

L'hégémonie ethnique cyclique au nord Cameroun

Antoine Socpa*

Abstract: In North Cameroon, the oppositions between the main ethnic groups seem to follow different trajectories. For instance, the conflicts pitting the Arab Choa and Kotoko stem mainly from the 'autochthonous'/'allochthonous' divide, while those between Fulani and 'Kirdi' are based on a religious cleavage: Islam versus Paganism and Christianity. Beyond such primary semblances, the ethnic disparities in the access to or control over resources seem to be the common denominator to all conflict episodes, whether historic or recent, whether psychologically experienced or manifested in the form of violent confrontations. With data from the literature and from some rough observations of the political developments in North Cameroon, an attempt is made to analyse the economic, political and religious bases of ethnic conflicts in North Cameroon, as well as to show how, according to the different trajectories, the Arab Choa and Kotoko divide, the Fulani and Kirdi one, are constructed and used by socio-political and religious actors, resulting in a quasi-cyclical shift of power from one ethnic group to another.

Cette réflexion discute de l'hégémonie ethnique cyclique au nord Cameroun. Depuis au moins deux siècles, les instruments d'exercice du pouvoir politique passent de mains en mains, mieux se baladent d'un groupe ethnique à un autre au gré des influences externes: Islam et l'Etat (précolonial, colonial et post-colonial). Ce phénomène s'observe pour le cas du Logone-Chari entre les groupes ethniques dominants: Arabes Choa et Kotoko et pour le reste du nord Cameroun entre les populations Peul et «Kirdi». Les tensions ethniques que les mutations politiques récentes (instauration du multipartisme) ont ravivé ne peuvent mieux se comprendre que si l'on prend en compte l'historicité des relations conflictuelles induites et entretenues par ces facteurs

* Research School CNWS, Leiden University, Holland.

exogènes dans cette région. Mais ces situations de tensions ethniques suivent des trajectoires différents en raison de la multiplicité et de l'enchevêtrement des éléments constitutifs des bases de domination et d'assujettissement. Cette réflexion s'ouvre par des notes introductives sur la présentation des groupes ethniques en question et sur l'enjeu de la querelle «autochtone»—«allochtone» dans les conflits au nord Cameroun. Elle analyse ensuite la contribution des facteurs religion (islam et christianisme), Etat (colonial et post-colonial) et ressources dans la crise de cohabitation ethnique Arabes choa et kotoko d'une part, peul et kirdi d'autre part.

Notes préliminaires

Le «nord Cameroun» dans le contexte de cette article renvoie à l'ensemble du Cameroun septentrional qui compte actuellement trois provinces: Extrême-Nord, Nord et Adamaoua. Les grands groupes de populations sont les Peul ou Foulbé et les «Kirdi» que l'on rencontre sur l'ensemble de ce territoire hormis le Logone-Chari peuplé pour l'essentiel par des Arabes Choa et les Kotoko. Le Logone-Chari est un département de la province de l'Extrême-Nord Cameroun, allongé dans le lac Tchad, et partageant ses frontières internationales avec les républiques du Tchad et du Nigeria. Notre prétention n'est pas de reproduire l'histoire et le peuplement de cette région; d'importants travaux (voir bibliographie) ont à ce jour suffisamment remué ce sujet. Des recherches historiques nous révèlent que depuis le XIII^e siècle, le nord Cameroun était le point de convergence des vagues migratoires d'origine Peul ou Foulbé en provenance de l'Afrique de l'Ouest et à la recherche des pâturages pour leurs animaux (Motaze Akam 1990:9). Ce phénomène migratoire, jusque-là embryonnaire, connut une accélération au début du XIX^e Siècle à la faveur du vaste mouvement d'islamisation (Jihad ou guerre sainte) lancé par Ousman Dan Fodio (Mohammadou 1976, 1983; Njeuma 1974, 1989, 1993). Ousman Dan Fodio intronise Moddibo Adama comme Laamido de Yola en 1806. Sa

mission est de mener une guerre sainte dans le but de répandre le message de Allah (renforcer la foi et convertir les «païens» à l'islam) et de libérer les Foulbé de la domination politique et économique des populations «autochtones» (Thierno Bah 1989:61-62; Njeuma 1974, 1989:20-21). L'action du Jihad sera concentrée dans ce que les historiens appellent l'Adamaoua historique et qui correspond actuellement à la province du même nom, à celle du Nord et à une partie de la province de l'Extrême-Nord.

Le Logone-Chari actuel faisait partie des régions du pourtour du Lac Tchad dont l'islamisation précédait la période du Jihad. Les sources historiques (Urvoy 1949:31) signalent que l'islamisation de cette région remonte au XI^e siècle et qu'elle fut le fait des groupes de populations arabes non identifiées venues d'Égypte. Sur le plan démographique, le Logone-Chari est peuplé par deux principaux groupes ethniques: Arabes Choa et Kotoko; auxquels s'ajoutent d'autres groupes plus ou moins importants en nombre: Mousgoum, Kanouri, Bornouan, Mandara, etc. Une connaissance approfondie de l'histoire du peuplement de cette région requiert que l'on se reporte aux travaux disponibles. Il serait intéressant de se reporter aux travaux de Lebeuf (1973, 1979), Hagenbucher (1973), Urvoy (1949), Nveng (1969), Maquet et al. (1971), Zeltner (1970). Pour l'essentiel, retenons, à la lecture des sources historiques, que les Kotoko seraient les descendants des populations Sao, un peuple réputé pour sa «brillante civilisation de la terre cuite» et dont l'apogée fut atteint entre le IX^e et XV^e siècle. Les Arabes Choa seraient quant à eux d'origine arabe. Ils seraient probablement des descendants des métissés d'Arabes blancs, d'Éthiopiens, de Peuls et de Noirs soudanais originaires de l'île de choa dans la région du Nil en Égypte. Leur installation progressive par petits groupes dans le bassin du Lac Tchad remonte vers le VIII^e siècle. Ils y auraient migré par étapes et vagues successives en empruntant les couloirs du Kordofan et du Darfour.

