



Mémoire
Présenté par
ADAMA, Ousmanou

Université de
Ngaoundere
Département D'histoire

**Islam, ethnicité et pouvoir dans le bassin
tchadien de 1596 à 1997 : étude
comparative du Cameroun, du Tchad et du
Nigeria**

Année académique :
2004-2005

REPUBLIQUE DU CAMEROUN
Paix-Travail-Patrie

MINISTERE DE L'ENSEIGNEMENT
SUPERIEURE

UNIVERSITE DE NGAOUNDERE

FACULTE DES ARTS, LETTRES
ET SCIENCES HUMAINES



REPUBLIC OF CAMEROON
Peace-Work-Fatherland

MINISTRY OF HIGHER
EDUCATION

UNIVERSITY OF NGAOUNDERE

FACULTY OF ARTS, LETTERS
AND SOCIAL SCIENCES

DEPARTEMENT D'HISTOIRE
DEPARTMENT OF HISTORY

ISLAM, ETHNICITE ET POUVOIR DANS LE BASSIN
TCHADIEN DE 1596 A 1997 : ETUDE COMPARATIVE
DU CAMEROUN DU TCHAD ET DU NIGERIA

Mémoire présenté en vue de l'obtention du Diplôme des Etudes Approfondies en
Histoire (D.E.A)

Option : Histoire politique et culturelle

Par :

OUSMANOU ADAMA
Titulaire d'une Maîtrise en Histoire

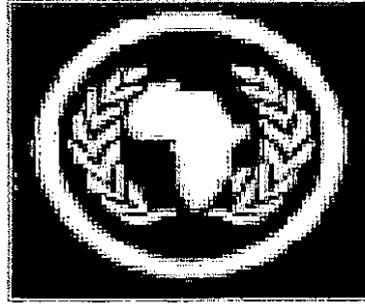
Sous la direction de :

SAÏBOU ISSA
Chargé de Cours

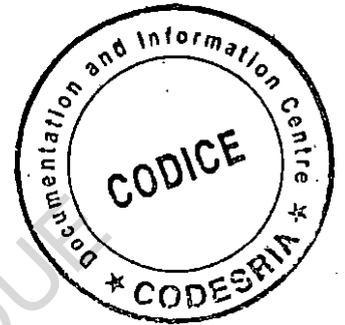
Année académique 2004-2005

050403
ADA
13139

09 OCT 2006



CODESRIA



CODESRIA- BIBLIOTHEQUE

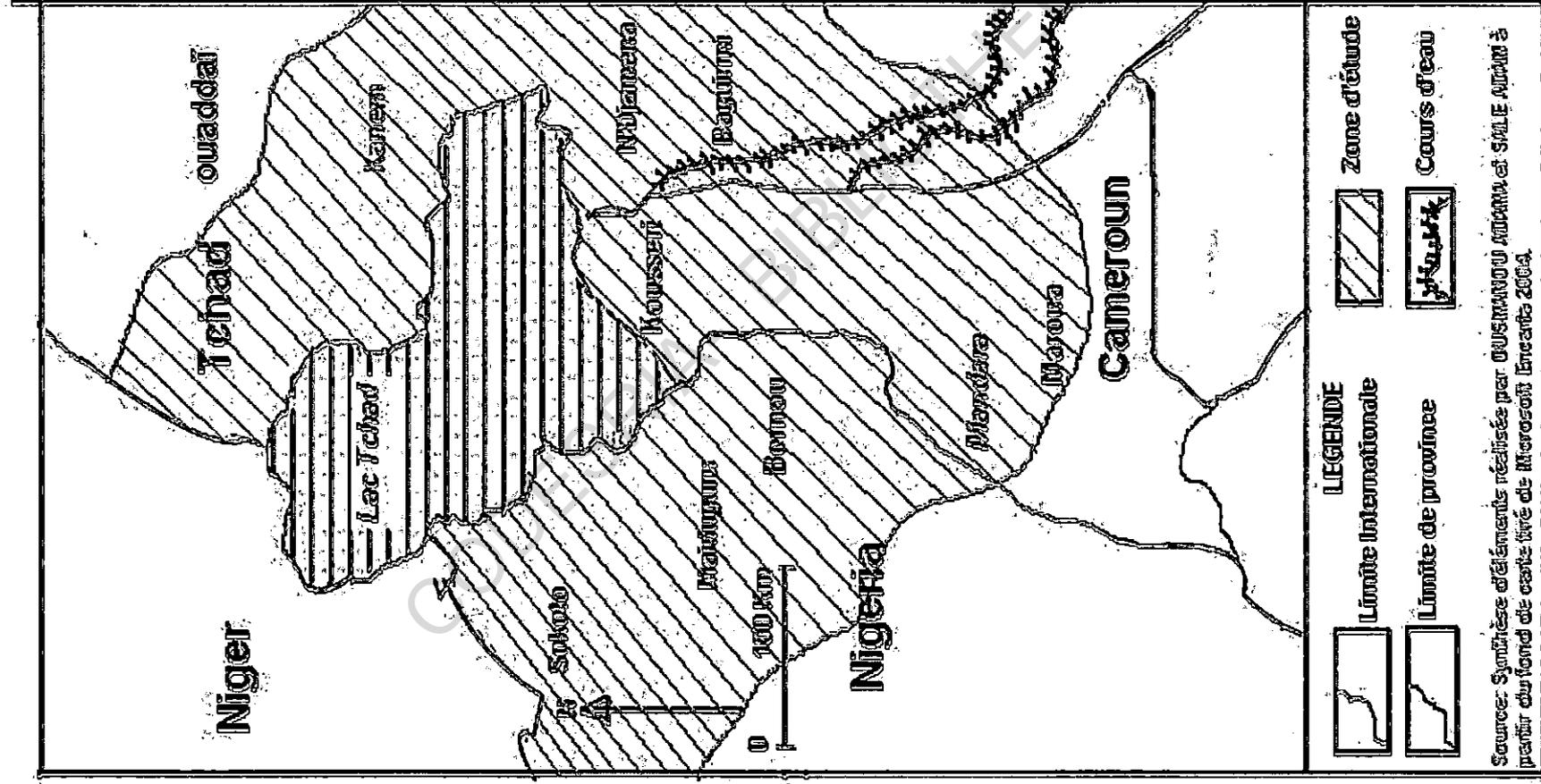
Le présent travail a bénéficié de la subvention du **CODESRIA**
(**Council for the Development of Social Science Research In Africa**)

DEDICACE

A

mes chers parents
mes chers frères et sœurs
mes chers neveux Astawabi Et Oumarou, je dédie ce Mémoire.

CODESRIA- BIBLIOTHEQUE



REMERCIEMENTS

La réalisation de ce travail n'aurait pu être possible sans l'aide et le soutien de plusieurs personnes, d'où la nécessité de les remercier ici.

Nos remerciements vont tout d'abord à notre directeur de mémoire, Dr Saïbou Issa qui, malgré ses multiples occupations, a fait preuve d'une totale disponibilité pour suivre de bout en bout notre travail.

Nous exprimons également notre gratitude à nos enseignants du Département d'Histoire de l'Université de Ngaoundéré pour leur apport dans notre formation en général et dans le processus de réalisation de ce travail en particulier. Ce sont entre autres : Pr. Thierno Mouctar Bah, Pr Daniel Abwa, Pr Hamadou Adama, Dr Nizesete Bienvenu-Denis, Dr Taguem Fah Gilbert, M. Mokam David, M. Mbengué Nguimé Martin et Dr Kouosseu Jules .

Nous ne pouvons omettre de remercier tous ceux et celles qui nous sont chers et dont l'encadrement quotidien à la fois financier et moral sous-tend notre formation, dont ce modeste travail est un aboutissement. Nous pensons ici tout naturellement à la famille du Pr Hamadou Adama.

Nous sommes par ailleurs redevables envers :

- Dr Taguem Fah Gilbert pour ses orientations et la documentation mise à notre disposition ;
- les étudiants doctorants Boubou Haman, Mamoudou, Abdoul Aziz Yaouba, Abdourahman Halirou, Deussom Nouboussie Gabriel pour leur inestimable apport tant par leurs conseils et leurs critiques que par la documentation mise à notre disposition ;
- Ben Toutou pour son assistance, son interprétation de l'arabe au français et pour avoir été de tous nos déplacements à Kousseri ;
- Guibaï Gatama pour son intercession auprès du Messager et du Président de la DCK et pour toute la documentation de *L'œil du Sahel* ;
- Bachirou Bogno pour tous les logiciels informatiques et intersections diverses en notre faveur pour l'accès à des documents virtuels chez des particuliers à Yaoundé ;
- Mal Hourso Yaya pour notre hébergement et surtout pour les facilités d'accès à la documentation du centre culturel français de Yaoundé ;
- Saloua Abdourahman pour les facilités de déplacement à Yaoundé ;

- Salé Adam pour sa bienveillante disponibilité et son support technique dans la résolutions de nos problèmes en maintenance informatique ; ceci malgré ses multiples occupations ;

- nos informateurs, notamment Garga Haman Adji, Jean Baptiste Baskouda, Brahim-A-Fadi, Brahim Hamidou, Cheikh Chérif Hassan Ali pour leurs orientations vers des informateurs crédibles et pour la documentation mise à notre disposition.

- tous nos camarades de promotion pour notre parfaite collaboration et notre complémentarité.

- A tous ceux dont le nom ne figure pas ici nous sommes infiniment reconnaissant pour avoir sacrifié leur précieux temps pour répondre à nos questions.

Nous saisissons cette occasion pour remercier les frères, sœurs et amis pour leurs divers encouragements,

Au demeurant, que tous ceux qui, de près ou de loin, ont contribué à la réalisation de ce mémoire et ne sont pas cités nommément ne se sentent pas oubliés ; de tout cœur, nous leur en sommes reconnaissant et nous leur disons merci.

I- CADRE THEORIQUE ET CONCEPTUEL

Pour beaucoup d'observateurs de la scène politique africaine, l'Afrique est un espace de conflits interethniques. Or il faut distinguer entre le sentiment d'appartenance tribale qui caractérise les populations et la manipulation du fait ethnique par le politique. Entreprendre une analyse socio-politique et historique des groupes ethniques des abords sud du lac Tchad, nécessite une prise en compte de la dimension historique de la construction et de la déconstruction des hégémonies politiques qui se succédèrent dans la région. Les particularités majeures des entités politiques du bassin tchadien sont les profondes mutations causées par l'islam. En effet, l'islam fut le support du pouvoir politique dans la plupart des royaumes à base ethnique qui se sont succédés dans le bassin tchadien. La compréhension de ce phénomène implique une définition des concepts tels que : islam, ethnicité et pouvoir.

L'islam en effet, avant même d'être une civilisation, une culture ou un ensemble d'institutions, fut et reste essentiellement une religion, c'est-à-dire un acte de foi dans la véracité, la pérennité et l'efficacité d'un credo. Il consiste avant tout pour ceux qui le professent, dans l'acceptation du Coran et de la reconnaissance de la mission du prophète Muhammad comme le proclame l'énonciation de la profession de foi qui fait entrer dans la communauté musulmane : « il n'y a d'autre Dieu que Dieu et Muhammad est son envoyé » [Laoust, 1965 : V].

Dés son origine, l'islam est au centre d'une controverse. En effet, l'islam ne sépare pas la religion de la politique. Dans l'Etat de Médine, le Prophète était à la fois chef d'Etat et du culte. Les crises de succession à sa mort ont exploité cette confusion entre le temporel et le spirituel. L'islam est perçu comme un système clos qui s'expliquerait à partir de sa propre histoire. On tend un peu trop à prendre au mot les acteurs et à faire de l'islam le critère explicatif par excellence. Le terrorisme, le manque de démocratie, le statut de la femme, etc seront analysés en terme de religion ou de culture islamique. Dominique Urvoy dans article intitulé : Islam et gouvernement du peuple, stipule que les textes fondamentaux de l'islam (Coran et hadîths) définissent une conception hiérarchique du politique issue de la volonté de faire du Prophète un arbitre y compris sur le temporel. La revendication d'un caractère démocratique pour l'islam originel repose sur l'idée de consultation (shûra), laquelle est seulement l'adaptation d'une pratique antéislamique. « Le Coran lui-même n'y fait allusion qu'en lui enlevant toute portée politique (XLII, 36-39) ou en conservant celle-ci uniquement comme une concession destinée à éviter les défections (III, 159) » [Urvoy, 1999 : 1].

L'histoire religieuse demeure assez féconde dans la mesure où les données idéo-religieuses régissent la politique : l'islam par exemple a fondamentalement été un facteur

d'intégration politique en Afrique précoloniale et un ferment de résistance à la colonisation européenne au 19^{ème} et 20^{ème} siècles dans le bassin tchadien. Mais en même temps, cet islam est demeuré un facteur de déstabilisation des sociétés traditionnelles fortement ethnicisées, un facteur de recomposition ethnique et un marqueur religieux. C'est ainsi que la religion musulmane apparaît comme un mode opératoire et dialectique dans différents domaines politique, économique et socioculturel. Déterminant et orientant à la fois les activités des groupes sociaux, la religion semble donc être un puissant élément de suscitation, un moteur important dans la dynamique historique.

Dans le cadre de cette étude, l'islam est considéré non pas dans son idéologie et ses institutions, mais plutôt comme un facteur, comme une arme de conquête et de contrôle du pouvoir politique au sens où Daguet et Hampaté Bâ décrivant le projet de société des Peuls du *Mallé* à la veille du Jihad de Sékou Amadou écrivaient : « Il faut que tous ensemble, nous unissions nos efforts pour donner au pays une organisation solide de manière à substituer au despotisme des Ardo' en et des autres chefs, un organisme administratif et religieux qui puisse assurer à tous une vie économique et sociale meilleure » [Bâ et Daguet, 1962 : 62].

Aussi, l'islam est-il ici considéré comme un marqueur, comme un cadre propice à la recomposition identitaire, un ferment de solidarité ethnique et politico-économique.

L'islam s'est trouvé au centre de la construction et de la déconstruction des entités politiques du bassin tchadien. Dans ce vaste ensemble socioculturel, se sont organisés en grande partie, des cadres politiques et territoriaux hiérarchisés. Ceux-ci se sont superposés aux structures tribales et claniques antérieures à l'introduction de l'islam dans la région. Le Kanem, le Bornou, le Baguirmi, le Waddaï et l'Adamawa dont sont issues les constructions politiques modernes (Le Tchad, le Nigeria et le Cameroun) appartenaient en fait à ce même ensemble. À la tête de chacune des ces constructions politiques anciennes qui se succédèrent, se trouvait un aristocrate qui solidifiait son empire par des alliances qui tendaient à s'uniformiser par l'islamisation.

La construction des solidarités à base ethnique et religieuse assurait la sécurité le long des axes commerciaux et assurait l'autorité des souverains. Le développement de chaque entité politique était assuré par le maintien des liens étroits avec le monde arabo-musulman qui procurait à ces monarques des tissus, des armes, des montures susceptibles de les aider à maintenir et de renforcer leur autorité d'une part, et d'autre part d'étendre leur territoire.

La société de ces entités successives intégrait des populations de diverses origines ethniques. L'intégration des groupes ethniques issus d'un ancien Etat, l'étendue du territoire et surtout le caractère dualiste de ces sociétés : musulmans et non-musulmans, les rendaient

fragiles. Ce fait étatique survécut aux dynasties. La propension au maintien de l'islam comme religion du palais, bien que la majorité de la population se replie sur le paganisme pour signifier son indépendance, n'était pas sans objet. Il s'agit d'un important moyen de maintien des liens avec le monde musulman et de la différenciation entre les différents groupes ethniques. Les entités politiques qui n'étaient pas encore islamisées faisaient l'objet de « guerre sainte ». Ce qui entraînait une confusion entre l'hégémonie ethnique et le prosélytisme religieux. Par ailleurs on assista à la cristallisation des relations interethniques, du moment où l'islamisation transcende et efface les barrières ethniques. Les Européens ont ainsi trouvé côte à côte des Etats musulmans et non-musulmans ; parfois ces mêmes contradictions se retrouvent au sein d'une même entité politique. C'est ce que les Français nommèrent la question musulmane [Taguem, 1997 : 14].

Au moment des indépendances, aux clivages ethniques et religieux, viennent s'ajouter les clivages territoriaux Nord-Sud qui constituent des sources de tensions. Faisant partie intégrante des Etats à forte minorité musulmane : le Nigeria (40-50%), le Tchad (20-30%) et à faible minorité musulmane : le Cameroun (20%), ces pays ont connu dans leurs régions septentrionales respectives la rareté des cadres formés à l'occidentale [Nicolas, 1981 : 211]. Par contre dans leurs régions méridionales, les missions établissaient des écoles qui formaient une élite nouvelle. Il se posa alors le problème de promotion sociale, d'équilibre et d'intégration régionale entre Sudistes et Nordistes d'une part et d'autre part entre musulmans, chrétiens et animistes originaires d'une même région. La démocratisation de ces pays au début des années 1990 va cristalliser les identités ethniques sur fond de manipulations religieuses.

L'ethnicité recouvre un caractère ambivalent et il convient de préciser sa perspective d'usage dans le cadre de la présente étude. En effet, l'ethnicité suscite un large débat quant au contenu qu'il implique selon l'espace considéré.

