



C'est l'Afrique qui a fait de Bernard Juillerat, océaniste renommé, un anthropologue...

Jeanne-Françoise Vincent



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jso/6135>
DOI : 10.4000/jso.6135
ISSN : 1760-7256

Éditeur

Société des océanistes

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2010
Pagination : 47-56
ISBN : 978-2-85430-027-7
ISSN : 0300-953x

Référence électronique

Jeanne-Françoise Vincent, « C'est l'Afrique qui a fait de Bernard Juillerat, océaniste renommé, un anthropologue... », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 130-131 | 2010, mis en ligne le 15 décembre 2013, consulté le 09 juin 2020. URL : <http://journals.openedition.org/jso/6135> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jso.6135>

© Tous droits réservés

C'est l'Afrique qui a fait de Bernard Juillerat, océaniste renommé, un anthropologue...

par

Jeanne-Françoise VINCENT*

RÉSUMÉ

Avant de devenir océaniste, B. Juillerat réalisa des enquêtes de terrain et une thèse (1968) chez les montagnards Mouktélé, dans une région reculée de l'extrême-nord du Cameroun, totalement inconnue sur le plan ethnographique. Ayant elle-même travaillé chez les montagnards voisins, les Mofu-Diamaré, Jeanne-Françoise Vincent expose ici les principaux thèmes de recherche abordés par Juillerat – migrations et autochtonie, pouvoir religieux et/ou pouvoir politique, structures lignagères et mariage – en replaçant sa minutieuse ethnographie dans un cadre régional plus large.

MOTS-CLÉS : Mouktélé, Nord-Cameroun, religion, politique, mariage, comparaison

Aux alentours de 1965, les chercheurs en sciences humaines se sont avisés qu'il existait, dans le nord du Cameroun – « L'Extrême-Nord » comme on le dénomme aujourd'hui –, une chaîne de montagnes de plus de 150 km de long, les monts Mandara, qui n'avait fait l'objet d'aucune étude approfondie, alors qu'elle était peuplée par près de vingt groupes ethniques différents. Les chercheurs de l'ORSTOM (qui n'était pas encore l'IRD – Institut de recherches pour le développement) se sont mis alors au travail, en commençant par les géographes puis les sociologues (voir Hallaire et Barral, 1967 ; Martin, 1968). De mon côté, ethnologue au CNRS, je faisais fin 1967 ma première mission dans ces mêmes monts Mandara, chez les Mofou des montagnes dominant la plaine du Diamaré.

ABSTRACT

Before being an Oceanist, B. Juillerat did fieldworks in North-Cameroon and wrote a thesis about the Mouktélé, who live in a remote and then not studied area. Jeanne-Françoise Vincent has done intensive anthropological studies in this area, among the mountaineers Mofu-Diamaré and she introduces the main research topics of Juillerat – migrants and autochthonous people, religious power and/or political power, lineage organization and marriage – and replaces his minute ethnography back in a broader regional setting.

KEYWORDS: Mouktélé, North-Cameroon, religion, politics, marriage, comparison

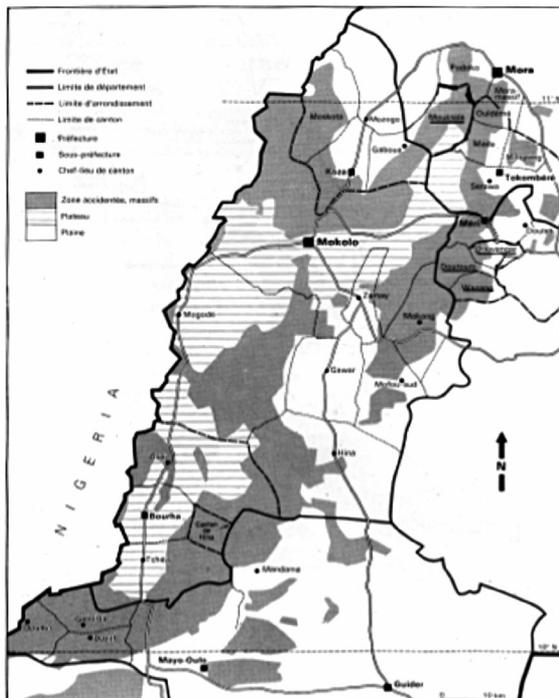
C'est vers 1970 que j'ai fait la connaissance d'un chercheur, qui est devenu un ami, Bernard Juillerat. Il avait 33 ans et, de nationalité suisse, il n'appartenait à aucune de ces institutions françaises, mais il nous avait tous précédés dans l'étude minutieuse d'un de ces groupes ethniques montagnards, les Mouktélé. Ainsi qu'il l'explique en préambule à sa thèse (Juillerat, 1971), il avait pu bénéficier de l'aide financière de deux institutions scientifiques suisses et s'immerger dès 1966 dans la société mouktélé, au long de deux missions totalisant seize mois de séjour. Au cours de ses recherches, il avait été suivi par un directeur scientifique prestigieux, Roger Bastide.

Ces deux missions ont été particulièrement fécondes puisqu'en quatre ans à peine, Bernard Juillerat tirait de ses enquêtes trois notes scienti-

* Ethnologue, directeur de recherche au CNRS, jeannefranvincent@gmail.com.



CARTE 1. – Le Cameroun

CARTE 2. – Les monts Mandara (groupes ethniques)
(Hallaire, 1991)

riques, en plus de sa thèse, soutenue en 1968 et publiée à Paris en 1971 (voir bibliographie).