Toutes les populations qui peuplaient l'actuel nord Cameroun avant le Jihad étaient animistes à l'exception des groupes Arabes Choa et Kotoko islamisés depuis des siècles. L'ethno-génèse de ces groupes humains révélerait certainement qu'ils ont des récits aussi variés que divers de leur origine et de leur descendance. Ainsi, les Kotoko seraient des descendants des Sao, les Mbum et les Arabes Choa seraient venus des hauteurs du Nil en Egypte, les Gbaya seraient originaires du bassin de la Nana, les Moundang de la chefferie Léré, les peuls de l'Afrique de l'Ouest, etc. Dans le Logone-Chari, la diffusion culturelle s'effectue à l'avantage de la culture arabe choa. Cette ascendance culturelle (Urvoy 1947:31, Hagenbucher 1973) se manifeste par la primauté de la langue de communication: le parler arabe qui devient la lingua franca. A titre d'exemple, la dénomination des rues, des mares, des villes et des collines est faite par des mots et noms (y compris le titre de «Sultan») est d'origine linguistique. D'une manière générale, la culture arabe choa est la plus dominante. Cette dominance culturelle peut se comparer à celle de la culture foubé (processus de foubéisation) sur les cultures des différents groupes de populations animistes du nord Cameroun depuis la période du djihad. Mais à l'opposé des rapports foubé-kirdi marqués par la domination des premiers, le rayonnement culturel arabe autour du bassin du lac Tchad ne s'accompagne pas d'une influence socio-politique et économique des arabes choa. Ces derniers restent largement victimes de la xénophobie des Kotoko et sont refusés d'accès aux ressources politiques et économiques. Cette exclusion socio-politique des Arabes choa, tout comme celle des pasteurs peul avant le Jihad se justifie par leur statut d'allochtone ou d'étranger dans leur terre d'accueil.

Base théorique des conflits: la querelle «autochtone» — «allochtone»

Au-delà de sa composition ethnique, la configuration du peuplement du nord Cameroun présente deux grandes catégories de populations: les «autochtones» et les «allochtones». Les populations dites

«autochtones» sont les groupes animistes et les kotoko alors que les «allochtones» sont les Peuls et les Arabes choa. La distinction autochtone/allochtonne est foncièrement discriminatoire. Elle traduit le conflit qui oppose dans une région donnée des groupes sociaux ou des individus ayant des statuts de «premier venu» ou du «premier occupant» et du «dernier venu» ou plus précisément «d'étranger». Au cours des siècles derniers, les migrations des populations fuyant les guerres ou à la recherche des meilleurs espaces vitaux ont abouti à une extraordinaire reconfiguration sociale des terres d'accueil. D'une manière générale, les populations dont les ancêtres étaient historiquement les premiers occupants sur une parcelle foncière ont tendance à s'arroger le droit exclusif sur les ressources disponibles (terre, eau, pâturage) et sur l'exercice du pouvoir politique. C'est dire que le droit exclusif aux ressources naturelles se greffe aussi du droit d'exercice du pouvoir politique. La règle dans ces conditions veut que seuls les autochtones détiennent l'essentiel, sinon le monopole du pouvoir. C'est à eux que reviennent «logiquement» les postes de chefs des communautés ou des villages. Aux allogènes ne doit échoir que des postes subalternes dans le meilleur des cas, ou rien.

Dans les régions sahéliennes où les ressources naturelles sont rares du fait de la précarité des conditions écologiques, les conflits pour leur contrôle sont légion. Cette situation est caractéristique des relations entre Arabes Choa (allogènes) et Kotoko (autochtones) dans le Logone-Chari. Historiquement, les Arabes Choa sont méprisés et maltraités au sein des principautés Kotoko. Leur poids démographique et le rayonnement de leur culture matérielle dont les éléments sont largement adoptés et consommés par les Kotoko ne leur donnent cependant pas le droit d'accès aux ressources naturelles (terres, pâturages, eau) et politiques. La mission du conquérant Rabah consista à faire table rase du pouvoir jusque-là détenu par les Kotoko et le remettre entre les mains des Arabes Choa. Mais ses efforts seront anéantis par l'armée coloniale française, qui en 1907, défait Rabah et

restitue le pouvoir aux chefs Kotoko. Les rapports entre les groupuscules de pasteurs peuls installés dans le Fombina (Adamaoua historique) jusqu'au déclenchement du Djihad sont eux aussi dominés par les populations animistes autochtones. Le Djihad apporta une correction radicale en retournant la situation en faveur des Foulbé.

Les privilèges et les frustrations liés aux divisions entre «autochtone»/«allogène» sont donc sources de conflit. Ces classifications des populations entre «allochtone» et «autochtone» sont d'une importance capitale dans la circulation du pouvoir et dans l'accès aux ressources. Ces classifications président à la redistribution des ressources et à l'ordonnement des rapports sociaux. Les exemples ci-dessus montrent que le fondement théorique des oppositions ethniques au nord Cameroun repose historiquement sur la distinction entre «allochtone» et «autochtone». La prise en compte de cette base théorique dans l'analyse anthropologique peut aider à mieux dégager les ressorts culturels, économiques et politiques des conflits entre groupes ethniques au nord Cameroun, de la période du Djihad à nos jours.

Anthropologie historique des conflits ethniques au nord Cameroun

Le conflit Arabe Choa-Kotoko s'offre directement à l'observateur dans ses manifestations quotidiennes comme un bel exemple de lutte pour les ressources naturelles, économiques et politiques; alors que les oppositions Peul — kirdi bien que largement déterminées par les mêmes motifs empruntent des détours et se laissent observer comme un conflit religieux: islam contre paganisme et christianisme. Les sources historiques signalent certes des cas de conflits entre groupes de populations dans l'ensemble du nord Cameroun avant et pendant le Djihad, en tout cas avant la conquête coloniale; toutefois, l'on ne peut, à partir de ces faits céder à l'hypothèse théorique de l'atavisme des oppositions ethniques en Afrique (Geertz 1963; Van den Berghe 1981).

Pour le cas du nord Cameroun, ces conflits opposant les éleveurs aux agriculteurs semblaient normaux dans un contexte où les règles d'accès aux ressources étaient mal définies. L'éclatement des conflits ne relevait donc point dans ces cas d'un quelconque comportement irrationnel de ces peuples. Bien plus, les situations de paix et d'alliances (Thierno Bah 1993:75-78) qui alternaient avec ces guerres inter-ethniques infirment à priori toute hypothèse d'explication des conflits ethniques au nord Cameroun comme une manifestation des comportements innés. La question fondamentale est celle de la construction des identités ethniques: comment rendre compte des processus apparemment méticuleux et laborieux d'édification et d'intériorisation des «catégories ethniques» (Burnham 1996) au nord Cameroun? Une hypothèse de travail peut nous aider à mieux circonscrire notre réflexion: la construction d'une conscience ethnique propre à chaque communauté culturelle du nord Cameroun est un phénomène historique; mais une telle construction est largement déterminée par les facteurs exogènes: élites, Laamibé, prophètes, clergés, administrateurs coloniaux et post-coloniaux. Cette hypothèse de travail qui s'enracine dans l'approche constructiviste (Hobsbawn et Ranger 1983; Amselle et M'bokolo 1985; Vail 1989) souligne que les identités ethniques au nord Cameroun sont des données construites et reconstruites par les acteurs socio-politiques et religieux, en fonction de leurs intérêts. La religion (islam et christianisme) et l'Etat (colonial et post-colonial) apparaissent à cet égard comme des facteurs cruciaux.