L'Ethnicité selon F. Barth, ne se trouve pas dans le centre de dispersion des éléments d'une population définie par une langue et d'autres traits culturels communs (ethnies), mais elle se manifeste à partir du moment où une population se transforme en groupe et se définit par rapport à un autre [Barth, 1969 : 9]. Cette approche du modèle de Barth présente des limites. En effet, les groupes ethniques se définissent par contact et opposition. Ce paradigme peut s'appliquer à n'importe quelle classe socioprofessionnelle (ouvriers, cadres, par exemple). Mais il y a aussi un rapport au passé, les groupes ethniques se définissent aussi par rapport à leurs origines ethniques, leurs croyances, les références à un passé commun. La recherche d'une explication théorique de l'ethnicité divise les chercheurs en sciences sociales. Nous

pouvons distinguer deux types de théories : les théories naturalistes et les théories socialistes. « Les théories naturalistes considèrent l'ethnicité et les comportements ethniques comme des aspects essentiels de la nature humaine. Tandis que les théories socialistes mettent l'accent sur les facteurs sociaux intervenant dans l'explication de l'ethnicité » [Martiniello, 1995 : 29]. Considérant ces discours traditionnels qui constituent la frontière identitaire entre soi et autrui selon l'angle d'appréhension de l'ethnicité soit comme une identité profonde et innée, soit comme un attribut du contexte, nous examinerons les postures, les tactiques et les stratégies identitaires en mettant l'accent sur le rôle des acteurs politiques, notamment sur leur capacité à instrumentaliser la variable ethnique pour leurs fins propres.

Il est difficile de trancher le débat sur le contenu de l'ethnicité. Dans le cadre de la présente étude, notre ambition est de considérer l'ethnicité comme un instrument au sens où Bah Thierno écrit : « Les manipulations ethniques ont été le fondement de la politique coloniale ; de nombreux leaders en mal de légitimité ont fait de l'ethnie un alibi et de l'ethnicité une arme de gestion politique des groupes » [Bah, 1992 : 63].

Afin d'arriver à une adéquate perspective théorique, il est essentiel de réitérer le fait que l'ethnicité s'opère à un niveau idéologique. Habituellement les circonstances historiques sous lesquelles émerge une idéologie sont importantes dans la compréhension de cette dernière. Une idéologie sert les intérêts des différentes classes sociales. Dans ce cas il est important de distinguer le groupe social dont l'idéologie sert en premier les intérêts [Nnoli, 1980 : 21]. C'est dire que la compréhension du phénomène ethnique dans la sous-région ne prenait pas en compte l'origine historique et l'objectif socio-économique de l'ethnicité dans l'analyse des faits socio-politiques.

Le pouvoir selon Max Weber, est « la probabilité qu'un acteur politique soit en mesure d'imposer sa propre volonté contre toute résistance quelle que soit la base sur laquelle repose cette probabilité » [Giddens, 1995 : 4]. Cette définition se situe dans le cadre d'une lutte entre individus qui visent à imposer leurs volontés. Le pouvoir est aussi défini par ses objectifs et ses conséquences. Pour Marx et Engels, il s'agit de l'organisation du pouvoir d'une classe pour en écraser une autre. Le pouvoir est toujours assorti d'opposition et tourne autour de la domination [Savés, 2003 : 9].

Le pouvoir ici est considéré non pas dans ses institutions républicaines, mais plutôt dans les méthodes administratives de gestion des affaires de la cité par les leaders politiques ; cela revient à exposer la complexité du phénomène d'ethnicité dans une perspective socio-politique qui met en relation des paramètres religieux et historiques. Le pouvoir s'identifie ici à l'acte posé par l'administrant : deux notions intimement liées donc, mais qu'il convient de

dissocier en vue de leur meilleure compréhension. Dans le cadre de cette approche thématique, l'Administration aussi bien locale que nationale retiennent notre attention.

Nos travaux de Maîtrise, menés depuis octobre 2003, ont abouti – en décembre 2004 – à la soutenance d'un mémoire sur l'islam, l'ethnicité et le pouvoir au Nord-Cameroun entre le lac Tchad et la plaine du Diamaré (1804-1997). Les remarques et critiques qui ont suivi sa soutenance, ont montré que ce sujet mérite d'être élargi dans le temps et dans l'espace pour que l'historiographie camerounaise en tire un grand profit. Nous avons à ce titre opté, dans le cadre de nos travaux de recherche en Doctorat, de travailler sur le thème « Islam, Ethnicité et Pouvoir dans le bassin tchadien (1596-1997) : Etude comparative du Cameroun, du Tchad et du Nigeria ».

Cette nouvelle approche se trouve relativement plus vaste sur un double aspect.

Nous considérons 1596 comme borne inférieure. Date cruciale, cette année symbolise non seulement l'apogée du Bornou, mais aussi et surtout l'année de la réorganisation du Bornou sur la base de l'islam par Idriss Aloma. La charia remplace le droit coutumier, le poste de Vizir voit le jour et les mosquées sont désormais construites en dur [Mohammadou, 1983 : 119].

Cet élargissement permet d'appréhender l'évolution du phénomène islamique, la conversion des souverains et la crise de l'Etat animiste, de différencier les étapes de la prise de conscience du sentiment ethnique qui fut le fait national pré-colonial. Bien plus, cela permet de comparer la question musulmane à la fois sous administration allemande, britannique et française. Ce qui permettra également de mettre l'accent sur le rôle des acteurs politiques, notamment sur leur capacité à instrumentaliser les variables ethniques et religieuses pour leurs fins propres.

En optant pour une démarche résolument empirique, il s'agit ici d'identifier, de circonscrire et de décrire les problèmes à résoudre. Conformément à cette démarche basée d'une part sur la rigueur dans l'examen des connaissances historiques mises en évidence et sur des références des recherches rigoureuses sans a priori, et d'autre part sur des méthodes de raisonnement inductives allant du particulier au général, nous entendons décrire, sur le plan purement théorique – puisque seuls les résultats de la recherche permettront de tirer des conclusions définitives – le rôle de l'islam dans la dynamique socio-politique du bassin tchadien, les particularités des populations concernées par notre étude, les facteurs qui déterminent leur action et donnent un sens aux prises de position qu'elles entraînent avec les autres acteurs sociaux ou entités politiques voisines, les mécanismes par lesquels les

protagonistes agissent les uns sur les autres, les rapports de force et leur impact [Green and Kathleen, 1999 : 2].

II- INTERET DE L'ETUDE

L'intérêt de ce sujet réside dans notre volonté de mettre en exergue le processus par lequel la communauté politico-religieuse initiale des Etats précoloniaux du bassin tchadien n'a pu maintenir sa cohésion une fois les indépendances octroyées. Il s'agit de comparer les conditions qui concoururent à la non-existence d'Etats nations de types islamiques sur les ruines des anciens Etats pré-coloniaux dudit bassin. « Ils (les musulmans) ont accepté des constructions laïques et admis de construire ces nouvelles nations en collaboration avec des adeptes d'autres religions en se séparant politiquement de leurs coreligionnaires intégrés à des pays voisins » [Nicolas, 1981 : 204].

Au regard de ce qui précède, l'analyse comparative des trois nouveaux Etats-nations (Nigeria, Tchad, Cameroun) du bassin tchadien permet de saisir l'évolution du processus de cristallisation des cadres socio-religieux nouveaux, constitués par la communauté islamique de chaque pays. Cela nous semble important d'autant plus que les gouvernements respectifs ont tenté d'une part d'utiliser les solidarités fondées sur la conscience des adeptes de l'islam pour atteindre leurs objectifs politiques. D'autre part, ils ont tenté d'éviter que ces solidarités ne supportent des mouvements dits subversifs, sécessionnistes ou contre-pouvoirs, sous la houlette d'un leader ambitieux.

Cette étude est importante aussi dans la mesure où elle s'effectue sur des territoires ayant connu des systèmes administratifs divergents d'un ou de plusieurs colonisateurs qui se sont succédés. Il s'agit de l'administration directe et indirecte appliquée par l'Allemagne, l'Angleterre et la France.

Un cas particulier suscite également notre intérêt pour cette étude. Les musulmans semblent avoir dominé les non musulmans jusqu'à la période de la décolonisation et bien plus tard pour ce qui est du cas du Cameroun. L'avènement d'un non musulman au pouvoir a été ressenti par les masses islamisées comme une menace pour leurs valeurs, la chute définitive de leur hégémonie et la perte de leurs privilèges avec une crainte des mesures revanchardes [Yengo, 1997 : 187].

La relation entre l'ethnicité et les classes sociales dans les travaux antérieurs fut négligée, alors que l'ethnicité sert de point focal dans l'analyse des inégalités sociales susceptibles d'engendrer l'irruption de la violence. Nous croyons que sans avoir identifié les forces majeures du phénomène ethnique et leurs orientations, il sera difficile de trouver des

solutions à ce problème. Ce faisant, le résultat peut être ce à quoi on s'attend le moins, mais on aura gagné dans la représentation des vrais défis qui interpellent les acteurs politiques dans leur lutte pour l'unité et la cohésion de l'ensemble de la population.

Une autre raison qui justifie l'intérêt de ce sujet réside dans la recherche de la source et de la dynamique des tensions ethniques dans les régions concernées par cette étude. Il nous paraît aussi opportun de nous pencher sur la pertinence des analyses socio-historiques des particularités identitaires en redéfinissant un nouveau contexte de coexistence religieuse et ethnique.

III- REVUE DE LA LITTERATURE

Plusieurs ouvrages généraux ont été publiés sur la question de l'ethnicité, de l'islam ou du pouvoir. Des Historiens, des Ethnologues, des Sociologues, des Anthropologues et quelques fois des journalistes ont abordé ces questions selon leurs angles d'approche.

Heinrich Barth (1965) passe en revue le Bassin tchadien. Il permet de comprendre que l'islam au Bornou était beaucoup plus élitiste et donc sans influence sur une grande partie de la population. Les différentes expéditions entreprises étaient motivées par des visées expansionnistes et esclavagistes que par l'expansion de l'islam. Toutefois, Barth nous laisse dubitatif quant à la l'instrumentalisation de l'islam décelable dans le snobisme arabisant des rois qui concourt à la conservation de leur pureté ethnique, clanique et familiale.

Jean Claude Zeltner (1970) retrace l'histoire des Arabes des abords sud du lac Tchad. Il examine les différents processus de fusion et de diffusion de ce groupe ethnique dans l'ancien empire du Bornou. Néanmoins Zeltner ne nous permet pas d'appréhender les mécanismes mis au point par ce peuple pour sauver sa dignité ethnique par l'entremise de l'islam, quand on sait que malgré leur courage et leur nombre, ils n'ont jamais gouverné.

Sa'ad Abubakar (1970) présente les hommes et le milieu du Bornou au début du 19^{ème} siècle. Il met en rapport les particularismes ethniques et religieux entre les Foulbé et les autres groupes ethniques de la région (musulmans et non-musulmans) qui se confrontent pour le contrôle de l'espace vital. Mais il passe sous silence les formes de résistance des non musulmans, voire des musulmans (kanouri par exemple) à la *foulbéisation* d'une part et d'autre part la recherche des compromis entre Foulbé et Haoussa dans la redéfinition des nouveaux rapports de coexistence.

Martin Zachary Njeuma (1978) analyse les facteurs qui ont conduit à l'émergence et à la consolidation de l'hégémonie foulbé du Bornou à l'Adamawa. Le refus de l'Emir Djoubeiru de collaborer avec les colonisateurs allemands, amène ceux-ci à supprimer

l'indépendance des Etats pré-coloniaux foubé, à réduire et à soumettre l'autorité des Lamibé au contrôle du territoire. Néanmoins, dans sa présentation des mobiles ayant conduit à la formation et à la chute de l'hégémonie peule dans l'Adamawa, il ne fait pas ressortir le fait que la constitution d'un empire foubé dans l'Adamawa fut une nécessité pour la coordination des activités agropastorales de ce groupe ethnique dans un environnement marqué par l'insécurité et la désorganisation de plusieurs royaumes à base ethnique.

Okwudiba Nnoli (1980) expose la complexité du phénomène ethnique au Nigeria. Il nous permet de comprendre à quel point l'ethnicité est immuable. Il attache peu d'importance à l'implication de l'ethnicité dans la mobilisation religieuse qui prend l'islam comme alibi dans le processus politique au Nigeria. Nous comptons faire ressortir ce manquement.

Daniel Abwa (1980) optant pour une méthodologie thématique, élabore une problématique autour de la question des rapports entre l'administration coloniale française et les Foubé du lamidat de Ngaoundéré. Ces rapports sont sous-tendus par la volonté de la France métropolitaine d'appriivoiser l'islam et les musulmans dont le Lamido est chef supérieur. Dans une démarche dialectique, les Foubé conservèrent leur prestige mais perdirent leur autorité, notamment sur les Baya et les Dii. Cette collaboration annihile le sentiment de danger que représentait l'islam pour l'entreprise coloniale française pour la période concernée. Par ailleurs, il ne ressort pas les services escomptés par la France dans sa politique ambiguë vis à vis des souverains foubé.

Guy Nicolas (1981) situe le soulèvement de Kano dans une tradition locale ancienne. La religion islamique a fait figure d'idéologie du pouvoir au sein du sultanat du Kanem-Bornou édifié sur les rives du lac Tchad. A leur arrivée, les Britanniques vont maintenir les Peuls issus du premier Jihad au pouvoir jusqu'à l'indépendance. Sous l'aristocratie peule l'islam a servi à renforcer les positions d'une élite féodale dont les intérêts sont liés à ceux du colonisateur. L'islam est devenu le support exclusif du pouvoir des Emirs et la base de l'ordre politique. Loin d'être une guerre sainte, l'insurrection de Kano oppose plutôt autochtones et allogènes tous musulmans issus de l'éclatement des royaumes et des sociétés voisines. Cette insurrection n'est pas un mouvement réformiste, mais s'inscrivait en faux contre les abus des souverains.

Christian Coulon (1983) montre qu'en Afrique, l'islam rompt avec l'imaginaire populaire traditionnel. La religion musulmane s'accommoda avec les formes culturelles anciennes compatibles avec ses propres pratiques. L'auteur nous montre aussi les avantages dont l'islam dispose. En effet, il comporte plusieurs projets de société et une panoplie de références fort riches, propres à alimenter les demandes des groupes les plus divers. L'islam a

aussi l'avantage de fonctionner comme une contre-culture, empreint de politique susceptible de conduire à une restriction complète des systèmes politiques d'une région donnée.

Michel N'Gangbet (1984) explique comment ce qui n'était qu'une rébellion d'une partie du Tchad (le Nord musulman) au départ, contre le gouvernement central dirigé par des Chrétiens sudistes, finit par devenir à partir de 1979, une guerre civile. En dernier ressort, l'auteur ne montre pas qu'au-delà de la volonté de fusion entre le Tchad et la Libye, c'est plutôt la visée hégémonique et expansionniste qui intéresse Mouammar Kadhafi. Auquel cas, la religion musulmane et l'ethnicité arabe se trouvent être des mobiles de l'ingérence libyenne dans le drame tchadien.

Kees Schilder (1994) focalise son attention sur l'implication de l'ethnicité dans les conflits. Il exprime les relations entre l'ethnicité, la culture, l'histoire et la politique. Il n'aborde nulle part le rôle de l'islam dans la recomposition ethnique, mais plutôt tente de justifier l'acculturation ethnique des Mundang par l'opportunisme politique.

Marco Martiniello (1995) analyse le caractère ambigu, insaisissable et équivoque du concept d'ethnicité. En effet, il mentionne les menaces de la diversité ethnique pour la paix et la cohésion sociale ; ceci dans le cas où l'Etat ne ferait pas de l'éloge de la différence comme plaidoyer pour la tolérance. Il est déterminant pour la compréhension de l'ambivalence de l'ethnicité. Seulement, il ne prend pas en compte les contextes semblables à ceux du Nord-Cameroun ou du Nigeria septentrional marqués par l'imprégnation d'une culture arabo-islamique.

Taguem Fah Gilbert (1997) analyse le contexte qui amena la France à prendre en considération et de façon particulière l'administration des communautés musulmanes. La raison première qui justifie cette prise en charge des musulmans se trouve dans le danger que représente l'islam pour son entreprise coloniale. « L'islam a toujours été aux yeux du conquérant européen, une formidable force d'opposition à son projet hégémonique (...) certains milieux coloniaux français avaient une vision alarmiste de l'islam qui, à leurs yeux était un péril » [Taguem, 1996 : 14]. La France mit sur pied une politique spécifique : la politique musulmane. Cette dernière est située aux antipodes de l'administration directe française en cours en AOF et de l'administration indirecte instaurée par l'Angleterre au Nigeria voisin. Il ne s'est intéressé qu'à la dimension du pouvoir sans toutefois pousser plus loin pour saisir la dimension ethnique.

Olivier Meunier (1997) analyse les buts escomptés par les Peuls à travers le Jihad d'Ousmane Dan Fodio ; il nous permet de mieux comprendre comment au lieu de lutter contre le réseau commercial ibadite concurrent des Haussa, le Jihad peul était plutôt un mouvement

de réforme politico-religieuse dont l'objectif était de se constituer un pouvoir théocratique et de l'imposer par une idéologie qui donne une légitimité à leur action. Mais il ne s'est pas trop appesanti sur le Jihad comme mouvement révolutionnaire, lacune qu'il relève lui-même.

N. Levtzion et R. Pouwels (2000) qui présentent la dynamique d'interpénétration entre les l'islam et les particularismes culturels historiques dans un environnement de diversité ethnique. Ils nous ont permis d'appréhender les formes d'africanisation de l'islam. C'est aussi le cas de Monteil (1971) et Froelich (1962). L'apport de ces documents est important pour nous dans la mesure où ils nous permettent de saisir non seulement les voies de pénétration de l'islam en Afrique subsaharienne, mais aussi les rapports de l'islam avec la colonisation. Toutefois, nous restons sur notre faim quant aux modes de diffusion de l'islam au Bornou.