Je ne sais rien des raisons de son choix des Mouktélé. Peut-être était-il dû au fait que les chercheurs de sciences humaines qui commençaient à se répartir les différentes ethnies décidaient d'étudier les plus accessibles, situées en bordure de la chaîne. Bernard Juillerat, lui, est allé dans un de ses replis, chez les Mouktélé, un petit groupe de montagnards qui n'avaient encore jamais vu d'étranger s'installer chez eux et qui, explique-t-il, se sont montrés dans les débuts de ses enquêtes particulièrement méfiants et réticents. Toutefois, dès son deuxième séjour, il sut conquérir la confiance de bons informateurs et aussi se faire accepter : on le voit bien à la qualité de ses belles photos en noir et blanc, où l'on sent une complicité avec ses interlocuteurs, particulièrement avec les gracieuses jeunes filles dont il étudia les rites de mariage.

L'ouvrage de Bernard Juillerat se compose de deux parties : d'abord, ce qu'il nomme « introduction », une quarantaine de pages présentant synthétiquement l'histoire mouktélé, replacée dans celle des grands empires et sultanats des pourtours du Lac Tchad, ainsi que, et surtout, les aspects matériels de la culture du groupe.

L'auteur a choisi ensuite de traiter deux thèmes apparemment assez différents : les structures lignagères et, de façon un peu plus développée, le déroulement et la signification du mariage.

Je reçus un exemplaire de ce travail en 1972 des mains mêmes de son auteur et, dès ma première lecture, je l'appréciai vivement. D'abord en raison de sa très grande précision, on est tenté de dire « sa minutie », qui rend particulièrement clairs les raisonnements du chercheur. Les résultats de l'enquête ne se limitent pas à une description ; ils sont constamment doublés par cinquante tableaux, vingt-neuf figures et dix cartes, voire des enquêtes chiffrées dépassant souvent la centaine d'interrogés. Par ailleurs, bien que Bernard Juillerat déclare dès l'abord, avec un certain regret, ne pas avoir eu le temps d'apprendre à fond la langue matal¹, il est clair qu'il en possède de solides rudiments : au lieu de donner des termes français, il utilise de préférence leurs équivalents mouktélé, avec même un excès de zèle – voire de malice – puisqu'il emploie constamment les termes mouktélé sans traduction française, obligeant très souvent son lecteur à se reporter au lexique en fin d'ouvrage. Si minutieuses que soient ses observations, il arrive que la raison de tel usage échappe à Bernard Juillerat, par

1. Matal est l'appellation linguistique de cette langue ; toutefois, par commodité, je parlerai quant à moi de « langue mouktélé ».

exemple la signification du mélange d'huile et d'ocre rouge, et il le dit, honnêteté scientifique peu courante et notable.

Une autre raison explique mon grand intérêt pour l'étude de Bernard Juillerat. En commençant en 1967-1968 des recherches chez les montagnards Mofu-Diamaré du Cameroun, je poursuivais en fait des recherches commencées quelques années auparavant chez d'autres montagnards africains, les Hadjeray du centre du Tchad². Elles portaient sur les liens entretenus par eux entre pouvoir politique ancien et religion de la montagne qui apparaissaient comme indissociables. Après trois missions prometteuses menées en 1960, 1964 et 1965, j'avais malheureusement dû les interrompre totalement, la guerre civile ayant embrasé le Tchad. Vivement motivée par le thème des relations entre pouvoir et sacré, je m'étais décidée à le reprendre chez des montagnards de sahel, appelés alors au Cameroun « Kirdi », vivant à la même latitude que les Hadjeray, mais à 500 km plus à l'ouest et, dans cette quête, je fis le choix des Mofu-Diamaré, qui n'avaient donné lieu qu'à de rapides notes d'administrateurs.

Migrations et autochtonie

En prenant connaissance des recherches de Bernard Juillerat sur la formation des « massifs » mouktélé, je pensais que sa façon d'étudier la formation du pouvoir dans ces « unités politico-religieuses », comme il les nommait, pourrait m'aider à mettre en ordre les abondants matériaux de terrain que j'étais en train de collecter chez les Mofu-Diamaré, lesquels me donnaient du fil à retordre. Je menais mes enquêtes en effet non seulement dans trois grandes principautés-sœurs, représentant alors environ vingt mille personnes, mais aussi dans des chefferies de taille plus modeste, et enfin dans de minuscules unités que j'hésitais à considérer comme des entités politiques. Dans toutes ces sociétés, le pouvoir m'apparaissait indissolublement lié à la religion ancienne, mais je ne savais trop comment qualifier ces liens. J'étais donc heureuse de prendre connaissance des travaux de Bernard Juillerat, espérant y trouver des points de comparaison stimulants. La réflexion s'appuyant sur des comparaisons n'est-elle pas le levier qui fait passer l'ethnographe au rang d'ethnologue ou d'anthropologue ?

Les dix mille Mouktélé se répartissaient en 1965 en six unités, parlant toutes la même lan-

gue. Juillerat les désigne dès les premières pages de son étude par le mot français « massif ». Il le fait tout naturellement car c'est le terme qui est employé couramment depuis une ou deux décennies par les administrateurs français dans leurs rapports. Il s'agit donc d'une notion locale, couramment employée également par les chercheurs travaillant dans les monts Mandara. En fait, il voit bien l'ambiguïté du mot, qui désigne à la fois un territoire montagneux et le groupe humain qui l'occupe, mais il n'expliquera qu'au milieu de son étude comment il comprend et emploie ce terme.