Religion, ethnicité et mutations socio-politiques

Le sujet qui nous préoccupe ici peut se formuler dans la question suivante: à quelle mesure le facteur religion a-t-il contribué dans la production des identités ethniques au nord Cameroun? La conversion à l'islam apparaît dès le début du XIX^e siècle comme un facteur décisif dans la renaissance d'une identité ethnique Foulbé. Le parler «fulfulde» et le nomadisme pastoral comme éléments culturels communs aux

groupes foulbé de la diaspora disséminés dans l'Adamaoua historique sont ainsi relégués au second plan. L'appel de 1804 lancé par Oresman dan Fodio aux Peuls de se convertir à l'islam et de mener si nécessaire la guerre sainte pour convertir les mécréants comporte des buts religieux et politiques (Njeuma 1974): instituer un gouvernement dirigé par les musulmans (sortir le «peuple de Dieu» (les foulbé) de sa torpeur) et répandre le message d'Allah. Et comme le souligne Thierno Bah (1989:82, voir aussi Charnay 1984:13):

Eschatologiquement, le but du Djihad est l'établissement d'un ordonnancement social islamique de la souveraineté de la logocratie musulmane sur l'ensemble des groupes sociaux composant et environnant la communauté musulmane.

En soi, cet appel comporte des caractéristiques d'un discours ethnique et hégémonique. L'aspect «ethnique» de cet appel vient de ce qu'il est lancé par une élite peule (Oresman dan Fodio) qui se fait une haute idée de son peuple (il dit que les Peuls sont un peuple béni de Dieu). Par ailleurs, son aspect «hégémonique» tient à ses trois objectifs principaux: mettre en place un nouvel ordonnancement religieux et politique visant à imposer et à placer l'islam au dessus de toutes les religions; extirper les Peuls du gouvernement des infidèles; et faire de la culture peule une culture dominante (consécration du fulfulde — une langue Peul — comme langue de l'islam, adoption des vêtements, noms et architecture de type Foulbé, etc.).

Le fulfuldé a semble-t-il joué un rôle important dans le colmatage des pupilles peules disséminées dans les zones de pâturages. Cette langue a constitué un facteur de ralliement des populations dont la situation socio-économique et l'insertion sociale étaient restées précaires pendant plusieurs siècles. C'est de cette façon qu'il est possible de comprendre la force persuasive du message ethnique et prophétique de Oresman dan Fodio et ses missionnaires chargés de répandre l'islam au moyen de la Djihad — au besoin — au sein des milieux païens, du fait de leur appartenance ethnique peule et de leur

intention d'instaurer une hégémonie peule. A ce titre, ces derniers s'apparentent à des «missionnaires ethniques» (Abernethy 1969) qui se sont servis des appels de type ethnique (agitation d'uné certaine conscience ethnique peule) et de type (message du Djihad) comme ressources politiques (Wallerstein 1960:137; Nnoli 1989:19) pour obtenir et justifier l'hégémonie peule sur les populations animistes. Quant on sait depuis les travaux de Aronson (1976), Thompson et Roneou (1986) que les discours de type ethnique ont une capacité inestimable de mobilisation, on ne peut s'étonner de l'adhésion massive des pasteurs foubé au message libérateur du Djihad.

Toutefois, des contrepoids semblent avoir amorti l'effet de serre de ce discours envahissant sur les populations animistes. Ces contrepoids sont multiples. Ils vont de l'action des éléments autodestructeurs dans le déploiement du Djihad tels que les vices et compromissions auxquels se livraient les chefs musulmans (Thierno Bah 1993:82-85) à la capacité de résistance endogène des animistes et à l'action des églises chrétiennes. Les objectifs religieux du Djihad ont été par exemple déviés dès lors que les Laamibé se contentaient d'amasser des richesses (à travers le système de la Zakkat) et de garnir leur harem des esclaves travaillant pour leur compte. Bien plus, le 'Laamido entrepreneur' recevait des tributs de la part des populations en échange de leur conversion à l'islam; toutes choses qui étaient contraires à la mission à eux assignée par Oresman dan Fodio. Ensuite, dès la période coloniale, les églises chrétiennes se sont progressivement positionnées comme des cadres de lutte contre les injustices infligées aux animistes et comme tribunes par excellence de défense et de promotion des intérêts des populations païennes (Aurenche 1987:160, Baskouda 1988). Dans de nombreux cas comme à Meiganga, le facteur missionnaire a par exemple beaucoup contribué dans la formation d'une conscience ethnique Gbaya (Burnham 1996:85-91).

Etat colonial et question ethnique

L'histoire du nord Cameroun à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle est marquée par les premiers contacts économiques entre l'administration coloniale et les populations locales (Njeuma 1989:46). Cette période connaît des conflits entre les puissances coloniales française, anglaise et allemande autour des territoires stratégiques. La négociation et ensuite la violence armée étaient les principales techniques de conquête coloniale communes aux Allemands, Français et Britanniques au nord Cameroun. Une fois les territoires conquis, les administrateurs coloniaux n'avaient pas dessaisi les foubé du pouvoir traditionnel pour le remettre aux mains des populations animistes. L'administration coloniale dans son ensemble opta pour une collaboration tactique avec ceux-ci, tout en se réservant le droit de relever les chefs musulmans récalcitrants à son action politique et économique (refus de verser l'impôt collecté) et de les remplacer par des personnes plus malléables (Thierno Bah et Taguem 1993: 140). Le remplacement de Mbring, alors chef du canton de Boboyo est un cas parmi tant d'autres; de l'avis de l'administrateur colonial français local, ce dernier était «fabuleusement orgueilleux, voleur, méchant, menteur, le dernier rebelle à l'autorité administrative» (Prestat 1945:2).

L'administration coloniale allemande collaborait étroitement avec les Laamibé foubé dans leur politique d'islamisation forcée et d'oppression des populations animistes. Des expéditions militaires conjointes germano-foubé étaient menées contre des villages moundang (Schilder 1994). Telles fut celles effectuées en 1906 dans le lamidat de Bindir où la cavalerie Foubé était appuyée par des soldats allemands dans ses missions de collecte des impôts et de tributs. Cette coalition avait renforcé le sentiment anti-colonial chez les populations moundang.