Saïbou Issa (2001) aborde le problème de conflits engendrés par la recherche et le contrôle de l'espace vital dans le bassin tchadien. Les différentes administrations qui se sont succédées ont mis sur pied des politiques palliatives pour la résolution de ces conflits dus à l'immigration des peuples pasteurs et nomades. « Dans l'ensemble, ces administrations ont adopté une politique de préférence ethnique qui, à terme, envenimera les relations entre les Arabes Choa et les Kotoko » [Saïbou Issa, 2001 : 176]. Etudiant dans une perspective historique les relations conflictuelles entre Arabes Choa et Kotoko sous l'administration coloniale française, Saïbou Issa ne s'est pas attardé sur la bienveillante protection de la France à l'égard de l'islam au Tchad.

Hamadou Adama (2004) fait l'histoire de l'islam au Cameroun. Il insiste sur les origines et les modes de diffusion de l'islam dans les localités traversées. « La présence islamique au Cameroun a une double origine septentrionale et méridionale » [Hamadou Adama, 2004 : 64]. Malgré cette volonté de l'auteur de prendre en considération tous les domaines de la vie quotidienne que couvre l'islam au Cameroun comme ailleurs, l'espace d'un ouvrage de volume moyen s'avère réduit pour appréhender les implications de l'islam et son impact sur les domaines aussi divers que variés de l'économie, de la politique, du social et du judiciaire.

En somme, les royaumes et sociétés du bassin tchadien ont fait l'objet d'études appréciables. Toutefois, elles restent insuffisantes et par endroit évasives quant au rôle de l'islam dans la dynamique de la construction des entités politiques actuelles et son impact sur leur vie politique respective. Les travaux des explorateurs se sont révélés globalisants. Ceux des administrateurs coloniaux qui ont suivi, glissent dans la subjectivité et comportent des partis pris notamment en ce qui concerne la bienveillante protection de l'administration coloniale vis-à-vis de l'islam et de certains groupes ethniques islamisés tout en diabolisant d'autres au sein d'une même contrée. Or une telle étude ne conduit pas à une meilleure

compréhension des mobiles qui justifiaient une telle approche. Autant que faire se peut, notre contribution ambitionne de prendre en compte ces différentes lacunes et de remonter dans le temps à travers une étude comparative des modes d'interaction entre l'islam, l'ethnicité et le pouvoir pour le bénéfice de l'historiographie de la région.

IV- PROBLEMATIQUE

Compte tenu du destin commun qu'avaient les populations du bassin tchadien avant la colonisation, la mise en place des nouvelles structures administratives, le sort des populations au lendemain des indépendances se trouve influencer à plus d'un point.

Comment s'est opérée la différenciation de l'islam politique au Nigeria, au Tchad et au Cameroun avant, pendant et après la colonisation ? Quel est le rôle de l'islam dans la formation des identités ethniques ? Quelles sont les différentes passerelles entre l'islam des trois territoires considérés et son impact sur leur vie politique ?

Notre ambition est de répondre à ces questions dans une logique comparative des stéréotypes et autres clichés inexacts essentiellement traduits par des notions tels que despotisme et féodalisme... Bien plus, dans la même perspective comparative, nous analyserons d'une part les influences de l'islam sur les acteurs politiques à savoir l'administration coloniale, les populations non musulmanes de ces nouveaux Etats-nations et les défis du multipartisme et d'autre part, la capacité d'adaptation des musulmans qui assure leur pérennité dans un contexte de mutations politiques qui leur est défavorable. Mais aussi les modalités de l'instrumentalisation de l'ethnicité dont l'islam a permis la recomposition et la cristallisation des identités ethniques de part et d'autres des frontières considérées.

V- OBJECTIFS SCIENTIFIQUES

Sous-jacents à notre problématique, les objectifs de notre recherche tendent à comparer :
Comment est-ce ces trois Etats dans leur évolution ont connu des formes administratives à base ethnique avec l'islam comme support du pouvoir ?

- Le rôle de l'islam dans la constitution des réseaux de solidarité ethnique qui transcendent ces Etats modernes, les peuples et qui apparaissent dans les confréries et les partis politiques avec pour corollaire un impact important sur la vie politique des pays étudiés. La colonisation loin de faire table rase de cette réalité sociale n'a-t-elle pas plutôt contribué à renforcer le système de relation, de résistance et de manipulation de l'islam et de l'ethnicité dont les musulmans ont su faire preuve face à celle-ci ?

- La politique de ces trois Etats vis-à-vis de l'islam et les conséquences qui en résultent.

- L'implication de l'islam dans la formation des identités ethniques et les mécanismes qui sous-tendent la recomposition identitaire à partir de la religion.

VI- METHODOLOGIE

La réalisation de ce travail nécessite une méthodologie rigoureuse. De ce fait, nous nous proposons de réaliser ce travail en deux étapes : la collecte des données et leur traitement. Les sources écrites et orales seront prises en compte.

Les premières, du fait de l'orientation donnée à notre étude comprendront des documents d'archives (comptes-rendus des expéditions, des monographies, des rapports de tournés), localisés à Yaoundé, dans les départements, les arrondissements, les Lamidats du Nord-Cameroun. Au regard de la comparaison à faire entre trois entités territoriales dont les deux autres se trouvent en territoire nigérian et tchadien, la collecte des données s'effectuera aussi bien dans les centres documentaires de Maiduguri, Zaria, Yola et Mubi, qu'à N'djamena et Abéché. Cette phase prend en considération les travaux des administrateurs coloniaux et post-coloniaux. En plus, les informations de première main, les journaux, les ouvrages généraux et spécialisés ne seront pas en reste.

Les sources orales seront collectées conjointement avec les données écrites dans les localités citées plus haut. Cette collecte se fera auprès d'informateurs municieusement ciblés. Ce qui nous permettra de recouper les versions endogènes des évènements, de confronter certains propos des administrateurs et quelque fois de résorber l'inaccessibilité des données d'archives frappées par la censure. Nous utiliserons un questionnaire préétabli sur la base du statut socioprofessionnel, de l'appartenance ethnique et confessionnelle. Nous aurons des entretiens avec des cadres politiques, des dignitaires religieux et de simples citoyens appartenant aux différents groupes ethniques ciblés dans le cadre de ce travail et bien d'autres. Les interviews seront à la fois privées et semi-privées.

La linguistique, les objets matériels, l'anthropologie, l'iconographie, la toponymie, l'ethnonymie et bien d'autres sources auxiliaires seront utilisées. L'apport de ces sources nous permettra d'avoir une nouvelle compréhension du passé des États comparés.

Une fois le travail de terrain achevé, nous organiserons le résultat obtenu selon un enchaînement chronologique et thématique après avoir effectué le dépouillement et la critique des données obtenues. A l'intérieur de cette démarche chronologique, nous adopterons une approche thématique comparée.

VII- PLAN (PROVISOIRE)

INTRODUCTION GENERALE

Première partie : La période précoloniale, d'Idris Aloma à la pénétration coloniale (1596-1900)

Chapitre I : Les Hommes, les religions préislamiques et les structures politiques précoloniales

- A- Peuplement et diversité ethnique
- B- Les religions préislamiques
- C- Les structures politiques coloniales

Chapitre II : L'islamisation du bassin tchadien

- A- Les voies pacifiques
 - a- Les commerçants
 - b- Les marabouts
- B- Les voies militaires
 - a- Le rôle des grands royaumes aux abords du Lac Tchad
 - b- La conquête peule au Nord Cameroun

Chapitre III : Islam, Ethnie et Etat précolonial

- A- Les Kanouri dans la gestion de l'empire du Bornou et la place des groupes ethniques non musulmans
- B- Les Peuls dans la gestion des Lamidats et la place des groupes ethniques kirdi,
- C- Les Mandara et les groupes ethniques kirdi dans la gestion du royaume du Wandala

Deuxième partie : La période coloniale (1910-1960)

Chapitre IV : La politique musulmane des colonisateurs

- A- L'administration indirecte et la consolidation des pouvoirs islamo-peul : cas du Nord-Nigeria et du Nord-Cameroun
- B- « Ménager l'islam, empêcher les fétichistes de s'islamiser » : Largeau et la politique musulmane au Tchad
- C- Le contrôle de l'islam politique

Chapitre V : Les mouvements musulmans et la décolonisation (1945-1960)

- A- Les confréries musulmanes et la lutte anti-coloniale

- a- La Tidjaniya et la Qadiriya
 - b- La Sanussiya
 - c- La Mahdia
- B- L'action des partis politiques : mouvements politiques ou mouvements des musulmans ?
- a- L'U.D.T.
 - b- Le N.P.C.
- C- *Les Jeunes Turcs*, l'autorité coloniale et l'autorité traditionnelle au Nord-Cameroun

Troisième partie : La période post coloniale (1960-1997)

Chapitre VI : La politique musulmane des Etats indépendants (1960-1980)

- A- Islam, Ethnie et Etat au Cameroun indépendant (1960-1990)
- B- Islam, Ethnie et Etat au Nigeria (1960-1980)
- C- Islam, Ethnie et Etat au Tchad sous Tombalbaye (1960-1980)

Chapitre VII : Renouveau de l'Islam, réformisme et Etat (1980-1997)

- A- Du mouvement Maitatsine à l'introduction de la Charia au Nord Nigeria : islam, ethnicité et réformisme
- B- Le renouveau de l'islam à N'Djamena : l'influence du Moyen Orient
- C- Le renouveau de l'islam au Nord Cameroun

Chapitre VIII : Démocratisation et résurgence des rivalités ethno-religieuses

- A- Les conflits politiques à caractère ethnoreligieux
 - a- Le conflit Kirdi, Islamo-peul et Arabes-Kotoko au Nord Cameroun
 - b- Les conflits Fulani-Mambila et Haoussa-Kourawa au Nord Nigeria
 - c- Le conflit Arabe-Gorane et Arabes-Toubou au Nord du Tchad
- B- Ethnicité, religion et alliances politiques
 - a- Vote ethnique et application de la politique des quotas au Nord Cameroun
 - b- Vote ethnique et promotion sociale au Nord du Nigeria
 - c- Vote ethnique et cohésion sociale au Nord du Tchad

CONCLUSION GENERALE

VIII-SOURCES ET ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE (PROVISOIRE)

A- DOCUMENTS D'ARCHIVES

APN (Archives Provinciales du Nord à Garoua)

N° 27/PS/37- a/s du Logone et Chari, 17 janvier 1963.

49/CF/43- Notes sur la surveillance des frontières, février 1963.

501/PS/37- Événements au Nord du Nigeria, juin 1963.

552/CF/PS/43- a/s Situation à la frontière du Nigeria, octobre 1966.

A.P.E.N (Archives provinciales de l'Extrême-Nord)

A.P.E.N., 1953-D/46, subdivision de Maroua (région du Diamaré), note sur l'histoire de Maroua ville d'islam.

A.P.E.N., non cataloguées.

A.P.E.N., Origine de Maroua, non cataloguées.

Lefèvre, R., 1955, conférence des chefs de région du Nord-Cameroun à Ngaoundéré, comité n° 5 sur les problèmes de l'islam, archives non cataloguées.

ADPCEN (Archives de la Délégation provinciale de la culture de l'Extrême-Nord)

ADPCEN, B.1969.III/16a.1, Maroua, Histoire de Maroua.

ADPCEN, B.1950.III/16a.1, Maroua.

ADPCEN, B.1981.III/16a.1, Maroua..

ADPCEN, AI. 1934.III/2.1, Maroua. Délimitation Cameroun-Tchad, 1934-1941.

ADPCEN, G.1966.III/18.1, Maroua. Visites des personnalités étrangères.

ANY (Archives Nationales de Yaoundé)

A.N.Y., NF369/3, Beyries, L'islam noir, 1949, sl.

A.N.Y., subdivision de Mora, (région du Margui Wandala), renseignements généraux, 1949-1950.

A.N.Y., APA 11 306/C, Rapport du commandant de la région du Nord, août 1919.

A.N.Y., APA 12 032, Circonscription de Maroua, rapport annuel, 1919.

A.N.Y., APA 12 032, Mission Nord -Cameroun, 1930.

A.N.Y., APA 10909/F, Notes sur les sectes religieuses indigènes, 1942.

A.N.Y., APA, 11180/E, Notes sur les menées mahdistes, 1932.

A.N.Y., NF 369/3, Contribution à l'étude de la progression de l'islam en pays noir.

A.N.Y., APA 11415/E, Afrique occidentale britannique (politique coloniale anglaise) 1948-1952.

A.N.Y., 1AC 249 Angleterre : politique économique coloniale

A.N.Y., 1AA 1535 Frontières des pays riverains du Lac Tchad 1983

A.N.Y., 1AC 165, Un problème politique au Tchad : Les Arabes Myssyrié par l'Administration des colonies J. La touffe, 1949

A.N.Y., 1AA, 6/383, Notes sur le département du Logone et Chari, 1968

A.N.Y., A.P.A., 11180/C, affaires musulmanes-principes-doc., 1935-1945.

A.N.Y., A.P.A., 11639, inspection des colonies, missions, 1938-1939.

A.N.Y., A.P.A., subdivision de Mora (région du Margui Wandala), rapport annuel, 1936.

A.N.Y., A.P.A., 11835/A, rapport des activités de l'administration coloniale française dans le Nord-Cameroun, subdivision de Maroua, 1936-1949.

A.N.Y., A.P.A., 12065/4, région du Nord-Cameroun, résumé de la situation politique, 1945.

A.N.Y., 3AC152, Nord-Cameroun, subdivision de Maroua, diverses décisions relatives aux chefs du Diamaré, 1936-1939.

A.N.Y., 1AC3308, subdivision de Mora (région du Margui Wandala), 1948-1953.

A.N.Y., 1AC3308, rapport annuel de la subdivision de Mora (région du Margui Wandala), 1950.

A.N.Y., 2AC4202, rapport annuel de la subdivision de Maroua (région du Diamaré), 1952.

A.N.Y., 1AC2202, rapport annuel de la subdivision de Maroua (région du Diamaré), 1942-1949.

A.N.Y., 2AC4203, rapport annuel de la subdivision de Maroua (région du Diamaré), 1954.

A.N.Y., 1184/H, subdivision de Mora (région du Margui Wandala), rapport de tournées, 1931-1935.

NNAK (Nigerian National Archives, Kaduna)

NNAK, A.1, 1902, Monthly report.

NNAK, J.2, 1909-1910, Historical notes.

NNAK, J.2, 1909, Historical notes on Yola province.

NNAK, G.2^E, 1910, History of Goila.

NNAK, K.2, 1915-1917, Cameroon: assumption of Administration.

NNAK, J.2, 1910-1934, the Fulani.

NNAK, F.4, Wolarbe History, Pagan Administration.

NNAK, ACC.77, 1926, History of Balala.

- NNAK, J.18, 1912, History of Admawa.
- NNAK, J.2, 1910, Fulani collected papers and correspondences.
- NNAK, K.2, 1915-1917, Cameroon war campaigns.
- NNAK, K.5, 1910-1930, Precis of Yola local history, Participation of the Cameroon.

B- OUVRAGES GENERAUX ET SPÉCIALISÉS

- Adu Boahen, A.,(dir), 1987, Histoire générale de l'Afrique, t. 7, l'Afrique sous domination coloniale 1880-1935, N.E.A/UNESCO, Paris.
- Ahanhanzo, G.M., 1981, Religion, culture et politique en Afrique noire, Présence africaine, Paris.
- Akoun, A., (dir), 1985, Le grand atlas universel des religions ou encore des encyclopédies comme mythes et croyance du monde entier, Lidis-brépols, Paris.
- Anonyme, 1982, The American Heritage Dictionary, Second College Edition, Boston: Houghton Mifflin Company.
- Amselle, J.L. et M'bokolo, E., 1985, Au cœur de l'ethnie, la Découverte, Paris.
- Anta Diop, C., 1987, L'Afrique Noire précoloniale, Présence africaine, Paris.
- Asiwaju, A.I., (ed), 1989, Development of border regions, Dot-Kamerun, Ibadan.
- Baba Kaké, I., 1979, Résistances et messianismes, coll. Histoire générale de l'Afrique, N.E.A., Paris.
- Bach, D., 1986, Le Nigeria contemporain, CNRS, Paris.
- Barth, H., 1965, Travels and discovery in North and central Africa, being a journal of Ancien expedition undertaken under the auspices of H. B. M's government in the year 1845-1855, Frank Cass&Co Ltd, London.
- Barth, F., 1969, Ethnic group and boundries : the social organisation of culture differnce, Allen&Unwin and Forgalet, London and Oslo.
- Bauman, D., et Westermann, H., 1970, Les Peuples et les civilisations d'Afrique, Payot, Paris.
- Bauvilain, A, 1989, Nord-Cameroun : crises et peuplement, tome 1 et 2, presse de l'imprimerie Claude Bellée, Cautances.
- Bayart, J.F., 1979, L'Etat au Cameroun, P.F.N.S.P, Paris.
- Bilon, B., Le bassin du fleuve Chari, ORSTOM, Paris.