Une des premières remarques de Bernard Juillerat traduit son admiration pour ces agriculteurs avisés que sont les Mouktélé : ils ont entièrement « aménagé la montagne en terrasses étroites soutenues par de fragiles murettes de pierres sèches », parfois « des centaines de terrasses superposées depuis le fond du vallon jusqu'au sommet ». Ces montagnards ont « su tirer le meilleur parti de leur milieu, au premier abord assez pauvre ». La répartition des tâches entre les hommes et les femmes est équilibrée, « chaque sexe ayant ses propres responsabilités au sein de la famille » mais, même s'il n'existe aucune exploitation de la femme par l'homme, Bernard Juillerat note « l'absence quasi totale de tout droit de propriété féminine ».

Dans la grande ethnie mafa toute proche (que l'on nommait alors Matakam), les forgerons et leurs femmes potières sont rigoureusement castés ; mais chez les Mouktélé, rien de tel : leurs forgerons n'ont jamais su fondre le fer et « ils ne font l'objet d'aucun interdit ». L'endogamie ne les concerne donc pas et « n'importe quelle femme est potière ». Ainsi témoignent-ils d'une belle indépendance culturelle.

Un autre trait frappant chez eux est l'absence totale de circoncision, d'excision et même de scarifications faciales chez les hommes. Seules les jeunes filles se parent en incrustant dans leurs oreilles des rondelles de bois et dans leurs lèvres des labrets. De même, nulle trace de rites de classes d'âge, observables chez certains groupes montagnards, un peu plus éloignés d'eux il est vrai, les Kapsiki ou les Mofu-Diamaré par exemple.

Afin de mieux apprécier les structures lignagères à l'œuvre dans cette ethnie, Bernard Juillerat commence par se livrer à une tâche ingrate, l'étude des migrations et de l'origine de chacun des « lignages », *tshay*. En effet, pour lui, le terme *tshay* ne peut être traduit par le mot français « clan ». La seule traduction possible en est « lignage », sans qu'il justifie cet emploi cons-

2. Les matériaux de terrain recueillis m'avaient permis cependant la rédaction en 1968 d'un rapport détaillé, devenu quelques années plus tard *Le Pouvoir et le Sacré chez les Hadjeray du Tchad*, paru aux éditions Anthropos en 1975.

tant. Il finira par définir de façon très succincte un « lignage » comme un « groupe de descendance patrilinéaire ».

Il découvre ainsi qu'il existe à travers les six massifs cinq « populations » n'ayant aucun souvenir de migrations, car elles affirment être issues du sol même qu'elles occupent. Ces autochtones véritables expliquent le plus souvent que leur ancêtre est sorti de l'eau, une mare généralement, et qu'il a été découvert ensuite par un lignage immigrant. L'un de ces récits fait de l'un de ces clans autochtones un allié des panthères, présentées comme ses « chiens ».

Ces récits convergent pour faire des autochtones des « sauvages » que vient « apprivoiser puis civiliser » le nouveau venu. Bernard Juillerat estime que « ce modèle de mythe [...] se retrouve sans doute chez d'autres populations du Mandara » (Juillerat 1971 : 64). Et il a raison : les Ouldémé (Hallaire, 1971 : 13) tout comme les Mofu-Diamaré présentent de la même façon une rencontre entre des « autochtones sauvages », issus du rocher même, nus ou habillés de feuilles, vivant dans des grottes et ne se nourrissant que de produits de cueillette, et des envahisseurs, cultivateurs de mil et éleveurs de bovins, voire de poneys³. Toutefois, de façon assez surprenante, Bernard Juillerat ne cherche pas à interpréter historiquement ces différences de niveau de vie soulignées avec tant de force par d'autres montagnards.

La plupart des dix-huit autres lignages recensés par lui sont parvenus en pays mouktélé à la suite de migrations dont les deux tiers ont pour origine le pays « matakam » tout proche. Là, Juillerat s'oppose vigoureusement – et c'est une originalité de sa part – aux thèses en vigueur alors, selon lesquelles les « Kirdi » habitants des monts Mandara n'auraient peuplé leurs montagnes que sous la menace d'envahisseurs, les « Grands de l'époque (Bornou, royaume du Mandara) » et aussi les Peuls.

Pour lui, ces constantes migrations de lignages s'expliquent de façon beaucoup plus modeste par des raisons relevant de « l'histoire interne des Kirdi montagnards », en particulier par des « luttes pour la chefferie » ou par le besoin de champs, si bien que des lignages différents se retrouvent à l'intérieur d'un même massif ou peuvent au contraire le quitter pour devenir composante d'autres massifs, voire d'autres groupes ethniques.

Pouvoir religieux et/ou politique

Au gré de ces migrations de plus ou moins grande amplitude se sont formés six massifs, divisés à date ancienne en quartiers, chacun avec son territoire aux limites précises. Toutefois, si ces massifs témoignent d'une unité linguistique et culturelle qui constitue l'essence mouktélé, ils n'ont aucune cohésion politique : « aucun chef n'est à la tête de l'ethnie tout entière », on remarque seulement « dans chaque massif un lignage dominant ».

