened to catch. So, even when friendship is important as a cross-caste link, the relationship between blacksmith and non-smith never reaches the relaxed easiness of a friendship between peers.

Throughout, the relation between the two groups is a hierarchical one; the blacksmiths are definitely lower on the scale than the non-smiths. Most clearly this can be seen in the composure of the blacksmiths versus the village chief. All *rerhè* are considered to be the "claque" of the chief; whenever he speaks, they clap their hands softly in the background, either to support his statements or to draw attention to his speaking turn. "If there are no blacksmiths, people never will get silent", the Kapsiki say. In social drinking, blacksmiths may never drink from the same vase as the others; therefore they carry a plaited cap that they use for drinking. It is filled by all non-smiths present, each pouring a little bit as a gift to the smith. Declining to give the *rerhè* either beer or food is unheard of; they are, as mentioned, the "children of the village", and can never be refused. The smith compound, as a result, is a more or less public domain. Anyone feels free to enter a smith compound, stay around when he performs divination for others or to watch him forging. So a smith does not enjoy the privacy that the *melu* so strongly cherishes and defends (VAN BEEK 1982b).

This accessability of the smith compound is balanced by the blacksmith through his control over information flow; his may be a public domain, his knowledge is characterized by secrecy. Medicinal and magical techniques and divination offer good examples for this tendency, as does brass smelting, mentioned above. The endogamy enhances their possibilities for information control. As much of this information is associated with problems of life and death, the same blacksmiths that form a lower stratum in society are respected individually as healers and feared as sorcerers. "There is no blacksmith without magic" the Kapsiki emphatically state. Though some are more proficient in this field than others, all blacksmiths are routinely associated with magic, both of the healing and the destroying kind. When a blacksmith dies, only his peers will dare to enter the dances; no *melu* will venture into the *nehwene rhwè* (mourning for the magic), where the blacksmiths sport their largest magical objects. Watching the proceedings with fascinated misgivings, the non-smiths keep themselves out of the fray in this competition of magical force. So, the lack of adult status in normal social intercourse, for the blacksmith is balanced by his more than adult status in religious matters. Characteristically, during funeral times the blacksmiths govern the proceedings. Neither the family of the deceased nor the village notables have the power to move them from their ways, either hasten a burial or change the dance. Ritual times are smith times, all the more at death ritual.

The stereotypes people have of blacksmiths correspond with this ambivalent position of the

smith as lower but dangerous. The *rerhè* are deemed to be more intelligent than the non-smith, having more *ntsehwele* (cunning, VAN BEEK 1982b). They are the ones who are never deceived by masquerades in stories, they "see through" the front non-smiths put up. They are said to work hard, i.e. continuously, never sitting still for a moment and to be quick to adopt new procedures, techniques and ways to promote themselves (the Christian missions tended to be dominated by them in their first phase). Blacksmiths reportedly do not become angry as quickly and easily as the "normal" Kapsiki; finally among blacksmiths no deviant people (like witches or clairvoyants) are said to exist. These stereotypes, of course, tell more about Kapsiki society than about the blacksmiths proper, but they are illustrative of the general role of the blacksmith in Kapsiki/Higi society : the *rerhè* is the mirror of society, the opposite of the "standard" Kapsiki :

non-smith	*blacksmith*
privacy-oriented	no privacy
social adult	social child
knowledge private but not secret	knowledge public but secret
wealth important	cunning important
agressive	containment of emotions

Other oppositions would be possible to mention (VAN BEEK 1978:217), but these suffice to show the blacksmith as a specific variant of Kapsiki culture, in such a way that he gives an oppositional reflection of the mainstream values of this society. Their special position is expressed in one dominant idiom,

that of pollution. The blacksmiths are "dirty" for the non-smiths, they stink. Two reasons account for that. Firstly, the blacksmiths eat different food than the *melu,* i.e. they consume several kinds of meat that the non-smiths deem inedible. Animals like horses, varans, turtles, snakes and donkeys are "smith-food". Elsewhere (VAN BEEK 1982c) I have argued that this taboo system can be interpreted as a social definition of self for the blacksmiths : they tend to eat those animals that show similar differences with the other beasts, as the blacksmiths with the non-smiths; thus, the blacksmiths eat carnivores, carrion birds, black birds and "musical animals". The major reaction of the non-smiths follows the notion of "pollution" : blacksmiths are *rerhè* just because they eat the food of the blacksmith, not the other way around. The second reason for pollution is the association with death. The blacksmiths are the people of death, undertakers, musicians and diviners, all things needed for a proper burial. This too, for the Kapsiki, is a major reason for their smell. Corpses smell, in fact the smell of a corpse is the vilest the Kapsiki can imagine. So blacksmiths take care of that what is both the nearest to them and the most despised, a kinsman or woman who is turning into something utterly reprehensible. Non-smith people may touch corpses without turning into a blacksmith, this type of pollution can be washed off, as long as it occurs incidentally. In fact, the sisters sons of the deceased play a considerable part in the burial proceedings. Still, the continual and repeated association with death, makes for a permanent pollution.

So the blacksmith among the Kapsiki/Higi stand between society and its environment in several ways. Both types exemplify some major relations between man and nature. The agricultural production is made possible by the forge, but - at least ritually - the reproduction is guaranteed by it, esp. the iron one. The women are tied to the village, people are protected against harm and illness coming from outside, and the chances on fertility are maximalized. So the iron forge with its whole gamma of ideology and relations, mediates between men and women, between danger and stability. On the other hand the brass forge mediates between the village and the surrounding bush, between man and animal, between crop and wild vegetation, between hunting and agriculture. Finally the tomb, as the third linchpin of blacksmith work, mediates between life and not-life, between kin and non-kin. Thus, the Kapsiki blacksmith, with his manifold functions and various crafts, as a general specialist in this society, mediates between nature and culture. In doing so, he is loaded with some of the dangers of the outer world, be it bush, fertility or death; as mediator he is filled with the same ambiguity with which man faces this existential world.

BIBLIOGRAPHY

BAKER R. L. & Yola M. ZUBEIRO, 1955, The Higi of Bazza clan, *Nigeria*, 47:213-222.

BARTH H., 1857/8, *Reisen und Entdeckungen in Nord- und Zentral Afrika in den Jahren 1849-1855*, Vol. 5, Gotha.

VAN BEEK W. E. A., 1975, The religion of everyday life : an ethnoscience investigation into the concepts of religion and magic, W. VAN BEEK & J.H. SCHERER eds., *Explorations in the anthropology of religion; essays in honour of Jan VAN BAAL*, Leiden, VKI 74:55-70.

VAN BEEK W., 1978, *Bierbrouwers in de bergen; de Kapsiki and Higi van Noord-Kameroen en Noord-Oost Nigeria*, Utrecht, dissertatie 461 pp.

VAN BEEK W., 1982a, Les Kapsiki, *in* : Cl. TARDITS ed., *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, Vol. I. Paris, CNRS:113-119.

VAN BEEK W., 1982b, Les savoirs Kapsiki, *in* R. SANTERRE & C. MERCIER-TREMBLAY eds., *La quête du savoir. Essais pour une anthropologie de l'education au Cameroun*, Presses Universitaires Laval:180-207.

VAN BEEK W., 1982c, Eating like a blacksmith, symbols in Kapsiki ethnozoology, *in* P. E. DE JOSSELIN DE JONG & E. SCHWIMMER eds., *Symbolic anthropology in the Netherlands*, Den Haag, Verhandelingen Kon. Instituut Taal-, Land-, en Volkenkunde 95:114-25.

VAN BEEK W., 1986a, L'état, ce n'est pas nous. Cultural proletarization in Cameroon, *in* : W. VAN BINSBERGEN, F. REYNTJENS & G. HESSELING eds., *State and local community in Africa*, Antwerpen, CEDAF/ASDOC 1986, 2/3/4:65-88.

VAN BEEK W., 1986b, Kindersterfte en huwelijksmobiliteit : de Kapsiki van Noord-Kameroen, *in* W. HOOGBERGEN & M. DE THEYE eds., *Vruchtbaar Onderzoek. Essays ter ere van Douwe JONGMANS*, ICAU publicatie, 147-165.

VAN BEEK W., 1987, The *Kapsiki of the Mandara hills*, Prospect Heights, Waveland Press, 164 pp.

VAN BEEK W., 1988, The flexibility of domestic production : the Kapsiki and their transformations, (paper for Cameroon congress), Leiden, 1-4/6/1988.

BOUTRAIS J. *e. a.*, 1986, *Le Nord Cameroun, des hommes, une région*, CNRS/ORSTOM, Paris.

DENHAM D., H. CLAPPERTON & OUDNEZ, 1826, *Narrative of travels and discoveries in Northern and Central Africa in the years 1822, 1823 and 1824*, London.

DOMINIK H., 1908, *Vom Atlantik zum Tschadsee*, Berlin.

HAAFKENS J., 1979, *Chansons musulmanes en peul*, Utrecht.

HURAULT J., 1958, Quelques aspects de la structure sociale des montagnards Kirdi du Nord Cameroun, *Bulletin de l'IFAN* 20, 1/2:111-122.

KIRK-GREENE A. H. M., 1956, Tax and travel among the hill tribes of Northern Adamawa, *Africa* 26/4:369-379.

KIRK-GREENE A. H. M., 1958, *Adamawa past and present; an historical approach to the development of a Northern Cameroons province*, London, Int. African Institute.

KIRK-GREENE A. H. M. , 1960, The kingdom of Sukur; a Northern Nigerian Ichabod, *Nigerian Field*, 25/2:67-96.

LEMBEZAT B., 1961, *Les populations païennes du Nord-Cameroun et de l'Adamaoua*, Paris.

LUKAS R., 1973, *Nicht Islamische Ethnien in Sudlichen Tschadraum,* Wiesbaden, Steiner.

LUKAS R., 1977, *Die materielle Kultur der Nicht-Islamischen Ethnien von Nordkamerun und Nordostnigeria,* Studien zur Kulturkunde 43, Wiesbaden, Steiner.

MAUNY R., 1971, The Western Sudan, *in* P.L. SHINNIE ed, *The African iron age,* Oxford U.P.:66-88.

MEEK C. K., 1931, *Tribal studies in Northern Nigeria,* London.

MOHRLANG R., 1972, *Higi phonology,* Studies in Nigerian Languages 2, Univ. of Zaria.

PODLEWSKI A. M., 1966, *La dynamique des principales populations du Nord-Cameroun (entre Benoué et lac Tchad),* Cahiers ORSTOM, Sc. Hum. 3.

ROUPSARD M., 1987, *Nord-Cameroun, ouverture et développement,* Univ. of Yaoundé, ORSTOM.

SASSOON H., 1964, Iron smelting in the hill village of Sukur, North-Eastern Nigeria, *Man* 64:215.

VAUGHAN J. H. jr., 1964, Culture history and grass roots politics in a Northern Camerooon kingdom, *American Anthropologist* 66:1078-1095.

THE BLACKSMITH AND THE RAINMAKER AMONG THE VERRE

Adrian C. EDWARDS

The Verre, numbering about 50000, live in the country south of Yola, the capital of Gongola State, in north-eastern Nigeria. The terrain varies considerably. Some Verre communities inhabit the flattish country south of Yola Town, others still live in the hill country, others in the country of low hills and stream valleys around Yadim, the market centre where I lived. In the 19th century they experienced extensive raiding from the Fulani. In the colonial period they were placed under the Fulani Emir of Adamawa, and, at the present time, the chief of Karlahi, who is the senior Verre chief, is nominated by the Adamawa Emirate Council (other chiefs being simply ward chiefs). Fulfulde became *lingua franca* of the area, though now Hausa is tending to replace it. Verre over forty generally adhere to traditional beliefs, though many have Muslim and some Christian names. The world religions have been more successful among the younger generation, and, in the area where I worked, Verre Christians outnumbered Muslims.

Verre live in compounds, usually fenced by matting, containing a household, or households, which may constitute a grand-family. Related

compounds may cluster close together, and environmental factors may lead to a number of coumpounds being sufficiently close together to have the appearance of a village, even though the Verre are not really a village society in the sense in which the Igbo or Yako are. Local groups are for some purposes (tax-payments and the work of the Christian churches) seen as more important than kin groups, so English-speaking Verre speak of their "villages" or "towns".

Verre kinship has to be understood as the result of Verre marriage. There were two kinds of marriage, the first marriage, which permitted the establishment of a household composed of husband and wife, whose children would belong to the wife's group, and the second marriage by which rights over the children were transferred to the husband's group.

The basic kin group is the *woom*, a three to four generation group, which is perceived as primarily patrilineal, even though because of marriage rules some of the nembers may be linked to it through their mothers. Above the *woom* is the *gbaare*, which English-speaking people will call "clan". This is not a very large unit. One excellent informant estimated his *gbaare* as having some twenty adult males. While members of the *gbaare* regard each other as kin, genealogical ties are not traceable usually beyond the *woom*, and the *gbaare* is not a land-holding unit. It has a head, the *banagbaare*, who is an elder primarily concerned with ritual matters.

The other clan functionaries are the *toz*, the priest responsible for the main agricultural rituals,

and the *banaleuze*, the "director of the boys" circumcision rite. In the principle, the *banagbaare* and the *toz* should be different people, but in practise they may be the same. A woman can be a *toz* or a *banaleuze*, and can be an assistant to a *banagbaare*.

The only all-Verre office-holder as distinct from those imposed by the emirate and the colonial, or post-colonial, state is the *saa'az* (rainmaker). There is one chief rainmaker for all Verre country, who lives at Ragin, well in to the right (coming from Yola) of the Yola-Fufore road. There are also lesser rainmakers at Bai and Boi, who seem to acknowledge the greater authority of the Ragin rainmaker.

As this paper is concerned with the mythical contraposition of the rainmaker and the blacksmith, I had better say something about Verre blacksmiths. Art historians have noted the fine quality of Verre smithing, and there are a number of items of Verre bronze work in Nigerian museums. There is evidence that Verre metalwork was traded outside Verre country in the late nineteenth century. At the present time, blacksmiths are scattered among agriculturalists in Verre country (up to the sixties, there was a blacksmith community at Mayo Seni in the southern end of Verre country) and produce work for farming and domestic use, such as axes, hoes, needles for sewing sacks, rings and also swords for display, bought by both Verre and Fulani.

I heard the myth of the conflict between the blacksmith and the remainder in more than one

version. Here is the version given me by Martin Isa, blacksmith at Womkura, Womkasa.

"Blacksmiths were rivals with the rainmaker. The blacksmith went to the rainmaker's work, then he (rainmaker) met him, said that he (rainmaker) is greater than him (blacksmith).

The blacksmith said that it is he (blacksmith) who is greater than him (rainmaker). That is why they became rivals. Rainmaker stopped making rain for one year. Then both the rainmaker and the blacksmith were hungry, then the next year the blacksmith brought fire. The rainmaker rain put out the fire. Then the blacksmith left smithing things, then they were hungry that year again, two years. Then they came together, they said now they knew they were equal. That is why, if the blacksmith brings fire, the rain does not quench it, until he finishes his work.