Au lendemain de la Première Guerre mondiale, les positions coloniales de l'Allemagne revinrent à la France, celle-ci éprouva assez

de difficultés à redorer l'image du colonisateur auprès des Moundang. Mais contrairement à l'Allemagne, la France opta pour une politique de cohabitation, évitant d'opposer les foubé aux non-foubé. L'administrateur colonial français jugea sans doute profitable d'exploiter la force de travail des populations païennes plus dévouées au travail que les foubé. Destinées à la culture des produits de rente; arachide d'abord et coton ensuite (Motaze Akam 1990:15-16), ces populations païennes étaient organisées en groupements homogènes sous l'autorité des «chefs de leur race et en dehors de toute immixtion Foubé» (Lestringant 1964:196; Boutrais 1984:284; Schilder 1994:133-144). Cette pratique consistait à déporter et à regrouper les populations en colonies agricoles. Dans la région de Ngaoundéré par exemple, les groupes ethniques Gbaya et Kaka furent déplacés de leurs terroirs et installés sur des zones d'exploitation agricole par les Peuls. Ces populations assujetties installées en colonies agricoles (rumde pluriel = dumde) sur des terres fertiles travaillaient pour le compte des chefs peuls. Ces entités homogènes sur le plan ethnique constituaient de véritables lieux d'acculturation pour ces populations déracinées.

La politique coloniale française était un mélange d'influence, de sympathie et de générosité (Abwa 1989:203-242). Elle reposait sur une manipulation tactique de ces leaders musulmans en vue de les associer à l'entreprise coloniale. Cependant, la politique coloniale française vis-à-vis des écoles coraniques était difficile à cerner: le colonisateur français s'opposait à la création des écoles coraniques autonomes, mais était plus ou moins favorable à l'introduction de quelques heures d'enseignement coranique dans les programmes d'enseignement des écoles franco-arabes (Genest et Santerre 1982; Santerre 1982). Le but recherché était d'assurer la primauté de l'enseignement du français au détriment de la langue arabe. L'ambiguïté d'une telle politique coloniale s'observait également dans son attitude par rapport à l'islam. Ainsi, bien qu'elle fut profondément opposée à l'islam qu'elle considérait comme une menace à la colonisation, l'administration

coloniale française supportait les frais de séjour et de transport des chefs musulmans au pèlerinage à la Mecque, offrait sa contribution à la construction des mosquées; mais exerçait en même temps un contrôle sur le nombre des candidats au pèlerinage (en instituant un système de visa) et menait une lutte acharnée contre les confréries religieuses et le maraboutisme anti-coloniale (Thierno Bah et Taguem 1993:104-108). La lutte contre le madhisme dont l'action était à la fois anti-coloniale et contre le lamidalisme s'inscrivait dans cette option politique de l'administration coloniale (Motaze 1990:13-14).

Bien plus, l'une des choses qui semblait contradictoire dans le 'choix ethnique' opéré par l'administration coloniale était son alliance avec les populations qu'elle considérait elle-même comme paresseuses. En effet, dans l'esprit des administrateurs coloniaux, les populations animistes étaient plus travailleuses que les foubé. L'on se serait attendu que des privilèges soient accordés à celles-ci, notamment, l'essentiel du pouvoir de décision. Il n'en fut rien. Dans une tentative d'explication, Froelich (1968:85) soutient que l'organisation politique assez structurée des lamidats et la toute puissance des Laamibé avaient séduit les colonisateurs. Il ajoute aussi que «l'islam était chose connue et rassurante, le musulman savait recevoir et honorer le Blanc, tandis que les populations animistes faisaient preuve de duplicité et de trahison». Abwa (1989:205) formule une réserve à cette explication en soulignant que pour les mêmes raisons, le Laamido pouvait se révéler à tout moment incontrôlable par les colonisateurs du fait de sa popularité et de l'obéissance à lui due par les populations musulmanes. Tout porte à croire que l'administration coloniale ne fut pas séduite, mais qu'elle ne voulait pas entrer en confrontation armée avec la puissante organisation militaire foubé. C'est sans doute pour cela qu'elle opta pour une collaboration et une domination subtiles. La politique coloniale française à l'égard des Laamibé semble illustrer cette interprétation des faits. Mieux encore, la bataille entre l'armée coloniale et les troupes de Rabah semble remettre en cause l'hypothèse d'une possible fascination

par l'organisation politique et sociale des lamidats. Il semble par conséquent difficile de concilier la fascination du modèle culturel islamique, la crainte réelle du panarabisme (voir la lutte de l'armée coloniale française contre Rabah en 1900, l'interdiction de la création de l'école arabe d'Am Silga et d'autres mesures de contrôle de l'expansion culturelle de l'islam, la préférence d'une ethnie musulmane (Kotoko) à une autre (Arabe Choa) dans le cas du Logone-Chari) et la recherche permanente d'une cohabitation franco-foulbé tout au long de la période coloniale au nord Cameroun. Seul le souci permanent de protection de ses intérêts économiques et culturels semblait expliquer le choix délibéré de l'administration coloniale française à ne pas entretenir des relations conflictuelles avec les Laamibé du nord Cameroun, et en même temps à ménager par moment les droits des populations païennes. Cette «politique ambiguë et contradictoire» permettait progressivement à l'administration coloniale d'appivoiser, de contrôler et de fragmenter l'autorité des Laamibé du nord Cameroun (Abwa 1989:205).

A l'évidence, le passif de la guerre sainte dans le domaine de la construction ethnique sera renforcé par l'administration coloniale. Certes, l'apport le plus immédiat de la colonisation au nord Cameroun a été de mettre fin à l'islamisation forcée et dans une moindre mesure à réduire la pratique de l'esclavage à des fins personnels pour les Laamibé; mais cette administration coloniale a construit des formes plus raffinées d'identités ethniques. Quelques exemples peuvent être cités: ils vont des coalitions entre l'armée coloniale et la cavalerie foulbé pour effectuer des raids hégémonique et économique dans les villages animistes à la réorganisation administrative des communautés en passant par le déplacement et le cantonnement des communautés ethniques dans des 'casiers de colonisation' (rumde). Dans le Logone-Chari par exemple, cette attitude partisane avait amené l'administration coloniale française à préférer les Kotoko aux Arabes Choa. Pour cet exemple où les deux groupes étaient tous musulmans, le

choix était certainement déterminé par l'option de la lutte contre l'expansion du panarabisme dont le conquérant Rabah fut l'un des précurseurs à la fin du XIXe siècle. Zeltner (1988:144) rappelle que les sept années de règne du conquérant Rabah furent une courte période de prospérité pour les Arabes Choa. L'on imagine donc aisément que les nouvelles formes d'organisation socio-politique et économique mises en place permettaient de fixer de nouvelles identités ethniques, de générer des frustrations et des joies chez les uns et les autres, d'où les impitoyables règlements de comptes auxquels l'on assista à la chute du conquérant.

