

Systèmes de pensée en Afrique noire

10 | 1990
Chefs et Rois sacrés

Des rois sacrés montagnards ?

Hadjeray du Tchad et Mofu-Diamaré du Cameroun

Jeanne-Françoise Vincent



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/span/897>

DOI : 10.4000/span.897

ISSN : 2268-1558

Éditeur

École pratique des hautes études. Sciences humaines

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 1990

Pagination : 121-144

ISSN : 0294-7080

Référence électronique

Jeanne-Françoise Vincent, « Des rois sacrés montagnards ? », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 10 | 1990, mis en ligne le 17 juin 2013, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/span/897> ; DOI : 10.4000/span.897

DES ROIS SACRES MONTAGNARDS ?
Hadjeray du Tchad et Mofu-Diamaré du Cameroun

par

Jeanne-Françoise Vincent

Pouvoir et sacré entretiennent en Afrique des liens étroits. Telle a été la constatation qui s'est imposée dès les débuts de l'anthropologie politique (Fortes et Evans-Pritchard, 1964: 17), et c'est notre chance, à nous familiers des vieilles religions du terroir, qu'elles soient encore vivantes, et susceptibles de nous permettre de mieux élucider ces liens.

C'est à partir d'observations concernant deux sociétés de montagnards du Sahel¹, que je chercherai à mettre en évidence les rapports entre le souverain et le domaine religieux. Hadjeray du Tchad et Mofu-Diamaré du nord du Cameroun ne sont pas rapprochés artificiellement: les uns et les autres présentent bien des traits communs, sur le plan culturel et géographique. Ce sont des habitants de moyenne montagne, situés à la même latitude et peu éloignés, même si une frontière les sépare. Et les statuts que les deux sociétés ont imaginés pour leurs souverains présentent de remarquables similitudes, même si on y trouve quelques différences stimulantes.

Ces enquêtes invitent à s'interroger sur les liens entre souverain et religion. Le pouvoir peut-il se désintéresser du domaine religieux? Cherche-t-il au contraire à se l'approprier ? Et si oui, comment ?

¹ recueillies entre 1965 et 1988

Est-ce la proximité entre responsable d'un état et domaine religieux qui fait du souverain un être à part ? Suffit-il qu'il soit mis à l'écart pour apparaître comme hors du commun ? Faut-il le considérer alors comme "sacralisé", mieux, comme un être lui-même "sacré" ? Mais alors quelle est la signification de ce terme ? Ces questions importantes mériteraient de longs développements dont seules les grandes lignes pourront être indiquées ici.

La sacralisation du pouvoir

L'emploi du mot "sacré" soulève un problème qu'il faut expliciter dès le départ. Les premiers ethnologues concevaient le "sacré" comme une notion large, désignant "tout ce qui est en relation avec la religion" et aussi "tout ce qui inspire un respect religieux", ce qui d'ailleurs suppose défini le concept de "religion"... Ils plaçaient le "sacré" dans un ensemble classificatoire où ils le faisaient s'opposer à "profane". Pour Durkheim, Hubert, ou Mauss, "sacré" appelait "profane", tout comme "pur" appelait "impur", "faste" , "néfaste" (Durkheim, 1898: 15 & 18; Hubert et Mauss, 1899: 133-134; Durkheim et Mauss, 1903: 70).

Toutefois les chercheurs des générations actuelles font moins souvent appel au terme "sacré", et ils font remarquer parfois que la célèbre opposition entre sacré et profane égare plus qu'elle n'éclaire, comme le signale Luc de Heusch (de Heusch, 1986: 19). Quant à E. Benveniste il a fait apparaître le caractère ambigu de la notion de "sacer" chez les Latins et décrit l'homme "sacré" comme "hors de la société des hommes". C'est par là qu'il aboutit à un sens se rapprochant du sens ancien "qui inspire un respect religieux": ce monde séparé constitue "un domaine distinct qui est attribué au divin" (Benveniste, rééd. 1975, II: 188-189, 197).

Aujourd'hui un scrupule semble retenir les ethnologues au moment d'utiliser ce concept. Ne serait-il pas, font remarquer certains (Tardits, 1985), une catégorie propre aux chercheurs occidentaux, employée sans qu'il existe sur son sens un véritable accord ? "Sacré"

et "religieux" sont-ils des termes équivalents ? Ou bien recouvrent-ils deux domaines distincts ?

Qu'en est-il chez les montagnards du Sahel ? Peut-on en dépit de ces réserves chercher chez les Mofu-Diamaré - les Hadjeray seront pour l'instant laissés de côté en raison de la multiplicité de leurs langues - une notion se rapprochant de celle de "sacré" ? Il existe effectivement chez les montagnards du Cameroun un concept qui évoque la dernière définition, même s'il n'est pas possible de lui découvrir un terme opposé qui correspondrait au mot "profane", "ordinaire".

Cette notion mofu, *kuli*, omniprésente dans la culture - et on la retrouve également chez plusieurs ethnies dans le Nord-Cameroun - est embarrassante par son caractère polysémique, mais on peut néanmoins discerner à travers ses divers emplois un sens commun. *Kuli* fait référence à une "force", une "présence active" - parfois une "valeur" - "d'origine supranaturelle", ou encore il s'applique à un "acte mettant en relation avec des puissances supra-naturelles". Ainsi *kuli* désignera-t-il aussi bien un "esprit d'ancêtre" que le "sacrifice" qui lui est adressé. Il s'y ajoute une idée de danger, car on nomme aussi *kuli* un charme magique, placé en pleins champs ou enterré dans la cour de la maison, susceptible d'attaquer, et même de faire mourir celui qui passe à proximité. *Kuli* sous-entend ainsi l'existence d'un monde distinct et ambigu, provoquant à la fois vénération et recul; ce mot apparaît ainsi comme relativement proche du "sacer" des Latins.

Faut-il s'interroger, de manière restrictive, sur "la sacralisation du pouvoir", ou envisager les relations entre "pouvoir et sacré" ? Cette dernière approche suppose une imbrication des deux domaines alors que l'expression "sacralisation du pouvoir" semble dire que l'on part d'un pouvoir "nu", premier, sur lequel vient se greffer le "sacré" dans un stade ultérieur. Nous verrons s'il est possible de distinguer des étapes du pouvoir à l'intérieur des sociétés considérées mais remarquons que parler de "sacralisation du pouvoir" permet d'introduire le rôle possible de l'histoire dans la constitution de ces liens entre pouvoir et sacré. Cette formulation rappelle qu'il n'est pas possible de les

présenter de façon statique. Le recours à l'histoire apparaît nécessaire dans les deux sociétés considérées, car les enquêtes de terrain montrent que ces liens se sont développés ou spécifiés avec le temps. L'histoire nous aide par exemple à saisir la raison des changements d'identité clanique dans la détention des charges religieuses. Elle montre dans chaque groupe que le pouvoir peut modifier ses relations avec le sacré.