The rainmaker comes to the forge, then meets the blacksmith forging hoes. Then he chooses a hoe, gives it to the rainmaker, says let him farm. Then they hold hands, that is how they are equal".

How do we "crak" this myth? Is it a political myth about the balance of power in Verre society, is it a cosmic myth about fire and water as opposing principles, is it a myth which justifies a ritual, or is it simply a "just-So Story" about discovering equality through a quarrel ?

None of these interpretations seem very satisfactory. The *saa'az* is a pan-Verre figure and there is no single pan-Verre blacksmith figure, nor do the blacksmiths seem to have had political functions, nor are they surrounded by much ritual.

The blacksmiths' feast in May or thereabouts is essentially an occasion of sociability, and Martin Isa, speaking in Verre, used the English word "party" in speaking of it. The only ritual elements which specifically mark the blacksmith identity are a taboo against anybody except a blacksmith eating food which has been cooked in the smithy, the burial of blacksmiths separately from other people, and the *tuuksei*. The *tuuksei* is an apparition which looks like a pig. Anybody who looks at it die by snakebite. It is intented to keep people from looking at blacksmiths when they are doing their own work. I am not myself quite sure what this means, since blacksmiths nowadays work quite openly. It might be a reference to the belief in magic needles forged by sorcerers. In any case, the *tuuksei* seems to be similar to the animal transformations which can be undertaken by wizards or witches, and does not seem to indicate some extraordinary mystical power available only to blacksmiths.

The myth has, certainly, a cosmic dimension. I remember, one evening, sitting in a compound while lightening was playing beside clouds, and being told that the story of the blacksmith and the rainmaker (of which the appearance of the sky had reminded my hosts) showed that water was more important than fire. There are other cosmic myths among the Verre. For instance, I have been told that there are two suns, which take it in turn to rise, shine, and set. When a sun sets, it turns into a goat and runs across country to the point where it will rise again. On one occasion, a man caught a sun-goat and shut it up with his own

goats. Confusion followed, since the sun did not rise when expected. However, not everybody believed this story, and it did not seem particularly important to the Verre. The story of the blacksmith and the rainmaker seems to "open up" Verre culture and society in the way that stories about sun-goats do not. Some of the Verre folktales (*seuseui*) claim to give explanations of customs, e.g. "and that is why it is not good to live alone", but the story of blacksmith and rainmaker seems to be given more weight.

The following extract from a text (Samuel Cholli, 23 April 1987) gives beliefs about rainmakers. "The rainmaker is the person they say brings rain in the rainy season. The person they say he is the *saa'az*, he has all the customs in his hand, from the customs of the *tori* and the *banaleuze*, from water pool (*duur maam*) smallpox, measles, all punishments, they are all in rainmaker's hand and different diseases and different food. Rainmaker, each rainy season, they collect money for him, they bring him a black goat and a man, that is, they put the black goat in the customary place, then rain comes in the rainy season, but if they do not give him anything, rain does not fall. Other people, they beg him that they may grow a great deal of corn. Then, when they have harvested the corn, they bring him a man from their relatives. Then he agrees; if (this is) not (done), that man who received (the harvest), he will die himself.

If the rainmaker is bringing rain, he enters into his inner room without a door. Then he lies down, he covers his head with a decorated

calabash. Then something comes out in his room like mist, then it turns into water, it would spread anywhere in the world if he did not take his calabash off. The rain does not stop unless he removes the calabash, then he prays to his god (*maa'azeu ulleus*), says "Let the people get corn". The people, they get as he has said, one year they get millet one year they get guinea corn. Then he says to the people of every village with a *toz* in it, every year if they want something, let him tell the *tori*, then they send him (a gift), if they do not send, rain will not fall."

This text presents the rainmaker as a controller of the forces of nature, and also as a figure who brings together the various strands of Verre belief and ritual. He has power over the rains and the winds, he can cause diseases, indeed there is a certain correlation between illness and a good harvest. At the same time, he has links with the various *tori* and the circumcision officials, and the sacred pools. His powers are analogous to those of wizards, even though the taking of human lives enables him to provide more abundant harvests, rather than, as with ordinary wizards an witches, simply to steal the prosperity fron other people's farms in order to have a bigger farm oneself.

While it would be possible to sketch out Verre culture and society with the rainmaker as the central figure, it should be said that in practice the *saa'az* does not seem to have concerned himself even in the past with all aspects of Verre life, e.g. he does not seem to have been concerned with warfare or the settlement of disputes, and at the

present time, while a relationship between circumcision and "wetness" is recognised the *saa'az* does not seem to exercise any particular authority over circumcision ceremonies.

From where does the rainmaker get his power? The present (at time of fieldwork) *saa'az* is the fourth rainmaker to hold office, the first one having come from Karin in Bata country. Still today, the songs which accompany dances at sacrifices for rain are sung in Bata, because "the gods will not hear Verre language". If we ask about the mystical, rather than the historical, origin of the rainmaker's power, different answers may be given. Some Christians fit rainmaking into their own cosmology by saying that the rainmaker prays to God, but I have heard one Christian say the *saa'az* has power by witchcraft, a not unreasonable statement given the beliefs about the taking of human life.

The text (from Samuel Cholli) which has been quoted speaks of the *saa'az* "praying to his god", the word *maa'az* being used for "god". Christian informants tend to distinguish between the singular *maa'az* which they consider to be like Ulla (sun), a word applicable to the Biblical God, and the *mai*, a plural form which refers to spirits living in the mountains. It was argued that the two words are similar, but do not refer to beings of the same class. However, from what I have been told of the agricultural rites, and the ceremonial use of the *gadali* category of plants, it would seem that the singular *maa'az* can refer to particular individuals of the *mai* group (like "gods" and "God" in English), and that the *saa'az* was traditionally

seen as an intercessor with a specific spirit of this category.

The rainmaker, then, is a person who performs specific acts with regard to a particular spirit. But also, to a certain extent, and this is certainly the case with the rainmaker's image in this myth, he represents values of "wetness" for the Verre, and it is useful to note some of these values here.

Informants agree that the circumcision ceremony should be held after the beginning of the rainy season, but give varying reasons for this. The reasons I noted were : if it is held in the hot season just before the rains, the boys will suffer. New leaves will be needed to act as bandages. It will be easier to brew beer when rain has fallen. Circumcision should not be held before the *yal* plant has come up (the *yal* plant is included with the *gadali* group of plants). When I asked why the newly circumcised boys, who have to stay in bush after the rite of circumcision, wear leaves, I was told, "They wear leaves because their bodies are hot, they are feeling pain". Some, at least, of the indigenous medical treatments seem to be based on the idea that leaves which have been soaked in water will have a cooling effect - I have seen this treatment applied to snakebite victims. There does not seem, however, to be a general theory of illness caused by heat and needing to be treated by cool or wet substances.

The *duur maam* (pool of water, plural *duuti maam*) has already been mentioned. It is a pool of water (though even a dried-up pool may be counted as a *duur maam*), as distinct from a

running stream) which may belong to a *gbaare* ("clan"), or to an individual, in which case it may be inherited by a son or sister's son. *Duuti maam* may have distinctive characteristics, one may be supposed to give riches, one may be associated with wizards, one may have water that will never boil, to one boys preparing for circumcision will be taken and washed. Each (*duur maam*) is supposed to have a *deungs* (water-spirit, plural *deungi*), that comes out in the form of a snake or an old man. Two services that the *duur maam* is believed to give are its use in war time and its value for divination. One of my notes reads, "Owner of *duur maam* before war will go to *duur maam* by night. When ready to go to war, he will sprinkle it from the pool on the people, so they get strong for war. If they (are) injured, if not so seriously, when they take man back to *duur maam*, he will not die - will recover in two days." With regard to divination, the "owner" (either an individual owner or the *banagbaare* [clan head]) will go by night to talk to the *duur maam*, and the *deungs* may appear to him. In some circumstances, the *deungs* may demand a human life, which makes him analogous to a wizard.

If rain does not fall, does it necessarily mean that the *saa'az* is at fault ? In 1987, the rains came later than usual, and this was ascribed to the *saa'az* being angry that, while people had paid the government development levy, they had paid nothing to him. But this kind of explanation for drought is not the only one. Certain women are believed to have the power to check rainfall because of the rainbows in their stomachs. These

women may be ordinary women, or women holding ritual offices, such as *tooz*, or assistant to the *banagbaare*. A text states : "As to the people who stop rain from coming, these people are witches with rainbows in their stomachs. These rainbows, they are like many snakes in their stomachs, preventing them from sitting comfortably. Any person who has rainbows in her stomach is unhappy, because these rainbows are formed in the place for giving birth to a child. Thus, in the dry season, these rainbows do not go out, because there is no place for washing them. Then, if rain falls, they are happy because the sky is darkening. Then, when the rain begins to fall on the mountain, they go there, they go to wash them in the rain which is falling. They pour them out, going straight down, (it is) not good to see, only wizards and witches then see it, if you are not a wizard or witch you do not see them."

"When they have brought them out, they wash them, some red, some blue. Then the dirt which they wash, it goes up like smoke going straight up, where that rain is falling. If they get clouds, they take that cloud water, they scatter that rain, because the smoke from their dirt is overcoming it, it overcomes the rain. If they wash them thus, they can sit down comfortably, if they do not wash them, they will make a noise in their stomachs, it will prevent them from sleeping."

Another informant stated, "rainbow drinks all the water if clouds are not thick, this (is) witchcraft. No all women have rainbows in their stomachs. Any woman with that rainbow will not give birth. If she conceives, both woman and child

will die. They inherit it from (their) mother. If she has three children, all (three) children can have rainbows."

While only women can have rainbows, men can also block rain. I was also told that, when there is a drought, people may put the blame on a male elder, whose motive may be, as my informant put it, "wickedness only".

It should be noted also that there is a connection between women and lightening. I have been told that, a number of years ago, the people of Lainde went to a funeral at another place, taking a dance, but were driven away. Coming home, the Lainde people met a woman who asked them : "What is this ?" They told her what had happened. Then they saw : "clouds like dancing", then lightening came, and some of the people at the place where the dance had been rejected were killed by it. But again it does not seem that lightening can only be controlled by women.

Verre say that they prefer the wet season to the dry season, which is certainly understandable, given the water shortages that affect many Verre compounds late in the dry season. The first of the cycle of agricultural rites, that performed by the *tooz* at the *kangla* stone, takes place during the rainy season, but the other two, which are "first fruits" rites, take place around late November and early January, both well in the dry season. Circumcision always takes place after the beginning of the rains, and marriage should be in the wet season. Rites connected with social status, including the honouring of a women by her

brother, real or ceremonial, can be held in the wet season, but the dry season seems preferred.

Very sharp dichotomies between "inside" and "outside", or "male" and "female" seem alien to the Verre way of seeing the world. The contraposition of rainmaker and blacksmith is to some extent a contrast of nature and culture, but even so, it does not bisect the whole of Verre culture and society. Thus women are seen as capable of blocking rain with rainbows, and therefore would seem to be on the blacksmith's side of things, the more so as lightening is associated with women, and is seen as a sign of blacksmithing, while male circumcision is associated with the rainy season, but I do not think that Verre people would explicitly identify women with heat and men with coolness.

I have suggested that the blacksmith is for the Verre, a representative of culture against nature. If wetness is associated with fertility, with healing through the countering of undesirable heat, and with the rather mysterious blessings that may come from a *duur maam*, the blacksmith seems to relate to values of human skill and utility. I quote from notes made during a conversation with an educated man who had grown up at Yadim, "blacksmiths are an industrious sect (*sic*), make household utilities, inventions, and fabrications, - they are better than *saa'az*, true, because *saa'az* cannot give any credence to their performance - (blacksmiths) serve community, people learn from them, - *saa'az* doesn't teach people, (blacksmiths) are teachers, they have only power by God's power". This was not the only time I

heard this view expressed. A devout Christian, who believed that the *saa'az*'s power came from God, and who had told me a version of the blacksmith-rainmaker myth, then said that the blacksmith had a far greater range of skills than the *saa'az*.

It may be noted also that the "image" of the blacksmith is much less mysterious than that of the *saa'az*. I quote a text provided by James Deka, "if a blacksmith roasts something, if they cook it in the smithy, (another) man does not eat because it is secret, but if they are gathering food which they cook with many people, it is not secret. If a blacksmith dies, his own people bury him, because it is not secret, everything they do to people who die among the Verre, they do also to him... The blacksmiths do not bury the chiefs, the chiefs, also, they do not bury the blacksmith... Blacksmiths, our people are afraid of them, because they say that if a blacksmith gives you a hoe for farming, then you abuse him afterwards, it is not good. That is why we Verre, we respect the blacksmiths, we give them esteem. The blacksmiths do not know medicines, if they are ill, they will look for a "native doctor", then he treats them, they become well. The blacksmiths are performing the same customs as all the Verre."

It should be noted that it was never suggested to me that blacksmiths are in any way more inclined to witchcraft than anyone else. This is significant, as the idea seems common among the Verre that any significant social event is linked to the loss of a human-life - we have already noted that big harvests cost a kinsman's

life. Formerly, a boy always died during the circumcision ceremony and his parents were told, "A leopard has eaten him". Again, I was told a human life was taken at the *seuka net* (to spit things out, the "things" being items from the new crops), which accurs in late November. Similarly, a *duur maam*, or rather the *deungs* present in it, may demand a human life from someone who asks for its help. It could be said either that the blacksmith represents "culture", skill inherited or acquired by experience rather than by taking of a human life or that the image of the blacksmith as compared with that of the rainmaker represents a jump from mythical to "historical" consciousness.

The only unfavourable comment I have heard on blacksmiths as a class was this, "Blacksmiths are very lazy people. They will not go to farm. If it rains, he (blacksmith) will not come out, he will say it is too cool - nowadays blacksmiths are very active". This criticism evidently represents the view which farmers took of the non-farming blacksmiths of the past. Present-day blacksmiths do in fact farm, and both blacksmiths and non-blacksmiths explain this as being due to necessity. Blacksmithing nowadays will not support them without an additional source of income, but apparently it did in the past. The blacksmith's former reluctance to come out on a rainy day may be a stereotyped attitude considered appropriate to a man who must work with fire.

Let me try to "place" the story of the blacksmith and the rainmaker as a Verre myth. There is no specific category of "myth" in the Verre language, even though people will distinguish

between "folktale" (*seuseuz*), which is specifically regarded as untrue, and true stories, which have actually happened. It seems legitimate, however, to distinguish "myths" from other kinds of Verre narratives, as stories which may, or may not, be believed, but which say something about the world and the working of human society. I have already mentioned the "myth" of the suns which turn into goats, and would like to quote two more.

One is a story of how God said to the first human beings that he would like to bless their children. They produced their ugly children, but kept their good-looking children hidden. The ugly children and their descendants prospered, becoming the lighter-skinned people (Europeans and Fulani), whereas the good-looking children, who were the ancestors of the Verre were doomed to poverty. The second is a narrative of the coming of the colonial administration, in which, no common language being available, the District Officer makes contacts with the hill Verre by going up into the hills and giving them salt which they enjoy. Interestingly, people seemed rather doubtful of the truth of this story.