- Boubou, H., 1974, Contribution à la connaissance de l'histoire des Peuls, Présence africaine, Paris.
- Bouchardeau, C., et Lefèvre, R., 1957, Monographie du Lac Tchad, T. 1., ORSTOM, Paris.
- Boutrais, J., 1973, La colonisation des plaines par les montagnards du Cameroun (Monts Mandara), ORSTOM, Paris.
- Boutrais, J., 1984, Le Nord Cameroun: des Hommes, une région, ORSTOM, Paris.
- Boutrais, J., 1993, Peuples et cultures de l'Adamaoua (Cameroun), ORSTOM, Paris.
- Buchanan, K.M. et Pugh, J.C., 1961, Land and peoples in Nigeria, London.
- Burham, P., 1996, The politics of cultural difference in Northern Cameroon, Edinburgh University press, London.
- Cabot, J. et Dizain, F., 1955, Population du Moyen Logone, ORSTOM, Paris.
- Chapelle, J., 1986, Le peuple tchadien : ses racines et sa vie quotidienne, l'Harmattan, Paris.
- Coulon, C., 1988, Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire, Karthala, Paris.
- Cohen, A., 1969, Custom and politics in urban Africa : a study of Hausa migrants in Yoruba towns, Routledge and Kegan Paul, London.
- Daget, J. et BÂ, A. H., 1962, L'empire peul de Macina, vol. 1, Mouton & co, Paris.
- Froelich, J.C., 1962, Les Musulmans d'Afrique noire, éditions l'Orante, Paris.
- Hamadou Adama, 2004, Islam au Cameroun entre tradition et modernité, l'Harmattan, Paris.
- Hodgkin, T., 1960, Nigerian Perspectives: An Historical Anthology, University Press, London.
- Kirongoni, B.-L., 1996, Ethnie, transfrontalité et pouvoir en Afrique, Présence africaine, Paris.
- Levtzion N. et Pouwels, R., 2000, The history of Islam in Africa, Ohio press, USA.
- Médard, J.F., 1991, Les Etats d'Afrique noire: formations mécanismes et crise, Karthala, Paris.
- Meek, C. K., 1925, The Northern Tribes of Nigeria, Oxford University Press, London.
- Mohammadou, E., 1983, Idriss Alaoma, NEA, Abidjan.
- Montclos, M.-A., 1994, Le Nigeria, Karthala, Paris.
- Monteil, V., 1971, L'islam noir, Seuil, Paris.
- Moreau, R. L., 1982, Africains Musulmans, Présence africaine, Paris.
- Ngayap, P. F., 1983, Cameroun qui gouverne ? De Ahidjo à Biya, l'héritage et l'enjeu, l'Harmattan, Paris.

- N'Gangbet, M., 1984, Peut-on encore sauver le Tchad ? Karthala, Paris.
- Nicolas, G., 1981, Dynamique de l'islam au sud du Sahara, Publications orientales, Paris.
- Njeuma, M.Z., 1978, Fulany Hegemony in Yola (old Adamawa), 1809-1902, CEPER, Yaoundé.
- Okpu, U., 1977, Ethnic Minority Problems in Nigerian Politics: 1960-1996, Libertryck AB, Stockholm.
- Olivier, M., 1997, les routes de l'islam : Anthropologie politique de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest en générale et du pays haussa en particulier du VIIIe au XIXe siècles, l'Harmattan, Paris.
- Tardits, C., 1981, Contribution de la recherche ethnologique à l'Histoire des civilisations du Cameroun, vol. 1, CNRS, Paris.
- Terray, E., 1987, L'Etat contemporain en Afrique, l'Harmattan, Paris.
- Yengo, P., 1997, Identités et démocratie en Afrique et ailleurs, l'Harmattan, Paris.
- Savès, C. 2003, Démystifier la Politique, pour un nouvel ethos politique, Ellipse, Paris.
- Shilder, K., 1994, Quest of self esteem : State, Islam and Mundang ethnicity in Northern Cameroon, African studies centre, Leiden.

ARTICLES ET REVUES

- Burnham, P., & Last, M., 1994, « From pastoralism to politician: the problem of Fulbe aristocracy », *Cahiers d'Etudes africaines*, 133-135, XXXIV-1-3, pp. 313-357.
- Burnham, P., 1999, « L'ethnie, la religion et l'Etat : Le rôle des Peuls dans la vie politique et sociale du Nord-Cameroun », *Journal des Africanistes*, n° 61, pp. 73-102.
- Nicolas, G., 1981, « Guerre sainte à Kano », *Politique africaine*, NO 1.
- Urvoy Dominique, 1999, « Islam et gouvernement du peuple », *Sociétés musulmanes et Démocratie*, n° 27, Paris.
- Zeltner, J.C., 1970, « Histoire des Arabes des rives du lac Tchad », *Annales de l'Université d'Abidjan*, série F, t. 2., PP.109-237.
- Waldman, M. R., 1966, « A note on the ethnic interpretation of the Fulani jihad » *Africa*, vol. XXXVI, 3.

THESES ET MEMOIRES

- Abakaka, M., 2003, « Dynamique de l'islam chez les Kotoko (XVIe – XXe Siècles) », Mémoire de DEA, Université de Ngaoundéré.
- Abwa, D., 1980, « Le Lamidat de Ngaoundéré de 1915 à 1945 », Thèse de Masters degree, Université de Yaoundé.
- Ahmed Ngaré, 1994, « Histoire structurale du royaume du Baguirmi : des origines à l'occupation coloniale (XVIe début Xxe) », Thèse de Doctorat, Université Paul Valéry, Montpellier.
- Bah, T. M., 1985, « Guerre, pouvoir et société dans l'Afrique précoloniale (entre le Lac Tchad et la côte du Cameroun) », Thèse de Doctorat d'Etat (Histoire), Université de Paris Panthéon Sorbonne.
- Goual, N., 1991, « La pénétration de Rabah au Baguirmi (1890-1900) : Un aspect de la conquête coloniale française au Tchad d'après les bulletins du comité de l'Afrique française », Mémoire de Maîtrise d'histoire, Université de Ouagadougou.
- Hamadou Adama, 1993, « Naissance et évolution de l'enseignement Franco-Arabe au Cameroun, Thèse de Doctorat (Nouveau Régime) », Université de Bordeaux III.
- Kodi, M. 1993, « Islam, société et pouvoir au Baguirmi : des origines au milieu du XIXe siècle », Thèse de Doctorat d'Histoire, Université de Paris I.
- Koulbou, M. A., 2003, « Les crises de l'Etat tchadien et les tentatives de solution : contribution au droit internationale », Thèse de Doctorat (NR), Université de Nancy 2.
- Lange, D., 1969, « Contribution à l'histoire dynamique du Kanem Bornou, Des origines au XIXe siècle », Thèse de Doctorat de 3^e cycle, Université de Paris Sorbonne.
- Mahamat Adoum Doutoum, 1983, « La colonisation française et la question musulmane au Tchad : exemple du sultanat du Ouaddaï », Thèse de Doctorat, Université de Paris Sorbonne.
- Nkili, R., 1985, « Le pouvoir administratif et politique dans la région nord du Cameroun sous la période française (1919-1960) », 3 vol., Thèse de Doctorat d'Etat es lettres (Histoire), Université d'Aix-en -Provence.
- Nkili, R., 1977, « Maroua, la ville et sa région des origines à 1919 », Thèse pour le Doctorat de 3^{ème} cycle, Universitaire de Paris IV Sorbonne.
- Sa'ad, A., 1970, « The Emirate of Fombina, 1809-1903, the attempts of a politically segmented people to establish and maintain a centralized form of government », PhD, Zaria.
- Saïbou Issa, 2001, « Conflits et problèmes de sécurité aux abords sud du lac Tchad : Dimension historique (XVIè-XXème siècle) », Thèse de Doctorat/PhD d'Histoire, Université de Yaoundé I.

Taguem Fah, G. L., 1997, « Les musulmanes et la politique au Cameroun. De la période française à nos jours », Thèse de Doctorat de 3^e cycle d'Histoire, université de Yaoundé I.

Taïmou, A., 1994, « Les Kotoko des abords sud du Lac Tchad : origines, migrations et implantation », Mémoire de DIPES II, ENS, Yaoundé.

CODESRIA- BIBLIOTHEQUE

IX- CHRONOGRAMME

Activités	Objectifs	Périodes
Recherche dans la province de l'Extrême Nord	Collecte des données écrites aux archives provinciales de Maroua, départementales de Kousséri de Mora et leurs arrondissements respectifs. Ajouter à cela les enquêtes orales	Octobre 2005 -janvier 2006
Recherche dans la province du Nord	Collecte des données écrites aux archives provinciales de Garoua, départementales de Guider de Mora et leurs arrondissements respectifs. Ajouter à cela Ajouter à cela les enquêtes orales	Février – avril 2006
Enquêtes de terrain, recherche documentaire et archivistiques à Maiduguri, Zaria et N'Djamena	Recueillir les informations par les interviews individuelles et collectives relatives à l'impact de la disparition des royaumes et de la colonisation.	Mai – août 2006
Recherches dans les centres documentaires et archivistiques de Yaoundé	Collecte de données écrites, consultation des documents d'archives et d'ouvrages généraux	Septembre – novembre 2006
Evaluation de l'état d'avancement du travail	Bilan d'étape avec le Directeur	Décembre 2006
Enquêtes complémentaires sur le terrain	Descentes complémentaires conformément aux directives et réorientations du Directeur	Janvier 2007
Présentation de l'évolution du travail	Correction et conseils du Directeur	Février – juillet 2007
Reprise de la première partie	Correction suivant les appréciations du Directeur	Août 2007
Reprise de la deuxième partie	Correction suivant les appréciations du Directeur	Septembre 2006- janvier 2008
Présentation de l'évolution du travail	Correction suivant les appréciations du Directeur	Mars 2008
Recherches finales et corrections générales	Elimination des éventuelles coquilles et imperfections	Avril – mai 2008
Regroupement et traitement des données collectées	mise en forme finale du travail	Juin – août 2008
Finalisation de la thèse	impression, multiplication et dépôt de la thèse pour soutenance	Septembre 2008

DEUXIEME PARTIE

**CHAPITRE I : LES HOMMES, LES RELIGIONS PRE-ISLAMIQUES ET
STRUCTURES POLITIQUES PRECOLONIALES**

SOMMAIRE

RESUME.....	26
ABSTRACT	27
INTRODUCTION.....	28
A- PEUPLEMENT ET DIVERSITE ETHNIQUE.....	28
a- LES KOTOKO.....	29
b- LES SEFAWA.....	31
c- LES HAOUSSA.....	31
d- LES MANDARA.....	33
e- LES ARABES.....	34
f- LES FOULBE.....	35
B- LES RELIGIONS PREISLAMIQUES.....	37
a- CHEZ LES KOTOKO.....	38
b- CHEZ LES SEFAWA.....	39
c- CHEZ LES HAOUSSA.....	40
d- CHEZ LES MANDARA.....	41
e- CHEZ LES FOULBE.....	42
C- LES STRUCTURES POLITIQUES PRECOLONIALES.....	43
a-LE KANEM.....	43
b- LE KANEM-BORNOU.....	44
c- LE BORNOU.....	46
d- LE OUADAÏ.....	47
CONSLUSION.....	50
BIBLIOGRAPHIE.....	52

RESUME

Le bassin tchadien est un espace éclaté où la diversité ethnique et religieuse est en perpétuelle mutation. C'est aussi un vaste ensemble historique qui voit naître de grandes hégémonies politiques (le Kanem, le Bornou, le Baguirmi, le Ouaddaï, le Mandara). Ces structures politiques précoloniales mettent l'accent sur l'ethnicité en tant qu'identité imaginée et érigée en réalité sociale. Nous analysons les différentes modalités selon lesquelles cette ethnicité est instrumentalisée dans les relations interethniques. Le processus de pénétration progressive de l'islam dans des sociétés qui n'ont pas encore complètement perdu leur capital religieux antérieur, donne une nouvelle dimension à la conquête et au contrôle du pouvoir politique par les différents souverains. Il s'agit pour nous d'appréhender le rôle de l'islam dans la différenciation et la manipulation des identités ethniques. Nous optons pour une approche comparative du phénomène ethnique et religieux de manière à exposer et mieux expliquer leur véritable nature dans la construction et la recomposition des identités nationales postcoloniales. Ce travail argue que la naturalisation de l'islam dans le bassin tchadien est un principe de catégorisation qui produit antagonisme et hostilité. L'ethnicité y est primordiale et se trouve profondément enracinée dans la gestion politique des groupes ethniques.

Mots clés : Bassin tchadien, Islam, Animisme, royaumes, relations interethniques

ABSTRACT

The Chad basin is a broken up territory where ethnic and religious diversity are in constant change. It is also a vast historic entity within which great political hegemonies are sprouting. These kingdoms lay emphasis on ethnicity as an imagined identity and developed into a social reality. This dissertation analyses the different modalities by which this ethnicity is manipulated within the context of social and political interethnic relationships. The process of progressive penetration of Islam in communities which have not yet completely lost their past religious traditions gives a new dimension to the conquest of and control of political power by different sovereigns. Our purpose is to understand the role of Islam in the differentiation and manipulation of these ethnic groupings. We opted for a comparative approach of the ethnic and religious phenomena such as to reveal and explain in greater detail their true nature in the construction and recomposition of postcolonial national groupings. This dissertation argues that the naturalisation of Islam in the Chad basin is a principle of differentiation that results in antagonism and hostility. The role of ethnicity in this phenomenon is primordial and happens to be deeply rooted in the political management of these groups.

Key words : Islam, Animism, Chad basin, Kingdoms, Interethnic relationships.

INTRODUCTION

L'histoire du bassin du lac Tchad est inséparable de celle de son environnement et celle des hommes qui, au fil du temps, ont profondément façonné cet espace. Zone de savane, la région du lac Tchad est peuplée dès l'ère chrétienne par des peuples pasteurs et agriculteurs. La désertification du Sahara et l'assèchement progressif du lac Tchad amènent les peuples de toutes parts à se rapprocher du lit rétréci de ce dernier. Le rassemblement de ces populations de régions déshéritées et les efforts déployés pour s'adapter à l'évolution du milieu et des conditions matérielles furent à l'origine de brillantes civilisations. La plupart des habitants étaient organisés en clans, groupes ethniques divers et indépendants. Ainsi, le bassin du lac Tchad a été un espace éclaté. C'est aussi un carrefour où le paysage humain, spirituel et politique connaît une diversité ethnique et religieuse en perpétuelle mutation. Cadre d'émergence et de consolidation d'importants royaumes, le Kanem, le Bornou, le Ouaddaï, le Sokoto, le Mandara, ceux-ci ont marqué la géopolitique sous-régionale bien avant la colonisation européenne.

Présenter le bassin du lac Tchad au XVI^e siècle, c'est identifier les diverses composantes humaines de sa région, analyser les différentes formes de religiosité pratiquées dans cet espace avant l'islamisation, appréhender dans la durée les hégémonies politiques qui se sont constituées et ont profondément façonné la région avant la colonisation européenne et les Etats modernes. Pour répondre à ces préoccupations, nous abordons ce chapitre introductif en mettant l'accent sur la diversité ethnique et religieuse préislamique et sur les structures politiques précoloniales.

A- Peuplement et diversité ethnique

Le peuplement du bassin tchadien est l'un des plus anciens du continent africain. Les découvertes de Yves Coppens le confirme [Coppens, 1961 : 44]. L'étude de la mise en place des populations du bassin tchadien se heurte à plusieurs difficultés qu'il faut accepter : difficultés d'ordre chronologique, toponymique ou géographique ainsi que dans la définition de chaque groupe ethnique. Toutefois, l'histoire du peuplement anticipe sur l'histoire proprement dite. Elle ne dispose pas de textes et doit recourir dans chaque cas aux moyens disponibles. Il n'y a que peu de certitudes, de références, de preuves, mais beaucoup d'interrogations. Le premier groupe ethnique que l'on puisse nommer dans le bassin tchadien est celui des Kotoko.

a- Les Kotoko

Les Kotoko seraient les descendants des Sao. Avant même que toute recherche archéologique, avant même que les textes anciens ne révèlent leur place dans l'histoire du bassin du lac Tchad en particulier et d'Afrique en générale, ils étaient déjà connus dans tout le Sahel tchadien par les légendes : C'étaient des géants. Le terme Sao a fait son apparition dans les sources historiques à partir du XVe siècle. C'est dans l'œuvre de Léon l'Africain, qu'apparaît pour la première fois le terme Sao [Léon l'Africain, 1965 : 64]. C'est à l'occasion de son passage dans le Bornou au XVe siècle qu'il utilisa ce terme pour désigner les populations anciennes de la région. On trouve aussi le terme Sao dans les chroniques du Bornou. Selon Annie Lebeuf, il s'agit d'un terme introduit par les Arabes pour désigner les hommes d'autrefois mais dont le sens n'est pas précisé. Si ce terme désigne bel et bien les populations anciennes de la région, il convient de souligner que ce ne sont pas les Arabes qui l'ont introduit. Ce terme ne figure pas dans les textes arabes avant le XVe et le XVIe siècles. A cet effet, il se pourrait que ce terme appartienne à la nomenclature kanouri. Il n'y a pas d'étymologie arrêtée à ce jour.

Pour Tirmingham, le terme Sao semble avoir été utilisé par les nomades pour désigner les habitants de la région du Tchad [Tirmingham, 1962 : 104]. Cette hypothèse est partagée par Murray Last qui pense qu'il s'agit de la déformation du terme *zaghawa* employé par les marchands arabes pour désigner le pays ou les populations noires avec lesquelles ils commercent [Last, 1985 : 182]. C'est dire que le terme Sao ne désigne ni un groupe ethnique, ni une culture mais plutôt il fait référence à l'ensemble des populations anciennement installées aux abords sud du lac Tchad bien avant l'invasion kanouri.