Ces grandes migrations d'origine n'ont pas fixé de façon définitive un lignage en un seul lieu. Pour des raisons variées – le besoin de terres le plus souvent –, un segment de lignage peut avoir quitté son lignage d'origine pour migrer vers des espaces vierges. Par le jeu de ces micro-migrations, les quartiers sont tous plurilignagers, contrairement à ce qui existe chez les Matakam voisins. Bernard Juillerat l'a nettement établi en « parcourant à pied tout le territoire tribal ». Ainsi, à Baldama, son massif de référence comprenant douze quartiers, il a décompté – jolie prouesse résumée dans un tableau (cf. tableau 15, 1971 : 79) – trois cent trente-et-un lignages ou segments de lignage, le quartier le plus hétérogène comprenant sept lignages, cependant que les onze autres quartiers en comportent entre deux et six.

On aboutit ainsi à un brassage intégral : dans chaque quartier – et à plus forte raison dans chaque massif –, on assiste à la coexistence de lignages qui se savent différents tout en se définissant comme *bizitsi Nuda* « frères de territoire ».

Tous reconnaissent parmi eux l'importance d'un lignage, autochtone ou premier migrant, à qui revient, souligne Bernard Juillerat, la tâche d'effectuer les rites agraires « au bénéfice d'un massif tout entier » ou, à une échelle plus modeste, d'un quartier.

Sur le plan religieux, les Mouktélé sont unifiés par les mêmes croyances. Ils croient en un « Dieu unique, créateur de toute chose [...] qui tient les hommes dans sa main » nommé par eux *Zizagla* (homme/ciel). Tout en notant que « cette notion de Dieu reste [...] très imprécise », Juillerat remarque que « la plupart des sacrifices et des prières [de demande] lui sont adressés », si bien que le culte aux ancêtres en est quasiment éclipsé. Effectivement, on trouve tout au long de l'étude de très nombreuses mentions de recours à *Zizagla* et de prières qui lui sont adressées, lors des premières semailles ou de la réparation des toitures, lors de rites devant permettre à un céli-

3. J'ai recueilli entre 1968 et 1983 de très nombreuses versions de ces mythes de peuplement chez les Mofu-Diamaré (cf. Vincent, 1991 : 149-161 et 172-181 ; 1998 : 65-108).

bataire prolongé de trouver femme, pour remercier *Zizagla* à l'époque des moissons ou pour le prier de garder en bonne santé la jeune fille qui va quitter sa famille pour celle de son futur mari.

Cette croyance mouktélé est-elle due à une « évolution interne », se demande Juillerat, ou est-elle « le résultat de deux siècles de contacts avec les Mandara islamisés ? ». Son honnêteté habituelle l'empêche d'imposer une des deux hypothèses⁴, mais l'observateur minutieux qu'il sait être ne décrit aucun de ces sacrifices à *Zizagla*, de même qu'il ne donne aucun texte de ces prières dont il mentionne la fréquence. Sans doute considère-t-il que ces croyances et leurs manifestations sont en dehors de ses thèmes d'étude. À moins qu'elles ne constituent un domaine qui ne l'intéresse guère ? On ne peut que regretter cette absence car il aurait sans doute apporté – si l'on se réfère à la précision des « chants de courtoisie » transcrits dans la deuxième partie de son étude – des documents précis qui continuent à manquer aujourd'hui.

Il est cependant un aspect de la religion mouktélé qu'il évoque à de nombreuses reprises, c'est ce qu'il appelle le « culte de la Terre » qui, dit-il, se traduit par un « sacrifice annuel à la Terre ». Et on ne peut manquer d'être intrigué par l'emploi de ce terme.

Bernard souligne que le premier occupant d'un terroir est chargé « des rites agraires et des offrandes à la Terre ». En fait, reconnaît-il avec la franchise qui le caractérise, c'est lui, Juillerat, qui traduit le mot mouktélé *mazazay* par « sacrifice annuel à la Terre », « bien que le mot “terre” ou “culture” ne soit jamais prononcé ». Mais, explique-t-il, « la Terre constitue un “pôle de croyance”, au même titre que “les ancêtres, les génies” ». C'est pourquoi il en parlera tout au long de son étude comme d'une force particulière, honorée dans des autels liés à un territoire particulier, avec laquelle on peut faire alliance et qu'on doit honorer par des sacrifices spécifiques.

Il faut noter que, dans les années qui suivront la publication des travaux de Juillerat, divers articles et notes concernant d'autres groupes des monts Mandara décriront eux aussi des sommets rocheux, parfois impressionnants, des chaos de pierres, des éminences laissées volontairement sans cultures, présentés comme des lieux

sacrés, des autels dédiés à des forces invisibles, mais aucun de ces chercheurs ne proposera « la Terre » comme puissance supranaturelle ainsi honorée. Ils y verront des autels, parfois dédiés au Dieu suprême en personne, mais le plus souvent consacrés à des esprits de la montagne, des forces de la nature, alliées des autochtones ou premiers arrivants.

Cette croyance en des esprits de lieu ou de terroir n'a en fait rien d'original. Non seulement elle concerne la quasi totalité des groupes ethniques de l'Extrême-Nord du Cameroun – de montagne et aussi de plaine –, mais, si l'on sort du Cameroun, les allusions à des esprits semblables sont légion, balayant, dès les années 1960, l'Afrique de sahel d'ouest en est⁵.

Quant à moi, il me semble que Juillerat, observateur pionnier d'une « religion de la montagne » des monts Mandara, a seulement manqué d'interlocuteurs avec qui il aurait pu affiner sa traduction du terme *mazazay*. En ce qui nous concerne l'un et l'autre, nos missions et nos enquêtes de terrain ont été décalées dans le temps, si bien que nous avons surtout échangé par envoi de publications ou par lettres et nous n'avons pas pu discuter de vive voix de cette curieuse assimilation faite par lui de *mazazay* à « la terre », une traduction que je considère comme inappropriée, ne fût-ce que parce qu'il est impossible de découvrir un chercheur qui dans le même contexte aurait opté pour elle.