The goat-sun story is timeless, because it is, so to say, still happening, but it does not seem to have any particular bearing on Verre ideas about goats, or about the passage of time. The story of the hiding of the good-looking children is of a type not uncommon in Africa. It is told to explain the present position of the Verre as a people, but it may well beplaced by one which explains their relative economic under-development as being the

result of injustice by outsiders, rather than their own fault.

The story of the colonial official and his salt is surely perceptive in that it shows the link between colonialism and the spread of new commodities. One man who did not believe it said that the Verre came down from the hills for farming rather than to get salt, an explanation which shows the Verre as acting in their own interests, rather than as being acted on by external forces.

It is conceivable that, at one time, the myth of the blacksmith and the rainmaker was more acutely relevant to Verre political economy than it is today, since the blacksmiths were apparently more prosperous in the past in relation to other Verre and they were, presumably, the section of Verre society most respected by outsiders. Perhaps also the *saa'az* was more significant in the past, since the influence of Christianity and Islam must to some extent have undermined the traditional Verre world view. Yet the myth retains a good deal of relevance, since it deals with the balance of nature and culture and the contrast of ritual and technique. In the past, the myth perhaps helped to contrast the outward-looking blacksmiths with the more purely Verre concerns of the rainmaker, but today the clerks, drivers, and school teachers represent the outward-facing side of Verre life. If I may make a prediction, however, future generations of Verre will find in it an argument that contraries need to be brought into relation by dialogue rather than confrontation, and that the development of Verre country

requires both more satisfactory water supplies and greater training in technical skills.

Note

I lived at Yadim in Verre country between September 26th 1985 and September 30th 1987. I thank the Catholic Bishop of Yola, Bishop P.F. Sheehan for financial support. I thank Fr. Patrice Gasser, Fr. Ignatius Kaigama, and Fr. Eamonn McAteer for help of many different kinds. I am grateful to Dr. Nancy Neather Maas for providing me with a large number of drawings of items of Verre mental work, and Dr. Roger Blench for visiting me in the field and giving me advice, encouragement and mental stimulus. Most of all, I would like to thank the people who made my life and work at Yadim possible, notably, Mr. Simon Bashiru, Mrs Elizabeth Bashiru, Mr. James Beka, Mr. Samuel Cholli, Mr. Raymond Yaasom, Police Constable Paulus Umaru, my interpreter Mr. Michael Usman, and my cook, Mr. Nicholas Yerima.

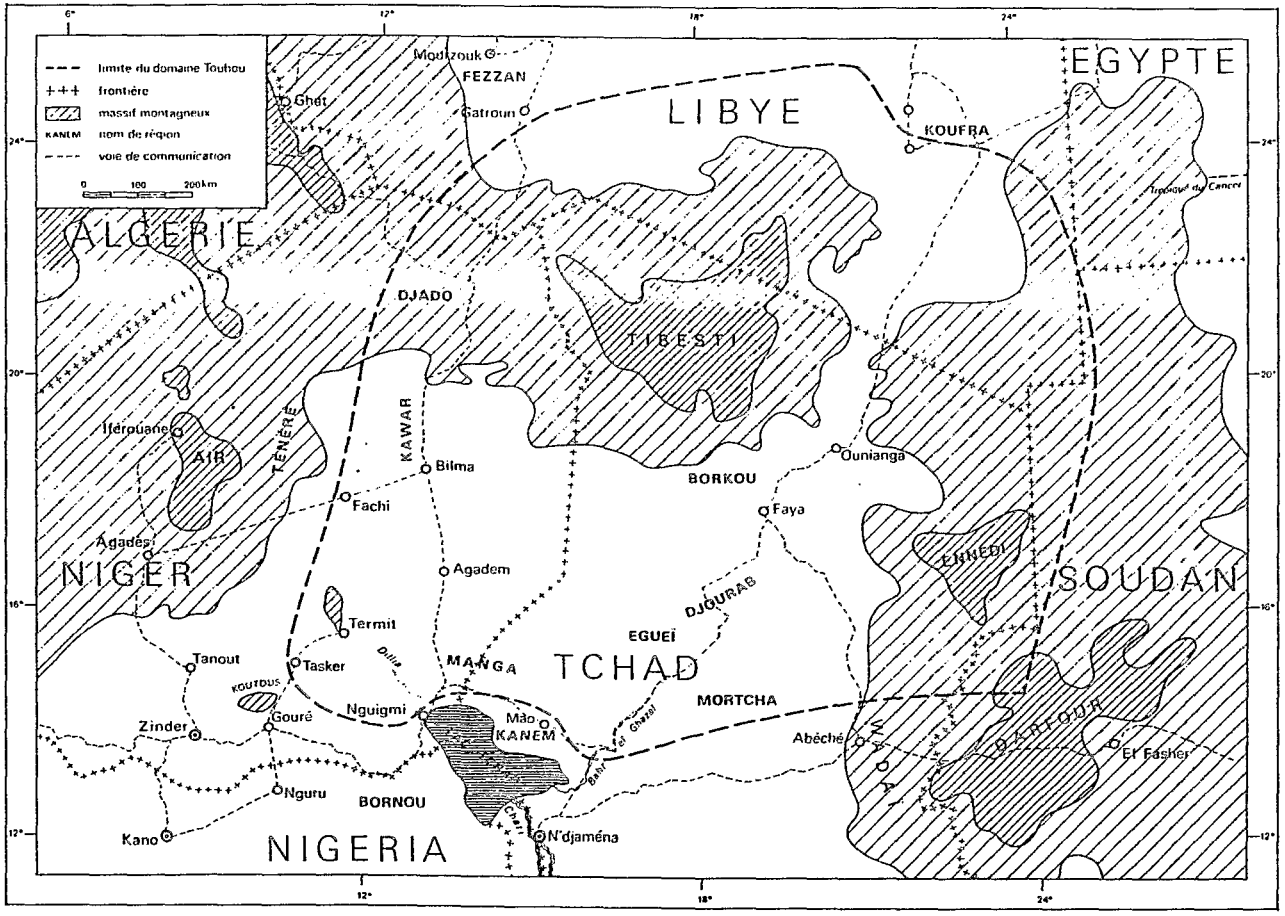
As this is a first draft, I shall not provide detailed footnotes and bibliography. There are references to the Verre in O. TEMPLE and C.L. TEMPLE *Notes on the Tribes, Provinces, Emirates and States of the Northern Provinces of Nigeria* (Lagos 1919, 1922) and, of much greater value, in C.K. MEEK, *Tribal Studies in Northern Nigeria* (2 vol, 1931). For material on the cultural, social, and technical relations of blacksmiths in Nigeria and the western Cameroun, see articles, "A Nineteenth Century Ruhr in Central Africa" by Jean-Pierre WARNIER and Ian FOWLER, and "Awka Who Travel" by Nancy C.N. NEAHER, both in *Africa* 1979, number 4. I found L. DE HEUSCH, *Rois nés d'un cœur de vache* (Paris 1982) very useful for its discussion of the imagery of heat and wetness in African religion.

DOMINANT-DOMINE : COMPLEMENTARITE DES ROLES ET DES ATTITUDES ENTRE LES PASTEURS TEDA-DAZA DU NIGER ET LEURS FORGERONS

Catherine BAROIN
CNRS, Laboratoire de recherches
sur l'Afrique Orientale

Bien qu'ils relèvent du même ensemble ethnique, les Aza, forgerons des Teda-Daza ou Toubou, s'opposent dans presque tous les domaines à leurs anciens suzerains. Ils diffèrent avant tout par leurs activités, les uns étant pasteurs et les autres artisans, mais aussi par leur langue, par de nombreux détails de leur culture et, plus encore peut-être, par leurs attitudes morales qui marquent irrémédiablement les comportements. Celles-ci sont le fruit de l'état de subordination des Aza dont sont historiquement marqués les rapports entre les deux groupes. Ainsi les Aza constituent-ils, dans l'ensemble culturel toubou, un groupe à part mais aussi le complément indispensable de l'autre. Je me propose ici d'examiner les divers éléments qui font la spécificité des Aza, en opposition et en complémentarité avec leurs anciens maîtres. Je montrerai également comment les rapports entre les deux groupes ont évolué au

Le domaine toubou



cours de l'histoire, et comment les attitudes des uns et des autres, héritières du passé, les orientent de façon différente vers l'avenir.

Les Toubou, pasteurs saharo-sahéliens musulmans, se dénomment les uns Téda au nord, les autres Daza au sud. Ils occupent un vaste domaine géographique (un quart du Sahara environ) centré sur la moitié nord de la république du Tchad (voir la carte). Les Téda au nord sont avant tout éleveurs de chamelles tandis que les Daza au sud pratiquent un élevage combiné de chamelles et des vaches. Les uns et les autres parlent deux dialectes proches, le *tédaga* et le *dazaga*, d'une même langue du groupe des langues sahariennes. Tandis que les Téda et les daza s'intermarient volontiers et que la frontière entre eux n'est pas toujours très nette, les Aza constituent un sous-groupe à part avec lequel tout mariage est prohibé. Ceci vaut aussi bien pour les forgerons des Téda que pour ceux des Daza, même si par ailleurs le mode d'insertion de ces artisans dans le groupe plus large dont ils dépendent diffère assez sensiblement dans les deux cas. J'analyserai ici la situation des Aza du Niger, en me basant sur des enquêtes menées dans ce pays en 1969-1972. Quelques informations sur l'évolution récente m'ont été apportées par Eric GRANRY, responsable du projet de maintenance des puits pastoraux cimentés dans l'est du Niger de 1984 à 1988. Pour chaque point qui sera abordé, je préciserai en quoi la situation des Aza du Niger se distingue de celle des forgerons du

Tibesti, les seuls sur lesquels on dispose par ailleurs de données précises.

Le mot *aza* tout d'abord est celui qui, en *dazaga*, désigne les forgerons. Il est parfois écrit *azza*, car la prononciation du *z* est légèrement géminée. Le singulier est *èzè*, le forgeron. Dans la dénomination déjà, les forgerons des Daza se distinguent de ceux des Teda, puisqu'en *tédaga* le terme qui désigne le forgeron est *duudi*, pl. *duude* (LE COEUR, 1950:95).

Les Aza, "forgerons" des Daza par définition (mais aussi, au Niger, de plusieurs groupes téda), forment une catégorie sociale qui se caractérise en premier lieu par un artisanat, le travail de la forge. Mais les Aza en réalité ne sont pas seulement ni toujours des forgerons, ils peuvent vivre aussi d'une série d'autres activités spécifiques de leur caste : le travail du cuir, la vannerie, la pratique d'un certain type de chasse et d'une certaine musique. Tout ceci n'exclut pas la possession de bétail, confié à un parent lorsque l'occupation principale du propriétaire ne lui permet pas de faire simultanément de l'élevage. Le pastoralisme aza toutefois est le fruit d'une évolution récente, car avant la colonisation ces artisans ne possédaient quasiment pas de bétail. La colonisation fut pour eux un facteur d'émancipation, du fait que l'administration coloniale traitait en égaux suzerains et vassaux. Elle leur permit de devenir éleveurs, ce qui correspond à une promotion sociale puisque l'élevage est considéré en pays toubou comme une activité plus

noble que l'artisanat. Les Aza acquirent donc des vaches surtout, puis peu à peu des chamelles, animaux plus prestigieux dont l'élevage était auparavant l'apanage exclusif des Téda et des Daza. Le caractère récent de la possession de chameaux et chamelles par les Aza se traduisait au moment de l'enquête au Niger (1969-1972) par la peur qu'avaient encore les vieilles femmes aza à cette époque de monter en selle sur les chameaux. Tandis que les jeunes femmes, comme les hommes, le faisaient sans crainte, les vieilles préféraient leur monture traditionnelle, l'âne. Actuellement, nombreux sont les Aza qui ne vivent plus que d'élevage, ayant abandonné ou presque leurs anciens artisanats.

Les activités spécifiques des Aza

Les forgerons proprement dits sont appelés *aza egile*, "forgerons de l'enclume" (*egile* désigne l'enclume en *dazaga*). Certains exercent leur métier en brousse, mais la plupart se concentrent sur les marchés qui sont leur lieu de travail. A Ngigmi notamment, j'ai vu en 1969 une bonne vingtaine de forgerons travailler régulièrement au marché. Ils y rencontrent leur clientèle, exposent et vendent les outils et les bijoux qu'ils fabriquent sur place. Le soir ils retournent chez eux dans des maisons de paille semblables à celles des autres, disséminées dans la ville. Les forgerons fabriquent les outils utilisés en brousse : couteaux et glaives, caveçons, étriers, couteaux de jet, pointes de

sagaies et de lances, voire de harpons, etc., ainsi que les bijoux en argent : bagues diverses, anneaux de nez, chevillères ciselées ou bracelets. Comme matière première, ils utilisent du métal de récupération provenant avant tout de vieilles carcasses de voitures, comme partout ailleurs en Afrique (ECHARD, 1983:XI). Ils ne produisent pas de fer eux-mêmes mais se contentent de le transformer. Pour les bijoux, fabriqués à la cire perdue, l'argent fondu provient souvent d'anciennes pièces de monnaie telles que les thalers de Marie-Thérèse, qui sont aussi quelquefois portés en colliers. Les forgerons aza de Ngigmi, comme d'ailleurs sans doute, ne travaillent pas seulement pour les Téda ou les Daza : ils fabriquent des objets pour tous les clients qui se présentent. La fabrication de harpons, par exemple, est destinées aux populations qui pêchent dans le lac Tchad, et non aux Toubou qui ne pratiquent pas la pêche.

De tous les objets fabriqués, les plus nombreux et les plus importants sont les poignards (*diana*, "poignard" ou "couteau" en *dazaga*). Ils ont donné leur nom aux forgerons spécialisés dans leur confection : ce sont les *aza dianama*, "forgerons fabricants de poignards". Tous les hommes téda, daza ou aza portent leur poignard à l'intérieur du bras gauche, dans un fourreau de cuir maintenu au dessus du coude par un anneau de cuir. Cette position permet de dégainer en un clin d'œil. C'est le geste instinctif du Toubou dès qu'il se sent menacé. Chacun garde

cette arme sur lui en permanence, il ne s'en sépare pratiquement jamais, même pendant son sommeil. La lame pointue et tranchante sur les deux bords est souvent ornée à la base de motifs géométriques ou figuratifs (un avion par exemple, signe des temps modernes!). La pièce de métal dont est faite la lame se prolonge au delà de la garde par l'armature de la poignée, entourée de cuir tressé. Ces poignards ne sont pas seulement des armes : ils servent à tous les usages de la vie courante. Les *aza dianama* en forgent la partie métallique, puis ce sont eux aussi, ou bien les *aza kordonie*, qui gainent de cuir la poignée et confectionnent le fourreau.