Par contre, le terme kotoko apparaît pour la première fois dans les sources historiques datant du XIe siècle. C'est Maqrisi qui a, pour la première fois, fait mention des Kotoko dans un manuscrit intitulé *al-khabar an aynas al sudan* [Zeltner, 1978 : 36]. Selon Ibn Furtu, il s'agit de *katar* et des Makari avec assez de précisions pour qu'on puisse douter qu'il s'agisse des Kotoko.

Selon les concernés, leur appellation est liée à leur activité principale : la pêche. Les populations étrangères ayant été en contact avec eux admirent la danse cadencée en ko-to-ko-ko-to-ko lors des veillées nocturnes. Ce son est également émis sur la pirogue lors des activités liées à la pêche afin de chasser le poisson en direction du Zemi (sorte de filet triangulaire fixé à la proue de très vastes embarcations à balancier faites de planches réunies par des liens végétaux). Ceux-ci n'ont trouvé de mieux que de désigner les Kotoko par ce bruit. Kotoko serait donc une onomatopée.



L'adoption de cette appellation remonte à leur islamisation. Toutefois, il est rattaché l'appellation des branches ou clans par rapport au nom de leurs localités ou de la principauté dans laquelle ils vivent. Au Nord ce sont les Mandague (Goulfeï, Makari, Afade), au sud les Lagouané (Logone birni) et les Mser au centre (Kousseri).

En outre, ce furent les Kanembou et les Kanouri qui, pour désigner leurs voisins méridionaux, font référence aux vocables Sao et Kotoko. Par un snobisme arabisant, les Kotoko rattachent plutôt leur origine au Yémen, voire à l'Égypte pharaonique. « Les Sao ancêtres des Kotoko sont d'après la tradition orale venus soit de la Mecque, soit du Yémen ou encore de l'Égypte » [Taïmou, 1994 : 13]. En plus, les indications des sources orales sur ce peuple sont à prendre avec beaucoup de précaution, car nombre d'entre leurs auteurs ont recueilli leurs informations auprès des négociants sans avoir fait eux-mêmes le voyage. Ce qui justifie l'emploi des termes génériques.

L'étude de l'occupation des abords sud du lac Tchad par ce peuple intègre plusieurs disciplines indispensables : la paléoécologie, la paléogéographie, la palynologie, l'archéologie. Le changement climatique suite à la désertification et à l'assèchement du lac, a déterminé la mise en place de ces populations dans leurs principautés actuelles. A cela il faut également ajouter la formation de l'empire du Kanem- Bornou. En effet les menées de Idriss Aloma contre les ancêtres des Kotoko influencent leur installation dans leurs cités actuelles [Saïbou Issa, 2001 : 31-33]. Cette implantation remonterait au VI^e siècle selon G. Connah [Connah, 1981 : 111]. Cette référence a été revue par les récents travaux de Holl qui situent cette occupation plutôt au XIV^e siècle sous le règne du souverain Blama Radjil. [Holl, 1994 : 66].

Somme toute, des origines au Xe siècle des populations qui occupent anciennement les rives du lac Tchad notamment les anciens habitants de la région sud du Sahara évoluent à l'intérieur du bassin tchadien, se rapprochent, se mêlent et finissent par fusionner pour former le noyau originel de certaines populations de la région, dont les Kotoko.

Bien plus, il importe tout de même de considérer la formation du Kanem comme facteur d'implantation des Kotoko dans le bassin tchadien. Empire expansionniste, le Kanem pousse les populations déjà organisées en bloc à vivre sur la défensive ; c'est en ce sens qu'il faut voir dans l'apparition d'ouvrages défensifs comme la grande muraille kotoko, le premier signe d'une menace extérieure [Lange, 1990 : 470]. Cela a tout de même provoqué la dislocation de ces populations lors de l'invasion du Bornou par les Sefawa.

b- Les Sefawa

Il s'agit d'une famille, d'un groupe ethnique dont la tribu dominante est celle des Magoumi. Les Haoussa les désignent sous le nom de *beriberi* [Lebeuf, 1959 : 33]. Les Sefawa ont une prétention à une ascendance yéménite. L'ancêtre le plus reculé auquel ils font allusion est le héros Sayf Ben dhi Yozan. Cette allusion traduit le contact ancien entre les populations du bassin tchadien et les Berbères de l'Afrique du Nord.

Selon Ibn Saïd, chroniqueur arabe ayant visité la région, les Sefawa passent volontiers sous silence leurs origines négres, pour celles des Arabes. Le sultan du Kanem Mohammad Ben Djal, était de la descendance de Sayf Ben Dhi Yozan [Ibn Saïd, 1958 : 95]. Au-delà de ce snobisme arabisant des Sefawa, il ne faut pas perdre de vue l'influence du chroniqueur arabe sur l'information qu'il produit. En effet, selon Lange, il importe pour les chroniqueurs d'associer la couleur blanche à l'islam : « la couleur blanche n'avait de prestige que dans la mesure où elle est associée à la religion musulmane. En d'autres termes, c'était la religion qui importait et non pas la couleur de la peau » [Lange, 1985 : 270].

Les Magoumi occupants de la vallée de la Yoobé, constituaient le groupe le plus important ; c'est ce qui leur a permis de régner sur le Kanem-Bornou depuis la fondation jusqu'au XIXe siècle. Les vellétés expansionnistes du Bornou au XVe siècle ont entraîné la dislocation de ce groupe et sont en filiation avec d'autres. Ils se fondèrent à l'intérieur des Kanouri. La difficulté qu'il y a à retracer l'origine ethnique des Sefawa relève du débat que soulèvent les réclamations de certains groupes ethniques dont les auteurs tels que Landerion, Lebeuf et Nachtigal font état, les Dolato, les Nguizina, les Malabou et les Tchiroa groupes ethniques du Sahel, seraient des Magoumi.

Les Sefawa donnent un sens géographique à leur origine. Ils appartiennent au grand ensemble des populations dites Kanembou, ce qui signifie les gens du pays du sud [Nachtigal, 1903 : 481]. Il s'agit en effet des groupes d'origines diverses établis depuis une époque reculée dans le Nord du lac Tchad et qui constituent à partir du IX siècle un Etat organisé : le Kanem.

En dehors des frontières de cet empire, les Sefawa sont établis au kouhar où ils constituent l'élément sédentaire de la population, au Nigeria actuel, notamment dans le Nord-est du Bornou où sont également établis les Haoussa [Lebeuf, 1959 : 33].

c- Les Haoussa

Il existe plusieurs thèses sur la tradition d'origine des Haoussa. Dans le cadre de cette étude nous nous en tenons à trois. La première thèse frise la légende. Selon Palmer, les

Haoussa seraient les descendants des arabes originaires de Bagdad en Irak. Les ancêtres du peuple haoussa étaient originellement des Arabes de Bagdad en Irak [Palmer, 1928 : 133]. Il s'agit en effet d'une mauvaise interprétation de la légende de Daura. Cette interprétation est de moins en moins admise par l'évolution de la critique historique. « Les historiens n'accordent plus de valeur à la théorie de l'origine arabe » [Adamu, 2002 : 294].

La seconde thèse qui se veut relativement réaliste, soutient qu'originellement les Haoussa résidaient au sud du Sahara bien avant son assèchement. « A son assèchement, ils émigrent plus au sud encore » [Greenberg, 1960 : 205]. Ce fut la cause de leur pénétration au Nord du Nigeria actuel. Leur nombre qui était de loin supérieur à celui des populations autochtones de la région, les amena à refouler ces derniers sur les plateaux de Bauchi et Jos. Ils occupèrent ainsi les plaines et les vallées. Bien que les populations autochtones occupaient faiblement l'espace, il existait entre elles un lien linguistique commun. Cette appartenance linguistique les différençait des Haoussa.

La troisième thèse quant à elle fait référence à la modification des conditions écologiques du lac Tchad où les Haoussa ont toujours eu à habiter. Selon Sutton, ils y vivaient de la chasse et de la pêche. Mais une fois le rétrécissement et l'assèchement entamés - contrairement aux groupes ethniques voisins - les Haoussa décidèrent de demeurer sur place en modifiant leur activité et en se sédentarisant. C'est ainsi qu'ils devinrent les cultivateurs et les commerçants. Sutton résume sa thèse comme suit : « Globalement, l'histoire du pays haoussa dans le présent millénaire se résume à un mouvement vers l'ouest de la région Hadjejjia-Daura-Kano à celle de Sokoto et au-delà » [Sutton, 1979 : 184].

De ce qui précède, il ressort que l'histoire du peuplement haoussa couvre celle des royaumes de Dora, de Kano, de Ramo. C'est de là que celle-ci se développa à l'ouest et au Nord incluant ainsi les régions de Katsina, Gobir, Zamfara, Zazza et de Labbi.

En outre, Adamu dans son volumineux ouvrage donne une nouvelle explication de la tradition d'origine des Haoussa et de leur implantation actuelle. Selon sa thèse, les Haoussa n'ont jamais entrepris une immigration. Là où nous les trouvons aujourd'hui, c'est là où ils ont toujours été. La tradition qu'Adamu recueillit affirme que « les ancêtres des Haoussa dans ces localités sont sortis du sol » [Adamu, 1970 : 24]. Il rejoint ainsi la thèse de Abdullahi Smith qui soutient que les Haoussa et les groupes ethniques qui leur sont linguistiquement apparentés habitent depuis une période très ancienne leur zone de peuplement actuel.

Le mot haoussa en tant que ethnonyme pour les populations du pays Haoussa n'apparaît dans les écrits que vers le XV^e siècle où les noms de leurs villes et royaumes étaient mentionnés par les marchands caravaniers et les explorateurs européens. Au début du XVI^e

siècle, Léon l'Africain écrivait que « La langue commune de la zone qui forme actuellement le Nord Nigeria était la langue Gobir » [Léon l'Africain, 1965 : 9]. En effet, pendant cette époque, l'attribution d'un ethnonyme à un peuple par les chroniqueurs soudanais se faisait à partir de sa langue. Cette appellation peut par extension désigner le pays du groupe ethnique référé. C'est ainsi que le terme haussa renvoie aux populations qui parlent la langue haussa, mais aussi fait allusion au territoire occupé par leurs anciens royaumes tels que Zanfara et Gobir. Cet état d'esprit est animé par la nécessité de délimitation du territoire et donc de la frontière, puisque l'un des plus puissants voisins du pays haussa fut le royaume du Wandala.

d- Les Mandara

Le pays Mandara se limite géographiquement au Nord-Est par la zone marécageuse et périodiquement inondée appelée yaéré. A l'Est, se trouve la vallée du Logone qui est également inondée par les crues dudit fleuve. Au sud-est se trouve la plaine du Diamaré et à l'Ouest la vallée de Gongola. Pays montagneux, « le Mandara affecte la forme d'un parallélogramme de Guirmi jusqu'à Birni Gazargamou, il n'y a qu'un seul et même pays » [Mohammadou, 1982 : 16]. Ce pays était occupé par des tribus animistes dont les principales sont les Margis au sud de Dikoa et les Gamergou. Les traditions d'origine soutiennent la thèse selon laquelle les Mandara seraient des descendants des Sao. « Un chasseur du nom de Gaya venant du Yémen, aurait eu avec la reine Soukda un fils. Ce fils fut le premier roi de la dynastie wandala » [Mveng, 1977 : 116]. Barth signale également la même histoire des faits liée à l'origine des Mandara. Par contre, bien que le nom de Gaya comme celui des Mandara soit retenu par Eldridge Mohammadou, son itinéraire et sa race diffèrent de ceux que présente Mveng et Barth. Pour Eldridge Mohamadou, « Gaya est purement de race blanche en provenance de Djedda via Khartoum » [Mohammadou, 1982 : 19].

Toutefois, de l'union entre Gaya et Soukda (la reine Gamergou), naquit Apfallakadjille, c'est-à-dire l'homme qui n'a pas choisi son village » [Vossart, 1953 : 33]. Ce qui rappelle l'origine bâtarde de ce fils d'un chasseur étranger et de la reine Gamergou. A cette époque, les Mandara vivaient alors à Igzawa. Il s'agit de l'ancienne appellation de Birni-Gazargamou qui n'était même pas encore fondé. Selon Eldridge Mohammadou, il convient de traduire ce nom par la capitale du Bornou. Or, selon Palmer, l'itinéraire de Gaya et l'installation du couple royal Mandara à Igzawa ainsi indiqués, sont ceux qu'on retrouve dans les traditions des migrations dites *kisra ou kisara* [Palmer, 1928 : 61]. La tradition orale que nous avons recueillie auprès du chroniqueur actuel du royaume du Wandala ajoute que

l'installation à Igzawa dura cinq siècles avant que la dynastie ne se transporte à Kerawa au sud de Igzawa sur l'amyumbe. Les Wandala y restent durant tout le XVe siècle. Mais les luttes incessantes du Bornou et de ses voisins contraignent ces derniers d'abandonner Kerawa pour s'installer à Doulo au pays des Maya. Vossart quant à lui explique ce nouveau changement de capitale par les expéditions punitives et esclavagistes des rois du Bornou en pays Wandala comme raison historique et politique de l'abandon de Kerawa pour Doulo. La date de 1600 qui serait celle des expéditions punitives organisées par Idriss Aloma pour rappeler aux païens qu'ils lui devaient obéissance, semble intéressante à ce sujet [Vossart, 1953 : 36]. D'après Palmer, Mora fut la capitale du Mandara seulement à partir du XVIIe siècle.

En somme, les Mandara malgré une origine légendaire qui remonte dans la péninsule arabique, font partie des populations issues du contact entre celles de la zone soudanaise venues du Nord et du Sud-Est avec celles des montagnes précédemment installées. Ces montagnes arides et escarpées sont habitées par une mosaïque ethnique : les Mafa, les Mofou, les Marghi, Zoulgo, Higuï, Mada. Ces montagnes constituent une chaîne qui s'étire du Nord-Cameroun au Nord du Nigeria avec des populations que certains érudits nomment paléonégritiques mais que la colonisation va regrouper sous le vocable *kirdi*, c'est-à-dire païens par rapport à la population musulmane des plaines environnantes [Mohamadou, 1983 : 103]. Le pays Mandara constitue non seulement une zone d'abri où se sont repliés les peuples qui avaient vécu dans la vaste plaine du lac Tchad, mais aussi la province la plus méridionale du Bornou.

e- Les Arabes

La plaine tchadienne est parcourue par des tribus pasteurs semi-nomades, de parler arabe, originaire de l'Arabie malgré leur métissage avec les éléments noirs. Leur installation dans le bassin tchadien est très récente. Les Arabes forment de nos jours la grande majorité de la population des rives méridionales du lac Tchad. Il n'en a pas toujours été ainsi, il y'a seulement deux siècles, ils étaient inconnus à l'Ouest du Chari où seules les cités kotoko dominaient de leurs murs la plaine sillonnée par les multiples ramifications du Chari et du Logone [Zeltner, 1970 : 110]. Suivant les localités où ces Arabes s'établissaient, les populations autochtones les désignent différemment. Dans l'Ouest, les Kotoko et les Kanembou les appellent collectivement shoa, les Baguirmi Siwa et swa. [Lebeuf, 1969 : 89]. Selon Carbou, le mot Choa pourrait venir de l'Arabe Choa qui, littéralement, peut être traduit en « brebis » et signifie pasteurs nomades en opposition aux sédentaires [Carbou, 1912 : 20].

Barth quant à lui note que les Bulala appelaient ces arabes les *Suge*. Cette appellation varie dans le Ouaddaï où ils sont désignés par le terme *aramba* (Sing Aram) qui signifie [Barth, 1861 : 157].

Or, d'après la tradition orale que nous avons recueillie auprès des lawans salamat dans le Logone et Chari, le vocable Choa est un titre honorifique. Il renvoie à la beauté. Le beau arabe disaient les Kanouri à l'arrivée des arabes dans le Logone et Chari.

Les Arabes Choa se localisent aussi bien au Kanem, au Bornou, au Baguirmi et qu'au Ouaddaï. Le début de leurs migrations remonte au XIV^e siècle. Pourtant à cette date Urvoy fait remarquer que les Salamat et les Ouled Rachid étaient déjà établis au Kanem. Les groupes arabes, de teint clair, pur de tout mélange auraient accompagné la dynastie au Bornou [Urvoy, 1949 : 64]. Quoi qu'il en soit, leur présence effective sur les rives du Lac Tchad n'est attestée que par la chronique du Bornou datant de la fin du XV^e siècle. C'est à cette époque que ces groupements arabes auraient accompagné la dynastie des Sefawa lors de leur départ pour le Bornou. Aussi, Barth souligne le renfort que les groupes arabes choa ont apporté à Idriss Aloma dans sa lutte contre les Sao. Au Ouaddaï, les principaux groupes étaient déjà installés avant la fondation du royaume par Abd el Karim au début du XVII^e siècle [Nachtigal, 1903 : 72]. Les différentes tribus arabes étaient soumises suivant leur zone d'habitation aux royaumes qui régnaient. Faisant allusion à cette attitude des Arabes, le chroniqueur arabe Ibn Khaldun affirmait dans son Muqaddima que « les Arabes sont les peuples le plus éloignés de l'art de gouverner un royaume » [Ibn Khaldun, 1858 151]. De ce fait, ils étaient tenus de payer un tribut annuel et de fournir en temps de guerre un contingent de soldats proportionnel à leur importance. Cette situation de dépendance entraîna un certain nombre d'entre eux à émigrer.

