



On ne naît pas ethnique, on le devient !

Melchisedek Chétima

Abstract. – This article demonstrates how the ethnic categories used by peoples of the Mandara Mountains in Cameroon change from one period to another, and from one space to another. It is particularly interested to observe how mountains dwellers handle different ethnic facets by associating them with particular architectural features in particular social contexts. Sometimes they choose to focus on their ethnic identity, sometimes they reduce it to the benefit of their mountain identity, and sometimes they do away with any reference to their ethnic origin. The article thus confirms the common insight that ethnic identity is the product of social processes rather than a given culture, made and remade rather than self-evident, chosen on the basis of circumstances rather than attributed by birth. [*Cameroun, Mandara Mountains, ethnicity, identity, material culture, indigenous architecture*]

Melchisedek Chétima, Dr. (doctorat d'Histoire, Université Laval, Québec, Canada 2015). – Chargé de Cours au département d'Histoire de l'École Normale Supérieure de Maroua (Cameroun). – Ses travaux s'intéressent particulièrement à l'ethnicité et identité, aux théories de la culture matérielle, à la mémoire servile et à la culture matérielle de la modernité. – Son article publié dans les Cahiers d'Études Africaines intitulé "Mémoire refoulée, manipulée, instrumentalisée. Enjeux de la transmission de la mémoire servile dans les monts Mandara du Cameroun" a reçu du CASA (Central African Studies Association) le prix 2015 du meilleur article sur l'Afrique Centrale. – Publications : voir références citées.

De toutes les formes d'identité, l'ethnicité est celle qui a reçu le plus d'attention de la part des chercheurs, notamment des historiens, des archéologues et des politologues. Les débats ont surtout opposé dans les années 1960/1970 ceux qui liaient l'ethnicité à des aspects primordiaux et ceux qui la considéraient comme un objet construit, dynamique et situationnel. Si les tenants de la thèse primordialiste souscrivent à une adhésion ethnique par la naissance, les constructivistes suggèrent plutôt que les

individus choisissent entre différentes identités selon leurs intérêts économiques et politiques (Pinxten en Verstraete 1998 : 36–38). Tout en épousant la vision constructiviste de l'ethnicité, Arjun Appadurai relative un peu lorsqu'il affirme que l'activation de critères de différence entre deux groupes n'est pas toujours motivée par la poursuite des gains économiques et politiques (1996 : 14). En empruntant cette dernière approche, je considère l'ethnicité comme un processus historiquement constitué, jouissant d'une grande élasticité, qui sur la base d'éléments partagés, joue des morceaux différents au gré des contextes, des lieux et des acteurs (Meintel 1993 : 5). En tant que tel, je perçois l'ethnicité comme une forme plastique, un objet qui mobilise une sélection variable de traits culturels particuliers qui servent d'indicateurs, de marqueurs culturels ou de référents. J'entends par marqueurs un ensemble dynamique de traits culturels sélectionnés, investis d'une valeur symbolique et utilisés comme critères de différenciations avec les autres groupes (Barth 1969b : 119). Ils relèvent de ce qu'on peut appeler "stratégies identitaires".

Dans les Monts Mandara du Cameroun, les différentes ethnies ont investi l'architecture traditionnelle de ce rôle d'"afficheur identitaire" (Isajiw 1990 : 72–88), leur permettant de se distinguer les uns des autres. Investir l'architecture d'une telle valeur était nécessaire pour ces ethnies qui, quoique distinctes les unes des autres par leurs langues, présentent néanmoins un caractère homogène du point de vue géographique, historique et culturel. Les Montagnards considèrent d'ailleurs l'architecture comme l'aspect culturel exprimant le mieux l'identité ethnique d'un groupe particulier et ses rapports avec

les autres groupes ethniques voisins. Chaque ethnie possède son propre modèle architectural à tel point qu'il est évident de distinguer au premier coup d'œil un *lay mura* d'un *kay podokwo* et un *gay muktele* d'un *ray uldeme* (Chétima 2010).