Le terme *mazazay* désigne, nous dit-il aussi, à la fois la puissance honorée et son autel. Pareille ambivalence est courante lorsque sont évoqués en diverses sociétés les esprits des lieux. Il correspond également à ce que Juillerat appelle le « sacrifice annuel à la Terre ». La description qu'il en donne montre que le *mazazay* mouktélé est quasi superposable aux « Fêtes de Dieu » et « Bières de Dieu » célébrées chez presque tous les voisins septentrionaux des Mouktélé, au cours desquelles on se réunit, là aussi tous lignages confondus, pour remercier le grand Dieu, parfois au niveau d'un sous-quartier, parfois au niveau d'un quartier, ou encore au niveau d'un « massif » tout entier⁶.

Pour ma part, en lisant la description donnée par Juillerat de la fête *mazazay* célébrée dans le massif de Baldama, j'ai retrouvé la fête « *Zom*

4. Un colloque tenu à Maroua en 2007 a, lui, tranché : soixante-cinq participants, venus du nord des monts Mandara et appartenant à seize groupes ethniques différents, ont mis en commun au long de trois journées d'échanges les résultats d'enquêtes qu'ils avaient menées dans leurs sociétés au cours des mois précédents. Elles étaient parties d'un même questionnaire-guidé sur les croyances, mythes, proverbes et offrandes concernant le « Dieu du Ciel ». Une remarquable convergence se dégage de ces témoignages et elle atteste d'une croyance identique en un « Dieu du Ciel » unique et créateur de l'homme, croyance antérieure, selon les participants, à l'arrivée des musulmans et des chrétiens (Ferry *et al.*, 2008).

5. Pour l'inventaire et l'analyse des esprits de la montagne mofu, voir Vincent (1991 : 523-556) ainsi que la bibliographie les concernant (p. 554, notes 5 à 11).

6. Cf. Fedry J. *et al.* (2008, chapitre VII, « Offrandes, sacrifices et fêtes adressées à Dieu » : 63-72). *Idem.*

Erlam », « Bière de Dieu », dite encore *sudege*, à laquelle j'ai assisté à plusieurs reprises chez les Mofu-Diamaré (Vincent, 1991 : 345-347)⁷. Dans les deux sociétés il y a, juste avant les récoltes, achat à frais communs d'un animal – d'une génisse, énorme offrande chez les Mouktélé – préparation de la viande, partagée et consommée entre membres de lignages différents, avec des prières au grand Dieu et chômage religieux (ce jour-là, les « frères de territoire » manifestent leur unité en n'exécutant aucun travail des champs). La seule – et importante – différence étant que chez les Mofu, cette fête *Zom Erlam*, « Bière de Dieu », célébrée par chaque principauté et chefferie mofu, le même jour, quartier par quartier, ne peut avoir lieu qu'au signal de son prince, le « chef grand ».

Chez les Mouktélé par contre, on observe non pas un *mazazay* unique mais six *mazazay* juxtaposés. Chaque massif a le sien. On peut rapprocher cette observation de la remarque de Juillerat sur l'absence de chef « à la tête de l'ethnie [mouktélé] tout entière » malgré son unité culturelle et linguistique. L'absence de cohésion religieuse a pour conséquence l'absence de cohésion politique et c'est seulement en termes religieux que se traduit le domaine politique.

Outre la fête *mazazay*, il existe une autre grande fête annuelle mouktélé, *madvdey*, à laquelle Juillerat ajoute le plus souvent le déterminatif *matal*, c'est-à-dire mouktélé. La fête *madvdey* est, nous dit-il, « la manifestation la plus importante du pays ». Elle s'étale sur six jours et constitue un « Nouvel An agraire et social » qui « permet à la communauté de faire peau neuve » : expulsion de la maladie chez les voisins, offrandes sur les tombes des morts récents dont les âmes – les « doubles », disent les Mouktélé – sont chassées vers le pays des ancêtres, nettoyage et couverture neuve des habitations, purification des hommes par le feu ; c'est une fête de joie où éclatent musique et danse et qui donne lieu à la consommation d'énormes quantités de bière de mil. C'est au cours de ce Nouvel An que les nouvelles mariées sont définitivement intégrées dans la famille de leur mari.

À nouveau s'imposent des comparaisons avec d'autres « fêtes de Nouvel An » célébrées par les sociétés montagnardes voisines, les Ouldeme par exemple (Fédry, J. *et al.*, 2008 : 66), ou les Mofu-Diamaré chez qui j'ai assisté à plusieurs reprises à *mogurlom*, qualifiée de *mogurlom ma mevey*, « la fête de l'année » qui, durant plusieurs jours également, célèbre le renouvellement de l'année :

là aussi, le mal est chassé chez les voisins de l'ouest, les morts récents sont pleurés et des tiges de mil enflammées sont passées autour de la tête des membres de chaque famille pour les purifier, cependant que dans chaque maison des jarres de bière attendent des visiteurs. Toutefois, comme pour la fête « Bière de Dieu », ce Nouvel An ne peut être célébré qu'au signal de son prince. S'il décide de ne pas le « crier », ses sujets, consternés, ne peuvent accomplir les rites⁸.