Le partage du pouvoir chez les Hadjeray

Les Hadjeray, les "montagnards", comme les appellent leurs voisins - "*hadjer-ay*" vient de *hadjer*, "montagne" en arabe du Tchad - sont au nombre de 100 000, dispersés, à la hauteur du 11° parallèle, sur les 50 000 km² du vaste Massif Central tchadien. Situé à 500 kms à l'est de la capitale, N'Djaména, il ne constitue pas un massif unique mais correspond à une série de montagnes-îles faiblement peuplées émergeant de la plaine, abruptes malgré leur hauteur moyenne dépassant rarement 1000 m. Les Hadjeray appartiennent à une même culture, mais à près de vingt groupes différents possédant chacun sa langue. Parmi eux j'ai rencontré les Saba, les Sokoro, les Mogum et les Baraïn, situés au coeur de cet ensemble ethnique.

On trouve chez tous des chefferies - souvent de petite taille et correspondant à un seul village - où deux couches de populations d'origines distinctes coexistent suivant une originale partition, base du fonctionnement de la société (Vincent, 1965, 1966 et 1974: 126). Ainsi sont imbriqués des autochtones, les "gens de la terre", et des immigrants, les "gens de la chefferie", clans "du pouvoir", fixés à leurs côtés à date ancienne, depuis plusieurs générations et parfois quelques siècles, parmi lesquels on peut distinguer parfois deux strates différentes. Seuls les "gens de la chefferie" peuvent fournir le souverain.

La croyance en de puissants "esprits de la montagne", *margay* en arabe, côtoyés par des "esprits de chefferie", possède une grande importance (Fuchs, 1974: 41-46; Vincent, 1962: 84-85, 1975: 74-92)

alors que le culte aux ancêtres, sans profondeur, n'occupe qu'une place secondaire. "Esprits de la montagne" et ancêtres sont placés sous l'autorité d'un grand Dieu créateur.

Pour les Hadjeray tout détenteur de pouvoir doit être en relations avec le domaine religieux, aussi le souverain détient-il un autel qui matérialise l'existence de son pouvoir politique. C'est ainsi que dans une des chefferies saba, à Matara, le souverain, *moger*, est le desservant d'un culte adressé à un "esprit de chefferie" dont l'autel se trouve à l'intérieur de son habitation. Le prince² de Matara explique que cet autel n'a aucune origine supra-naturelle. Un ancêtre a simplement demandé à une potière de lui fabriquer un pot "pour bien montrer qu'il était le prince". Cette poterie devint ensuite réceptacle d'un nouveau culte, repris par ses successeurs.

Ce caractère factice, particulièrement net, est général. On le retrouve dans toutes les chefferies hadjeray où des cultes rendus à des "esprits de chefferie" ont été institués à partir d'emprunts ou de partages. Leurs autels trouvent parfois leur origine dans d'autres autels de chefferie, mais ils représentent plus souvent la transformation d'un autel d'"esprit de la montagne".

Un cas intéressant est celui du clan Komolon, dans la chefferie de Gone. Ce clan est composé d'immigrants récents, unis et puissants mais ne possédant aucun culte particulier. Ils se fondirent parmi les "gens du pouvoir" qu'ils dominèrent bientôt. Un Komolon chercha alors à régner sur l'ensemble de la chefferie mais pour cela il ne lui suffit pas d'évincer ses concurrents; il fut nécessaire qu'il devienne le desservant du culte dédié à l'"esprit de chefferie" de Gone. En effet, expliquent les Hadjeray, "en ce temps là celui qui s'occupait de la *margay* de chefferie, celui-là commandait le pays" (Vincent, 1975: 23). En se faisant attribuer la charge de desservant le Komolon devint prince.

Les Hadjeray insistent sur l'aspect relativement récent des cultes rendus par les princes, qui s'oppose au caractère premier des cultes

² Nous utilisons le mot français "prince", de préférence à "roi", pour désigner le responsable d'un de ces petits états.

aux "esprits de la montagne", dont les desservants sont nécessairement les autochtones, "gens de la terre". Ils estiment que ces "esprits de la chefferie" et leurs autels sont "petits" comparés aux "esprits de la montagne". C'est là un paradoxe remarquable: seuls les esprits honorés par les "gens de la terre", évincés du pouvoir, sont qualifiés de "grands". Lorsqu'on parle du "grand *margay* de Gone", il n'est pas, il ne peut pas être question de l'esprit desservi par le prince de Gone, ni de son autel. Il ne peut s'agir que de "l'esprit de la montagne" ayant pour prêtre le "maître de la terre".

Un souverain hadjeray n'assume jamais que la charge d'un "petit" esprit, mais elle est pourtant indispensable à l'exercice du pouvoir. Il a beau détenir diverses formes de pouvoir - contrôle de la justice, initiative des guerres, redistribution du butin en particulier des esclaves, perception d'un tribut de mil - il lui faut en plus exercer des fonctions religieuses. Cette dimension religieuse du pouvoir est très nette mais elle ne prend pas la forme qu'on lui connaît souvent ailleurs, celle d'un pouvoir indirectement religieux où le souverain décide du culte des autres. Il est dit ici que le prince doit être lui-même le desservant d'une puissance supranaturelle. On ne peut en conclure pour autant que l'autorité religieuse l'emporte chez les Hadjeray sur les autres formes d'autorité. C'est leur union qui fait le pouvoir.

La détention d'un culte peut aussi traduire le renforcement religieux d'un pouvoir. Est significative à cet égard la démarche du chef de village Ratou, observée à Gone en pays saba. Il occupait après son père cette charge administrative - qui existe en pays hadjeray depuis les années 1920 - lorsque le desservant du culte de l'"esprit de chefferie" vint à mourir. Ratu fit savoir aussitôt son désir de lui succéder, m'expliquant que son propre pouvoir lui paraissait incomplet et sans consistance. En 1966 la coloration religieuse du pouvoir était toujours pour lui une nécessité absolue. Sans l'exercice d'un culte il n'était pas chef, me confia-t-il (Vincent, 1975: 173). De même pour les Kenga, le plus grand groupe hadjeray, un pouvoir dépourvu d'assises religieuses est fragile et même inconcevable (Vandame, 1975:86).