En somme, s'il est certain que les groupes ethniques du nord Cameroun sont antérieurs à la colonisation, il est en revanche indéniable que l'administration coloniale a exploité en sa faveur les divisions ethniques existantes. Elle a renforcé et fixé les contours des identités ethniques et religieuses préexistantes; précisément en les permettant de s'affirmer davantage. En réorganisant les structures traditionnelles du pouvoir et en s'immiscant dans la re-fixation des populations sur de nouvelles terres, les colonisateurs ont contribué au renforcement et à la reproduction de l'ethnicité. Ils ont aiguisé par le fait même de nouvelles formes de construction et de replis identitaires au sein des populations déplacées et de celles maintenues sur place. Ce jeu de manipulation des groupes ethniques a mis en place des conditions favorables à une économie de la dépendance: collecte des impôts au profit de la métropole, culture de l'arachide et ensuite du coton, activités commerciales, diffusion de la langue et de la culture du colonisateur aux dépens de celles des peuples locaux. En mettant fin à l'islamisation forcée des populations païennes, en allégeant la pratique de l'esclavage et en organisant les populations païennes en cantons indépendants, les colonisateurs ont de toute évidence assuré une condition sociale plus favorable aux populations Kirdi. Mais ils ont, par le fait même, privé les Foulbé d'une parcelle de leur pouvoir; d'une source importante de collecte des impôts (Zakkat) et d'une main

d'œuvre esclavagiste de souche Kirdi; d'où de nouvelles sources de conflits. Au lendemain de l'indépendance du Cameroun (01 janvier 1960), l'Etat post-colonial héritait de ces différentes oppositions ethniques. Comment les a-t-il gérées jusqu'à présent?

Etats post-coloniaux et question ethnique

Le Cameroun a connu à ce jour deux régimes post-coloniaux: celui de M. Ahmadou Ahidjo (1958-1982) suivi de celui de M. Paul Biya (depuis novembre 1982). Comment chacun des deux a-t-il géré la question ethnique au nord Cameroun?

Ahmadou Ahidjo et la question foubé — kirdi

Pour parfaire la construction de l'hégémonie Foubé commencée par Oresman dan Fodio et poursuivie par l'administration coloniale, le premier président du Cameroun indépendant opta, au nom d'une loi non écrite et en dépit des principes constitutionnels de respect des différences culturelles, de faire de la vaste province du nord Cameroun (35% du territoire national) un bloc musulman soudé (Mbembe 1993). En son temps, cette construction idéologique d'un bloc musulman avait renforcé l'identité ethnique peule et tenté de la disséminer au-delà des limites du groupe ethnique peul. Cette identité ethnique Foubé diffuse et dominante sera copiée, adoptée et revendiquée par des groupes de populations non-foubé face au pouvoir d'Etat et à ses privilèges. La politique de favoritisme des foubé dans les promotions professionnelles, les recrutements aux concours administratifs, les activités commerciales (Ngayap 1983; Mbembe 1993; Mouiche 1995) induit une vague d'islamisation forcée ou volontaire de nombreuses élites Kirdi. La littérature sur les rapports Foubé-Kirdi ou musulmans/animistes/chrétiens relève l'existence des relations esclavagistes et d'oppression des premiers sur les seconds (Ela 1982:119; Baskouda 1988; Bayart 1989; Njotaze 1990; Collectif C3

1992; Mouiche 1995) tout au long du règne de M. Ahmadou Ahidjo. La description des rapports foubé-kirdi dans les montagnes Mandara que fait Ela (1982:119) illustre à merveille ces rapports inégaux et quasi esclavagistes:

Au Nord-Cameroun où une aristocratie maintient des milliers d'hommes dans l'assujettissement et l'immobilisme, comme on peut le constater dans les chefferies confiées presque toutes à des islamisés, les migrations croissantes au Nigeria, chez les Mafa, par exemple, ne s'expliquent pas par la seule faiblesse des revenus des agriculteurs kirdi: tout simplement, les jeunes montagnards sont en quête de petits 'coins de liberté' où ils peuvent trouver les moyens de travailler et de vivre. Les brimades aveugles, les corvées qui rappellent le temps de l'indigénat, les situations d'oppression et d'injustice dont les populations entières sont victimes, provoquent un appel d'air...

Par ailleurs, l'islamisation suivit d'une adoption des traits culturels Foubé étant pour les populations Kirdi l'unique moyen d'accéder aux postes importants dans la hiérarchie administrative, d'avoir droit au quota préférentiel des Peuls dans les recrutements, etc. C'est ainsi que pour bénéficier des mêmes avantages que leurs collègues peuls, les jeunes moundang se rebaptisaient dans des noms à résonance Peul et se convertissaient la plupart du temps par intérêt à l'islam. Cette islamisation de façade était restée durant tout le règne de M. Ahidjo une réalité massive dans la partie septentrionale du Cameroun. Au total, le phénomène n'était pas seulement juvénile; il touchait aussi les élites qui pour la prospérité de leurs affaires et pour leur avancement professionnel devaient porter le masque du musulman (Schilder 1994: 23-26).

Seulement, une telle identité ethnique était demeurée «ambivalente» voire impure comme le fait remarquer Schilder (1994: 242) pour le cas des populations animistes Moundang de Kaélé. Ces derniers, à l'instar de nombreux groupes non peuls du nord Cameroun (Toupouri, Gbaya, etc.) durent nier ou mettre entre parenthèses pour un temps leur propre identité ethnique au profit de l'identité ethnique

foulbé. Celle-là même qui était à la mode. Pour le cas des Moundang, les recherches de Schilder soulignent que l'existence d'une forme d'identité ethnique ambiguë et hybride, constamment à la recherche de sa propre identité; parce que moulée malgré elle dans le répertoire culturel foulbé (voir encore Schilder 1994:9). En effet, si les populations non peules étaient acceptées au sein du groupe ethnique peul du fait de leur conversion à l'islam et de l'adoption des éléments de la culture foulbé, elles en étaient tout de même exclues pour la simple raison qu'elles ne sont pas des foulbé d'origine (biologique). C'est dire que, la conversion à la religion du prophète et même la maîtrise de la langue fulfulde ne semblaient pas suffisantes pour l'intégration totale d'un Kirdi dans la société foulbé, son acceptation et sa reconnaissance par ses membres. Une telle situation nous place devant le phénomène de l'inclusion et de l'exclusion ethniques. Les «désertions» religieuses enregistrées au lendemain du retrait de M. Ahidjo de la scène politique et la perte progressive de l'hégémonie foulbé au Cameroun confirment que cette islamisation n'était qu'une camisole de force.