On observe, à propos de la fête *madvey matal*, le même phénomène que pour la fête *mazazay*. Juillerat nous décrit cette fête à laquelle il a assisté à Baldama, son massif de référence, ce qui sous-entend qu'il n'existe pas de « Nouvel An mouktélé » au niveau de l'ethnie : à nouveau, il y a coexistence de plusieurs fêtes, autant que de massifs.

C'est là une constatation aux importantes conséquences théoriques : sans doute, ainsi que le remarque Juillerat, le massif constitue-t-il une « unité politico-religieuse ». Mais celle-ci ne se manifeste que par la célébration de fêtes religieuses et ce sont donc elles qui disent le politique au niveau de chaque massif. La juxtaposition de ces fêtes traduit l'absence d'un pouvoir unique qui rassemblerait l'ethnie.

Ces faits trouvent leur équivalent exact chez les Mofu-Diamaré car, à côté des trois grandes principautés de Duvangar, Durum et Wazang où le prince « crie » une seule fête religieuse concernant, tous quartiers confondus, l'ensemble de son vaste territoire, existent de toutes petites sociétés montagnardes, les Méri et Gemzek, identiques sur le plan culturel et matériel aux principautés, mais possédant chacune sa propre langue. On observe chez elles une absence de pouvoir central et en même temps l'existence de plusieurs « fêtes de l'année », propres à une « montagne » reconnue ainsi comme distincte, neuf pour les Méri, quatre pour les Gemzek (chez qui j'ai assisté par deux fois à une de ces fêtes de « montagne »). Pour ces tout petits responsables, c'est parce qu'ils font débiter une des fêtes religieuses communes qu'ils peuvent être dits « chefs » (Vincent, 1991 : 690).

De même, chez les Mouktélé, le domaine religieux possède une signification politique. Il n'existe pas chez tous ces montagnards de pouvoir proprement politique. Le politique est indissolublement lié au religieux et les décisions en matière de fêtes religieuses constituent le niveau embryonnaire du pouvoir.

7. Voir également une description donnée par des Mofu eux-mêmes dans Fedry J. *et al.* (2008 : 63).

8. Ainsi en fut-il dans la principauté de Douroum de 1964 à 1975 (Vincent, 1991 : 341).

Parenté et mariage

La seconde partie de l'étude de Bernard Juillerat est consacrée au mariage et à l'échange matrimonial chez les Mouktélé. Il a choisi de développer ce thème car, explique-t-il, il lui permet d'illustrer un mode important de relations inter-lignagères « la circulation des femmes [...] qui à travers toute l'ethnie [...] établit des relations sans cesse renouvelées entre groupes de parenté » (Juillerat, 1971 : 169).

Je n'ai pas l'intention de reprendre ici le détail des descriptions minutieuses des rites matrimoniaux et des analyses faites par Juillerat, mais seulement de souligner les apports les plus significatifs auxquels il parvint grâce à ces méthodes d'enquête minutieuses qui caractérisent bien sa personnalité originale.

Une première constatation s'impose. Les prohibitions de mariage sont extrêmement larges puisqu'elles portent non seulement, bien sûr, sur le lignage d'Ego, mais en plus sur les sept lignages auxquels il est apparenté : un homme ne peut prendre femme à l'intérieur de son propre groupe exogamique, ni à l'intérieur du lignage de sa mère, de ses deux grands-mères et de ses quatre arrière-grands-mères. Ainsi ce sont sept groupes lignagers qui lui sont interdits.

Par ailleurs, un homme ne peut épouser aucune sœur ou cousine parallèle patrilatérale du lignage de son épouse, même après le décès ou le remariage de celle-ci : toutes les formes de sororat sont interdites chez les Mouktélé.

Ces prohibitions dessinent donc un champ très étendu, susceptible de désespérer un jeune en âge de se marier. Toutefois, souligne Juillerat, en cas de lignages importants sur le plan numérique, il y a généralement poly-segmentation lignagère et la prohibition ne porte plus que sur un segment organique de petite taille.

Entre jeunes gens pour qui une union est possible, avant que celle-ci aboutisse à un véritable mariage existe une période de fréquentation qui peut être longue. Ce qui est frappant c'est que chez les Mouktélé, les jeunes jouissent d'une « liberté sexuelle complète », alors que, remarque Juillerat, certaines ethnies voisines ont une attitude exactement inverse (Juillerat, 1971 : 151). Chez les Mofu-Diamaré par exemple, une jeune fille doit arriver vierge au mariage, obligation qui, il est vrai, est aujourd'hui de moins en moins effective...

Les relations sexuelles débutent peu après la puberté et elles ne peuvent avoir lieu que chez la jeune fille, dans sa case personnelle située dans l'enclos familial, donc au vu et su de son père qui se montre tolérant mais... veille cependant à ce

que sa fille n'ait pas trop d'amants. Car une fille ne se limite pas à un seul prétendant : leur nombre varie en fonction de sa beauté. Et, inversement, un jeune homme ne courtise pas qu'une seule fille : il peut venir travailler en compagnie d'une bande de camarades – les prestations en travail font partie de la dot – dans les champs de plusieurs pères de filles différentes.