Repartis en un grand nombre de groupes et de sous-groupes, les Arabes sont communément divisés suivant le cheptel qu'ils élèvent. On a d'une part les éleveurs de chameaux et de dromadaires : les *Abbala* encore appelés *Ghawâlme* qui ont progressé vers les steppes et d'autre part les éleveurs de bovins : *Baggara* encore appelés les *Salamat*, ayant abandonné les chameaux, ont suivi un itinéraire plus méridional et plus fertile. Ce qui revient à dire qu'au départ, la division entre ces groupes est moins ethnique qu'optionnelle. Il est vraisemblable qu'à l'origine la plupart ne comprenait que des chameliers [McMichael, 1992 : 274].

f- Les Foulbé

La mise en place des Foulbé dans le bassin tchadien s'est effectuée en vagues successives. Dans le Diamaré, leur présence se rattache au royaume de Sokoto. C'est le

groupe ethnique qui a profondément façonné le Nord Nigeria et le Nord-Cameroun plus que nul autre.

Selon Hamadou Adama, Eldridge Mohammadou à la suite de nombreuses enquêtes a pu regrouper les Peuls du Nord Cameroun en trois clans. Les Yillaga à vocation guerrière, les Ferobe, éleveurs et habiles politiciens, et les Wolarbe versés dans la connaissance des saintes écritures [Hamadou Adama, 1999 : 284].

La tradition situe l'origine des Foulbé ou Peuls dans le *Malle* qui pourrait être le Fouta Toro. C'est de là que commence une immense migration historique vers l'est qui mène les Foulbé au Macina (Mali) dont il est constamment fait mention dans les traditions d'origine de ce groupe ethnique du Nord-Cameroun. De nouvelles migrations mènent certains groupes au Fouta Djallon et à Djenné où ils fondent des royaumes pendant que d'autres groupuscules de ces pasteurs poursuivent leur chemin jusqu'au Darfour, au Ouaddaï et au Baguirmi. Ces différents départs se sont échelonnés tout au long du XVI^e et du XVIII^e siècles.

Par la suite, ce fut la pénétration dans le pays haussa et un séjour prolongé des Foulbé au Bornou. L'impact de ce long séjour fut l'abandon pour certains d'entre eux de la vie nomade pour la sédentarisation. C'est au XVIII^e siècle que les Foulbé installés au Bornou reprirent leur migration vers l'est, en direction du Mandara et bien au-delà, dans le Diamaré, la Bénoué et l'Adamaoua.

Dans l'ensemble, à la fin du XVIII^e siècle, au moment où les groupes Foulbé s'installent dans le Diamaré, ils étaient peu nombreux en comparaison des populations paléonigritiques rencontrées sur place. Les Foulbé étaient donc sous la dépendance des chefs païens : Guiziga et Mofou, auxquels ils payaient tribut moyennant l'autorisation de faire paître leurs troupeaux.

La cohabitation avec les païens se passait assez bien et, somme toute, à la satisfaction des deux parties. Mais le plus souvent, les Foulbé subissaient des brimades des chefs païens. Ce qui provoquait de nouvelles migrations, des colères et des rancœurs. Le climat était à l'insécurité si bien que le lancement du Djihad en 1804 par Cheihou Ousmanou Dan Fodio de Sokoto va donner corps et ampleur à l'implantation des Foulbé au Nord-Cameroun [Boutrais, 1984 : 125].

Dans la cuvette de la Bénoué, le peuplement Foulbé résulte des migrations séculaires et des conflits multiples entre États du Soudan central, Bornou, Kanem, Wandala, Baguirmi. On y rencontre les paléonegriques encore appelés paléosoudanais et les Foulbé. Le premier groupe englobe la majorité de la population et se subdivise en plusieurs éléments : Daba, Guida, Namchis, Bata, Fali, Tchamba, Dayo, Voko, Koma, kolbila, Doupa, Mambay, Goude,

Dama, etc [Boulet, 1975 : 47]. Ces populations dont l'implantation est relativement ancienne par rapport aux Foulbé sont considérées comme autochtones.

La chronique historique au sujet des Foulbé de la cuvette de la Bénoué nous apprend qu'ils sont partis des sources du Nil à la suite de leurs troupeaux, ont émigré de l'Afrique orientale vers l'Afrique occidentale pour finalement atteindre le Sénégal et la Mauritanie. [Mohammadou, 1963 : 241]. C'est là qu'ils refluent d'où ils venaient c'est-à-dire vers l'est et dans ce mouvement de retour vers l'Afrique Orientale, les nomades peuls atteignent le Nord-Cameroun au XVe siècle environ [Mohammadou, 1963 : 243]. Selon Boutrais, les premières migrations et implantations relèvent des hypothèses et par conséquent difficile à suivre. Toutefois, il est possible de suivre le second. Il situe l'infiltration peule au Nord-Cameroun dès le XVIe siècle et les migrations les plus importantes à la fin du XVIIIe siècle [Boutrais, 1984 : 243].

En outre, à la recherche de meilleurs pâturages, les nomades foulbé se sont dispersés au Nord-Cameroun par groupes classiques. Les clans sont composés de plusieurs familles et placés sous le commandement d'un *Ardo* ou guide [Njeuma, 1978 : 14]. Entre autres groupes, nous avons les Wolarbe, les Yillaga et les Mbewe [Mohammadou, 1983 : 11]. Ils se localisent de part et d'autre de la Bénoué. Ils font partie au XIXe siècle de l'Emirat peul d'Adamaoua, l'une des composantes du califat de Sokoto.

Pacifiquement dans l'ensemble, dispersés, dominés, les Foulbé ne tardent pas à changer radicalement la situation et devenir maîtres du territoire sur lequel ils construisent des Etats centralisés ou Lamidats. Somme toute, ces différents groupes ethniques à leur établissement dans les localités actuelles, avaient développé des systèmes religieux propres à eux bien avant l'introduction de l'islam..

B- Les religions préislamiques

Les systèmes religieux africains, de par leur complexité et leur diversité, sont particulièrement difficiles à appréhender, au point où il n'est pas aisé pour les auteurs occidentaux d'admettre le terme religion à l'ensemble des croyances rencontrées sur le continent noir. Les manifestations de la vie religieuse propre à chaque groupe ethnique ont donné lieu à plusieurs vocables qui tentent de qualifier ces croyances. C'est ainsi qu'on retrouve entre autres : fétichisme, animisme, tolérisme, dynamisme, vitalisme, mysticisme, naturalisme, sorcellerie, magie, primitivisme et paganisme pour qualifier les religions préislamiques en Afrique en général et dans le bassin tchadien en particulier [Anonyme, 1978 : 5].

En effet, l'aspect social de ces religions prête au malentendu. Il en est des dieux comme des hommes, qui sont multiples. Il en est de Dieu comme le souverain : il est le premier, le souverain. Cette essence des religions non universalistes s'oppose à celle des religions monothéistes révélées. Dans ces dernières, Dieu est non seulement sans origine, mais encore supérieur à tout ce qui émane de sa grâce créatrice, législatrice, salvatrice. Il est absolu, universel, le même pour tout homme, pour tous les hommes.

Quant aux religions préislamiques du bassin du lac Tchad, qu'il convient d'appeler animistes, elles n'ont ni une visée universaliste, puisqu'elles sont des religions du terroir, ni fondement textuel, puisqu'elles sont orales et gestuelles, d'où l'importance du mythe fondateur et du rite sacrificiel. Ce qui rend ces religions difficiles à appréhender de l'extérieur. Constituant une intimité du rapport peuple-pays-pouvoirs inaccessible, à toute personne étrangère, la connaissance pratique de ces religions africaines est tributaire d'initiations de plus en plus ésotériques.

De ce qui précède, H. Deschamps fit le constat selon lequel « aucune institution n'existe en Afrique noire, que ce soit dans le domaine politique voire en matière économique, qui ne repose sur un concept religieux ou qui n'ait la religion pour pierre angulaire. Ces peuples, dont on a parfois nié qu'ils aient une religion, sont en réalité parmi les plus religieux de la terre » [Deschamps, 1970 : 5].

Chaque terroir ayant sa langue et sa combinatoire complexe du rapport peuple-pays-pouvoirs, nous nous efforcerons de percevoir la dynamique interne de chacune de ces religions préislamiques des peuples du bassin tchadien étudiés plus haut.

a- Chez les Kotoko

L'une des formes de manifestation de cette vie religieuse est la relation entre l'objet et Dieu, le fétichisme. Ce mot vient du portugais *fetisseo*, qui signifie *chose fée*, *chose ensorcelée* [Garnier, 1951 : 20]. Le fétiche n'est donc point la divinité. Il est en quelque sorte l'agent du Dieu suprême qui lui a conféré tous les pouvoirs : il sert d'intermédiaire entre Dieu et les pauvres humains, car le Dieu tout puissant, de par sa grandeur même, n'a pas le temps de s'occuper des misères de la terre [Garnier, 1951 : 20-21]. De ce fait, les Kotoko conçoivent la religion traditionnelle comme « une forme particulière du culte des ancêtres, ou plus exactement de l'ancêtre primordial intermédiaire entre Dieu suprême *Malwa* et les hommes. L'individu doit ménager ses relations avec le fétiche à travers le culte qu'il rend, à travers le sacrifice de leur fondateur. Chez les Kotoko, le chef est considéré comme le représentant de Dieu sur terre. L'intervention des animaux tutélaires dans toutes les

circonstances de la vie communautaire affirme la dépendance du prince à leur égard. En ce sens, on peut dire que son autorité est subordonnée au culte traditionnel. L'intérêt des Kotoko pour le culte du couple varant-serpent associé à celui de l'arbre-pierre relègue le culte de Dieu au second plan en le rendant presque nul. Il en est de même de la divination du prince, des morts et des ancêtres, un culte afin que par leur truchement la divinité suprême guide les citoyens et que ceux-ci la consultent et l'honorent [Lebeuf, 1969 : 295-296].

Pêcheurs par essence, les rapports entre les Kotoko et les eaux sont vitaux. Sources de vie mais aussi de la richesse, les eaux courantes et stagnantes sont dans les spiritualismes kotoko le siège des puissances surnaturelles dont il faut – à défaut de les apprivoiser – chercher plutôt à s'en concilier. Ce d'autant plus que les Kotoko assimilent l'homme au poisson [Lebeuf, 1969 : 298].

Somme toute, la religion préislamique kotoko existe. C'est en effet une religion qui a pour nature et pour rôle d'assurer à l'homme son équilibre vis-à-vis de lui-même, de la société, de son environnement dont il dépend somatiquement, psychologiquement et spirituellement, vis-à-vis de Dieu et de l'invisible. Les sacrifices et offrandes sont en effet adressés à Dieu suprême par l'intermédiaire des divinités spirituelles, ancestrales qui sont ses manifestations symboliques. Il appartient au prince de maîtriser le rituel et les périodes cérémoniales pour l'harmonie générale.

b- Chez les Sefawa

La religion traditionnelle repose sur le culte du *Mune*. Il s'agit d'une sorte d'emblème, d'un objet sacré dont seul Dieu connaît l'essence. *Only God Knew it* [Lange, 1993 : 266]. Aussi bien le *Diwan* qu'Ibn Furtu font référence au *Mune* de façon très vague. *They refer to it as a thing*. Emblème royal, le *Mune* incarne l'autorité ancestrale, le peuple le respecte, le craint. Placé entre les mains du prince, représentant de Dieu sur terre, et donc chef temporel et spirituel, le *Mune* est capable d'influencer le cours de la vie sociale. Des siècles durant, le *Mune* est considéré comme objet à vénérer sans pour autant que personne ne sache ce qu'il en est exactement ou ce qu'il pourrait contenir. Urne de forme et de dimension diverse, le *Mune* représente chez les Sefawa préislamiques du bassin tchadien le symbole du culte des ancêtres observé par la famille et par la tribu. Au-delà de son pouvoir d'intersection auprès du Dieu suprême pour le bien être général, le *Mune* est un fervent protecteur des Sefawa contre leurs ennemis. Les sacrifices et les offrandes qui lui sont faits, perpétuent sa fidélité à condition qu'un heurt ne lui soit pas causé. Fort de cette raison, l'un des clans rivaux et hostiles aux Sefawa, les Dunama forcèrent cette profanation.

Faisant référence à cet incident, Ibn Furtu soutient que le sultan Dunama avait été averti par son peuple de ne pas tenter d'ouvrir le *Mune* fermé depuis des lustres par les souverains du Kanem, sorte d'expédient pour assurer la victoire aux Sefawa sur leurs ennemies. Quand malgré cet avertissement le souverain Dunama enfreint la loi du *Mune*, le résultat est désastreux : *Henceforth, the great people of the kingdom became greedy for power and rank* [Ibn Furtu, 1862 : 122].

La destruction du *Mune* par Dunama Dibalemi avait pour conséquence directe le partage du pouvoir avec les Bulala. Le *Mune* punit ainsi les Sefawa qui manquèrent de le protéger afin qu'il les protège. Bien évidemment, le sultan Dunama n'avait pas pour ambition de remplacer les Sefawa comme protecteur du *Mune*, mais plutôt abolir leur règne et ce qui reste de leurs vieux systèmes religieux. Toutefois, cela a permis de comprendre l'importance du culte paganiste de l'un des anciens Etats tchadiens, bien que les Dunama n'aient pas mesuré la capacité de résistance des prêtres Sefawa. Telle fut la religion préislamique des Sefawa.

c- Chez les Haussa

La vie religieuse préislamique se manifeste à plusieurs niveaux. D'une part, nous avons les relations personnelles et collectives avec l'invisible et d'autre part, les manipulations impersonnelles du pouvoir magico-religieux.

En effet, le culte des sociétés mystiques encore appelés *Bori* dépasse les frontières claniques. De par son organisation, ses croyances et ses rites, le *Bori* diffère des autres cultes comme le culte du groupe social ou des esprits dans sa capacité à lier ensemble les membres de toute la société. De ce fait, le *Bori* tend à affaiblir l'autorité des clans pris individuellement. Il existe donc des conflits entre les vies individuelles et les vies naturelles ou traditionnelles dont le *Bori* est issu. Nous pouvons ainsi définir le *Bori* comme étant un culte mystique qui transcende les limites naturelles de l'esprit et dont l'admission est conditionnée par une initiation. Le *Bori* est un culte communautaire dont Lebeuf et Masson Detourbet font remonter l'origine aux Sao ancêtres des Kotoko [Lebeuf et Detourbet, 1950 : 156].

Il comporte trois niveaux de croyance. Le premier stipule que le *Bori* est une religion communautaire, mais en même temps une religion folklorique. Il se caractérise par la possession : *hindu* (pl. *keni*). Il s'agit d'une extension du mot foubé pour désigner l'esprit. Ceci afin d'éviter d'appeler l'esprit par son nom car selon St Croix *they follow their name*. C'est une pratique courante parmi les initiés [St Croix, 1945 : 56-57]. Le deuxième fait allusion au caractère aristocratique de ce culte qui intègre tous les aspects de la vie

quotidienne. Les membres initiés au pouvoir persuadent les *talakawa* (esclaves et femmes) à la possession. Le troisième pose le *Bori* comme religion non licite, mais adoptée par tous les Etats du Nord du Nigeria comme un culte privé de possession, principalement pratiqué par les femmes [Harris, 1930 : 326]. Le *Bori* a une hiérarchie bien élaborée avec des esprits personnalisés, des officiants, des cérémonies d'initiation et des pratiques rituelles.

d- Chez les Mandara

La vie religieuse préislamique se manifestait à travers le culte du chef et celui des *Tliya* (culte des ancêtres). La société noire, écrit Marcel Cardaire, s'est conservée jusqu'à nos jours de véritables bains religieux. Il n'est guère de rapports que la religion ne régit de l'individu à individu, de famille à famille et de groupes [Cardaire, 1954 : 16].

Pendant la période préislamique, la spiritualisation du chef chez les Mandara était très forte. Représentant de Dieu suprême sur terre, le chef était vénéré au même titre que Dieu et non plus comme simple intermédiaire ou lieutenant. Le *Tlikse* était le maître absolu de son territoire [Boutrais, 1984 : 238]. Il existait tout un cérémonial destiné à son adoration, à son hommage. Lors de ses sorties par exemple, les crieurs accompagnent son cortège en chantant des louanges le long de son parcours. Dans l'imaginaire populaire, le *Tlikse* ne mange jamais et ne boit jamais en présence de ses sujets. Le parasol étant un de ses attributs, personne, sujets ou étrangers de passage dans le royaume ne doit en faire usage sous la pluie ou sous le soleil. Cette mentalité était si bien enracinée dans le subconscient des Margis et Wandala qu'aux premières heures de l'islamisation, au lieu de dire Allahou Akbar dans les différentes phases de la prière rituelle obligatoire, ils disaient plutôt *ir gassa mey madi* (oh les obligations de mey Madi), ceci pendant même que l'imam récitait les versets coraniques en pleine prière. [Ousmanou Adama, 2004 : 27]. Le *Tliya* était également un culte magico-religieux et un titre que portent les dignitaires *Alamaha* qui occupent la seconde place dans la titulature royale, mais la première sur le plan moral et spirituel.

Ethymologiquement, *Tliya* se décompose en *Tli*, c'est-à-dire le chef et *Iya* qui signifie gens. Il s'agit des descendants de la première dynastie. Détenteurs des pouvoirs magico-religieux, ils sont les maîtres des cultes. Leur pouvoir est acquis suite à un accord passé entre leurs ancêtres et les forces surnaturelles, les génies protecteurs du Wandala. Ce culte magico-religieux est le fondement du pouvoir politique sans lequel celui-ci ne peut subsister. « Cette dichotomie entre le pouvoir religieux et politique persista encore sous le règne de quatre chefs : Yaya, Katale, Wandala et Davla » [Mohammadou, 1975 : 133].