Les *aza kordonie* (du français "cordonnier") sont spécialisés dans le travail du cuir. Ils fabriquent les chaussures de cuir (fortement concurrencées par l'importation de chaussures en matière plastique), les fourreaux de couteaux ou de sabres, les sacs de voyage et les étuis des amulettes (*moskor*, pl. *moskora*). Celles-ci consistent la plupart du temps en versets du Coran écrits sur les morceaux de papier et soigneusement protégés par les étuis de cuir portés en collier autour du cou, sous la chemise. Le métier de cordonnier, comme celui de forgeron, se pratique dans les campements mais surtout sur les marchés. Au marché de Ngigmi en 1972, les *aza kordonie* étaient environ une quinzaine.

Les cordonniers qui fabriquent les sacs sont aussi appelés *aza bagaša* ou *aza malamala*. Le nom *bagaša* est probablement tiré du français

"bagage". Quant aux *malamala*, ce sont de grands sacs de cuir que les voyageurs toubou suspendent à la selle de leur chameau. Ils sont ornés de longues banderoles de cuir rouge qui claquent au vent pendant la marche, et qui constituent aussi une réserve, entaillée à l'occasion si le besoin d'une lanière se fait sentir. Ces sacs, qui appartiennent aux hommes, sont souvent fermés à clé par un petit cadenas. Ils sont un des éléments indispensables du voyageur. Ils sont fabriqués à la demande, mais j'en ai observé également quelques uns exposés pour la vente au marché de Nguru au Nigéria, marché très fréquenté par les Toubou du Niger. Le *malamala* est un sac typiquement toubou, dont Charles LE CŒUR dans les années trente a rapporté un exemplaire qui figure dans les collections du Musée de l'Homme (LE CŒUR, 1950:141).

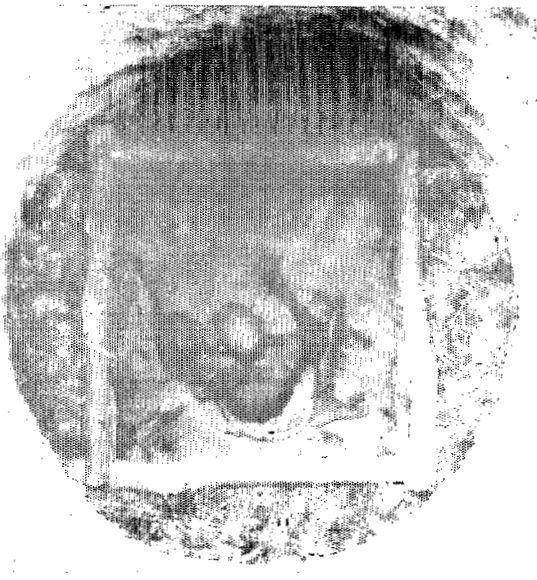
D'après CHAPELLE la confection des *malamala* n'est pas réservée aux seuls Aza. C'est, selon lui, "une des rares industries auxquelles les Toubou se livrent eux-mêmes" (1957:253), et il cite même le cas d'un chef téda réputé pour son adresse en la matière. Pour ma part, je n'ai jamais vu fabriquer ces sacs par les Daza ou les Téda du Niger, mais il est vrai que cette fabrication n'est pas fréquente car un sac dure pratiquement toute la vie. Toujours est-il qu'il s'agit là d'un domaine d'activité qui ne semble pas réservé aux seuls Aza.

Il en est de même du métier de puisatier, que certains Daza pratiquent à l'occasion de nos jours dans la région ouest (au sud de Termit) mais

beaucoup moins, semble-t-il, plus à l'est. Cette activité était autrefois spécifique des Aza, "puisatiers attitrés des Daza" comme l'écrit CHAPELLE (1957:187). Vers 1945 tous les puits toubou de l'ouest (secteur de Guré) étaient creusés par les Aza (GRALL, 1945:25). Pourtant lors de l'enquête les Daza de cette région évitaient de demander aux Aza de creuser leurs puits. En 1969 les Aza se faisaient payer 3000 à 5000 CFA par les Daza pour ce travail. Quant aux Daza établis plus à l'est, au nord de Ngigmi, selon E. GRANRY, ils considèrent encore maintenant le travail de puisatier comme indigne d'eux. De même que les Téda et les Arabes, ils font toujours appel aux Aza ou aux Peul pour creuser leurs puits.

Dans la zone toubou de l'est nigérien, les puits sont creusés au fond des cuvettes argileuses qui séparent les dunes fixées. Leur profondeur varie de dix à vingt mètres environ. Sous la couche d'argile épaisse de quelques mètres, c'est dans le sable qu'il faut creuser et le coffrage est alors indispensable. C'est un travail de spécialiste, de même que la répartition de ces puits. Pour coffrer le puits, on utilise des rondins de 10 cm de diamètre et d'un mètre trente ou un mètre cinquante de long environ, que l'on coupe avec une petite hache sur les arbres environnants, *tehi (Acacia raddiana)* ou *digi (Commiphora africana)* indifféremment. Cette technique contribue donc fortement à la désertification de la région, car il faut un grand nombre de tels rondins (appelés *egine*, pl. *egina*) pour le coffrage de chaque puits.

Pour l'un d'eux dont j'ai observé la construction, il en a fallu environ 200. Ces rondins sont disposés horizontalement et deux par deux parallèlement, pour former une tour de section carrée, qui se construit du haut vers le bas à mesure que le puits est creusé. Sa dimension est d'un mètre ou un mètre vingt de côté environ. Les interstices sont bouchés, à l'arrière des rondins, avec une herbe locale qui a la propriété de gonfler à l'eau et d'être imputrescible. C'est l'*oŋkuršey (Cyperus jemnicus)*. Il est arraché sur les dunes fixées des alentours et rassemblé dans un grand filet aux mailles assez lâches, transporté à dos d'âne vers le puits. Quand le puisatier atteint la nappe phréatique, il fait un coffrage plus large et s'arrête quand, étant assis pour creuser au fond du puits, l'eau qui remonte lui arrive jusqu'au cou.



Puisatier au travail (Niger, sept. 1969) Cliché C. BAROIN

Les puits coffrés de la sorte ne sont pas d'une grande solidité. L'appel d'eau qu'entraîne l'usage du puits provoque des mouvements de sable, les rondins inférieurs s'affaissent ou se mettent de travers. A la saison des pluies, l'eau ruisselle vers l'intérieur et favorise l'effondrement du puits. On en construit alors un nouveau, par le même procédé, à côté du précédent ou dans une cuvette voisine. A l'exception des quelques rares puits cimentés de la région, qui durent plusieurs dizaines d'années, les puits coffrés de bois ne durent généralement pas plus d'un an ou deux.

Le métier de puisatier, autrefois spécifique des Aza au sein du monde toubou, est maintenant pratiqué à l'occasion par quelques Daza. Les Peul, dont les campements dans la région côtoient ceux des Daza et des Aza, exercent aussi ce métier et louent leurs services à la demande, aux Daza ou aux Aza.

Il est un autre métier qui, comme celui de puisatier, n'est pas réservé aux Aza mais dont beaucoup d'entre eux font leur principal moyen d'existence, c'est celui de marabout. Il est nécessaire pour cela d'être un lettré reconnu. Le "maraboutage", selon l'expression coloniale, consiste à faire des prières à la demande d'un client pour exaucer tel de ses désirs, comme la réussite d'une entreprise, la guérison d'une maladie, etc. Le marabout, fréquemment, écrit des versets du Coran à l'encre noire sur sa planchette puis la rince pour faire boire cette "eau de Coran" au malade, ou encore il rédige, à la demande, des

versets du Coran sur de petits morceaux de papier que ses clients portent sur eux comme des amulettes dans des trousseaux de cuir. En milieu toubou, il y a beaucoup plus de lettrés aza que daza car les premiers, pour des raisons psychologiques que j'analyserai plus bas, sont davantage tournés vers la religion et l'étude que les seconds auxquels revient historiquement l'apanage de la guerre.

La vannerie comme forge est un artisanat spécifique des Aza, du moins pour certains objets fabriqués par les femmes. Ce sont les femmes aza, et elles seules, qui confectionnent les nattes dont sont recouvertes toutes les tentes toubou. Elles tissent ces nattes avec la feuille du palmier doum ou hyphène qu'elles font rapporter ou vont chercher elles-mêmes au sud de la région qu'elles habitent, vers Gudumaria, près de Guré ou au Nigéria car cet arbre ne pousse pas plus au nord. La coupe des feuilles de doum constitue même une spécialisation de certains Aza qui en font leur principale source de revenu, tant est grande la consommation qui est faite pour les travaux de vannerie. Les nattes des tentes sont larges (1,75 m environ), longues (10 à 12 m) et épaisses; elles nécessitent donc à elles seules de grandes quantités de palmes de doum. Elles sont formées de cinq bandes tressées séparément et cousues côte à côte, chacune ayant environ 35 cm de large et 10 m de long. Les femmes aza comptent huit jours pour fabriquer l'une de ces bandes. Elles tissent ainsi les nattes de leurs propres tentes,

mais aussi celles des tentes téda et daza, qu'elles vendent ou donnent à leurs destinataires selon le mode de relation qu'elles ont avec elles. Outre les nattes, le doum est utilisé pour fabriquer de nombreux objets. En vannerie spiralée cousue les femmes aza confectionnent les seaux pour la traite (*dišeni*), les bouteilles de tailles diverses (*kolca*) et les vans (*aforay*). Si l'honneur interdit aux femmes daza de travailler le doum, ce n'est pas le cas de leurs frères ou époux qui l'utilisent à l'occasion, comme les hommes aza, pour fabriquer divers filets ou sacs, et surtout des cordes.

D'autres métiers, masculins cette fois, sont traditionnellement réservés aux Aza : ce sont les métiers de chasseurs qui donnent lieu à deux appellations distinctes selon la chasse pratiquée. L'une est la chasse au filet, l'autre la chasse à l'arc.

Les Aza spécialisés dans la chasse au filet sont appelés Aza *segide* (variante Aza *sagiri*), du terme qui désigne le filet en langue daza. Il s'agit d'une chasse collective pratiquée par un groupe de vingt à quarante hommes qui cernent les troupeaux de gazelles ou d'antilopes pour les rabattre dans une série de filets où elles sont massacrées. Ce type de chasse a été fort bien décrit par GRALL (1945:33-36) et par CHAPELLE (1957:201-207) aussi n'est-il pas utile d'y revenir ici en détail. Ce sont les antilopes addax et oryx, ainsi que les gazelles dama et dorca qui sont principalement chassées de la sorte. Cette chasse fut interdite par l'administration coloniale, sans que cette interdiction ait été très respectée car le contrôle était difficile et

nombre de groupes aza ne vivaient pratiquement que grâce à elle. Actuellement, au Niger tout au moins, la chasse au filet est en forte régression, tout comme le nombre des troupeaux de gazelles et d'antilopes eux-mêmes, trop abusivement chassés. J'ai pourtant rencontré en 1969, non loin de la frontière tchadienne, une famille aza qui possédait un tel filet, signe sans doute que cette chasse était encore pratiquée à l'époque, mais je n'ai pu l'observer. E. GRANRY pour sa part a constaté encore en 1987 la pérennité de cette chasse à la saison froide dans la vallée de la Dillia ainsi qu'à l'est de Ngurti.

Les antilopes étaient également chassées individuellement, soit à l'aide d'une meute de chiens, technique spécifique aux Aza (GRALL, 1945: 32), soit à la lance après une poursuite à cheval).

La chasse à l'arc donne lieu elle aussi à une dénomination particulière. Ceux qui la pratiquent sont les Aza *firi* (du terme *firi* qui désigne la pointe de flèche en *dazaga*). Ces flèches sont empoisonnées, ce qui n'a rien d'exceptionnel dans ces contrées aux époques coloniale et précoloniale (ZAKARI, 1985). Peu d'indications m'ont été fournies sur cette chasse, qui se pratique individuellement et vise des animaux divers : mouflons, gazelles, antilopes, autruches, outardes etc. Selon mes informateurs nigériens, beaucoup d'Aza *firi* sont concentrés dans la région de Nguri au sud de Mao, au Tchad, auprès d'un chef appelé Mahamadu Suku, du clan Darkoa.

Sous toutes ses formes, la chasse est une activité très prisée des Aza dont c'est aussi la fierté, beaucoup plus que des Daza. Outre le filet et l'arc, ils ont recours au collet, à la sagaie ou même au bâton. C'est au bâton, notamment, qu'on abattait l'autruche (*sowon*) après l'avoir poursuivie à cheval, à la saison des très fortes chaleurs où l'oiseau se fatigue plus vite. Mais les autruches de nos jours ont disparu de l'Est nigérien. Les collets sont très utilisés et servent à piéger toutes sortes d'animaux : des oiseaux, mais aussi des animaux beaucoup plus gros comme les gazelles. Bien qu'elle soit interdite, la chasse au fusil est, elle aussi, le fait de tous. Actuellement pour les Aza qui occupent le nord de la zone sahélienne, la moins densément peuplée, la chasse demeure une activité importante et ils sont grands consommateurs de gibier, ce que leur envient les Daza.

On ne peut terminer ce tour d'horizon des activités particulières aux Aza sans citer la musique. Le métier de griot est réservé aux Aza. Le griot est appelé *èzè kiride*, "forgeron au tambour", du nom du tambour particulier (*kiri*) dont il accompagne son chant. Ce tambour est de forme allongée et comporte une membrane à chaque extrémité, l'une un peu plus grande que l'autre. M. BRANDILY en donne une description très détaillé (1974: 124-133). Le griot le porte en bandoulière et le tape des deux mains pour ponctuer ses chants de louange, ou pour rythmer les danses lors des fêtes auxquelles il est appelé. Cet instrument, comme le souligne M. BRANDILY,

est typiquement toubou et réservé aux seuls Aza. Il n'a connu au Tibesti qu'une vogue passagère car les forgerons de ce massif, dont le statut paraît meilleur que celui des autres forgerons toubou (BRANDILY, 1988:55-56), préfèrent renoncer aux gains substantiels qu'il procure plutôt que de marquer ostensiblement, en en jouant, leur position sociale spécifique.

L'usage de cet instrument est en effet la source de gains importants. Les forgerons qu'on appelle pour les fêtes et les mariages sont payés, et lorsqu'ils chantent en public les louanges de telle famille ou de tel personnage, celui-ci le paye encore en lui faisant coller sur le front, d'un geste théâtral, des billets de banque ou en lançant des pièces de monnaie. D'après L. CARON, les forgerons-musiciens exercent par le biais de ces chants un quasi contre-pouvoir par rapport à leur situation normale de subordonnés : ils peuvent en effet, sans préjudice, transformer leurs louanges en quolibets et les parsemer d'allusions perfides, sinon obscènes, devant toute l'assistance s'ils s'estiment insuffisamment payés (CARON, 1988:99). Au Tibesti par contre, selon une information orale de M. BRANDILY, les forgerons ne se livrent jamais à cette forme de satire sociale. Naturellement, seuls les Aza qui ont des prédispositions pour la musique deviennent griots. Ils en font alors leur principal revenu, lequel est bien supérieur à la moyenne. Les griots que j'ai rencontré au Niger étaient nettement plus riches, et mieux nourris, que la plupart de leurs confrères aza.