Ce qui fait l'originalité des Mouktélé, bien soulignée par Juillerat, c'est que la période où les jeunes gens se « fréquentent » (terme français campagnard, qui me semble correspondre à la situation de ces montagnards...) n'est pas indifférente : elle est calquée sur le cycle du mil, lui-même souligné par l'utilisation des flûtes, d'abord celles réservées aux filles suivies des garçons qui prennent le relais avec les leurs. Les jeunes gens en jouent en période de croissance du mil, comme si leur musique lui était bénéfique. Par contre, dès que le mil est coupé, on cesse de les entendre. Peut-être faut-il comprendre par ce réseau d'obligations et d'interdits que pour les Mouktélé le mil est une puissance susceptible de s'imposer aux hommes, et capable de caprices. Il ne faut pas l'irriter.

Chants de « courtoisie »

On ne peut qu'être reconnaissant à Juillerat d'avoir recueilli – démarche à ma connaissance peu courante – avec la précision et le détail qui le caractérisent, de nombreux chants qu'il appelle « chants de courtoisie » (treize exactement, où il dénombre trente-quatre thèmes différents). Ces chants librement improvisés par le garçon comme par la jeune fille sont parfois des dialogues – où le jeune homme demande « de l'eau » à sa bien-aimée – mais plus souvent des mélodies solitaires, que la fille chante en écrasant le mil du repas dans le fond de sa case-cuisine ou au milieu du brouhaha de la musique funéraire. Le garçon, lui, peut les faire entendre de nuit, en cheminant. Ce qui caractérise ces monologues c'est un climat d'incertitude et de mélancolie. La recherche d'une épouse est une quête difficile, aussi difficile que « de tuer un taureau »... Mais elle finit par aboutir, souvent par une fugue de la fille qui s'enfuit une nuit pour aller s'établir chez son fiancé.

De la minutieuse étude des six premiers jours de présence de la jeune fille dans la concession de son beau-père – où son prétendant s'est construit une case personnelle –, je retiens d'abord l'institution d'une « gardienne » de la nouvelle mariée, véritable « demoiselle d'honneur » qui sert d'intermédiaire entre la famille et la nouvelle

arrivée, recluse dans la case de son mari. En effet, la jeune épouse est une « nouvelle venue », *mlok*, considérée comme une étrangère qui éprouve de la « honte » et doit observer un véritable tabou devant son beau-père et les hommes de la famille. Celui-ci ne prendra fin que lors de la célébration du Nouvel An suivant. Lors de cette fête du renouveau, *madvdey*, qui est un jalon dans le temps et permet de compter les années, la jeune épouse sera considérée comme plus âgée d'un an et elle pourra mener une vie normale, allant et venant à sa guise.

L'étude par Juillerat de la polygynie met en valeur plusieurs traits originaux de la société mouktélé : d'abord il souligne qu'il existe parmi les femmes de farouches opposantes à la présence d'une deuxième épouse ; près de 40 % selon une enquête personnelle du chercheur portant sur 201 femmes. Ces opposantes menacent de quitter leur mari s'il s'avisait de faire entrer une nouvelle femme au foyer.

Or telle est bien la crainte des hommes mouktélé : voir une épouse difficilement acquise repartir bientôt chez un autre mari. Crainte justifiée : une autre enquête de Juillerat portant sur 268 hommes de tous âges a établi que 100 hommes avaient eu dans leur vie 295 épouses, chiffre très élevé que l'on peut compléter en décomptant inversement le nombre total de maris pour 100 femmes d'âge variable, soit 268.

Ce chiffre paraît encore plus élevé si je le rapproche des résultats d'une enquête que j'avais réalisée en 1970 chez les Mofu-Diamaré auprès de 334 femmes : ce nombre est de 128 maris pour 100 femmes – les 334 femmes ayant eu 428 maris (voir Vincent, 1972 : 316)⁹.

Le divorce est fréquent chez les Mouktélé et l'initiative de la séparation est toujours prise par la femme qui va habiter chez une amie, moins souvent chez son père où, fait notable, elle possède un grenier personnel dans lequel elle entrepose une partie de ses récoltes et où elle vient puiser régulièrement. Chez son mari, elle possède d'autres greniers contenant le reste de ses denrées vivrières, mais elle n'a pas le droit de les vider lorsqu'elle le quitte. Ses récoltes doivent rester chez le mari sans que celui-ci ait le droit de les vendre ; d'ailleurs, il ne cherche pas à le faire, car sait-on jamais ! la volage pourrait revenir chez lui par la suite...

En effet, Juillerat a mis en valeur un phénomène intéressant : le fréquent retour de l'épouse chez son premier mari ou, tout au moins, chez celui auquel elle a donné le plus d'enfants, alors qu'elle l'avait quitté depuis nombre d'années. Soucieux

d'exactitude comme à son habitude, le chercheur s'est appuyé pour établir cette originale constatation sur une enquête menée par lui auprès de deux cent trois écoliers dont la mère était toujours vivante : plus du tiers vivaient avec une mère partie pendant une longue période, puis revenue.

Jeune ethnologue en début de terrain dans les années 1960, Juillerat a tenté tout naturellement de découvrir un grand mythe structurant la société, comme l'avait fait Marcel Griaule et son équipe chez les Dogon du Mali. Sa découverte de l'expression « fille du renard » pour désigner « tout enfant né unique, masculin ou féminin » l'a fait « pense(r) instantanément au Renard Pâle du mythe dogon » (Juillerat 1971 : 211), perturbateur de la gémellité des origines, dont – assez laborieusement il est vrai – il retrouve des traces dans les rites matrimoniaux. Il développe ce faisant une symbolique très élaborée – et beaucoup plus convaincante – sur l'opposition entre « eau froide » et « eau chaude », traduisant le passage de la fécondation de la jeune fille à la grossesse de celle qui est devenue épouse véritable.