Ainsi pour les Hadjeray les fonctions rituelles et religieuses d'un souverain représentent une façon de renforcer son pouvoir. Mieux, la seule façon de dire le pouvoir, de le signifier de façon visible, c'est de le lier au religieux. Celui qui aspire à la fonction de chef suprême, de prince, doit se mettre en relations avec le monde supra-naturel. Est-il "sacralisé" pour autant ? Nous nous contenterons à ce stade de la constatation suivant laquelle le pouvoir en tant que tel implique une liaison étroite avec le sacré.

Qu'en est-il du statut de son détenteur ? Elu entre plusieurs candidats par les seuls "gens de la terre", le prince hadjeray est désormais pour ses sujets non seulement un personnage éminent, mais un homme différent. Il se présente comme un être séparé, protégé. Il est entré dans un monde à part. *"Une fois prince il est devenu un homme spécial"*, disent les Saba.

De par ses fonctions il est tenu à de nombreuses obligations : il possède une tenue vestimentaire particulière, des bijoux qui lui sont réservés - un sujet qui essaierait de porter une bague d'argent identique à la sienne aurait le doigt coupé... - et il occupe une habitation, placée à l'avant du village. Cette demeure se caractérise par une ornementation propre et des dimensions exceptionnelles.

Il est soumis à de nombreux interdits. Assis sur une peau de panthère que nul autre ne peut toucher il n'a plus aucun entretien familial, même avec des "hommes de la chefferie" : *"on ne peut plus lui parler comme avant..."*. Son seul interlocuteur possible est le doyen des autochtones, le "maître de la terre" qu'il fait chercher et avec qui il s'entretient chaque jour. Il vit cloîtré dans sa concession, dont il ne sort plus, sinon pour un enterrement important où son apparition suscite des marques de grand respect.

Le prince est censé ignorer la peur, celle de la mort en particulier. Le vieux Nugra, prince de la chefferie villageoise de Kongot, en pays saba, ne bougea pas de sa demeure lorsque le feu y prit, et il aurait brûlé avec elle si ses sujets ne l'avaient contraint à la quitter... Alors que les Hadjeray constituent une société guerrière, organisant de fréquentes expéditions, alors que le prince fait partie des "gens de

la chefferie" qui ont pour tâche la défense du groupe, il ne participe jamais lui-même aux combats. La direction des guerriers est réservée à un homme jeune qu'il a désigné pour cette fonction. L'unique responsabilité du prince au moment des guerres est religieuse. C'est à lui qu'il appartient de bénir les guerriers, venus avant leur départ se rassembler devant sa demeure. Il implore aussi pour eux la protection de son esprit de chefferie.

Il ne mange plus jamais avec les hommes de son âge; il prend ses repas à l'intérieur de son habitation, en la seule compagnie de son ou ses pages. On ne doit pas le voir absorber de la nourriture.

Cette interdiction explique en partie celle de se déplacer au loin: non seulement il ne doit pas manger à l'extérieur mais il lui est interdit de satisfaire ses besoins naturels sur une terre étrangère. Ce qu'il rejette est en effet source de fécondité. Il lui est aussi interdit de verser des larmes car celles-ci sont dangereuses: elles peuvent provoquer des morts parmi ses sujets. Ainsi les Hadjeray soulignent-ils un nouvel aspect du souverain: sa personne même est liée à la prospérité de sa chefferie. Certains montagnards, tels les Mogum, vont plus loin en disant: "*s'il n'y a pas de mil une année c'est que le prince est mauvais*". Il n'est pas question de le mettre à mort physiquement il est destitué et remplacé, étant ainsi frappé de mort sociale (Vincent, 1975: 166-167).

Un dernier trait situe le prince hadjeray comme un être à part. On dit de lui qu'il est le défenseur de sa chefferie contre les sorciers. Il sait les détecter lui-même et parvient par intimidation à les faire renoncer à leur activité. Le souverain n'est pourtant jamais sorcier lui-même. Il se tient à l'entrée du monde de la sorcellerie; il y jette un oeil... sans y pénétrer. Par son action il apparaît cependant comme proche de cet univers, plus proche en tout cas que le reste de ses sujets qui, sans lui, se laisseraient dévorer sans recours. Il est "prince-magicien" pour l'intérêt de sa chefferie.

Ces observations font ressortir le caractère particulier des souverains hadjeray. La détention du pouvoir les transforme en êtres singuliers, présentés expressément par leurs sujets comme différents

d'eux. Faut-il pour autant faire du prince hadjeray un "roi sacré"? Il s'agit là, on le sait, d'une institution dont le modèle a été construit à partir d'un ensemble d'observations dispersées à travers le monde entier - et concernant plus particulièrement l'Afrique noire - par J. G. Frazer dont les théories sur ce point continuent à séduire (Frazer, rééd. 1981, I: 224 et 234). Le "roi sacré" se caractérise surtout par deux traits principaux, synthétisés par les successeurs de Frazer (Seligman, cité par Tardits, 1980: 9). Il détient un pouvoir sur la nature: de sa bonne conduite dépendent la fertilité du sol, l'abondance des récoltes et la reproduction des hommes. Le deuxième point est lié au premier: pour ne pas nuire à son royaume par sa sénescence ou son affaiblissement, le "roi sacré" doit être mis à mort - ou invité à se suicider - après un nombre fixé d'années de règne. Frazer soulignait un autre caractère des "rois sacrés": pour régner ils doivent, comme Némi le "roi du bois", mettre à mort leur prédécesseur, mais cet assassinat institutionnel n'a pas été retenu par les néo-Frazériens comme un trait essentiel.

Le petit prince hadjeray appartient incontestablement à la grande famille des "rois sacrés" même s'il présente avec eux quelques différences. C'est bien de son corps physique - jusque dans ses sécrétions et ses déjections - que dépend la prospérité de son état, mais il faut noter que le vieillissement du prince ne semble avoir aucun retentissement sur sa chefferie. C'est son humeur, et non son âge, qui est ici en cause. Par ailleurs - et surtout - le prince hadjeray ne possède aucun pouvoir sur la pluie; d'autres que lui dans sa chefferie - des magiciens d'une espèce particulière - parviennent à "fermer la pluie". Il ne fait donc pas partie de ces "faiseurs de pluie" africains qui fascinaient Frazer. Pour cet auteur en effet, le pouvoir sur la pluie de nombreux chefs est la manifestation par excellence de leur emprise sur le monde naturel et du don de magicien qui leur aurait permis d'accéder à la souveraineté du groupe: "le roi a été souvent primitivement le faiseur de pluie" (Frazer, rééd. 1981, I: 216-223). Chez les Hadjeray au contraire ces deux pouvoirs sont nettement dissociés.