Après cette description des activités spécifiques des Aza, il me faut maintenant préciser quels sont les fondements historiques de leurs rapports avec les Daza, c'est-à-dire les rapports d'allégeance.

Les liens d'allégeance

Jusqu'à la colonisation, les Aza du Niger étaient inféodés, par famille ou par clan, aux divers groupes téda-daza de la région qu'ils suivaient dans leurs déplacements. En ceci leur situation diffère de celle des forgerons du Tibesti, peu nombreux, qui sont isolés au milieu de la population téda et dépendent du seul *derdé* (chef du Tibesti) (LE CŒUR, 1950:95). Lors de mon enquête, les Aza du Niger étaient regroupés autour de puits distincts situés, dans l'ensemble, au sud de ceux des Téda-Daza.

Les traditions aza, écrit GRALL, sont "remarquables par leur imprécision" (1945:19). Les quelques indications qu'il fournit sont les seules disponibles pour cette région. D'après lui, ce n'est qu'avec l'invasion des Arabes Ouled Sliman que les Aza, ne se sentant pas en sécurité, sollicitèrent la protection de clans téda ou daza. C'est ainsi que les Aza Trouna, bientôt suivis des Aza Bougourda et Godeya, demandèrent la protection de Barka Alouf, chef des Daza Gadoa. A la mort de Barka Alouf en 1907, ils changèrent de suzerain. Les Trouna s'adressèrent aux Daza Yarouma tandis que les Bougourda et une partie des Godeya se

reconnaissaient vassaux des Téda Gounda. Compte tenu des différences de transcription (Trouna est noté Trondo ou Trunnu par BAROIN (1972), Bougourda correspond à Bogordo, Godeya à ŋudea, Yarouma à Yoruma et Gounda à Gonna), les relations d'allégeance signalées par GRALL sont confirmées par la communauté des marques de bétail des groupes mentionnés (BAROIN, 1972:69, 77 et 175).

Les relations d'allégeance, comme l'indique GRALL, sont le fruit d'un acte volontaire du vassal qui est libre de changer de suzerain quand il le juge opportun. Ce lien de protection se traduit par l'autorisation que donne le protecteur au vassal d'adopter ses marques de bétail. En contrepartie ce dernier lui paye un tribut autrefois essentiellement sous forme de viande séchée et de peaux tannées provenant de la chasse des antilopes, et doit en outre entretenir les puits du groupe protecteur.

Ces liens d'allégeance s'articulent, comme la société elle-même, sur des groupes patrilinéaires car les Aza sont, comme les Téda et les Daza, organisés en clans patrilinéaires. Ils s'opposent en cela aux forgerons touareg (BERNUS, 1983:239) de même qu'aux forgerons des Téda du Tibesti. Ces derniers en effet sont trop peu nombreux pour constituer plusieurs clans. Par leur mythe d'origine, ils sont descendants d'un Téda du clan Guboda qui aurait décidé de devenir forgeron pour répondre aux besoins locaux car aucun forgeron de l'extérieur ne voulait s'installer sur place

(BRANDILY, 1974:131). Aussi les forgerons du Tibesti appartiennent-ils tous à ce clan qui est aussi, hormis la descendance de ce premier forgeron, un clan de Téda purs. Cette tradition explique le statut privilégié des forgerons du Tibesti : bien qu'ils ne se marient qu'entre eux comme tous les forgerons, ils sont du même sang que les Téda.

En dehors de ce massif, les forgerons des Téda-Daza se répartissent en divers clans comme les Téda-Daza eux-mêmes. Si GRALL mentionne, pour le Niger, les noms de trois clans aza, il en existe de multiples autres. J'ai moi-même noté les noms de treize clans aza au Niger (BAROIN, 1972) et mes informateurs ont cité ceux d'un très grand nombre d'autres clans aza situés au Tchad. Ces noms furent évoqués à propos des activités des Aza car celles-ci se transmettent généralement de père en fils. Elles sont donc souvent spécifiques d'un clan ou d'un groupe de clans, sans qu'il y ait pour autant une correspondance absolue entre les uns et les autres. Ainsi les forgerons proprement dits (*aza egile*) sont-ils plutôt des clans Bora Agera, Keide, Togulera, Muhode, Mage, Gweia, Konku, Warda, Jadea, Melia, Jurkweia, Maldagomî, Eginema, Gordema, Celebima, Mada, tandis que les chasseurs au filet (*aza segide*) appartiennent au clans Karee, Togolele, Barabara, Coea, et les chasseurs à l'arc (*aza firi*) aux clans Darkoa, Baara, Aadea, Rega, Yunoia, Yeeya, Moloroo, Tera, Gweioo, Keyi, Kafa. La chasse des antilopes au collet, pour sa part, était autrefois une spécialité des Aza kede.

Le travail du cuir, non plus que le métier de griot, ne sont par contre le fait de clans particuliers. Quant aux forgerons du Tibesti, leurs seules activités spécifiques sont la forge et la musique.

Si les rapports d'allégeance entre les Toubou et leurs forgerons ont un contenu sensiblement différent au Tibesti et au Niger, en raison notamment du faible nombre des forgerons du Tibesti et de leur mythe d'origine qui fait d'eux des frères de sang des Téda, par contre ces rapports sont basés sur un fonds social identique. Ce dernier est si essentiel qu'il perdure au fil du temps, en dépit de l'émancipation relative des Aza (sur laquelle je reviendrai). Ce fonds commun dépasse d'ailleurs largement le cadre de la société toubou; il se retrouve dans un nombre d'autres sociétés africaines ou non. Comment le définir ? Il se compose de deux éléments : l'endogamie des forgerons et l'infériorité de leur statut social.

L'endogamie des forgerons, tout d'abord, est indispensable aux liens d'allégeance, puisque ceux-ci par définition supposent la distinction des protecteurs et des protégés. Mais l'interdiction du mariage avec un forgeron correspond aussi à une nécessité psychologique beaucoup plus profonde de démarquer ces artisans des autres membres de la communauté, en raison des pouvoirs particuliers qui sont attribués à ceux qui travaillent le fer. C'est pourquoi l'endogamie des forgerons est un fait social si répandu en Afrique et ailleurs. Chez les Toubou, au Niger comme au Tibesti, l'interdit de mariage avec un forgeron est très

strict et fortement intériorisé. Il ne s'en observe pas d'exemple. L'union d'un homme avec une femme téda ou daza est impossible, parce que la femme se déclasserait par un tel mariage. Cela est si vrai que même au Tibesti où les forgerons sont issus du clan téda Guboda, un forgeron ne peut pas épouser une fille téda, pas même de ce clan (BRANDILY, 1974:132). Au Niger, M. BRANDILY cite le cas très exceptionnel d'une union d'un forgeron avec une femme toubou, union si réprouvée que le couple dut se mettre sous la protection des Français pour éviter le massacre (BRANDILY 1988 : 57). En sens inverse, le mariage d'un Toubou avec une fille de forgeron est interdit lui aussi, mais moins fortement condamné que le premier. Ainsi au Tibesti l'ancêtre des forgerons, selon la légende, épousa une fille de forgeron pour se faire enseigner l'art de la forge. Au Tchad selon CHAPELLE, il est admis à la rigueur qu'un homme dénué de toute prétention épouse faute de mieux une fille de forgeron, mais jamais pour autant il ne donnerait la sienne à un forgeron (CHAPELLE 1957 : 274).

Quant aux relations sexuelles hors mariage, entre les groupes, elles n'existent pas au Tibesti non plus qu'au Borkou où, si un homme toubou venait à courtiser une forgeronne dans l'ignorance de son statut, celle-ci l'en avertirait pour le dissuader, "craignant pour sa vie au cas où elle ne le ferait pas" (BRANDILY, 1988:57). Au Niger par contre, les relations sexuelles entre des hommes téda ou daza et des femmes aza ne sont pas rares,

mais entourées comme les autres d'une grande discrétion. Les relations entre hommes aza et femmes toubou ne sont pas avérées (BAROIN, 1985: 179). En Ennedi selon CARON "l'adultère commis par un forgeron avec une femme gorane (daza) n'était pas inconnu mais il comportait de grands risques pour le séducteur, car le meurtre de ce dernier ne prêtait pas à conséquence à moins que nous ne l'apprenions. En commettant un adultère de cette sorte, le forgeron rompait en effet le contrat tacite qui assurait habituellement sa protection" (1988: 99).

Si l'allégeance suppose la distinction des deux groupes, c'est-à-dire l'absence de mariage entre eux, elle implique aussi leur hiérarchie. La deuxième condition de l'allégeance est l'infériorité du statut des forgerons, tout aussi répandue que leur endogamie. Cette infériorité se manifeste à toutes sortes de traits, mais c'est dans les affaires d'honneur et de meurtre qu'elle ressort de la façon la plus cruciale. C'est donc à ce propos tout d'abord qu'il convient de la souligner.

Comme l'a noté CARON, le meurtre d'un Aza par un Téda ou un Daza ne porte pas à conséquence, car aucune vendetta ne peut s'ensuivre du fait de la différence des statuts. Au contraire lorsqu'un Toubou tue un autre Toubou, le devoir de vengeance, quelles que soient les circonstances du meurtre, est impératif. La famille du mort s'efforce de venger en tuant à la première occasion le meurtrier lui-même ou l'un de ses parents, dont la famille à son tour cherche à venger la mort par

un autre meurtre, etc. Cette logique de vendetta reste très vive chez les Toubou, à tel point que beaucoup sont encore réticents à accepter le principe musulman de la compensation pour meurtre, le paiement du "prix du sang" (CHAPELLE, 1957:324-328). Mais la vendetta suppose l'égalité des protagonistes. C'est pourquoi les Aza ne peuvent prétendre venger le meurtre d'un des leurs par un Téda ou un Daza. Un tel meurtre d'ailleurs est exceptionnel; il ne se produit qu'en punition d'un manquement grave du forgeron aux obligations de son statut, tel que l'adultère évoqué par CARON.

Qu'en est-il à l'inverse lorsque c'est un Aza qui tue un Daza ? Le cas est rare lui aussi, mais n'est pas inconnu. Comme l'égalité n'existe pas entre les protagonistes, la vendetta ne peut avoir cours ici : les parents du mort ne peuvent s'abaisser à riposter en tuant le meurtrier. Si ce dernier se trouve sous la protection d'un autre Daza, c'est à lui qu'il appartient s'il le désire de réparer le meurtre commis. Il peut payer, m'a-t-on dit, jusqu'à la moitié de la compensation exigée (qui paierait l'autre moitié n'a pas été précisé). S'il refuse de payer, ce qui est vraisemblable, le contrat d'allégeance est rompu et le meurtrier aza, ne pouvant être tué par les parents de sa victime, se met sous leur protection. Il adopte leurs marques de bétail. Tel fut par exemple l'origine des liens d'allégeance des Aza Maine du Niger. Il en est de même au Tibesti. Les forgerons des Téda, écrit LE CŒUR, "sont des individus isolés,

généralement d'humble origine, tombés dans la dépendance d'une famille, souvent par suite d'un dommage causé à cette famille, meurtre d'un de ses membres par exemple" (1950 : article *duudi*). Ce phénomène curieux d'inversion (à la vengeance est substitué son contraire, la protection) se produit aussi parfois dans le cas d'homicide entre Daza, selon CARON : lorsque les deux familles impliquées dans un homicide n'étaient pas viscéralement ennemies, l'auteur du meurtre changeait de nom et prenait la place de sa victime dans le clan de celle-ci" (1988:107). Le meurtrier se substitue alors littéralement à celui qu'il a tué, tandis que dans le cas d'un meurtrier aza, l'insertion dans le groupe de la victime se fait au niveau social qui lui incombe, c'est-à-dire celui d'un vassal.

Ces faits, qui peuvent paraître surprenants de prime abord et difficiles à mettre en œuvre sur le plan psychologique, n'ont rien d'exceptionnel. On trouve dans d'autres sociétés, sans rapport avec les Toubou, des phénomènes étrangement voisins. Chez les Ossètes du Caucase par exemple le meurtrier peut se faire adopter, comme l'a noté CARON chez les Daza, par la famille de sa victime, ou encore trouver protection même auprès d'un ennemi s'il franchit le seuil de sa porte (ITEANU, 1980/2:66). Chez les Arabes Moabites décrits par JAUSSEN, similairement, l'honneur interdit de refuser sa protection à qui la sollicite, ce qui permet à un meurtrier en difficulté de se mettre sous la protection de son propre adversaire, fût-il

le frère même de sa victime (1948:209). Ceci n'empêche d'ailleurs nullement ce dernier d'assouvir sa vengeance dès que le meurtrier aura cessé d'être son protégé. Tout dépend en effet de la hiérarchie des impératifs dictés par l'honneur, et de leur portée dans le temps.

Pourquoi rencontre-t-on dans ces sociétés si différentes des faits aussi voisins ? Il serait hasardeux d'y voir le fruit de contacts culturels; ils sont invraisemblables. Plutôt, leur analogie tient à ce qu'ils répondent à un même problème, analysé par VERDIER en termes de "ritualisation de la vengeance". D'après cet auteur, il s'agit d'un phénomène général qui prend des formes diverses ou voisines d'une société à l'autre, mais qui tend toujours "d'un côté à refréner et canaliser la pulsion ou passion vindicative, de l'autre à lier les partenaires dans un schème de réciprocité qui ouvre la voie à la réconciliation et à la paix" (1980/1:25).

Les rapports d'allégeance une fois contractés, chez les Toubou, à quelles obligations les partenaires étaient-ils tenus ? Les Daza apportaient aux Aza leur protection, bien nécessaire dans le climat d'insécurité qui régnait avant la période coloniale (ZAKARI, 1985). Signe de cette protection, le vassal apposait sur son bétail les marques de son protecteur, qui devait s'efforcer de lui rapporter ses bêtes en cas de vol. En échange, l'Aza fournissait à son Daza les produits de son artisanat : nattes, cordes, vans, sacs, bouteilles de vannerie, peaux tannées et viande d'antilopes

séchée en lanières (produit de la chasse au filet). En outre, les Aza avaient à leur charge le creusement et l'entretien des puits. En échange de ces dons et services, ils recevaient parfois de leur protecteur une tête de bétail ou un vêtement. Les Peuls étaient parfois comme les Aza liés aux Daza par le même contrat (Ch. et M. LE CŒUR, 1955:147-148).