Par contre, sa quête de mythe construit n'a débouché que sur un « récit mythique [...] extrêmement fragmentaire », où il trouve seulement des allusions à des « démiurges » (Juillerat 1971 : 34). De même, sa collecte de grands mythes d'origine, du mil ou de la mort par exemple, s'est révélée infructueuse. En enquêtant sur l'origine de chaque lignage, Juillerat a recueilli toutefois « un lot de mythes » (Juillerat 1971 : 63). Il utilise à nouveau le terme « mythe » mais, cette fois, dans un tout autre sens, celui de « mythe de peuplement », ainsi celui des « autochtones sauvages », soigneusement différencié par lui des « récits » décrivant les origines et les itinéraires des lignages immigrants qui, eux, sont pour lui historiques.

*

À la fin de son travail, Juillerat s'interroge sur la possibilité future d'un approfondissement de son étude des rituels matrimoniaux. Pour sa part, conclut-il, avec ce qui ressemble à des regrets, s'il a certes posé des hypothèses, il est obligé de reconnaître qu'il n'a « fait que poser des jalons » [...] et qu'il n'a « rien achevé » (Juillerat 1971 : 218). Cette constatation ne l'empêche pas d'affirmer qu'il est possible de passer à une autre étape : le symbolisme qu'il a rencontré chez les Mouktélé peut être éclairé par « une étude extensive des différentes com-

9. Ce faible taux m'était apparu comme lié à la croyance en des esprits d'ancêtres, chargés expressément de frapper de maladie, à la demande d'un mari inquiet, l'épouse cherchant à le quitter (Vincent, 1972 : 318).

munautés du Mandara septentrional » (Juillerat 1971 : 220) car, pour lui, « de toute évidence », elles sont apparentées culturellement.

Tel est bien la conclusion à laquelle je parvenais moi aussi. Au fur et à mesure que je progressais dans ma connaissance des Mofu du Diamaré, j'apercevais de mieux en mieux les convergences – et divergences stimulantes – de cette société avec les Mouktélé ; aussi je me réjouissais à la pensée que nous allions pouvoir échanger, non seulement sur les rites matrimoniaux si chers au cœur de Juillerat, mais sur la nature du pouvoir traditionnel qui, pour ma part, m'importait tant.

Las, l'anthropologue africaniste a opté pour de nouvelles études menées à l'autre bout du monde, à des milliers de kilomètres, en Papouasie Nouvelle-Guinée, où sa grande rigueur et sa valeur scientifique reconnue lui ont permis de construire une œuvre exemplaire. Mais sa place est demeurée en creux dans les monts Mandara...

BIBLIOGRAPHIE

- FEDRY Jacques *et al.*, 2008. *Dieu seul ! Le Dieu du ciel chez les montagnards du nord des Monts Mandara*, Maroua, Edit. Diocèse Maroua-Mokolo, 195 p.
- HALLAIRE Antoinette, 1991. *Paysans montagnards du Nord Cameroun. Les Monts Mandara*, Paris, éd. ORSTOM, À travers champs, 26 fig., XXIV tabl., 253 p.
- , 1971. *Hodogway (Cameroun nord)*, *Atlas des structures agraires au sud du Sahara* 6, Paris, ORSTOM, 84 p.
- HALLAIRE Antoinette et Henri BARRAL, 1967. *Atlas régional Mandara-Logone*, Yaoundé, ORSTOM.
- JUILLERAT Bernard, 1971. *Les bases de l'organisation sociale chez les Mouktélé (Nord-Cameroun) : Structures lignagères et mariage*, Paris, Institut d'ethnologie, mémoires de l'Institut d'Ethnologie VIII, 271 p.
- , 1968a. Note sur les origines d'une ethnie « Kirdi » : les Mouktélé (Nord-Cameroun), *Journal de la Société des Africanistes* 38, 2, pp. 95-112.
- , 1968b. Règles et rites matrimoniaux chez les Mouktélé du Nord-Cameroun, *Journal de la Société des Africanistes* 38, 2, pp. 113-136.
- , 1970. Notes sur trois relations de parenté chez les Mouktélé (Nord-Cameroun), *Cahier d'ethnologie africaine* 39, X, pp. 469-478.
- MARTIN Jean-Yves, 1968. *Les Matakam du Nord-Cameroun. Dynamismes sociaux et problèmes de modernisation*, thèse de 3^e cycle, doc. ronéoté, Yaoundé, ORSTOM, 303 p.
- VINCENT Jeanne-Françoise, 1998. *Le mythe de l'autochtone sauvage. Du bon usage des symboles dans les principautés mofu du Nord-Cameroun*, *Civilisations, revue internationale de sciences humaines et civilisations différentes* 46, 1, Université libre de Bruxelles, pp. 65-108.
- , 1991. *Princes montagnards du Nord-Cameroun. Les Mofu-Diamaré et le pouvoir politique*, Paris, L'Harmattan (avec l'aide du CNRS), 2 tomes, 774 p.
- , 1975. *Le pouvoir et le sacré chez les Hadjeray du Tchad*, préface de G. Balandier, Paris, Anthropos (avec l'aide du CNRS), 226 p.
- , 1972. Données sur le mariage et la situation de la femme mofu (massifs de Duvangar et de Wazan, Cameroun du Nord), *Cahiers de l'ORSTOM Sciences humaines* IX, 3, pp. 309-323.