Un prince hadjeray est un homme "mis à l'écart" mais il n'est pas pour autant d'essence divine. La caractéristique de son pouvoir est d'unir de façon indissociable le politique et le religieux. Lui seul manifeste cette conjonction. Par ailleurs il est significatif que le "maître de la terre" autochtone, interlocuteur unique des puissants "esprits de la montagne" - autrement actifs que les falots "esprits de chefferie" - n'apparaisse pas, au même titre que le souverain, comme un être différent des autres mortels. Malgré ses pouvoirs religieux et magiques le doyen des "gens de la terre" est en effet soumis partiellement à son prince; il reste le second.

Les différentes formes de pouvoir chez les Mofu-Diamaré

L'ensemble ethnique mofu-Diamaré comprend 60 000 montagnards parlant six langues différentes, situés à la même latitude que les Hadjeray mais à 600 km plus à l'ouest. Leurs voisins des plaines les appellent "Mofu" - "non-musulmans, païens" - cependant qu'eux-mêmes se désignent seulement dans chacune de leurs langues comme les "gens des rochers". Ils habitent le rebord oriental des Monts du Mandara et les montagnes-îles qui le prolongent, atteignant la même altitude moyenne que chez les Hadjeray. Ici par contre la région est fortement peuplée, puisque les massifs montagneux des Mofu connaissent une densité moyenne dépassant souvent 100 habitants au km².

On peut diviser ces montagnards en deux grands ensembles: Mofu du nord où le pouvoir politique est peu apparent et Mofu des chefferies - au sud et à l'est - où règnent de vrais souverains, les princes. C'est cette variété qui les différencie des Hadjeray. On rencontre ici à la fois de toutes petites unités sociales, dans lesquelles les "chefs" osent à peine se dire tels, et de grandes chefferies - telle Durum, 7000 habitants - où le pouvoir du prince se manifeste de façon éclatante, dans des domaines très variés (Vincent, 1991).

Sur le plan religieux les Mofu-Diamaré manifestent une grande révérence envers leurs ancêtres - par là ils se différencient nettement des Hadjeray - qui demeurent proches de leurs descendants durant

six générations. Ces ancêtres, s'éloignant des vivants au fil des générations, finissent par rejoindre les puissants "esprits de la montagne", *mbolom*, divinités des lieux fortement enracinées mais soumises à l'autorité d'un grand Dieu créateur, dans lesquelles ils se fondent.

C'est une nécessité pour le prince d'exercer des fonctions religieuses, et la responsabilité d'une fête religieuse constitue la meilleure façon de matérialiser son pouvoir politique. Ce lien est nettement apparu lorsque vers 1935 l'héritier légitime de la chefferie de Wazang fut banni du massif, lui et ses partisans, et partit fonder une nouvelle chefferie à Ngwahutsey, sur une petite montagne-île inhabitée jusque là, située à quelques kilomètres. Il se mit aussitôt à "crier ses fêtes" - fêtes de l'année et sacrifice quadriennal du taureau offert aux ancêtres - et à les célébrer à des dates distinctes de celles de sa chefferie d'origine (Vincent, 1991: chap. V).

Cette responsabilité peut aussi renforcer le pouvoir politique. Ainsi chez les Muyang, montagnards voisins des Mofu-Diamaré, un nouveau chef administratif, pourtant islamisé, s'est arrogé récemment le droit de "crier" la fête annuelle "Bière de Dieu" au détriment du prince traditionnel dont c'était le privilège, "*pour réduire le pouvoir de ce chef*" (Richard, 1979: 410).

Pour les montagnards du Nord-Cameroun, en effet, tout souverain doit exercer un pouvoir religieux. En donnant l'ordre à ses sujets de célébrer les fêtes communes, en leur permettant d'offrir leurs sacrifices, et aussi en les célébrant lui-même le premier, il est le pivot religieux de la société. Chez les Mofu, un prince est d'abord *bi ma kuli*, "prince des sacrifices". C'est là, selon les princes eux-mêmes et selon leurs sujets, le premier aspect de son pouvoir. Un prince doit "crier les sacrifices", qui ne peuvent avoir lieu que sur son ordre. Il apparaît ainsi comme celui qui règle, en tout, les relations de ses sujets, non seulement celles qu'ils ont entre eux - en cela son rôle est proprement politique - mais aussi celles qu'ils entretiennent avec le monde supra-naturel, et là, ses fonctions deviennent religieuses. Ainsi que le remarque Benveniste, tout souverain doit "assumer la

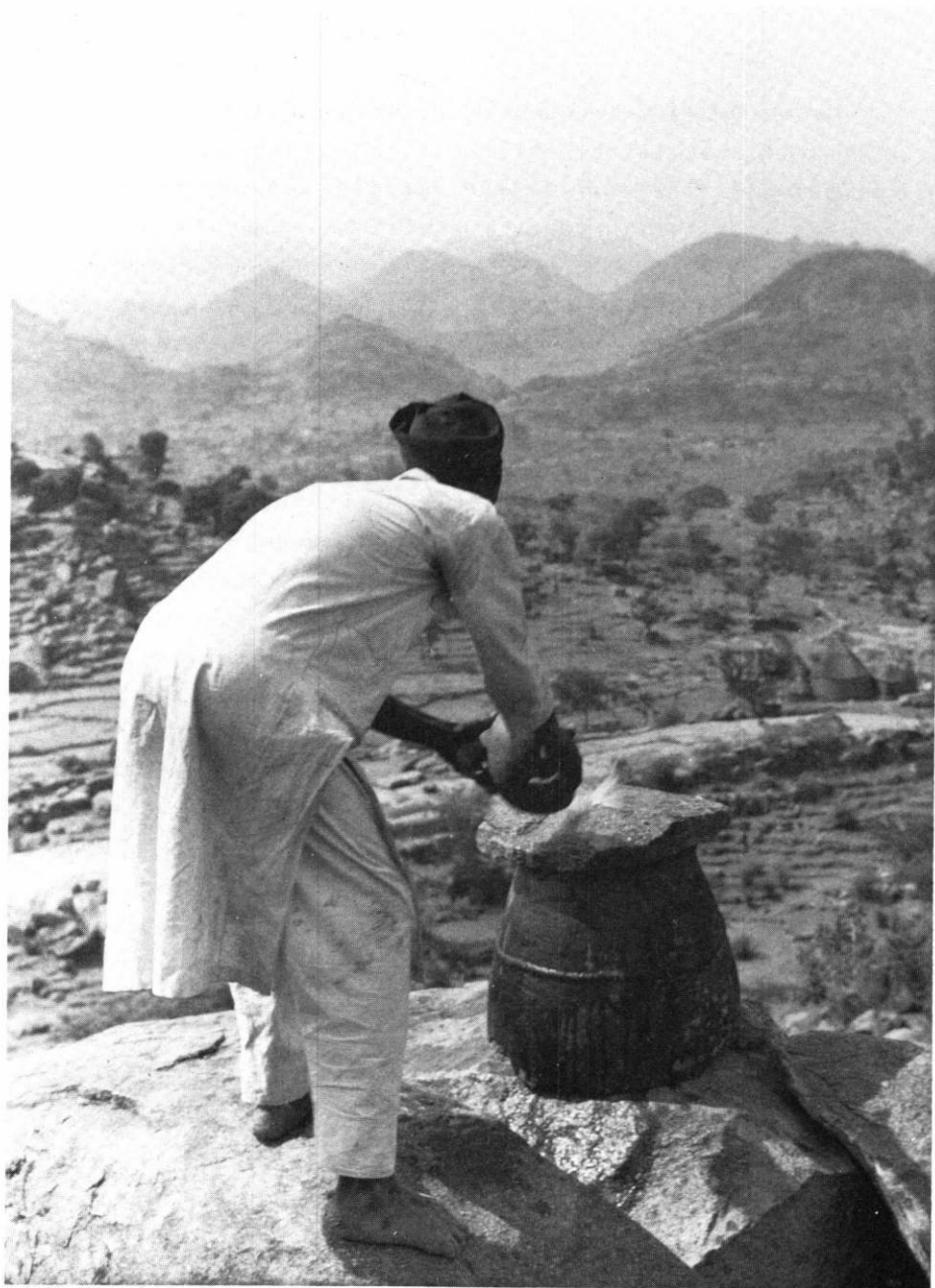
totalité des pouvoirs" (Benveniste, 1975, II: 69). "Crier les sacrifices" signifie que l'on exerce, dans toute son étendue, le pouvoir sur un groupe. Inversement si un groupe possède sa fête à lui, avec sa propre date, c'est qu'il constitue un groupe distinct, une chefferie, à la tête de laquelle se trouve un prince indépendant (Vincent, 1987: 107).