Paul Biya et la question foulbé — kirdi

Lorsque Ahmadou Ahidjo quitte le pouvoir en novembre 1982, il maintient ses fonctions de président de l'Union nationale du Cameroun (UNC). Ce bicéphalisme déboucha très vite sur un conflit de leadership entre les deux. La question était de savoir qui du Président de la République ou du président du parti politique devait définir les orientations politiques. Cette querelle, animée de part et d'autre par les proches collaborateurs des deux personnalités prit les allures d'une confrontation ethnico-religieuse et se solda le 22 août 1983 par l'annonce d'un vrai-faux complot contre le président de la république et le 6 avril 1984 par un vrai coup d'Etat manqué (pour un compte rendu plus détaillé, voir Gaillard 1994:197-245). En somme, cette crise se solda dans toutes ses phases par un déclin de l'hégémonie peule au

niveau national et surtout au niveau local (nord Cameroun). Déjà, la prise du pouvoir par Paul Biya avait suscité des espoirs au sein des populations animistes qui durant de longues années s'estimaient écrasées par la machinerie religieuse et politique peule. De nombreux témoignages (Dakolé 1993:80; *La Caravane* 12 octobre 1991; *Collectif C3* 1992) rendent compte des espoirs soudains que les populations non musulmanes avaient nourri avec l'arrivée du nouveau chef de l'Etat. Toutefois, le fait que ces écrits soient postérieurs à une série d'incidents qui ont poussé le nouveau Président à rompre les liens avec les Peuls laisse croire que ce sont des jugements a posteriori. En réalité, dès son accession à la présidence, M. Paul Biya nomme un Peul (Bello Bouba Maigari) et non un Kirdi au poste de Premier ministre. En plus, son premier gouvernement est dominé par des personnalités peules. Quoi de plus normal quand l'on sait que le nouveau chef de l'Etat n'est pas le seul maître (bicéphalisme évoqué plus haut) et que toute séparation rapide et trop voyante d'avec les personnalités politiques du nord Cameroun risquait de déboucher sur une crise. A la faveur des rumeurs de complot en août 1983, lequel était attribué aux personnalités fidèles à l'ancien chef de l'Etat et d'appartenance ethnique peule, M. Ayang Luc (un kirdi du sous groupe Toupouri) est nommé Premier ministre par intérim. Quelques mois après, le coup d'Etat manqué du 06 avril 1984 permet au nouveau chef de l'Etat de rompre les dernières attaches avec l'élite musulmane. Au congrès de Bamenda en mai 1985, l'Union nationale camerounaise (UNC), l'ancien parti unique est débaptisé au profit du Rassemblement démocratique du peuple camerounais (RDPC). Plus tard, la ré-institution du multipartisme (décembre 1990) donne lieu dans la partie septentrionale du Cameroun à la création de plusieurs partis politiques dont les plus importants sont: l'Union nationale pour la démocratie et le progrès (UNDP) et le Mouvement pour la défense de la République (MDR). Le premier parti est assimilé à une excroissance de l'ancien parti unique: UNC fondé et dirigé durant de longues années par Ahmadou Ahidjo et dont ses leaders revendiquent un certain héritage. Le second parti quant à lui se présente

comme le porte-parole des populations animistes (Kirdi). Le RDPC ratisse sa clientèle politique aussi bien dans les ethnies musulmanes que dans celles non musulmanes peu favorables aux deux «partis locaux»; supporte le MDR contre l'UNDP, mais n'hésite pas à se tailler une partie de son électorat.

Le conflit entre Arabes Choa — Kotoko: de Ahidjo à Biya

Dans le Logone-Chari, Ahmadou Ahidjo poursuit la politique coloniale française à l'égard des Arabes Choa. La nomination de Ousmane Mey (originaire de l'ethnie kotoko) comme gouverneur de la vaste province du nord Cameroun ouvre le champ libre à la continuation d'une politique d'exclusion des groupes Arabes Choa. La première confrontation ethnique post-coloniale entre Arabes Choa et Kotoko éclate octobre 1979 (Libération du 30 octobre et 6 novembre 1979) en pleine période du parti unique et de la vogue du discours sur l'unité nationale. La prise de pouvoir en novembre 1982 par Paul Biya, la crise qui l'oppose à son successeur et les réformes politiques (institution des élections au niveau des instances dirigeantes des organes de base; ré-institution du multipartisme) se soldent progressivement par l'entrée des Arabes Choa dans l'espace de décision politique. Au niveau local, les Arabes Choa (populations majoritaires du Logone-Chari) sont les principaux bénéficiaires du divorce politique entre le nouveau pouvoir et l'élite peule. Le déclassement politique des élites Kotoko, dont la plupart militent dans le parti UNDP (Union nationale pour la démocratie et le progrès) proche de l'ancien président, nourrit et accélère la mobilité sociale, économique et politique des élites arabes choa qui canalisent les sentiments de leur peuple vers le Rassemblement démocratique du peuple camerounais (RDPC), parti au pouvoir. Les affrontements ethniques Arabes-Choa — Kotoko (Tribus sans frontières 1992) survenus au cours des dernières années semblent être la conséquence de

cette nouvelle recomposition politique dans le Logone-Chari. Les Arabes Choa essayent visiblement de prendre leur revanche historique à la fois sur les Peuls et sur les Kirdi. Leur refus d'adhérer à l'UNDP se justifie par les liens entre ce parti qu'ils estiment être de souche «peulh» et l'ancien parti unique: UNC dirigé par Ahmadou Ahidjo, lui aussi d'origine ethnique peule. De même, leur refus d'adhérer au Mouvement pour la défense de la République (MDR) s'explique par le fait qu'il le considère comme un parti «kirdi» parce que dirigé par Dakolé Daïssala, un Toupouri. Face aux développements politiques dans le nord Cameroun, les Arabes choa semblent affirmer une certaine singularité ethnique: ils ne sont ni foubé, ni kirdi, mais tout de même musulmans.

D'une manière générale, les développements qui précèdent rendent compte du processus compliqué de production de la conflictualité ethnique au nord du Cameroun. Ce processus est le fait de maints facteurs dont l'Etat (colonial et post-colonial), la religion (islam, christianisme, animisme), les groupes ethniques eux-mêmes (leur élite, leurs discours, etc.). L'une des leçons que l'on tire de l'histoire des grandes «catégories ethniques» (Burnham 1996) du nord Cameroun est que l'élaboration d'une conscience de soi de chacune d'elle s'est enrichie ou s'est dégradée au cours des siècles, au fil des migrations, au gré des rapports culturels (assimilation ou échange) avec les peuples environnants et en fonction de l'influence des écosystèmes, des facteurs économiques, politiques et religieux. Si l'on crédite une part de vérité à l'hypothèse selon laquelle les identités ethniques des groupes se reconnaissant comme Peul, Kirdi, Arabes Choa, Kotoko, etc. ont été construites et reconstruites sous l'effet de coalescence de ces facteurs endogènes et externes, il devient possible de mieux cerner le rôle d'alchimiste joué par les élites dans la production et l'instrumentalisation des identités ethniques. Aussi bien dans les relations entre foubé et kirdi d'une part, arabes choa et kotoko d'autre part; ces élites se sont servis habillement de la religion, des ressources

(droit naturel et accès à celles-ci) et du pouvoir d'abord comme leviers et ensuite comme bases de légitimation de domination et d'octroi des frustrations.