La colonisation française fit évoluer ces rapports dans un sens favorable aux plus faibles, puisque la pacification du pays rendit moins indispensable la protection des Daza. Les Aza peu à peu s'émancipèrent de cette tutelle. Ils acquirent davantage de bétail, notamment des chameaux qu'ils ne possédaient pas auparavant. De plus en plus ils vendirent les produits de leur artisanat au lieu d'en faire don aux Daza. Ils se firent payer pour creuser les puits. Mais les liens d'allégeance ne sont pas pour autant totalement effacés. Ils se sont même renforcés après le départ du Colonisateur qui provoqua dans certaines régions une recrudescence de l'insécurité. Pour ce qui concerne le Niger, c'est surtout vers l'est aux limites de la frontière tchadienne que les Aza souffrirent du départ des Français, ainsi qu'ils me l'ont confié, car dans cette région les Daza leur sont supérieurs en nombre et ne cessent de les importuner, par des vols de bétail en particulier. Les Aza se sont donc trouvés contraints de resserrer les liens de protection d'antan. Ceux-ci étaient toujours en vigueur en 1969, année où je fus témoin notamment de la restitution d'un chameau volé :

c'est un groupe de Daza suzerains qui rapportaient cet animal à leurs vassaux aza. Dans l'ouest où les Aza sont plus nombreux et moins exposés aux brimades des Daza qu'à la frontière tchadienne, les rapports d'allégeance se poursuivent sous une forme plus volontaire que contrainte, par des échanges de cadeaux. Telle jeune femme daza, par exemple, partit en 1972 rendre visite aux Aza de son père. Elle emportait avec elle du sucre (l'équivalent du contenu de 100 petits verres) et la quantité correspondante de thé qu'elle distribua aux six familles auxquelles elle rendit visite. En échange, elle obtint 4 nattes, 3 vans, 3 bouteilles de vannerie et un tamis.

Par ailleurs les Aza, dans l'ouest surtout, ont cessé d'être les puisatiers attitrés des Daza. Ces derniers creusent eux-mêmes leurs puits ou s'adressent, de préférence, aux Peuls avec lesquels ils entretiennent des rapports plus cordiaux. Plus à l'est du pays, les Daza ne creusent pas eux-mêmes leurs puits mais s'adressent indifféremment aux Peuls ou aux Aza. L'évolution de tous s'est effectuée dans le sens d'une insertion plus forte dans l'économie de marché. Beaucoup d'outils de fabrication industrielle remplacent maintenant les outils que fabriquaient les Aza. Ils sont achetés au marché, au Nigéria, pour les Toubou de l'ouest. Les Aza qui ont abandonné cet artisanat se tournent davantage vers l'élevage.

S'ils ont évolué, les rapports d'allégeance sont toujours le signe de l'infériorité des Aza. Ces derniers se reconnaissent d'ailleurs eux-mêmes le

besoin de protection. Les raisons pour lesquelles ils éprouvent ce besoin sont à la fois objectives (car le danger est réel), et dans une large mesure subjectives car la question de fond est la suivante : pourquoi les Aza ne se sentent-ils pas capables de se défendre tous seuls ? En sont-ils vraiment incapables ou bien n'ont-ils simplement jamais envisagé cette possibilité ? Toujours est-il que les Daza sont objectivement supérieurs aux Aza, puisqu'ils se considèrent comme tels (le doute à ce sujet ne les effleure pas un instant) et que les Aza pareillement, même s'ils n'aiment pas en faire état ouvertement, sont au fond d'eux-mêmes intimement convaincus de leur infériorité vis à vis des Daza. A tel point qu'ils ne cherchent pas à contester ce qu'ils considèrent comme un état de fait. Cette conviction, bien sûr, contribue pour beaucoup au maintien des inégalités. Le consensus est si fort sur ce point que le phénomène psychique à lui seul suffirait à perpétuer le phénomène social.

Les Daza manifestent leur sentiment de supériorité par un mépris affiché pour les Aza. Ils fondent ce mépris sur la reconnaissance chez les Aza par rapport à eux-mêmes de différences physiques, langagières et culturelles.

Les particularités culturelles des Aza

Sur le plan physique tout d'abord, les Daza disent que les Aza sont laids. Pourtant, les différences physiques entre les Daza et Aza sont bien

minces, à tel point que CHAPELLE écrit : "Si ce n'était leur position inférieure et méprisée, rien ne les distinguerait des autres Toubou dont ils ont physiquement le type" (1957:343). Il m'a semblé pourtant que les Aza sont peut-être dans l'ensemble de plus petite taille. Beaucoup de femmes aza mesurent moins de 1,50 m. Une autre différence, me semble-t-il, tient à la dentition qui est souvent meilleure chez les Aza. C'est apparemment la conséquence d'une meilleure alimentation, sans que celle-ci entraîne pour autant des différences de corpulence car les Aza, comme les Daza, sont toujours minces ou maigres. Cette alimentation meilleure ne vient pas d'une plus grande richesse des Aza, richesse qu'il est d'ailleurs difficile d'apprécier car les revenus des uns et des autres ont des sources différentes et ne s'affichent pas en public. Et même, les Aza par certains traits semblent plus pauvres que les Daza : leurs troupeaux sont moins grands (même s'ils disposent en contrepartie des revenus de leur artisanat), leurs tentes moins luxueuses, les bijoux que portent leurs femmes ont moins de valeur, leurs échanges matrimoniaux moins d'ampleur. Sur tous ces points les Daza l'emportent sur les Aza, ce qui n'empêche pas ces derniers d'avoir des habitudes alimentaires plus saines au total.

La base de l'alimentation aza, comme celle des Daza est le mil et le lait. Mais les Aza mangent davantage de mil, du moins en manquent-ils moins souvent. Peut-être est-ce parce qu'ils n'hésitent pas à cultiver eux-mêmes le mil quand

les pluies sont suffisantes dans la région où ils vivent, alors que cette activité paraît méprisable aux Daza (cependant les Daza Wandala et Gadoa, selon E. GRANRY, cultivent eux aussi le mil). Mais ces différences alimentaires sont surtout une affaire de choix : les Aza mangent plus de mil d'abord parce qu'ils boivent moins de thé que les Daza. Car le thé (et le sucre qui l'accompagne) entrent pour une part énorme dans le budget des Daza. C'est la boisson de réception, celle des fêtes et des moments de détente, c'est le rare luxe d'une vie dans l'ensemble plutôt rude. C'est aussi la forme préférée des paiements de mariage, qui sont distribués dans toute la parentèle. Un Aza me disait un jour : "Quand un Daza vend une vache, avec la moitié de l'argent il achète du thé et du sucre, avec l'autre du mil et des vêtements". Cette assertion qui peut paraître une boutade n'est probablement pas très éloignée de la réalité. Les Aza eux-aussi boivent beaucoup de thé, mais dans des proportions moindres néanmoins que les Daza.

Leurs goûts alimentaires sont différents. Ainsi les Daza boivent davantage de lait frais que les Aza qui préfèrent le petit lait et barattent davantage, ce qui fait qu'ils ont plus de beurre que les Daza. Le goût des Aza pour la viande, par ailleurs, est notoire. Peut-être est-il la conséquence de leur activité traditionnelle de chasseurs. Les Daza estiment que les Aza mangent beaucoup plus de viande qu'eux. Si cela reste vrai au Manga aujourd'hui, ce l'est beaucoup moins plus à l'ouest où la consommation de viande, chez les uns

comme chez les autres, n'est qu'occasionnelle car la chasse n'est plus pratiquée avec l'ampleur d'autrefois, et le bétail (chamelles et vaches) est élevé avant tout pour le lait et la reproduction. Ce sont les chèvres, peu nombreuses, qui sont tuées de temps à autre pour la viande. De plus les Aza, quand ils manquent de lait, n'hésitent pas à traire leurs chèvres, ce que les Daza considèrent comme honteux. Même en dehors des périodes de pénurie les enfants aza traient les chèvres et boivent leur lait. Celui-ci, qu'ils trouvent plus léger que le lait de vache ou de chamelle, est considéré comme un aliment approprié pour eux. Il est évident que les Daza qui attachent du mépris à cette habitude se privent par là d'une aliment d'appoint qui serait, en bien des circonstances, loin d'être superflu.

Par ailleurs, les Aza ne fument pas tandis que les jeunes hommes daza, jusque vers l'âge de 25 ou 30 ans, aiment fumer un tabac vert très fort dont ils bourrent de petites pipes en argile ou des cartouches de cuivre ou de laiton, ou qu'ils roulent en cigarettes dans de vieux morceaux de papier. Toutefois le goût du tabac n'est pas très développé chez les Daza et n'entraîne pas de grosses dépenses. Les Téda, quant à eux, apprécient davantage et en fument même à l'âge mûr.

Du point de vue de l'allure physique, les femmes daza sont généralement plus élégantes que les aza. Tandis que les femmes aza ne portent pour tous bijoux de valeur que les hautes chevillères d'argent ciselé (*mèra*) dont le prix équivaut à celui d'une vache, les femmes daza

portent en outre aux poignets d'épais bracelets d'argent *(tèša)* tout aussi onéreux. Les femmes aza, au Niger, sont le plus souvent pieds nus tandis que les femmes daza sont chaussées, même s'il ne s'agit fréquemment que de chaussures en matière plastique. De plus, les femmes daza savent mieux se parfumer. C'est du moins l'opinion des femmes aza elles-mêmes, qui envient aux femmes daza leur savoir-faire dans ce domaine, auquel elles attachent une grande importance.

Si les Daza considèrent que les Aza sont laids, ils trouvent aussi qu'ils parlent mal. Il s'agit certes de la même langue, mais la prononciation des Aza est effectivement assez différente de celle des Daza. Elle est moins distincte, les syllabes sont davantage avalées et les sons beaucoup plus nasalisés. En outre, le vocabulaire aza diffère de celui des Daza pour certains termes. Par exemple, ils disent *tafo* et non *bosao* pour désigner le sable, *wono* et non *kalaga* pour la brousse, *èzize* au lieu de *conofor* pour désigner les cadeaux reçus par le marié. Ces particularités n'empêchent pas Daza et Aza de se comprendre mutuellement. Les Aza n'ont pas de langue secrète comme les forgerons touaregs (BERNUS, 1983:248).

A ces différences d'allure et de langue s'ajoutent des diffé-rences culturelles qui, si elles relèvent du détail, sont cependant assez nombreuses. Il serait fastidieux d'en établir une liste exhaustive, mais il est utile, même rapidement, de situer les plus importantes.

Une première différence tient à la demeure. Si les Aza comme les Daza vivent dans des tentes de nattes, typiques de l'ensemble du monde toubou, il y a quelques différences dans la confection et la décoration de ces tentes. Les Daza utilisent pour l'armature des éléments qu'ils conservent d'une tente à l'autre et transportent dans leurs déplacements. Parmi ces éléments figurent les poteaux verticaux (*šinnea,* sing. *šinne*). Fourchus dans leur partie supérieure, ils marquent le pourtour de la tente et supportent le toit. Ils sont faits en racine de *tehi (Acacia raddiana)* écorcée pour obtenir la couleur blanche et ils sont décorés de dessins géométriques et de marques de bétail peints en rouge. Les Aza, moins soucieux de ces détails d'esthétique, utilisent des poteaux plus sommaires coupés dans les branches des arbres qu'ils trouvent sur place et qu'ils laissent en partant. Ils ne les décorent pas. Le fond de la tente est lui aussi mieux décoré. Le *lahar*, sur le côté du lit, orne la largeur de la tente. C'est une bande de cuir sur laquelle sont cousus des cauris en motifs géométriques. Le *lahar* est souligné par deux rangées de cuvettes blanches en émail suspendues au dessous de lui. Le blanc des cauris et des cuvettes ressort dans la pénombre de la tente et tranche heureusement sur les tons bruns des autres éléments de l'habitation. Dans les tentes aza, le *lahar* est absent et les cuvettes moins nombreuses. L'intérieur des tentes aza est moins joli. Par contre elles sont, à la saison sèche, plus spacieuses que les tentes daza. En effet comme ce

sont les femmes aza qui fabriquent les nattes, elles peuvent se permettre plus facilement d'en utiliser davantage alors que l'achat de ces nattes représente une dépense importante pour les femmes daza. A la saison des pluies par contre les femmes aza sont très parcimonieuses. Elles économisent au maximum leurs belles nattes que l'eau noircit et fait pourrir à la longue. Pour les préserver, elles les mettent à l'abri dans des paillotes et revêtent leurs tentes, circulaires et de petite taille en cette saison, de vieux morceaux de nattes rapiécés qui donnent à leurs habitations un air misérable, à tel point qu'on est surpris par le contraste de leurs larges et belles tentes à la saison sèche. Le mobilier, pour sa part, est le même chez les Daza et les Aza. Il est aussi sommaire dans un cas que dans l'autre (BAROIN, 1985:56-59).

Un autre ensemble de différences important a trait au mariage. La règle de mariage tout d'abord n'est pas rigoureusement la même pour les Daza et les Aza. On sait que les Daza, comme les Téda, sont tenus de respecter des prohibitions matrimoniales assez vastes qui les obligent souvent à chercher loin de chez eux la femme qu'ils pourront épouser (CHAPELLE, 1957:274, BAROIN, 1985:183-185). Le mariage est interdit, en principe, jusqu'au sixième degré de parenté cognatique. Chez les Aza, au contraire, l'extension des prohibitions de mariage est moindre. Les Aza du Niger parmi lesquels j'ai enquêté se mariaient pour un quart entre cousins issus de germains (soit au 6ème degré) et il y

avait même quelques cas de mariages avec la fille ou le fils d'un cousin germain (BAROIN, 1985:186-187). Ces mariages entre proches s'expliquaient par la faiblesse du peuplement aza, et par l'impossibilité conséquente de trouver des épouses d'un degré de parenté plus éloigné. C'est cette même raison qui autorise les forgerons du Tibesti à se marier même avec leurs cousines les plus proches, contrairement à la règle générale qui prévaut dans le massif (BRANDILY, 1988:57).

Les échanges d'animaux qui accompagnent le mariage sont également sensiblement différents chez les Daza et les Aza, tant par leur nature que par leur importance.

Chez les Aza, la mariée reçoit de son père le jour de son mariage une vache appelée *oošo* qui reste sa propriété personnelle. Son mari n'est pas en droit de la vendre pour satisfaire aux besoins de la famille. Ce don n'a pas d'équivalent, semble-t-il, chez les Daza. Il en est de même du *dri kowo* ou "veau de la natte" (de *dri*, le veau et *kowe*, la natte) que le mari donne à sa femme après l'avoir déflorée sur ladite natte. Cette dernière, tachée par la défloraison, est exposée au petit matin sur la tente nuptiale. Le "veau de la natte" est, comme la vache *oošo*, propriété personnelle de l'épouse et le mari ne peut les vendre. En général la femme remet ce veau à sa mère qui se charge, en contrepartie, de lui faire faire par un forgeron ses hautes chevillères d'argent ciselé (*mèra*), bijoux caractéristiques des femmes mariées.

A ces deux dons particuliers aux Aza s'en ajoutent deux autres que le marié fait à la tante paternelle de son épouse. Le premier est un veau, le *door wele*, qu'elle fera tuer quelques jours après la cérémonie pour en distribuer la viande à tous. Le second cadeau lui est personnellement destiné. C'est une vache qu'on appelle "part de la tante paternelle" (*bahadeger*), et qu'elle reçoit peut-être en vertu du rôle spécifique qui est le sien dans les rituels de mariage (voir plus bas). Ces dons à la tante paternelle, comme sa place prééminente dans la cérémonie, n'ont pas d'équivalent chez les Daza. Par contre le cadeau que le gendre fait à la mère de sa femme, l'*ayadeger* ou "part de la mère", correspond au *daydeger* des Daza (BAROIN, 1985:350) mais ce dernier est donné plus tard, au moment où le couple quitte le campement de la mariée pour adopter la résidence choisie par le mari.