La fonction du *Tlija* est donc exclusivement religieuse. Les *Tlikse* officient les cultes royaux et représentent la force spirituelle de l'ensemble du Mandara. Le *Tlija* dont la fonction est héréditaire, est investi des pouvoirs qui ne lui sont conférés que par les ancêtres, ils restent les seuls susceptibles de légitimer le nouveau *Tlikse*. *Je fais de toi le Tlikse*. De même que le culte du chef, le culte du *Tlikja* survécut à l'islamisation des Mandara.

e- Chez les Foulbé

La religion préislamique en tant que système institutionnalisé n'est pas observable. Toutefois, il existe des pratiques qui dénotent des comportements religieux bien avant l'islamisation.

Fondamentalement éleveurs de bovins, toute la vie des Foulbé tourne autour de l'élevage. Les bœufs sont le plus souvent rattachés à leurs caractéristiques identitaires. C'est ce qui expliquerait le culte de la vache. Dans un article consacré au comportement religieux des Wodaabe (Foulbé nomades de la région de Garoua), Roger Labatut note : quand le Dageeja veut prononcer le serment le plus solennel, il ne jure pas par Allah, mais par ce sur quoi se fonde l'existence du groupe : la vache, la langue et la sagesse peules. *Barka fado nagge et pulaakou et fulfulde* (au nom du sabot de la vache, de la sagesse et de la langue peules) [Labatut, 1978 : 71]. Ce culte de la vache trouve ici son expression la plus forte lorsqu'on sait que c'est pour donner satisfaction à ces vaches que les Foulbé avaient entrepris de lointaines migrations et la colonisation des pays aux pâturages abondants.

En définitive, les religions préislamiques en vogue dans le bassin tchadien apparaissent comme des systèmes religieux aux croyances complexes faites de mythes et de rites à travers lesquels il est possible de saisir les traits fondamentaux. Il en ressort donc que la pensée religieuse des Kotoko, des Sefawa, des Haoussa, des Mandara et des Foulbé admet la présence d'un Dieu suprême, transcendant. A côté de celui-ci, il y a une foule d'esprit, de génies qu'il convient de se concilier sous peine d'un mauvais sort. L'intercession des ancêtres, des souverains et des objets divers entre les hommes et la Divinité régit les rapports entre le prince et ses sujets. C'est en cela que Zahan écrit que la religion est donc essentiellement fonction de l'élément humain et de son univers [Zahan, 1970 : 16]. Toutefois, avec l'introduction de l'islam au sud du Sahara, le bassin tchadien connaît un regain d'intensité et d'intérêt pour la religion. L'islam va être à la base de la formation, de la consolidation, voire de la chute des anciennes structures politiques telles que le Kanem, le Bornou, le Baguirmi, le Sokoto, le Ouaddaï, etc., véritables entités politiques précoloniales.

C- Les structures politiques précoloniales

Suite à la civilisation Sao, le bassin tchadien connut l'émergence successive de grandes hégémonies politiques : le Kanem, le Bornou, le Ouaddaï, le Sokoto, le Mandara, dont les deux premiers se taillent la palme d'or de longévité de toutes les structures politiques du Soudan occidental et central. Ces anciennes structures politiques constituèrent le fondement des Etats modernes de la région (Le Tchad, Le Nigeria et le Cameroun). Les souverains successifs de ces anciens royaumes ont entrepris de créer des Etats de caractère entièrement nouveau dans cette partie de l'Afrique, sans origine historique, sans tradition et sans aucune émanation populaire.

a- Le Kanem

L'origine et le développement du Kanem remonteraient au XIII^e siècle de l'ère chrétienne. Il s'est développé au Nord-est du lac Tchad. Sa formation est attribuée à un certain Saïf que Vossart qualifie de mythique. Il serait le fils de Himyarite Dhou Yasan et serait arrivé dans le bassin tchadien par le Borgou situé au Nord (probablement le Borkou). « Originaire de la tribu Berbero-Libyenne des Bordoas, Saïf s'est taillé un petit fief territorial en pays Sao » [Vossart, 1952 : 36]. Le déclin de la civilisation Sao n'a pas empêché l'émergence d'une nouvelle civilisation dans la savane du bassin du Lac Tchad. L'histoire des anciennes civilisations africaines fut présentée de façon biaisée dans les ouvrages de première heure. Des historiens tels que Richmond, Palmer ont cru et ont influencé les autres à croire que tout ce qui s'est fait de grand en Afrique noire, était dû à l'influence égypto-hamitique.

Les noirs africains ne pouvaient produire de telles réalisations. C'est ainsi qu'ils expliquaient la construction du grand Zimbabwe, du Monomotapa et c'est de cette façon qu'ils présentent les civilisations du bassin du lac Tchad et la fondation de l'empire du Kanem.

Pourtant, les documents relatifs à l'histoire du Kanem et à l'origine de ses habitants existent. Ce sont d'une part, les récits des voyageurs arabes tels que El Bakar Ibn Khaldun, Ibn Batuta voire Léon l'Africain - et d'autre part, les manuscrits et les traditions orales recueillies sur place par des auteurs modernes tels que Barth, Nachtigal, Palmer, Urvoy...

Globalement, nous considérons qu'à l'origine l'ensemble du Kanem était occupé par les populations Sao auxquelles se mêlent à partir du VIII^e siècle des migrants blancs qui arrivent en vagues successives. *There is a belief that the Kanem empire and the kanembu nation originated from the fusion of the disappearing Sao and the new comers or invaders from the east* [Fanso, 1961: 20].

Saïf et ses descendants mirent sur pied la dynastie des *Mai* (souverain, roi ou empereur) des Sefawa. A travers guerres et conquêtes, les *Mai* qui se sont succédés, ont consolidé leur dynastie dont la longévité va de la fin du VIII^e siècle début IX^e siècle jusqu'en 1846. « Le Kanem mène alors une politique de conquête qui aboutit au XIII^e siècle, à la construction d'un vaste empire dont l'influence s'étend depuis le pays Haussa, à l'Ouest, jusqu'aux Oasis du Fezzan » [Lebeuf, 1959 : 363]. Fort de cette extension géographique, le Kanem couvrait une vaste région qui s'étend aujourd'hui au Tchad, au Cameroun, au Nigeria, au Niger et bien plus.

L'un des événements majeurs dans l'histoire du Kanem durant le règne de Umar Ben Idriss (1376-1381), est le transfert de la capitale. Selon le Diwan, les Sefawa encerclent Njimi leur ancienne capitale et émigrent vers Kagha. [Diwan, 1977 : 32]. Les historiens ont toujours été aigris de savoir sous quels prétextes la cour royale déménage d'Est du lac Tchad vers l'ouest. Ce déménagement opère une transition du Kanem pour le Bornou. L'explication que le Diwan donne sur ce transfert de capitale est sous-entendue par des raisons de sécurité.

Bien plus, selon Barth, Palmer, Barlain, Barkindo et Urvoy, ce transfert pourrait être dû à l'exode massif des différentes tribus du Kanem vers le Bornou. Afin d'éviter l'isolement et d'anticiper sa chute imminente, la dynastie a préféré lancer une fuite en avant. C'est ce qui pourrait justifier la thèse de Al Maqrizi selon laquelle *The inhabitants of Kanem had rebelled against the Sofawa, but Borno and twelve other kingdoms had remained faithful to them* [Hopkins and Levtzion, 1981 : 354].

Au-delà des informations contradictoires et complémentaires sur les raisons profondes du transfert de capitale du Kanem au Bornou, ce déménagement achève la suprématie Sefawa, laquelle dynastie doit désormais composer avec les Kanouri ou Bornouan. C'est cette interdépendance qui justifia l'appellation Kanem-Bornou pour désigner l'extension du premier dans le second.

b-Le Kanem-Bornou

Le royaume du Kanem-Bornou dure cent ans. Il a été avec le Mali et le Songhaï l'un des plus vastes empires des grands siècles africains. « Son influence dans les plus beaux jours s'étendait de la Tripolitaine et de l'Egypte, jusqu'au Nord Cameroun actuel, et du Niger au Nil » [Ki-Zerbo, 1978 : 158]. Vers la fin du IX^e siècle, ce sont les nomades, les Zaghawa et les sédentaires, les Kanouri, qui sont à l'origine de cet empire dans la région du Kanem, au nord-est du Lac Tchad.

La phase bornouane de l'histoire du bassin du lac Tchad est marquée par la domination de la dynastie kanembu. A la fin du XIV^e siècle, les Kanembu encore appelés Bulala, réputés par les guerres incessantes qu'ils devaient mener contre les tribus voisines païennes, pour le compte du Dunama, ces derniers se révoltèrent contre leur souverain. Sous la direction de Ali, ils fondent une nouvelle capitale à *Ngazargamou* au sud-ouest du Lac Tchad. « Il envoie une ambassade a Tunis (1502) et étend sa suzeraineté jusqu'au pays Haussa » [Mveng, 1963 : 182]. Le roi, *maï*, prend alors la tête d'une monarchie féodale. Celle-ci, au cours du XIV^e, contrôle les routes transsahariennes menant vers l'Égypte et le Fezzan. Dunama Dabalemi dans sa détermination rétablit l'ordre à *Ngazargamou* après un siècle d'anarchie. Sa victoire sur les Etats Haussa et leur soumission au régime de tribut, justifient le transfert de la capitale au Bornou. Ses successeurs tels que Idriss Katarkambi (1504-1526) ; Mohammed (1526-1546), reconquirent le Kanem sur les Bulala et assure une remarquable extension de l'empire bornouan vers l'Aïr.

Le plus célèbre de tous les sultans du Bornou était Idriss Aloma (1572-1603) [Mohamadou, 1983 : 75]. Il régit de 1581 a 1617. [Urvoy, 1949 : 75]. Il achève la soumission des Sao, introduit l'islam dans une partie du territoire qui devient le Cameroun, battit le pays Haussa, s'établit à Zinder (actuel Niger) et place Agadez et l'Aïr sous sa suzeraineté. Il unifie le Bornou, reprit le Kanem et pourchasse ses ennemis sans relâche. Son Imam Ahmet Ibn Furtu ne tarit pas d'éloges à son endroit quant à son génie créateur, son génie organisateur qui lui fit reformer pour un temps, l'armée et les méthodes tactiques. *When Idriss Ibn Ali was made khalifa of the land of Borno, he resembled his many armies, red and black and went to the land of Kanem* [Palmer, 1928 : 17]. Au plan politique, la reconquête du Kanem représentait la manifestation d'une puissance recouvrée et une fin en soi pour Idriss Aloma. Désormais le Kanem ne sera plus qu'une province, qu'une dépendance du Bornou placée depuis le XVII^e siècle sous l'autorité du Khalifat. Borno parvient à maintenir son indépendance pendant que se constitue le califat de Sokoto. Au plan socio-politique, l'annexion des territoires et la réduction des Bulala et des Toubou laissent s'installer un fervent antagonisme interethnique et religieux dans la région dont les séquelles ont survécu au temps. « Contre les infidèles, comme les Sao et les habitants du Mandara et du Logone, contre certaines tribus du Kanem aussi, ce fut le Jihad, suivi d'extermination, parfois jusqu'aux enfants impubères. Contre les Bilala et leurs alliés Toubou, ce fut une lutte persévérante » [Chapelle, 1986 :202]. Par la diplomatie et la guerre, Idriss Aloma étendit l'empire de Borno jusqu'à Kano à l'ouest du Mandara et au Logone vers le sud. Au nord, il rétablit sa suzeraineté sur le Kouar.

Au cours du XIXe siècle, de nouveaux acteurs entrent en scène. Les jihadistes peul d'Ousmane dan Fodio s'attaquent au royaume du Kanem-Bornou. C'est un élan de foi mystique, une révolte, un appétit de conquête qui jettent tout un groupe ethnique vers le soleil levant. Mais ils ne connurent pas le même succès qui fut le leur dans l'Adamawa. La résistance des Kanembu fut appuyée par la cavalerie arabe fezzanaise de Muhamad al-amin al Kanemi. Selon Cardaire, le saïga fezzanais aurait accusé les peuls de Sokoto de paganité et de forfaiture pour avoir osé porter un djihad contre l'Etat musulman du Kanem [Cardaire, 1949 : 63]. Bien que dirigé par une dynastie musulmane, le Bornou fut accusé par les partisans de dan Fodio de crypto-paganisme. Les Peuls de Sokoto se ruèrent sur le Bornou devenu l'homme malade du soudan central.

Avec le déclin des entités politiques précoloniales qu'étaient le Kanem, le Bornou, leur échec dans le maintien et la préservation de la paix sociale et de leur autorité respective, l'on observe l'émergence des nouvelles indépendances qui se constituent en dynastie palliative. C'est dans ce contexte que le Baguirmi amorce son essor.

c- Le Baguirmi

Selon Barth, le terme Baguirmi viendrait de *Baggarmia* (littérature : Baggar, vaches, mia cent en arabe) et rappellerait le montant de tribut que durent payer Arabes et Peuls au premier souverain du royaume. Aussi, le nom de sa capitale Massenia, associe le nom d'une fille peule, Ena. [Barth, 1857 : 112]. Le Baguirmi se situe entre trois grandes puissances voisines, le Kanem-Bornou au Nord Ouest, le Bornou au Nord et le Ouaddaï à l'Est. Ce royaume a vu varier ses limites au cours de son histoire.

L'un des aspects marquants de l'histoire du Baguirmi reste la volonté des *Mbang* de fonder un Etat indépendant afin de se prémunir contre les razzias esclavagistes dont les Keyan sont victimes. [Nachtigal, 1881 : 388]. « Au début du XVI^e siècle, une vague de formation et de transformation d'Etats avait saisi la région du lac Tchad, l'idée d'Etat était généralement répandue chez les ethnies Hadjeraï habitant le massif central tchadien. Or, de tous les groupes Hadjeraï, seules les keyan essayaient de réaliser cette idée de créer un Etat » [Fuctis, 1994 : 181].

Désireux d'imiter, de valablement supplanter le Kanem et le Bornou, les Baguirmiems voulaient désormais jouer les premiers rôles et marquer l'histoire. « C'est au XVI^e siècle que son premier souverain, Dolangué (1522-1536) établit le royaume dont la structure est imitée du Bornou » [Ki-Zerbo, 1979 : 288]. De ce fait, les *Mbang* se mettent à repousser les Boulala, les Peuls et envahissent le Kanem. Mais à la fin du XVIII^e siècle, début XIX^e ce sont les

intrusions du Ouaddaï dont le roi Saloun tue Loubang et fait établir Bourkomando (1807-1846) qui se tourne contre le Kanem-Bornou. Cette tentative d'expansion du Baguirmi va l'exposer aux razzias esclavagistes menées par le Ouaddaï qui profite pour transférer les artisans et les paysans baguirmiens nécessaires pour son regain de vitalité. La descendance continua avec les coups de boutoir de Rabah.

d- Le Ouaddaï

« Le Ouaddaï s'étend territorialement du désert du Bohr salamat au Dar kouti, du Darfour au Baguirmi » [Lebeuf, 1980 : 75]. Ses habitants communément appelés les Wadawa couvrent un nombre très varié de populations du nouvel Etat : les Tondjour (métis négro arabe). Il finit par désigner des groupes hétérogènes qui admirent son hégémonie ou y furent contraints par la force. Le pays fut partagé en quatre provinces suivant les points cardinaux : le dar turlalu : litt. : pays du Nord, le dar turtalu, le pays du Sud, le dar taluk, le pays de l'Est, le dar luluk, le pays de l'Ouest [Nachtigal, 1903 : 30]. Ces régions étaient directement administrées par quatre gouverneurs appelés *Kemakil*. Ils sont les principaux collaborateurs du souverain.

Fort de cette organisation politique, le Ouaddaï, animiste jusqu'à la fin du XVI^e siècle voit arriver au début du XVII^e siècle un lettré musulman, Abd el-Karim, missionnaire au départ, finit par prendre le pouvoir. Le Ouaddaï paie alors tribut au Bornou. *All sources agree that Abd al-Karim was the islamizer of wadaï* [Lavers, 1993 : 264]. Ce regain d'intensité et d'intérêt pour le pouvoir et pour la religion sous l'Etat toundjour va déterminer le degré d'influence de l'islam et de la civilisation arabe sur la mentalité et le comportement de la population du Ouaddaï. Facteur d'unité, de mobilisation et de combat, l'islam va être un ferment contre les forces extérieures mais aussi un alibi pour la construction de puissantes aristocraties guerrières. Ce fut le cas du califat de Sokoto.

Fondé en 1804 suite au jihad d'Ousman Dan Fodio, l'empire de Sokoto s'étend du Macina dans le Haut-Niger jusqu'à l'Adamaoua. Sokoto est la capitale d'un immense empire. Il s'agit d'une aristocratie guerrière dans le but de reformer l'islam. Le moyen privilégié à cet effet est le Jihad. *Jihad is a physical combat designed and conducted in the name of Allah, not motivated by desire of territorial expansion or wealth acquisition or capturing political power but only in self-defence with a view to making the word of Allah superior to that of oppressors, tyrans and satan* [Umar Abdallah, 1984 : 16].