L'ordre de célébration d'une fête n'est pas indifférent; il traduit une hiérarchie politique. Ainsi les princes de deux petites chefferies, Gwoley et Mangerdla, ne peuvent pas faire débiter leurs fêtes lorsqu'ils y sont prêts. Chacun doit attendre, l'un que le prince de Duvangar, l'autre que celui de Durum, ait procédé à ses fêtes et lui envoie un message. Ici la célébration de la fête ne relève pas seulement des princes concernés. Bien qu'ils soient seuls à la "crier", ils n'ont pas la liberté de sa décision. Ils passent après un autre. Cette subordination religieuse met en lumière selon les Mofu une dépendance politique.

De même chez les Mofu du nord, divisés en nombreuses petites "montagnes", la responsabilité d'une fête religieuse possède une signification politique. Le cas de la montagne de Meri l'illustre clairement. On y trouve un clan, reconnu comme autochtone ou tout au moins comme premier arrivé, le clan Bizimofu. En vertu de son antériorité, ce clan a longtemps donné le signal de la "fête de l'année", pour lui et pour les Gaywa, l'autre clan qui l'a rejoint sur cette montagne. "*Nous avons alors le pouvoir*", expliquent aujourd'hui les Bizimofu, "*mais les Gaywa nous l'ont arraché*", il y a quatre générations, révèlent les enquêtes. Par cette formulation les Bizimofu soulignent que c'est de façon arbitraire que les Gaywa se sont adjugés le droit de commencer la "fête de l'année". Leur doyen s'est mis à frapper le premier son tambour, imposant sa domination aux Bizimofu... Cette inversion des préséances et ce renversement de l'ordre ancien sont ressentis par les habitants de Meri comme l'avènement de la nouvelle supériorité politique des Gaywa. Etre le premier à célébrer la fête du groupe constitue chez eux la seule façon "*d'avoir le pouvoir*" religieux et politique.

Pour les Mofu-Diamaré comme pour les Hadjeray, la détention d'un autel constitue la traduction visible d'un pouvoir suprême et tout prince doit rendre un culte à un grand "esprit de la montagne", *mbolom ma ngwa*. Cela "montre qu'il est prince". Cette nécessité explique la réaction des responsables d'unités politiques nouvellement formées. Dans la montagne de Ngwa-Hutsey déjà évoquée, le prince exilé s'institua, peu après son installation, desservant d'un grand *mbolom*, découvert par lui au sommet de son nouveau terroir, qu'il rebaptisa d'ailleurs du même nom que le grand *mbolom* de Wazang, sa chefferie d'origine. Et dans le massif de Makabay, tout près de la ville de Maroua, occupé dans les années 1935 par des Mofu ayant fui leurs chefferies après des famines dues aux sauterelles, on assista à la même fondation de culte pour signifier l'avènement du chef d'une nouvelle "montagne".

Il ne suffit pas aux Mofu que leurs responsables soient prêtres d'un esprit des lieux. Encore faut-il que ces *mbolom* soient considérés comme les plus puissants, et que leur importance se traduise par la place de leurs autels, implantés au sommet de la montagne la plus élevée. Les Mofu sont sur ce point beaucoup plus exigeants que les Hadjeray, pour qui l'important est seulement que le souverain détienne une charge religieuse; peu leur importe si l'esprit honoré n'a guère de puissance et s'il est sans relations directes avec le terroir montagnoux. Dans chaque chefferie mofu, au contraire, on détaille les efforts de la dynastie régnante pour parvenir à détenir le *mbolom* le plus important, possédant donc l'autel situé le plus haut possible dans la montagne. Cette position dominante apparaît indispensable aux montagnards, liant symboliquement altitude et supériorité. Ainsi s'expliquent les patients efforts déployés pour acquérir l'autel de *mbolom* élevé par le premier clan à la tête de la chefferie. C'est ainsi qu'a agi l'usurpateur détenant aujourd'hui le pouvoir politique à Duvangar, le clan Laway, qui réussit à devenir le desservant du



Offrande à l'esprit de la montagne par le prince de Mangerdla.
(Cl. J.F. Vincent).

mbolom anciennement honoré par les Sidaway, rendant ainsi manifeste leur éviction politique.