D'autres dons enfin sont comparables à ce qui s'observe chez les Daza. Le *sadag šaraeŋa*, veau ou vache que le mari donne à sa femme le jour du mariage, correspond au *sadag* des Daza. C'est le douaire préconisé par l'Islam. Quant au *sadag dazaga*, il s'agit d'un groupe de vaches que le mari attribue à sa femme le jour du mariage. Ce n'est pas un don à proprement parler, car ce bétail reste la propriété du mari, mais il restreint de lui-même l'usage qu'il en fera. L'épouse à laquelle il est attribué, ainsi que ses enfants, seront les seuls bénéficiaires du lait de ces animaux et des gains éventuels obtenus par la vente d'une partie de la

progéniture. D'autres épouses ou les enfants issus d'autres lits ne sauraient y prétendre. Cette pratique existe également chez les Daza, sans que le nom particulier de ce bétail, dans leur cas, ait été noté.

Il y a donc plus de cadeaux particuliers chez les Aza (*oošo, dri kowo, door wele, bahadeger*) que chez les Daza. Néanmoins les échanges d'animaux ont beaucoup plus d'ampleur pour un mariage daza. Ceci provient vraisemblablement de leur richesse plus grande en bétail.

Les paiements de mariage, ceux que la famille du fiancé doit verser à la famille de la future épouse préalablement au mariage, sont beaucoup plus importants chez les Daza. Chez les uns comme chez les autres, ils sont évalués en *sanda*, c'est-à-dire en pièces de percale (BAROIN, 1985:211), mais versés effectivement sous forme de bétail, ou de thé et de sucre. Tandis que chez les Daza, en 1972, la norme se situait à 300 *sanda* et que les paiements pour un premier mariage étaient rarement inférieurs à 100 *sanda*, chez les Aza à la même époque le mariage coûtait de 20 à 50 *sanda* en moyenne, sans jamais excéder 100 *sanda*. Le fiancé aza n'était donc pas contraint, pour rassembler cette compensation, de mettre à contribution un nombre de parents aussi grand que le jeune homme daza. En contrepartie, le bétail qu'il recevait des parents de sa femme le jour du mariage (*èzize*, qui correspond au *conofor* des Daza) était moindre : 8 à 15 têtes en moyenne,

alors qu'un marié daza recevait en *conofor* 10 à 30 têtes de gros bétail (vaches et chamelles).

La fête du mariage à tous égards a moins d'ampleur chez les Aza. Les parents qui participent aux dépenses sont moins nombreux. Les dons le sont également, comme le nombre des invités et celui des bêtes abattues pour qu'il y ait de la viande au festin. Le "responsable du mariage" (*nige moguru*, de *nige*, le mariage, et *moguru*, le propriétaire, le responsable), c'est-à-dire le tuteur matrimonial selon la règle islamique, reçoit 5000 CFA dans le cas d'un mariage daza; il ne touche que 250 CFA chez les Aza (au maximum 500 CFA pour les Aza Tronnu et Kugo). La tente nuptiale elle-même est d'allure plus modeste chez les Aza.

Certains usages touchant au mariage sont également différents dans les deux cas. Les manifestations de pudeur sont moins prononcées chez les Aza, peut-être d'ailleurs parce qu'ils se marient entre parents plus proches que les Daza. Le mariage par enlèvement, qui est un acte de bravoure dont les femmes s'enorgueillissent d'avoir été l'objet, est plus fréquent chez les Daza, dont le tempérament est plus guerrier. La coutume du *yollumi*, qui oblige le jeune marié daza à séjourner pendant un an ou deux dans le campement de ses beaux-parents, jusqu'à ce que son beau-père l'autorise à s'installer où il veut, s'observe plus rarement chez les Aza. L'habitude des femmes daza, quelque temps après leur mariage, de faire une tournée de leur parenté

pour solliciter des dons de bétail pour leur mari ne se retrouve pas ou peu chez les Aza. Les danses des uns et des autres, exécutées lors des mariages en particulier, ne sont pas toutes identiques. Les Aza ont une façon spectaculaire de danser en faisant de grands gestes, de grands sauts et en frappant très fort des pieds sur le sol, ce qui soulève une grande poussière. Cette danse qui leur est propre offre un contraste saisissant avec la retenue des danses daza.

Enfin les divers rituels qui se font suite dans la cérémonie du mariage ne sont pas tous les mêmes. La cérémonie daza du mariage a été décrite en détail ailleurs (BAROIN, 1985:301-340), aussi n'est-il pas utile d'y revenir. Le mariage aza dans les grandes lignes suit le même schéma, mais certains rituels sont différents.

La tante paternelle (*baha*) de la mariée joue un rôle spécifique qui ne se retrouve pas chez les Daza. C'est elle qui ouvre le premier sac de mil apporté par le fiancé, et non un homme désigné par le père de la mariée comme chez les Daza (BAROIN, 1985:315). Elle préside à la fabrication des boulettes de farine de mil crue sucrée qui sont distribuées aux femmes et aux enfants du campement le matin du mariage, et en reçoit une plus grosse pour elle-même. Le mil restant est rassemblé en tas sur une natte. La tante paternelle et quelques femmes présentes s'agenouillent autour. La tante paternelle, la première, lance une pierre dans ce tas de mil et l'enfonce par trois fois en disant : "*Allay kiŋ cigire gese, kennede gese,*

yale cenne" ("que Dieu te fasse travailleuse, qu'il te fasse patiente, qu'il te donne des enfants"). Puis les autres femmes agenouillées autour du tas de mil l'imitent tour à tour. Ensemble, elles prononcent ensuite la *fatiha* (première sourate du Coran) puis procèdent à la distribution des boulettes de mil. Sur la quantité de mil qui reste, la tante paternelle prélève une part importante (24 mesures) qui est portée chez elle. Elle reçoit d'autres dons du marié : par exemple 30 verres de sucre et 10 de thé, trois cuvettes en émail, un coussin et une natte.

Il est vrai que son rôle ne s'arrête pas là : c'est elle qui, avec la mère de la mariée et quelques vieilles femmes, construit la tente nuptiale. C'est elle surtout qui en plante le premier poteau, celui du coin sud-est de la tente, avec l'aide de deux ou trois autres femmes choisies pour la façon exemplaire dont elles tiennent leur maison et pour leur bonne entente avec leur mari. L'une d'entre elles est la tante paternelle du marié. Elles frappent le sol tout à tour pour creuser le trou où sera planté ce poteau, en disant : *tane mugoo-ni aroo-ni*, "je suis sourde, je suis aveugle" (de *tane*, moi; *mugoo*, sourd(e); *aroo*, aveugle; et le suffixe répétitif *-ni*), et en priant pour attirer sur la jeune mariée les faveurs du ciel. Dans le trou à la base du poteau est ajouté un brin de *kezen* (*Leptadenia pyrotechnica*, arabe *rtem*). Cette herbe, qui a un peu l'allure du genêt, est choisie parce qu'elle est toujours verte et qu'elle donne beaucoup de fruits. Elle est

fortement associée à l'idée de fécondité : LE COEUR a noté qu'elle est donnée en infusion aux femmes et aux chamelles pour les rendre fécondes (1950 : article *kozena*). Chez les Daza, c'est un bouquet de feuilles de doum qui est placé à la base du premier poteau de la tente nuptiale.

Plus tard le septième jour, c'est encore la tante paternelle qui choisit la femme qui fera à la jeune épouse la coiffeuse typique des femmes mariées, avec deux nattes médianes et non trois comme les jeunes filles. Pour ce nouveau service le marié lui donne 10 verres de sucre. Elle en garde cinq pour elle-même et donne les cinq autres à la coiffeuse. Cette dernière, choisie pour son bon caractère et le nombre de ses enfants, défait pour commencer toutes les petites nattes latérales (*kasara*) et les trois nattes médianes (*doba*, sing. *dobu*) de la mariée. Au beurre, aux parfums et au sable qu'elle mêle comme à l'habitude aux cheveux, elle ajoute du sucre et du tanin : le tanin, dit-on, pour qu'elle se taise si on lui dit des méchancetés, et le sucre pour qu'elle apprécie les gentillesses. L'ajout de sucre et de tanin n'est pas pratiqué par les Daza.

D'autres détails de la cérémonie diffèrent encore. Les mariés sont introduits dans la tente nuptiale le premier jour chez les Aza, tandis que la mariée daza n'est portée à la tente nuptiale que le lendemain, au soir du deuxième jour. Trois autres rites sont alors pratiqués par les Aza, qui sont absents chez les Daza.

Le premier consiste, dans la tente nuptiale, à faire asseoir la mariée trois fois sur le vêtement de son mari. Les compagnes de celle-ci tentent de l'obliger à s'y asseoir, tandis que les camarades du marié essaient de l'en empêcher. Ce n'est qu'un simulacre d'opposition, car la jeune femme est bientôt assise sur le vêtement en question. Ensuite la *cannara* de la mariée, c'est-à-dire la femme qui la guide dans l'ensemble de la cérémonie (BAROIN 1985:317), prend le *doway* (corne de vache fermée d'un bouchon de vannerie, qui contient le beurre parfumé utilisé par les femmes pour leur toilette) et le passe trois fois autour de la tête du marié allongé dans la tente. Cette pratique est supposée rendre le mari amoureux de sa femme et l'empêcher par la suite de chercher à en épouser une autre. Le mortier à parfums (*dokor*) peut remplacer le *doway* ou lui être associé dans ce rite. Le lendemain, la *cannara* apporte à la mariée une cuvette d'eau et sept crottes de chameau sèches. La mariée se lave les mains avec ces crottes avant de commencer un travail de vannerie.

Ces trois rites se substituent à d'autres qui m'ont été signalés pour les mariages daza, mais que je n'ai pas observés : une querelle rituelle entre les compagnons du marié et les compagnes de la mariée quand cette dernière entre dans la tente nuptiale, les premiers tentant d'attirer la mariée vers la partie sud de la tente où se trouve l'époux, tandis que les secondes cherchent à la retenir dans la partie nord. Après avoir été attirée

vers la partie sud de la tente, la jeune femme résiste à nouveau en essayant de piquer son mari avec des épines ou des épingles de sûreté alors qu'il cherche à lui serrer la main droite. Puis, quand ces épines lui sont enlevées de la main, les époux joignent leurs mains droites qui sont parfumées et arrosées de beurre fondu et de lait caillé. Enfin un troisième rite de résistance a lieu : les compagnons du marié le soulèvent de terre, tandis que les compagnes de la mariée appuient sur les épaules de celle-ci pour l'empêcher d'être soulevée elle aussi (BAROIN 1985:330-331).

Sans vouloir entreprendre une comparaison détaillée de ces rituels daza et aza, on remarque la présence dans les deux cas d'une opposition symbolique entre filles et garçons. Mais les rites belliqueux sont plus prononcés dans les cérémonies daza.

Signalons enfin un dernier volet de la cérémonie du mariage qui différencie les Aza des Daza. Lorsque les hommes "attachent" le mariage conformément à l'islam (voir BAROIN, 1985:324-326 pour la cérémonie daza), chez les Aza les lettrés rassemblés dans la tente nuptiale reçoivent chacun quelques feuillets du Coran qui sont lus assez longuement, puis la *fatiha* est prononcée par trois fois. Du sucre offert par le marié est apporté. Puis l'aîné du clan de l'épouse, en signe de prospérité et de longévité du jeune couple, trace au sol dans le sable une étoile à cinq branches dans les compartiments de laquelle sont comptabilisés les animaux donnés et reçus par les uns et

les autres : d'abord le *sadag šaraeŋa*, puis le *sadag dazaga*, enfin l'*èzize* (voir ci-dessus). La somme reçue par le tuteur matrimonial (*nige moguru*) est précisée. Après cela, l'aîné du clan du marié demande par trois fois à l'aîné du clan de la femme : *doo-ma nenro gonoma* ? Ce qui signifie "si je te donne cette fille, la prends-tu ?" (littéralement : fille-cette si-je-te-donne prends-tu). Ce dernier par trois fois lui répond : *goner*, "je la prends". La *fatiha* est à nouveau prononcée puis les hommes quittent la tente nuptiale. Cet aspect islamique de la cérémonie correspond dans les grandes lignes à ce qui s'observe chez les Daza, mais avec plus d'emphase. Les prières sont plus longues. L'étoile à cinq branches dans laquelle est comptabilisé le bétail n'apparaît pas dans la cérémonie daza.

On pourrait pousser plus avant les comparaisons de rituels et de coutumes entre les Daza et les Aza, car des différences existent dans bien d'autres domaines encore. Mais outre que cette description pourrait devenir fastidieuse, elle n'apporterait pas grand chose de plus au propos de cet article qui est de donner la mesure de l'écart culturel entre Daza et Aza, non pas tant sur le plan quantitatif que sur le plan qualitatif. Or à cet égard que ressort-il de cette longue description? Des dissemblances assez marquées dans la langue, les habitudes alimentaires, les détails du décor quotidien qui sont plus soignés chez les Daza pour ce qui est de l'habitation, des mariages moins fastueux et moins importants chez

les Aza avec cependant une tout aussi grande richesse dans les rituels, assez différents pour certains, une cérémonie du mariage moins guerrière chez les Aza (rapts moins fréquents, rituels moins belliqueux) mais plus religieuse (importance des prières), des danses particulières aux Aza. En fait, au delà de toute cette somme de petites divergences, il existe entre Daza et Aza un fossé inéluctable, celui du mépris que les premiers éprouvent pour les seconds. Les Daza considèrent les Aza comme leur étant inférieurs et, plus que tout le reste, les mentalités des uns et des autres les opposent diamétralement.

Les attitudes mentales

Pourquoi ce mépris ? A entendre les Daza, il semble que le moindre détail qui les distingue des Aza alimente ce sentiment : ils sont laids, ils parlent mal, ils dansent différemment, ils voyagent à dos d'âne, ils traient leurs chèvres, etc. Mais en fait et surtout, ils méprisent les Aza pour leur faiblesse. Le fond de leur dédain vient de ce que les Aza sont incapables de se défendre par eux-mêmes et qu'ils ont besoin de protection.

Il est vrai que l'aptitude au combat est une fonction vitale dans cette société régie par la violence (BAROIN, 1985:387-389). La solidarité des parents est primordiale (solidarité de l'honneur et solidarité économique) face à tout affront venu de l'extérieur, qu'il s'agisse d'une injure ou d'un vol de bétail. C'est pourquoi la préoccupation

constante des Téda-Daza est de ne pas faillir à l'honneur, de défendre jalousement sa renommée autant que son troupeau et, pour cela, de réagir immédiatement à la moindre agression. Ces pasteurs guerriers sont sans cesse sur le qui-vive, et les querelles et bagarres chez eux sont fréquentes. Les hommes dégainent leur poignard avec une remarquable promptitude s'ils ont le moindre soupçon que leur honneur soit remis en cause. Ce geste ne s'observe pas chez les Aza. Aussi les Daza se plaisent-ils à tourner en dérision leur manque de courage. Je les ai vus par exemple rire d'un groupe de sept Aza partis à la recherche de deux chamelles volées. Un Daza, m'expliquèrent-ils, serait parti seul à la recherche de ses chamelles. Et encore, cette tentative des Aza était-elle déjà le signe d'une évolution, car en d'autres temps ils n'auraient pas même cherché à récupérer eux-mêmes leur bétail; ils auraient fait appel à leurs protecteurs daza.