Bien que d'autres variantes de cette tentative de définition du djihad existent, l'interprétation de cette dernière semble celle qui sied le mieux à l'activisme religieux des

Peuls de Sokoto. Ce jihad qui permit la fondation de l'Etat peul de Sokoto trouvait au plan religieux sa justification par la nécessité de reformer les pratiques infidèles et mêlées de paganismes observées dans l'islam des Haussa du Nord Nigeria. Or, Hampaté Ba et Daget écrivent en décrivant le projet peul comme étant un alibi : « vous me connaîtrez comme Check c'est-à-dire comme guide spirituel. Mais, il faut qu'ensemble, nous unissions nos efforts pour donner au pays une organisation solide de manière à substituer au despotisme des Ardo'en et autres chefs une organisation administrative et religieuse qui puisse donner à tous une vie économique et sociale meilleure » [Bâ et Daget, 1962 : 62]. En effet, ayant acquis une évolution sociale et économique avec l'arrivée de nouveaux migrants, la sédentarisation de ces pasteurs nomades, s'imposèrent dans le Fombina qui abritait des communautés foulbé. Avec les conversions massives et la constitution d'une aristocratie guerrière secondée par une classe maraboutique, la création d'une théocratie furent les modalités qui ont déterminé de formation des Lamidats. Dans ces conditions, les Peuls qui étaient économiquement nantis, supportaient mal leur marginalisation politique. *The pastoral fulbe were no longer an alien minority with little power, but were now related by ideology, ethnic, bonds and genealogical connexions with the new dynasty* [Muhammad, 1990: 119].

Qualifiés par Thierno Bah [Bah, 1993 : 62] comme des gens d'une fuyante passivité et dont l'organisation sociopolitique était qualifiée comme acéphale et non centralisée, les Foulbé ont tout de même participé à l'établissement des entités politiques hautement hiérarchisées aussi bien dans le Sahel que dans la savane du Soudan central et occidental. Il s'agit des Lamidats et des sultanats dont l'administration théocratique était au départ basée sur le concept du jihad, guide principal sur lequel la lutte pour la fondation de ces Etats trouvait une justification. *The basic objective of radical islam was the achievement of islamic hegemony through war* [Njeuma, 1994 : 115].

Pourtant, il est très discutable que les Foulbé ont rejoint le mouvement de Dan Fodio au Bornou tout comme dans le Fombina par simple zèle religieux afin de reformer les pratiques païennes mêlées à l'islam des populations autochtones. Certes, le mouvement était animé par une volonté de reformer, mais l'objectif était aussi et surtout l'établissement d'un Etat musulman. *On that basis therefore, one can conclude that jihad campaigns allowed for incipient emergence of attempts to convince political leaders to accept Fulbe pastoralists on equitable basis with sedentary farmers in the dispensation of political leaders spoils, land, etc...* [Muhammad, 1990 : 117].

Dans ces conditions, il est indéniable que l'islam joua un rôle déterminant dans l'unification, la mobilisation et la fédération des Foulbé en ce sens qu'il est élevé au rang de

caractéristique de l'identité de ce groupe ethnique. L'islam a dans d'autres contextes, comme le dit Murray Last (communication orale) cette faculté de globalisation. En tant que religion, il peut dépasser les frontières ethniques. Etre musulman équivaut alors à appartenir à une organisation qui échafaude des individus affiliés à des groupes ethniques antérieurement définis comme différents. De ce fait, les autres groupes ethniques non musulmans pour avoir accès aux biens publics et privés, doivent s'adapter à l'identité du groupe ethnique dominant au pouvoir par des processus d'islamisation et d'urbanisation si bien que la colonisation européenne selon les cas a dû mettre au point des politiques musulmanes qui varient selon les colonisateurs afin de circonscrire l'islam et les musulmans.

CODESRIA- BIBLIOTHEQUE

CONCLUSION

En somme, la fondation des structures politiques dans le bassin du lac Tchad entraîna la prégnance d'un groupe ethnique sur les autres. En effet, qu'il s'agisse de Sefawa, des Bulala ou des Peuls, la tendance générale qui se dégage est la conquête et le contrôle du pouvoir politique pour le compte de ce groupe ethnique au détriment des autres. Leurs différentes tentatives d'émergence au devant de la scène politique du Kanem, du Kanem Bornou, du Bornou, de Sokoto, bien qu'étant descendants des groupes venus de toutes parts du bassin tchadien soit la conséquence de la compétition pour le contrôle du pouvoir politique. Les autres groupes ethniques tels que les Toubou, les Kanouri, les Haussa, les Mambila se sont en fin de compte assimilés à ceux cités plus haut. Aussi, lorsque à la fin du X^e début XII^e siècles l'existence des sociétés dans le bassin tchadien est révélée au monde musulman par les chroniqueurs de langue arabe, ceux-ci consignent des faits liés à l'esclavage et à l'animisme. Ils signalent également l'existence des royaumes, des villes dans le bassin tchadien. Certains décrivent la vie en mettant en exergue l'organisation sociale et ethnique de ces Etats qu'ils qualifient de païens. En effet, malgré ce lien commercial étroit entre les royaumes du bassin tchadien et le monde musulman, il est surprenant écrit J.C. Zeltner que « les Zagawa (nom générique donné à toutes les populations que les Arabes rencontraient dans la région) aient si longtemps refusé l'islam. Seule une tradition sociale liée à des croyances religieuses profondément enracinées, peuvent expliquer une telle situation » [Zeltner, 1980 : 44].

Cet état de lieu contraste avec le snobisme arabisant des souverains de la région pendant la période considérée. En effet, il ressort que dans le bassin tchadien le domaine social est inséparable du domaine religieux. Or chaque religion correspond à un type de société distinct, soit qu'elle crée ce type de société, soit en émane. Ce qui ne permet pas aux souverains de fédérer et de mobiliser les groupes ethniques dont le dogme ne reconnaît pas son autorité. Animisme et islam étant historiquement enracinés dans le bassin tchadien, la naturalisation de l'islam était un préalable qui permettait aux rois d'assurer tolérance et imprégnation à leurs communautés à travers rites et croyances.

De ce fait, le rattachement de ces souverains à une lignée arabe connu leur donne des titres de prestige et de noblesse. L'islam étant non seulement un facteur de fédération et de mobilisation sans distinction socio-ethnique, mais aussi une garantie de légitimité de leur pouvoir aux yeux des partenaires musulmans. C'est ce qui explique le fait qu'au début de sa pénétration dans le bassin tchadien l'islam soit essentiellement élitiste. La légitimité du pouvoir royal aux yeux du reste de la population dépendait de l'ancienneté et de la continuité

de la dynastie régnante. C'est dire que le snobisme arabisant n'est que mythique, car la migration réelle n'a pu consister qu'à descendre de quelque degré en latitude devant la désertification.

CODESRIA- BIBLIOTHEQUE

BIBLIOGRAPHIE

CODESRIA- BIBLIOTHEQUE

SOURCES ET REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

A- OUVRAGES

- Adamu, M., 1970, A thousand years of Hausaland participation in the transsaharian trade, University of Ibadan press, Ibadan.
- Adamu, M., 1981, Les Hausa et leurs voisins du Soudan central, University of Ibadan press, Ibadan.
- Amselle, J.L. et M'bokolo, E., 1985, Au cœur de l'ethnie, la Découverte, Paris.
- Asiwaju, A. I., and Adenyi, P. O., 1975, Borderlands in africa, multidisciplinary and comparative study focuses on Nigeria and West Africa, University of Lagos Press, Lagos.
- Appiah, A., 1992, In My Father's House: Africa in the philosophy of culture, Oxford university press, New York.
- Bâ, A.H. et Daguët, J., 1962, L'empire peul du Macina, vol. 1, Mouton & Co, Paris.
- Babikir, A. D., 1950, L'empire de Rabeḥ, Derby, Paris.
- Barth, F., 1969, Ethnic groups and Boundaries: The social organisation of culture difference, Universitofalaget, Oslo.
- Barth, H., 1965, Travels and discovery in North and central Africa, being a journal of Ancien expedition undertaken under the auspices of H. B. M's government in the year 1845-1855, Frank Cass&Co Ltd, London.
- Boutrais, J., 1973, La colonisation des plaines par les montagnards du Cameroun (Monts Mandara), ORSTOM, Paris.
- Cardaire, M., 1949, Contribution à l'étude de l'islam noir, Mémoire II du centre I.F.A.N.-Cameroun, édition Charles louis, Paris.
- Carbou, H., 1912, La région du Tchad et du Ouadaï, Ernest Leroux, Paris.
- Chapelle, J., 1986, Le peuple tchadien : ses racines et sa vie quotidienne, l'Harmattan, Paris.
- Chrétien J. P., & Prunier, G., 1989, Les ethnies ont une histoire, Karthala, Paris.
- Connah, G., 1981, Three thousand years in Africa, Cambridge, UK.
- Croix, S., 1945, The Fulani of Nigeria, Lagos.
- Deschamps, 1970, Les religions d'Afrique noire, P.U.F., Paris.
- Garnier, C. et Fralon, J., 1951, Le fétichisme en Afrique Noire, Paris.
- Greenberg, J., 1968, The languages of Africa, Bloomington, UK.
- Greenberg, J., 1946, The influence of Islam upon a Sudanese religion, New York.
- Harris, P.G., 1930, Notes on Yawri (Sokoto Province), F.R.A.I., Nigeria

- Hopkins, J., and Levtzion, N., 1981, Corpus of early Arabic sources for West Africa, Cambridge.
- Ibn Furtu, 1987, The Bornu expeditions of Idriss Alauma (1564-1576), Wiesbaden.
- Ibn Khaldun, 1980, Muqaddimah (translate by Fanz Rosenthal, vol. 1, Princeton university press, Princeton).
- Kirongoni, B.-L., 1996, Ethnie, transfrontalité et pouvoir en Afrique, Présence africaine, Paris.
- Ki-Zerbo, J., 1978, Histoire de l'Afrique Noire d'hier à demain, Hatier, Paris.
- Lange, D., 1985, « Royaumes et peuples du Tchad », in Niane, D. T., (sous la Dir.), Histoire générale de l'Afrique, T4, L'Afrique au XIIe au Xve siècle, N.E.A., Dijon Quetigny (France).
- Last, M., 1985, The early kingdoms of Nigeria Savana, History of West Africa, vol. 1, Logman, UK.
- Lavers, J. E., 1972, Kanem and Bornou to 1808, in Groundwork of Nigerian History, Historical society of Nigeria, Abdullahi Bayero College University, Kano.
- Le Cornec J., 1963, Histoire politique du Tchad de 1900 à 1960, LGDJ, Paris.
- Lebeuf, Annie M. D., 1969, Les principautés Kotoko : Essai sur le caractère sacré de l'autorité, CNRS, Paris.
- Lebeuf, Annie M. D., 1959, Les populations du Tchad, P.U.F., Paris.
- Lebeuf, J.P. et Detourbet, M., 1950, La civilisation du Tchad, Payot, Paris.
- Léon, A., 1965, Description de l'Afrique, Nouvelle éditions, Paris.
- McMichael, H.A., 1922, A history of the Arabes in the Sudan, University press, Cambridge.
- Médard, J.F., 1991, Les Etats d'Afrique noire: formations mécanismes et crise, Karthala, Paris.
- Mohammad, A. K. et Kabir, A. G., 1990, State and society in the Sokoto Caliphate, Gaskiya corporation limited, Zaria.
- Mohammadou, E., 1983, Idriss Alaoma: l'apogée du Kanem-Bornou, NEA, Abidjan.
- Mohammadou, E., 1982, Le royaume du Wandala ou Mandara au XIXe siècle, Tokyo.
- Montclos, M.-A., 1994, Le Nigeria, Karthala, Paris.
- Morgen, C., 1893, A travers le Cameroun du Sud au Nord : Voyages et explorations dans l'arrière pays de 1889 1891, Brockhaus, Leipzig.
- Mveng, E., 1963, Histoire du Cameroun, Présence africaine, Paris.
- Nachtigal, G., 1881, Sahara et Soudan (traduction de J. Gourdault), Hachette, Paris.

- Nachtigal, G., 1903, Le voyage de Nachtigal au Ouadaï, (traduction de Van Vollenhoven), Comité de l'Afrique française, Paris.
- Palmer, H.R., 1928, Sudanese memories, Government printer, Lagos.
- Tardits, C., 1981, Contribution de la recherche ethnologique à l'Histoire des civilisations du Cameroun, vol. 1, CNRS, Paris.
- Terray, E., 1987, L'Etat contemporain en Afrique, l'Harmattan, Paris.
- Tirningham, J. S., 1962, A history of Islam, Oxford.
- Tirningham, J. S., 1959, Islam in West Africa, Clarendon press, Oxford.
- Tirningham, J. S., 1949, Islam in the Sudan, Oxford University press.
- Urvoy, Y., Histoire de l'empire du Bornou, Mémoire I.F.A.N., vol. 7, Larose, Paris.
- Umar, A., 1984, On the search for viable political culture: reflexion on the political thought of Sheikh adullah Dan Fodio, Commercial printing department, Kaduna.
- Victor, A., 1971, Dominance and change in North Cameroon: the Fulbe aristocracy, Sages publications, Londres.
- Young, C. (1993), The politics of cultural pluralism, the University of Wisconsin Press Ltd, London.
- Zahan, D., 1970, Religion, spiritualité et pensée africaine, Payot, Paris.
- Zeltner, J.-C., 1980, Pages d'histoire du Kanem, L'Harmattan, Paris.
- Zeltner, J.-C., 1988, Le pays du Tchad dans la tourmente (1880-1903), l'Harmattan, Paris.

B- ARTICLES, REVUES ET CHAPITRES D'OUVRAGES

- Anonyme, 1978, « Religions africaines et christianisme », *colloque de Kinshasa, 9-14 janvier, Centre d'Etude des religions africaines*, Kinshasa.
- Aluko, M. A. O., 1998, « The ethnic problem in Africa », *paper presented at the annual conference of pan African association of anthropologists held in Cotonou*, Benin Republic.
- Bah, T.M., 1993, « Le facteur peul et les relations interethniques dans l'Adamaoua au XIXe siècle » in Boutrais, J. (éd) Peuples et cultures de l'Adamaoua (Cameroun), ORSTOM/Ngaoundéré-Antropos, Paris.
- Carew, G., 1996, « Development Democracy and the post colonial politics », in *Quest*, vol. X, n° 2.
- Detourbet, M., 1951, « Essai d'étude démographique des Kotoko (Nord-Cameroun) », *Population*, PP.445-458.
- Ekeh, P. P., 1975, « Colonialism and the two publics in Africa: A theoretical statement, in comparative studies » in *society and history*, vol. 17, n° 1.

- Holl, A., 1994, « Systématique archéologique et processus culturels : essai d'archéologie régionale dans le secteur de Houllmique », in *Archéologie du Cameroun*, Karthala, Paris.
- Ibn Furtu, A., 1977, « Diwan », in Lange, D. (sous la dir), Le Diwan des sultans du Kanem-Bornou : chronologie et histoire d'un royaume africain, Wiesbaden.
- Jenkins, R., 1994, « Rethinking ethnicity: identity, categorization and power », in *Ethnic and racial studies*, vol. 17 N0 2.
- Labatut, R., 1978, « Contribution à l'étude du comportement religieux des Wodabé Dageeja du Nord-Cameroun », in *Journal des Africanistes*, T. 48, Fasc. 2.
- Lange, D., 1993, « Ethnogenesis from within Chadic state: some thoughts on the history of Kanem-Borno », *Paideuma*, no 39, PP 261-277.
- Lange, D., 1990, « La région du Tchad en tant que carrefour » in El Fasi, M., et Herbeck, L., Histoire générale de l'Afrique, L'Afrique du VIIe au Xie siècle, N.E.A., Bourges, (France).
- Seignobos, C., 1993, « Des traditions fellata et l'assèchement du Lac Tchad » in Barreteau, D., et Von Groffenried, C., Datation et chronologie dans le bassin du Lac Tchad, ORSTOM, Paris.
- Vossart, J., 1953, « Histoire du sultanat du Wandala, Province de l'Empire du Bornou », *Etudes camerounaises*, n° 35-36, pp. 21-53.
- Zeltner, J.-C., 1970, « Histoire des Arabes sur les rives du Lac Tchad », *Annales de l'université d'Abidjan*, Série F, T. 2, fasc. 2, PP. 109-237.

C- THESES ET MEMOIRES

- Hamadou Adama, 1993, « Naissance et évolution de l'enseignement Franco- Arabe au Cameroun, Thèse de Doctorat (Nouveau Régime) », Université de Bordeaux III.
- Lacdamé, Z.M., Religion traditionnelle, islam et christianisme dans la région de Kaélé 1900-1978, Mémoire de Maîtrise, Université de Yaoundé.
- Schultz, E.A., 1979, Ethnic identity and cultural commitment: a study of the process of fulbeization in Guider Northern Cameroon, PhD, University of Indiana, Indiana.
- Soleyman, O., 1994, "The Kanuri Diaspora in Marua area: a case study of Balda and its environs North-Cameroon", Award of degree of Bachelor of Arts (History), Department of History, Faculty of Arts, University of Maiduguri, Nigeria.
- Sa'ad, A., 1970, « The Emirate of Fombina, 1809-1903, the attempts of a politically segmented people to establish and maintain a centralized form of government », PhD, Zaria.

Saïbou Issa, 2001, « Conflits et problèmes de sécurité aux abords sud du lac Tchad : Dimension historique (XVIè-XXème siècle) », Thèse de Doctorat/PhD d'Histoire, Université de Yaoundé I.

Taguem Fah, G. L., 1997, « Les musulmanes et la politique au Cameroun. De la période française à nos jours », Thèse de Doctorat de 3^e cycle d'Histoire, université de Yaoundé I.

Taïmou, A., 1994, Les Kotoko des abords sud du Lac Tchad : origines, migrations et implantation, Mémoire de DIPES II, ENS, Yaoundé.



CODESRIA- BIBLIOTHEQUE