Conclusion

Les phénomènes alternatifs de construction et de déconstruction des identités ethniques au nord Cameroun, l'intervention des facteurs endogènes et surtout exogènes dans le jeu des relations sociales entre Peul et Kirdi d'une part et Arabes Choa et Kotoko d'autre part nous inspire cette réflexion de Lonsdale (1996:99): «l'appartenance ethnique est un fait social universel: tout être humain crée sa culture à l'intérieur d'une communauté qui se définit par opposition aux 'autres'... L'identité culturelle est ce que les gens en font plutôt que le résultat d'une fatalité historique». Les développements socio-historiques à l'œuvre au nord Cameroun de la période avant le Djihad à nos jours nous autorisent à prendre une distance par rapport aux tenants de l'approche «primordialiste» (Geertz 1963; Isaacs 1975; Van den Berghe 1981, etc.) qui considèrent l'ethnicité comme un élément culturel atavique caractéristique des sociétés «primitives» dont celles de l'Afrique. En réalité, les interrelations peules et non peules ne furent pas totalement violentes; elles oscillaient comme le confirme Thierno Bah (1993:71-78) entre la violence et la non-violence. Cette vérité historique qui s'applique bien à l'exemple des rapports arabes choa — kotoko d'une part, foubé — kirdi d'autre part attestent cependant que la violence est inscrite dans l'histoire des sociétés en tant que production consciente de ses acteurs. Au nord Cameroun, la conscience ethnique apparaît comme une construction permanente et laborieuse en fonction des enjeux sociaux, culturels, politiques et économiques. Un tel enchevêtrement destructeur des facteurs religieux (islam, christianisme), culturel (foubéisation), politique (hégémonie peule) et économique (luttres pour les ressources) dans la production des conflits au nord Cameroun permet de dépasser l'approche univoque de

l'ethnicité comme un simple produit politique, voire un épiphénomène politique. La remise en question depuis quelques années des thèses constructivistes (Van Binsbergen 1992, 1993; Schilder 1994; Fardon 1996) peut amener à se poser davantage de questions sur les fondements clés de l'ethnicité Peul, Kirdi, Arabe Choa et Kotoko. A priori, les éruptions de violence ethniques au nord Cameroun en général et dans le Logone-Chari en particulier s'apparentent à des expérimentations de ce que Lonsdale (1996:100) nomme «tribalisme politique» et qu'il définit comme l'utilisation politique de l'«ethnicité morale» par un groupe dans sa lutte avec les autres groupes. Mais, derrière le voile des apparences, la culture de la haine tribale au nord Cameroun que la palabre d'un système de multipartisme taillé sur la mesure et dans l'esprit du parti unique, rend plus aiguë repose sur une lutte à mort (*struggle for live*) pour le contrôle des ressources et la pleine jouissance égoïste de celles-ci.

Bibliographie

- Abernethy, D.B., 1969, *The Political Dilemma of Popular Education: An African Case*, Stanford University Press.
- Abwa, Daniel, 1989, «Le système administratif dans le lamidat de Ngaoundéré de 1915 à 1945», in *Histoire du Cameroun*, Njeuma (éd.), Paris, l'Harmattan, pp. 203-242.
- Amselle, Jean-Loup & Elikia M'bokolo (éds.), 1985, *Au cœur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris, Editions La Découverte.
- Amselle, Jean-Loup, 1990, *Logiques métisses: anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Editions Payot.
- Aronson, D., 1976, «Ethnicity as a Cultural System: An Introductory Essay», in Henry F. (ed.) *Ethnicity in the Americas*, La Haye, Mouton.
- Aurenche, Christians, 1987, *Sous l'arbre sacré: prêtres et médecins au nord Cameroun*, Editions du CERF.
- Baskouda, Jean Baptiste, 1988, *Baba Simon: le père des Kirdis* (avec la collaboration de Hyacinthe Vulliez), Paris, CERF.
- Baskouda, Jean Baptiste, 1991, *Kirdi est mon nom*, Yaoundé, Imprimerie Saint-Paul.

- Barth, F. 1976, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, Londres, George Allen and Unwin.
- Bates, R.H., 1974, «Ethnic Competition and Mobilization in Contemporary Africa», *Comparative Political Studies*, 6(4):457-484.
- Bayart, J.F., 1989, *L'Etat en Afrique: la politique du ventre*, Paris, Fayard.
- Beauvillain, A. 1989, «Nord-Cameroun: crises et peuplement», Ph.D. thesis, Université de Rouen.
- Boutrais, Jean et al., 1984, *Le Nord-Cameroun: des hommes, une région*, Paris, ORSTOM.
- Burnham, Philip 1996, *The Politics of Cultural Difference in Northern Cameroon*, International African Library, Edinburgh University Press, London.
- Breedveld Anneke et De Bruijn Mirjam, 1996, «L'image des Fulbé: analyse critique de la construction du concept de pulaaku», in *Cahiers d'études africaines*, 144, XXXVI-4, pp.791-821.
- Charnay, J.P., 1984, *Principes de stratégie arabe*, Paris, l'Herne.
- Collectif C3, 1992, *Le Cameroun éclaté: anthologie commentée des revendications ethniques*, Yaoundé, Ed. C3.
- Dakolé, Daïssala, 1993, *Libre derrière les barreaux...*
- Ela, Jean Marc, 1982, *L'Afrique des villages*, Paris, Karthala.
- Epstein, A.L., 1958, *Politics in an Urban Community*, Manchester, University Press.
- Fardon, Richard, 1996, «Destins croisés: histoire des identités ethniques nationales en Afrique de l'Ouest», in *Politique africaine*, no. 61:75-97
- Froelich, J. M., 1968, *Les montagnards paléonigritiques*, Paris, Berger-Levrault, ORSTOM.
- Hagenbucher, F. S., 1973, *Les Arabes dits «suwa» du nord-Cameroun*, Paris, ORSTOM.
- Gaillard, Ph., 1994, *Ahmadou Ahidjo: patriote et despote, bâtisseur de l'Etat Camerounais*, Paris, JALIVRES, Collection Destins.
- Geertz, Clifford, 1963, «The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States», in C. Geertz (ed.), *Old Societies and New States*, New York, Free Press.
- Genest, Serge et Santerre, Renaud, 1982, «L'école franco-arabe au Nord-Cameroun», in Santerre R. et Mercier-Tremblay M.(éds.), *La quête du savoir. Essais pour une anthropologie de l'éducation camerounaise*, pp. 372-395.
- Hobsbawn, E. et Ranger, T. (eds.), 1983, *The Invention of Tradition, Cambridge*, Cambridge University Press.
- Isaacs, H., 1975, *Idols of the Tribe*, New York, Harper et Row.