La couardise des Aza est en fait toute relative car ceux-ci face aux animaux qu'ils chassent peuvent faire preuve d'un grand courage (LE COEUR, 1953). Il s'agit plutôt d'une inhibition vis à vis du groupe par lequel ils sont dominés, inhibition si forte qu'elle leur interdit pratiquement toute marque d'agressivité envers les Daza. C'est pourquoi les Aza font figure de poltrons aux yeux de ces derniers, et ce trait constitue à leurs yeux une tare irrémédiable du fait de l'importance qu'ils attachent aux vertus guerrières.

Si les Daza critiquent la couardise des Aza, ces derniers en revanche, lorsqu'ils sont entre eux, blâment la propension trop vive des Daza pour la bagarre. J'ai effectivement remarqué la vivacité avec laquelle les rixes se déclenchent chez les Toubou, pour des motifs au départ qui paraissent souvent bien futiles à nos yeux d'occidentaux. CHAPELLE a fait le même constat. "Le mauvais caractère des Toubou, qui est un des traits de la race, écrit-il, se donne libre cours au sein de la famille. L'atmosphère de nombreuses tentes parait irrespirable, mais le couple s'y trouve fort bien. C'est là sa vie, toujours animée d'une vieille ou neuve querelle, et elle le passionne" (1957:297).

Les attitudes morales des Daza et des Aza sont donc diamétralement opposées et le contraste le plus fort entre les deux groupes, sans conteste, est celui des mentalités. Autant les uns sont arrogants et fiers, autant les autres sont humbles et doux. L'humilité des Aza résulte d'un profond sentiment d'infériorité face aux Téda et aux Daza. En même temps, les Aza du Niger éprouvent envers ces anciens suzerains une haine vive dont ils n'osent pas cependant faire état ouvertement. Réciproquement, le mépris qu'affichent les Daza pour leurs forgerons en leur absence fait place devant eux à une certaine courtoisie. Celle-ci prévaut également au Tibesti dans les rapports entre Téda et forgerons. Les Téda du Tibesti en présence de leurs forgerons ne les appellent pas *duudi* ("forgeron"), ce qui serait une injure; ils disent à la place *mogone*, "celui qui sait" (BRANDILY, 1988:56).

Au mépris envers les forgerons s'associe souvent la crainte, en raison des pouvoirs de sorcellerie qui leurs sont attribués. Le fait est nettement marqué en Ennedi (CARON 1988:99); il l'est aussi au Niger où les pouvoirs de sorcellerie cependant sont plus facilement attribués à des populations plus différentes, les Peuls en particulier.

L'arrogance des Téda-Daza comme le complexe d'infériorité des Aza sont des attitudes héritières du passé plus que ne l'est leur situation économique actuelle. Les liens d'allégeance se perpétuent certes, mais ils ont perdu leur caractère d'obligation. Ce sont maintenant des cadeaux bénévoles qui sont échangés. Les Aza qui sont passés à l'élevage possèdent moins de bétail que leurs anciens suzerains, et en particulier beaucoup moins de chameaux, mais leur artisanat leur procure un complément de ressources grâce auquel ils ne semblent pas vivre moins bien que les Daza.

L'humilité des Daza les rend plus ouverts aux facteurs externes de promotion sociale que ne le sont leurs anciens suzerains. C'est ainsi que les Aza se sont islamisés beaucoup plus vite et plus profondément que les Daza, à partir des centres bornouans de diffusion de l'islam où ils sont allés recevoir cet enseignement. Dans les années 1969-1972, alors que les lettrés (*maallaa*, sing. *maallem*, homme sachant lire le Coran) étaient encore peu nombreux chez les Daza, les hommes aza des campements de l'est nigérien étaient presque tous lettrés. Outre le fait que leurs attitudes mentales

les prédisposaient sans doute mieux que les Daza à cet enseignement religieux, le savoir coranique leur conférait un prestige indéniable et leur permettait, au moins dans ce domaine, de surpasser leurs anciens maîtres.

Plus studieux en matière de religion, les Aza le sont aussi dans le domaine laïque. Lors de mon enquête au Niger, beaucoup de familles téda et daza, où personne ne savait lire ni parler le français, étaient encore hostiles à l'école et cachaient leurs enfants lorsque la land-rover de service faisait leur ramassage dans les campements en début d'année scolaire. Les enfants scolarisés en effet vivaient en internat pendant les périodes d'enseignement, nourris et logés par l'Etat, car c'était le seul moyen de les scolariser vu la faiblesse du peuplement et la grande dissémination de l'habitat. Dans les campements aza de la même région on ne trouvait pas davantage d'hommes ou de d'enfants parlant ou lisant le français, mais l'attitude envers l'école était moins hostile. Le chef d'un des campements aza où j'ai séjourné avait même émis le souhait auprès de l'administration nigérienne qu'une école soit installée dans son campement, ce qui n'aurait certes pas été le désir des Daza. Les Aza en effet considéraient l'accession à la lecture et à l'écriture, qu'il s'agisse du Coran et de l'Islam (et non de la langue arabe que les Aza même lettrés ne parlent pas) ou du français, comme un facteur de promotion sociale auxquels ils étaient d'autant plus sensibles qu'ils désiraient secouer le joug de

leurs anciennes tutelles. La situation, à cet égard tout au moins, a beaucoup évolué depuis cette époque ancienne. La scolarisation s'est intensifiée et des écoles ont été construites dans certains campements, tant daza qu'aza.

Quoi qu'il en soit, il est remarquable que ces rapports d'allégeance historiquement périmés aient perduré si longtemps sous une forme voilée. Ils continuent de marquer fortement les mentalités, donnant aux Téda-Daza et aux Aza un profil moral totalement différent en dépit de leur appartenance au même monde culturel. Ce profil moral s'avère si déterminant, tant pour les uns que pour les autres, qu'il les oriente de façon différentielle vers l'avenir.

Note sur la transcription

La transcription des noms de lieux, de clans et des termes vernaculaires est phonétique et approchée. Les tons notamment ne sont pas transcrits. Le doublement d'une voyelle note sa longueur, é et è correspond au français é et è, l'accent circonflexe indique la nasalisation. Cette transcription est identique à celle de BAROIN (1985:7) à laquelle on pourra se reporter.

BIBLIOGRAPHIE

BAROIN C., 1972, *Les marques de bétail chez les Daza et les Azza du Niger*, Niamey, Centre Nigérien de Recherches en Sciences Humaines, Etudes nigériennes 29.

BAROIN C., 1985, *Anarchie et cohésion sociale chez les Toubou - les Daza Kécherda (Niger)*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme/Cambridge, Cambridge University Press.

BERNUS E., 1983, Place et rôle du forgeron dans la société touarègue, *Métallurgies africaines - Nouvelles contributions*, textes réunis par N. ECHARD, Paris, Société des Africanistes, Mémoires de la Société des Africanistes 9:237-251.

BRANDILY M., 1974, *Instruments de musique et musiciens instrumentistes chez les Téda du Tibesti*, Tervuren (Belgique), Musée royal de l'Afrique Centrale, Annales Sciences Humaines 82.

BRANDILY M., 1988, Les inégalités dans la société du Tibesti, *Gens du roc et du sable - Les Toubou*, textes réunis par C. BAROIN, Paris, C.N.R.S., 37-71.

CARON L., 1988, Administration militaire et justice coutumière en Ennedi au moment de l'Indépendance, *Gens du roc et du sable - Les Toubou*, textes réunis par C. BAROIN, Paris, C.N.R.S., 87-110.

CHAPELLE J., 1957, *Nomades noirs du Sahara*, Paris, Plon, Rééd. 1982, Paris, l'Harmattan.

ECHARD N., 1983, Avant-propos, *Métallurgies africaines - Nouvelles contributions*, textes réunis par N. ECHARD, Paris, Société des Africanistes, Mémoires de la Société des Africanistes 9:XI-XIV.

GRALL (Lieutenant), 1945, Le secteur nord du Cercle de Gouré (Niger), *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, VII/1 à 4:1-45.

ITEANU A., 1980, Qui as-tu tué pour demander la main de ma fille ? Violence et mariage chez les Ossètes, *La vengeance - La vengeance dans les sociétés extra-occidentales*, textes réunis par R. VERDIER, Paris, Cujas, 2 volumes.

JAUSSEN A., 1948, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, Maisonneuve.

JOURDAN P., 1935, *Notes grammaticales et vocabulaire de la langue daza*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

LE COEUR Ch., 1950, *Dictionnaire ethnographique téda*, Paris, Larose (mémoire de l'I. F. A. N.).

LE COEUR Ch., 1953, Technique, art et point d'honneur d'après l'inventaire d'une collection toubou (daza), (1942), I. F. A. N., *Etudes nigériennes* 1, In memoriam Charles LE COEUR, 17-34.

LE COEUR Ch. et M., 1955, *Grammaire et textes téda-daza*, Paris, Larose (mémoire de l'I. F. A. N.).

LE COEUR M., 1970, Mission au Niger - Juillet-Décembre 1969, *Journal de la Société des Africanistes* 40/2:160-168.

Métallurgies africaines - Nouvelles contributions, 1983, Textes réunis par N. ECHARD, Paris, Société des Africanistes, Mémoires de la société des Africanistes 9.

VERDIER R., 1980, Le système vindicatoire - Esquisse théorique, *La vengeance - La vengeance dans les sociétés extra-occidentales*, textes réunis par R. VERDIER, Paris, Cujas, 2 volumes, vol. 1:13-42.

ZAKARI M., 1985, Contribution à l'histoire des populations du Sud-Est nigérien - Le cas du Mangari (16ème-19ème siècles), Niamey, Institut de Recherches en Sciences Humaines, *Etudes nigériennes* 53.

LA FORGE ET LE POUVOIR DANS LE BASSIN DU LAC TCHAD OU : DU ROI-FORGERON AU FORGERON-FOSSOYEUR

Christian SEIGNOBOS
Géographe CNRS/ORSTOM

Forge et pouvoir politique sont envisagés sur un large couloir de migration qui a fonctionné durant des siècles dans le sens N.-E./S.-0. depuis le Bagirmi jusqu'à la butée des monts Mandara.

C'est l'étude d'un lent processus de dégradation qui a joué à la fois dans le temps et dans l'espace. Il conduit d'un état idéal - sans doute jamais effectivement réalisé - de roi-forgeron au Bagirmi, à une mise en caste de forgerons-fossoyeurs dans les monts Mandara centraux.

Quatre situations types ont été retenues :

- Le Bagirmi, où le roi seul est "forgeron", la forge est ici transcendée par toute une symbolique associée au pouvoir, alors qu'elle constitue un interdit pour le peuple barma. Les artisans du fer sont des groupes étrangers, Haddad.

- Sur les rives du Logone, chez les Masa et les Musgum, une véritable lutte idéologique conduisit à la quasi suppression des forgerons. Les irréductibles ont été repoussés sur les marges de ces ethnies en formation. Techniques du fer et pouvoir ne pouvant être dissociés, les deux furent rejetés en même temps, si bien que les Masa et Musgum se trouvèrent tributaires de l'extérieur pour leur approvisionnement en fer.

- Une situation où les forgerons sont de simples artisans du fer sans garde-fou social a été envisagée avec les Murgur qui peuplaient les massifs-îles mofu des monts Mandara au nord de Maroua. Leur poids socio-économique entraîna souvent des déséquilibres générateurs de tensions avec les populations dans lesquelles ils vivaient.

- Sur les monts Mandara centraux, enfin, le rejet du pouvoir du forgeron et, parallèlement la préservation de son art, ont fait que forgerons et non-forgerons évoluent dans deux sphères sociales différentes. Chacun possède sa "chefferie", mais les forgerons restent les ritualistes obligés de la "chefferie des hommes".

Le forgeron s'est trouvé disqualifié de la compétition pour le pouvoir sur les hommes par l'introduction de la notion d'impureté, contractée et entretenue par l'obligation d'enterrer les morts. Tous les comportements quotidiens, avec, en particulier, les relations d'évitement, sont là pour le rappeler. En castant les forgerons, la "chefferie des hommes" a mis à son service, moyennant certains avantages économiques, le pouvoir de la forge.

Ce furent donc quatre réponses différentes de ces sociétés face au problème de la place des gens du fer. Une constante demeure : tenir la forge éloignée du "pouvoir sur les hommes". Chez les Barma, le pouvoir de la forge a été sublimé alors qu'il fut extirpé chez les Masa et les Musgum. Dans les massifs-îles, il s'est trouvé éclaté et marginalisé alors qu'il fut casté et "domestiqué" dans les monts Mandara centraux.

TABLE DES MATIERES

Sommaire 5

Avant-propos, par D. BARRETEAU et H. TOURNEUX 7

Discours d'ouverture, par A. MARLIAC 9

Introduction, par Y. MOÑINO 11

Observations sur le nom du fer et de la forge dans le bassin du lac Tchad, par H. TOURNEUX 17

Les migrations des forgerons djorok chez les Massa du Cameroun, par J. PAHAI 30

Les Murgur ou l'identification ethnique par la forge (Nord-Cameroun); annexe : trois réductions du fer, par C. SEIGNOBOS 43

Fer et forgerons dans le sud du lac Tchad à travers les écrits des premiers colonisateurs, par J. RIVALLAIN 227

The Image of Hausa Smiths in some written sources, par S. PIŁASZEWICZ 241

Rôle du forgeron dans la société traditionnelle au Mayo-Kebbi, par, T. BOUIMON 263

Iron, Brass and Burial : the Kapsiki Blacksmiths and his many Crafts, par W. VAN BEEK 281

The Blacksmith and the Rainmaker among the Verre, par A.C. EDWARDS 311

Dominant-dominé : complémentarité des rôles et des attitudes entre les pasteurs teda-daza du Niger et leurs forgerons, par C. BAROIN 329

La forge et le pouvoir dans le bassin du lac Tchad, ou : du roi-forgeron au forgeron-fossoyeur, par C. SEIGNOBOS 383

ORSTOM Éditeur
Dépôt légal : janvier 1991
Impression
ORSTOM BONDY

ISSN : 0767-2896
ISBN : 2-7099-1017-9 (Edition complète)
ISBN : 2-7099-1018-7 (Volume I)
Editions de l'ORSTOM
72, route d'Aulnay
F-93143 BONDY Cédex

Photographie de couverture
(cliché Olivier Langlois et Thierry Otto)
Construction d'un four de réduction du fer dans le Nord du Cameroun (massif de Molkwo)