On notera que les "esprits de la montagne" honorés à la fois par les Hadjeray et par les Mofu n'ont pas le même statut dans les deux sociétés. On peut aussi dire que le "sacré de la montagne", correspondant à ce qu'ailleurs on appelle "le sacré de la terre", n'est pas identique dans les deux groupes. Pour les Hadjeray, il est impossible de faire abstraction de ceux qui ont établi le premier contact avec un lieu et l'ont fait leur. Les autochtones dominés demeurent le recours indispensable pour tout ce qui concerne cette terre. L'esprit que les "gens de la terre" honorent sera toujours reconnu comme le plus important de la chefferie. Ils continueront seuls à lui rendre un culte. Le culte du souverain hadjeray, quant à lui, ne s'adresse qu'à des esprits qui n'ont pas - ou plus - de relation directe avec la montagne.

Tout se passe comme si les "gens de la chefferie" hadjeray étaient définitivement tenus à distance de la montagne, et condamnés à toujours passer par l'intermédiaire des autochtones, uniques médiateurs reconnus. Par contre, chez les Mofu, le prince finira par rendre un culte à un esprit protecteur de sa chefferie, qui sera cette fois un esprit de la montagne, *mbolom*. Il se contentera de faire venir à chacun de ses sacrifices le doyen des autochtones, "l'homme de la terre". Cette présence - il ne peut en faire l'économie, j'ai pu le constater lors des sacrifices auxquels j'ai assisté - montre que le prince reconnaît aux premiers arrivés dans la montagne un indispensable rôle d'initiateur dans le domaine religieux.

La montagne n'a donc pas la même valeur symbolique pour les Mofu et pour les Hadjeray. Elle finit par devenir pour les Mofu le bien commun, auquel les nouveaux immigrants, enfin intégrés, réussissent à avoir accès. Au contraire chez les Hadjeray la montagne est accaparée par les autochtones; les gens de la chefferie ne pourront jamais sacrifier leur pouvoir en se l'appropriant symboliquement.

Quelques princes mofu ne se sont pas contentés de l'autel dédié à l'esprit de la montagne, même s'il est présenté comme le plus puissant du terroir. De façon encore plus explicite ils se sont forgé un

nouveau culte à un "esprit de chefferie", le *mbolom ma halalay*, spécialisé dans la protection des guerriers de la chefferie. Ils ont créé ce culte "pour montrer qu'ils étaient de grands princes". Effectivement ce culte existe seulement dans les trois plus puissantes chefferies, Duvangar, Durum et Wazang, et l'examen des listes dynastiques - donnant la longueur du règne de chaque prince - fait apparaître le caractère récent de cette création (Vincent, 1991 : chap. VIII). Cette fois il y a eu "sursacralisation du pouvoir". Pour dire l'extension de leur pouvoir, les princes mofu ont à nouveau utilisé le langage de la religion.

La détention du pouvoir projette le prince mofu dans un monde à part. Il est en effet soumis à de nombreux interdits qui le situent en dehors des normes. Sur ce point l'idéologie hadjeray et l'idéologie mofu se rencontrent. Nous nous attarderons pourtant sur les interdits mofu qui nous ont été longuement commentés par les montagnards.

Le prince mofu détient le pouvoir en raison d'une succession héréditaire rigoureuse, de prince régnant à fils premier-né, quel que soit le nombre de garçons engendrés par le souverain (souvent plusieurs dizaines, voire la centaine). L'accession aux fonctions de prince a lieu au cours d'un "couronnement" du nouveau titulaire par le descendant des autochtones, "l'homme de la terre".

Le premier interdit du prince, le plus apparent, est celui de se déplacer, de franchir les limites de son territoire, *kokwi ma ngwa*, "les frontières de la montagne", matérialisées sur le terrain autour de son massif, un interdit qui a été longtemps bien respecté si l'on en juge par le mécontentement des administrateurs, ne parvenant pas à faire descendre les princes de leurs châteaux jusqu'à la plaine où ils leur donnaient rendez-vous.

Il est aussi interdit au prince d'avoir des contacts physiques avec autrui, de laisser prononcer son nom, de partager un repas, fut-ce avec un enfant, de manger en public, une nourriture pourtant prestigieuse, puisqu'à l'inverse de celle de ses sujets elle est composée presque uniquement de viande. Le prince doit de même satisfaire ses besoins naturels avec la plus grande discrétion. Il lui est interdit

d'approcher un cadavre ; également de participer en personne aux guerres menées par la chefferie à son initiative. Cette volonté d'écarter du prince toute source possible de contamination ou d'affaiblissement révèle une conviction d'un lien entre lui et la prospérité de sa chefferie, mais voilée et beaucoup moins nette que chez les Hadjeray.

Le prince a le privilège d'une tenue vestimentaire spéciale, comprenant en particulier un bonnet rouge et deux colliers portés en permanence, se transmettant de titulaire à successeur, l'un, le plus important, fait de crocs et griffes de panthère, l'autre de perles rouges. La couleur rouge apparaît ici, comme en bien d'autres circonstances, nettement associée au pouvoir (Vincent, 1991 : chap VII). Le prince a droit aussi à l'attitude de respect de ses sujets, qui doivent s'accroupir devant lui, battre des mains ou claquer des doigts, parfois se projeter de la poussière sur la tête.

A travers ces interdits les Mofu-Diamaré affirment que leur prince est d'une espèce différente de ceux qu'il domine, et pourtant on ne les voit jamais utiliser à son propos la notion de *kuli*, qui, on l'a vu, coïncide assez largement avec le domaine du "sacré". Cette problématique ne concerne pas les princes, du moins de façon consciente.

Il n'est jamais question chez les Mofu de mettre fin prématurément au règne du prince, comme chez les Hadjeray. Tout au contraire, les Mofu pensent que leur souverain, en participant tous les quatre ans aux rituels d'intégration d'une nouvelle classe d'âge de jeunes gens, se maintient au même âge que ceux-ci - 18 ans - et qu'il échappe ainsi au vieillissement. "*Le prince n'est jamais vieux*", disent-ils, mais il obtient ce résultat, il faut le souligner, sans aucune compensation magique ou symbolique³, en dansant simplement au milieu des jeunes gens vigoureux qui font désormais partie de ses sujets adultes. Les Mofu se réjouissent de voir leur prince échapper ainsi au cours du temps. Leur souhait est qu'il détienne le pouvoir le plus grand nombre d'années possible, même au prix d'une déchéance physique dont ils acceptent sereinement l'hypothèse - et dont ils ont gardé le souvenir

³ A la différence du "roi" rukuba qui n'est assuré d'une longue vie qu'au prix de deux meurtres institutionnalisés (J.C. Muller, 1975: 20-23).

pour certains de leurs princes - et ils comptabilisent les périodes de quatre ans de chaque règne au moyen de "houes de pouvoir", satisfaits lorsqu'elles dépassent la douzaine et deviennent selon eux "incomptables". Plus long est le règne, plus grand est le prestige du prince.