- Käre, Lode, 1993, «L'apport culturel de la mission norvégienne en Adamaoua», in Boutrais Jean (éd.), *Peuples et culture de l'Adamaoua* (Cameroun), Paris ORSTOM, 'Ngaoundéré Anthropos', pp. 248-264.
- Lebeuf, Annie, 1969, *Les principautés kotoko: Essai sur le caractère sacré de l'autorité*, Paris, CNRS.
- Lebeuf, Annie, 1973, «L'origine et la contribution des principautés Kotoko (Cameroun septentrional)», in *Colloques internationaux du CNRS*, no.155, contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun.
- Lestringant, Jacques, 1964, «Le pays de Guider au Cameroun: essai d'histoire régionale», Versailles, multcopié.
- Lonsdale, J., 1996, «Ethnicité morale et tribalisme politique», in *Politique africaine*, no. 61:98-115.
- Magnant, J.P., 1991, «Tchad: crise de l'état ou crise de gouvernement?», in Médard J.F., (éd.), *Etats d'Afrique noire: formation, mécanismes, crise*, Paris, Karthala, PP. 173-203.
- Mbembe, Achille, 1993, «Crise de légitimité, restauration autoritaire et délinquance de l'Etat», in Geschiere, Peter et Konings, Piet, (éds.), *Itinéraires d'accumulation au Cameroun*, Paris et Leiden, ASC-Karthala.
- Mohammadou, Eldridge, 1976, *Histoire des Férobé du Diamaré: Maroua et Petté*, Tokyo, ILCAA.
- Mohammadou, Eldridge, 1983, *Peuples et royaumes du Foubina*, Tokyo, ILCAA..
- Motaze, Akam, 1990, *Le défi paysan en Afrique. Le Laamido et le paysan dans le Nord-Cameroun*, Paris, l'Harmattan.
- Mouiche, Ibrahim, 1995, «Ethnicité et pouvoir au Nord-Cameroun», Communication présentée à la 8e Assemblée générale du CODESRIA, Dakar.
- Nicolas, Guy, 1978, «L'enracinement ethnique de l'islam au sud du Sahara: étude comparée», in *Cahiers d'études africaines*, 18, 71, pp. 347-377.
- Njeuma, M.Z., 1974, «Uthman dan Fodio and the Origins of Fulani Jihad in Cameroon Hinterland, 1809-1847», in *Afrika Zamani*, no. 3.
- Njeuma, M.Z., 1989, «Les Lamidats du Nord-Cameroun (1800-1894)», in *Histoire du Cameroun (XIXe siècle, début XXe siècle)*, Njeuma, (éd.), Paris, l'Harmattan.
- Njeuma, M.Z., 1993, «The Foundations of Radical Islam in Ngaoundere: 1835-1907», in Boutrais Jean (éd.), *Peuples et culture de l'Adamaoua (Cameroun)*, Paris ORSTOM/Ngaoundéré Anthropos.
- Ngayap, Pierre Flambeau, 1983, *Cameroun: qui gouverne? De Ahidjo à Biya, l'héritage et l'enjeu*, Paris, l'Harmattan.
- Nnoli, O., 1989, *Ethnic Conflicts in Africa*, Working Paper 1/89, Dakar, CODESRIA.
- Prestat, M.G., 1945, *Maroua, ville d'islam* (s.i.).

- Pontié, Guy, 1973, *Les Guisiga du Cameroun septentrional: l'organisation traditionnelle et sa mise en contestation*, Paris, ORSTOM.
- Santerre, Renaud, 1982, «Aspects conflictuels de deux systèmes d'enseignement au Nord-Cameroun», in Santerre R. et Mercier-Tremblay M., (éds.), *La quête du savoir. Essais pour une anthropologie de l'éducation camerounaise*, pp. 396-413.
- Schilder, Kees, 1994, «Quest for Self Esteem. State, Islam and Mundang Ethnicity in Northern Cameroon», *Research Series*, African Studies, Centre Leiden.
- Schultz, Emely Ann, 1979, 'Ethnic Identity and Cultural Commitment: A Study of the Process of Fulbeization in Guider', Northern Cameroon, Ph. D Thesis, Ann Arbor, multicopied microfilm.
- Bah, Thierno Mouctar, 1993, «Le facteur peul et les relations islamiques dans l'Adamaoua au XIX^e siècle», in *Peuples et cultures de l'Adamaoua Cameroun*, Boutrais (éd.), Paris, Orstom /Ngaoundéré Anthropolos', pp. 61-86).
- Bah, Thierno Mouctar et Taguem Fah, G.L., 1993, «Les élites musulmanes et la politique au Cameroun sous administration française: 1945-1960», in *Peuples et cultures de l'Adamaoua Cameroun*, Boutrais, (éd.), Paris, Orstom/Ngaoundéré Anthropolos, pp. 103-133.
- Temgoua, A.P., 1990, «L'hégémonie allemande au Nord-Cameroun de 1890 à 1916», Thèse de Doctorat de 3^e cycle, Université de Yaoundé.
- Thompson et Roneou (eds.), 1986, *Ethnicity, Politics and Development*, Boulder, Lynne Rienner.
- Tribus sans frontières, 1992, «Les affrontements interethniques entre Arabes Choa et Kotoko dans le Logone et Chari», Rapport no. 1, Yaoundé, Ronéo.
- Vail, Leroy (éd.), 1989, *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, James Currey, London, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Van den Berghe, Pierre, 1981, *The Ethnic Phenomenon*, New York, Elsevier.
- Van Binsbergen W.M.J., 1992, *Tears of Rain: Ethnicity and History in Central Western Zambia*, London, New York, Kegan Paul.
- Van Binsbergen W.M.J., 1993, «Kazanga — Ethnicité en Afrique entre Etat et Tradition», in *Africa Focus*, 9, 1-2, pp.16-41.
- Van Santen, Jose C.M., 1993, *They Leave Their Jars Behind: The Conversion of Mafa Women to Islam*, (North Cameroon), Leiden, VENA.
- Zeltner, J.C., 1988, *Les pays du Tchad dans la tourmente, 1880-1902*, Paris, l'Harmattan.
- Wallerstein, I., 1960, «Ethnicity and National Integration in West Africa», in *Cahiers d'études africaines*, no. 1.