Ce caractère particulier du prince se manifeste une dernière fois au moment de sa mort que l'on s'efforce de nier à travers des formulations convenues ("*le prince s'est endormi...*", "*le prince est entré dans sa chambre...*"). Cette mort est à nouveau niée lors de la mise au tombeau: le corps du prince mort y descend de lui-même montrant une dernière fois sa différence, expliquent ses sujets. Toutefois il faut noter que cette croyance se rencontre seulement dans les trois grandes chefferies et dans celles qui leur sont associées. Elle peut être interprétée comme un signe du développement du pouvoir.

Le trait qui fait de façon définitive du prince mofu un être différent, unique dans sa chefferie, est le pouvoir qui lui est attribué sur les pluies⁴. Tout prince est faiseur de pluie. On l'appelle le "prince de l'eau", le "prince qui pose la pluie", et aussi parfois pour cette raison le "maître du mil". Il peut être rangé parmi les "rois magiciens" décrits par Frazer mais, à la différence de ceux-ci, la magie se présente ici comme l'attribut ultime du pouvoir. Les mythes de peuplement des diverses chefferies racontent l'accaparement des pierres de pluie par les immigrants; la magie, loin de précéder le pouvoir, en est la conséquence.

Tout prince mofu est l'unique détenteur de pierres complémentaires, distinctes et opposées: nombreuses pierres à faire pleuvoir, "enfants de l'eau", et unique pierre de sécheresse, "arc-en-ciel", de couleur rouge. Au cours de rites annuels, il les manipule seul ou les fait manipuler sous son contrôle. Ces pierres, en dehors de leur fonction immédiate, sont pierres de commandement. Elles apparaissent dans les mythes comme l'exact équivalent du pouvoir. L'existence d'une chefferie

⁴ Sur ce pouvoir particulier cf. Vincent, 1975, 1987 et 1991, chap. IX.2 : "Le prince de la pluie et de la sécheresse". Pour des croyances proches chez les Moundang du Tchad, cf. Adler et Zempleni, 1972:190-196, Adler, 1982:367-672; et chez les Lovedu du Transvaal, cf. E.J. et J.D. Krige, 1943:272-276.

se reconnaît à la détention de pierres de pluie attribuée à son responsable, si bien que la capture violente de ces pierres signifie l'absorption d'une chefferie sur le plan politique.

Le prestige d'un prince est lié à son pouvoir sur les pluies: s'il pleut en quantité suffisante et régulière sur sa montagne ses sujets seront calmes et heureux. Au contraire s'il ne pleut pas, "*la chefferie n'est pas contente de lui*". On assiste alors aux "pleurs de pluie", étranges cérémonies où, au son des flûtes et tout respect oublié, les hommes pénètrent en masse dans le château, renversent ou cassent les poteries-réserves dont ils font couler l'eau, et tentent de blesser le prince - lui-même ou l'un de ses proches - pour faire couler son sang. "*Il faut absolument qu'il y ait du sang*", car alors, dit-on, on est sûr que la pluie reviendra. Autrefois en cas de grave sécheresse il arrivait que le prince soit tué, et, affirment les vieux, il pleuvait...

On reconnaît là un ensemble de croyances remarquablement identiques à celles que décrivait Frazer à propos des peuples du Haut-Nil (Frazer, rééd. 1981, I: 218), malgré l'écart de plus de 70 ans séparant les enquêtes de terrain. Le témoignage mofu est même plus catégorique que celui des Latuka ou des Bari d'Afrique de l'est, car les montagnards du Cameroun ne se contentent pas d'affirmer le risque pour leur prince d'être mis à mort de façon violente en cas de sécheresse; ils affirment une identification entre leur souverain et la pluie. Peu importe la taille de la chefferie les princes les plus importants ne sont pas nécessairement les "faiseurs de pluies" les plus célèbres. Le prince alors n'apparaît plus seulement comme le garant de la prospérité de sa chefferie; il est lui-même la pluie bienfaisante. Il la porte en lui puisque son sang qui coule permet à l'eau du ciel de tomber. Il devient lui-même objet symbolique et magique.

Comme le souverain hadjeray, le prince mofu est concerné par la présence de sorciers dans sa chefferie et il se préoccupe de faire cesser leur action. Il n'agit pas en personne mais il prend en mains toutes les formes de lutte contre la sorcellerie, et son dépistage systématique par les diverses ordalies. Pour la détecter il agit surtout de façon indirecte par "voyants" interposés, avec qui il est supposé

entretenir de bonnes relations nocturnes et dont il est le chef, disent ses sujets. C'est à lui seul que les "voyants" indiqueront l'identité et les projets des sorciers que le prince n'aura plus qu'à confondre.

En montrant leur souverain dialoguant avec les voyants - eux-mêmes en relations directes avec les sorciers - les Mofu suggèrent que le monde de la sorcellerie le concerne. En outre au cours du XIX^e siècle les princes des grandes chefferies ont manifesté une volonté de contrôler de plus en plus étroitement les anti-sorciers aussi bien que les sorciers. Ils ne l'ont pas fait seulement par souci de maintenir leur autorité sur l'ensemble de leurs sujets. Selon certains Mofu s'ils se sont intéressé au monde de la sorcellerie c'est parce que les princes sont eux-mêmes des "voyants". Leur pouvoir doit être assorti d'une coloration magique, qui les situe là aussi dans un monde distinct du monde banal des citoyens ordinaires.

Conclusion

Chez les Mofu comme chez les Hadjeray il est impossible au pouvoir de se passer d'une dimension religieuse: tout responsable d'un état doit en même temps exercer des fonctions religieuses. Politique et religieux sont inextricablement liés.

Le souverain peut exercer son pouvoir de façon indirecte, en déclenchant la célébration des fêtes religieuses sur l'ensemble de son territoire. Chez les Mofu cette manifestation religieuse est ressentie comme politique, dans les petites "montagnes" comme dans les grandes chefferies. Faire célébrer une fête, la "crier", constitue la première façon de rendre manifeste un pouvoir.

Le souverain peut aussi être lui-même prêtre, et rendre un culte à un esprit protecteur distinct; c'est là le cas le plus fréquent, que nous observons dans les deux sociétés. Les récits relatant les origines de ces cultes montrent souvent leur caractère factice. Cette sacralisation du pouvoir est particulièrement évidente là où l'apparition des chefferies résulte de circonstances historiques, liées à l'installation d'immigrants devenus maîtres du pays. Toutefois elle s'inscrit dans

la logique de la situation représentée chez les Mofu par les petites "montagnes" du nord, où le desservant de l'unique culte à un "esprit de la montagne" est le chef du groupe. Son pouvoir est uniquement religieux: ce chef ne prétend à aucune prestation en nature ou en travail; il ne prend aucune décision en matière de justice ou de guerre. Le pouvoir religieux apparaît ici comme la forme première du pouvoir, son "noyau dur", autour duquel viennent ailleurs s'agréger d'autres manifestations d'autorité, et c'est leur ensemble qui constitue le pouvoir politique proprement dit.

Est-ce en raison des responsabilités religieuses du souverain? Ou plutôt de l'étendue de son pouvoir? Il apparaît dans les deux sociétés comme un être ostensiblement placé à part, différent des autres hommes, personnifiant sa chefferie. Chez les Hadjeray il apporte la prospérité par sa personne même, alors que chez les Mofu, de façon plus limitée mais plus explicite, il est lié à la pluie que lui seul peut donner à son peuple.

On est en droit de qualifier les souverains hadjeray et mofu de "rois sacrés", mais à condition de mettre en relief des traits différents pour chacun. Par ailleurs malgré les efforts des successeurs de Frazer pour aboutir à un schéma unique comportant un ensemble restreint d'attributions bien répertoriées, le personnage du "roi sacré" reste flou. La fameuse mise à mort institutionnelle du roi, même s'il semble légitime de soupçonner son évidence, est presque impossible à mettre en évidence dans l'Afrique contemporaine. Elle a pu être remplacée par la destitution du souverain, une mise à mort sociale comme celle que pratiquent certains groupes hadjeray. Les deux réalités n'en demeurent pas moins très différentes. Une autre difficulté vient de ce que la notion de "sacré" n'a pas pour tous les anthropologues la même évidence. Le souverain qui exerce - qui doit exercer - des fonctions religieuses en est-il pour autant un personnage "sacré"? Et son pouvoir en reçoit-il une "sacralisation"? Les jugements divergent.

En outre, en restreignant à la suite de Frazer les manifestations et croyances liées au "roi sacré", en limitant comme lui le pouvoir de

magicien du souverain à la "magie de la pluie", on laisse dans l'ombre d'autres aspects du pouvoir des responsables africains, leur caractère nécessairement terrifiant par exemple, qui poussé à ses conséquences ultimes fait souvent du souverain le double du léopard (Vincent, 1986: 212-213), et ajoute à son caractère magique. Faut-il considérer cette magie réservée aux souverains comme l'aboutissement, le renforcement ultime du pouvoir? Faut-il seulement constater leur fréquente liaison, sans chercher à établir entre eux une hiérarchie ou un ordre d'apparition? Force est pourtant de reconnaître que la magie apporte au pouvoir une dimension ambiguë qui apparaît bien proche de la notion de sacré.

Jeanne-Françoise Vincent

URA 221 (EPHE-CNRS)

Références bibliographiques

Adler A.

1982 *La mort est le masque du roi. La royauté sacrée des Moundang du Tchad*, Paris, Payot, 427 p.

Adler A. et Zempleni A.

1972, *Le bâton de l'aveugle. Divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad*, Paris, Hermann, 223 p.

Benveniste E.

1975 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit.

Durkheim E.

1898 "De la définition des phénomènes religieux", *L'année sociologique*, Paris, Alcan, 1-28

Durkheim E. et Mauss M.

1903 "De quelques formes primitives de classification", *L'année sociologique*, Paris, Alcan, 1-72.

- Fortes M., Evans-Pritchard E. E.
1964 *Systèmes politiques africains*, (Trad. de *African Political Systems*, 1940), Paris, PUF, 266 p.
- Frazer J.G.
1891 *Le rameau d'or*, rééd. Belmont, N. et Izard, M., 1981, Tome I, 1004 p., Paris, Laffont.
- Fuchs P.
1974 *Le culte de Margai chez les Hadjerai (Tchad)*, (traduit de l'allemand par Fuchs H., doc. dact., 264 p.). (paru en 1975 sous le titre *Kult und Autorität, die religion der Hadjerai*, Berlin, 395 p.)
- Hertz R.
1909 "La prééminence de la main droite. Etude sur la polarité religieuse", *Revue Philosophique.*, LVIII, 553-58
- Heusch L. de
1986 *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 355 p.
1987 "Ecrits sur la royauté sacrée", Bruxelles, l'Univers, 314 p.
- Hubert H. et Mauss M.
1899 "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *L'année sociologique*, Paris, II, 29-138.
- Krige E.J. et Krige J.D.
1943 *The Realm of a Rain Queen. A Study of the pattern of Lovedu Society*, Londres/New-York/Toronto, Oxford University Press, 335 p.
- Mauss M.
1985 *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, rééd. Quadrige, 482 p.
- Muller J.-C.
1975 "La royauté divine chez les Rukuba (Benue-Plateau State, Nigéria)", *L'Homme*, XV-1, 5-27
- Richard M.
1977 *Tradition et coutumes matrimoniales chez les Mada et Mouyeng (Nord-Cameroun)*, *Anthropos Inst.*, X, 380 p.
- Tardits C.
1980a "Le roi divin" et "Anthropologie", in *Encyclopedia Universalis*, Supplément, 9-11 et 1251-1254.
1980b *Le royaume bamoum*, Paris, Armand Colin, 1078 p.

Vandame Ch.

- 1975 "Le village de Sara et son organisation sociale (Kenga, montagnards du Centre-Tchad)", *Journal de la Société des Africanistes*, XLV, 69-113

Vincent J.F.

- 1962 "Les margay du pays Hadjeray (Tchad). Contribution à l'étude des pratiques religieuses", *Bull. Inst. Rech. Scientif. Congo*, I, 63-86,
- 1974 "Le bonheur suit l'adversité. Réponse à Jean Pouillon", *L'Homme*, XIV, 3-4, 119-126.
- 1975a *Le pouvoir et le sacré chez les Hadjeray du Tchad*, Paris, Anthropos, 167 p.
- 1975b "Le chef et la pluie chez les Mofu, montagnards du Nord-Cameroun; contribution à l'étude des formes du pouvoir politique", *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 137-164.
- 1986 "L'oeil de la panthère sied au chef. Remarques sur la conception mofu du pouvoir politique (Nord-Cameroun)", in *Afrique plurielle, Afrique actuelle. Hommage à Georges Balandier*, Paris, Khartala, 199-217.
- 1987 "Le prince et le sacrifice. Pouvoir, religion et magie dans les montagnes du Nord-Cameroun", *Journal de la Société des Africanistes*, LVII, 2, 53-87.
- 1991 (à paraître) *Princes montagnards. Les Mofu-Diamaré et le pouvoir politique (Cameroun du Nord)*, Paris, L'Harmattan, 2 tomes, 770 p.