En mettant l'accent sur les traits culturels, cet article remet la culture matérielle de la maison en corrélation avec l'idée de l'appartenance ethnique. Plus encore, il réévalue le rôle de marqueurs identitaires pour les définir comme un ensemble dynamique de traits matériels sélectionnés, investis d'une valeur symbolique, et activement utilisés comme critères de différenciation par rapport à d'autres groupes (Chétima 2015). À partir des données ethnographiques collectées dans trois groupes ethniques habitant les Monts Mandara – Podokwo, Muktele et Mura –, j'avance l'argument que les éléments architecturaux sont activement et sélectivement utilisés par les acteurs pour construire, reconstruire, négocier, et dans une certaine mesure, supprimer leur identité au gré du contexte dans lequel ils agissent, et ce en mettant en lumière quatre principales dimensions identitaires :

- 1) L'identité montagnarde exprimée à travers des éléments architecturaux communs et construits en opposition aux Wandala de la plaine ;
- 2) les identités particulières des groupes montagnards mises en valeur à travers les spécificités architecturales propres à chaque ethnie et variables selon qu'on interagisse avec tel groupe ou tel autre ;
- 3) une constellation de représentations identitaires consécutive à la descente des Montagnards en plaine, allant du repli identitaire à sa suppression en passant par sa mise en parenthèse ;
- 4) enfin, l'identité régionale reproduite dans le contexte de transition démocratique par des élites montagnardes en quête d'un positionnement politique et construite autour de l'iconographie et de la métaphore architecturales.

1 Du Kunde¹ : Nous sommes des Montagnards

Jusqu'en 1963, date de la descente massive des populations des Monts Mandara, deux principales facettes ethniques étaient mises en œuvre à travers la manipulation d'éléments architecturaux : la première est l'identité montagnarde, notamment lorsqu'il s'agit des rapports entre gens de la montagne et gens de la plaine – les Wandala en particulier. Les Montagnards, indépendamment de leurs appartenances ethniques, ont tendance à se considérer comme un ensemble cohérent en s'appuyant

sur certains traits architecturaux communs. Chaque ethnie a, certes, sa propre portion de territoire possédant des limites plus ou moins précises, mais ces limites ne leur apparaissent pas rigides, dans la mesure où elles sont régulièrement franchies sans que cela ne constitue un problème (MacEachern 2002). En revanche, les limites entre gens de la montagne et gens de la plaine sont plus que de simples phénomènes physiques et géographiques car elles ne pouvaient être franchies sous peine de connaître une mort sociale et symbolique de l'individu (Hallaire 1991 : 25). La deuxième facette est l'identité ethnique, en particulier lorsque la situation d'interaction opposait un groupe ethnique montagnard à un autre. Dans ce cas de figure, ce ne sont plus les éléments partagés de la maison qui sont mis en valeur dans la définition du soi montagnard, mais plutôt les différences architecturales tant au niveau du plan que des formes des maisons, lesquelles permettent la mise en œuvre des distinctions ethniques entre les Podokwo, les Muktele et les Mura. Voyons en détails ces deux facettes identitaires et la manière dont elles sont mises en œuvre par les Montagnards.

1.1 Des traits architecturaux pour dire l'identité montagnarde

Les habitations montagnardes sont certes diverses, et chaque ethnie possède son propre modèle de construction.² Cependant, plusieurs traits communs sont utilisés pour marquer la différence avec les Wandala de la plaine. Le premier élément différenciateur est sans doute la pierre : “Un Montagnard qui regarde avec dédain une maison de pierres est sûrement sur le point de devenir un Wandala”, spéculé Tekuslem (11.12.2011). Dans toutes les ethnies, la pierre se présente comme la base même de l'architecture, et est le matériau le plus représentatif de la construction (voir Chétima 2011 : 59 ; Seignobos 1982 : 32). Certains groupes l'utilisent à l'état brut, d'autres fractionnent des blocs rocheux au moyen du feu et des pierres roulées servant d'enclumes. Malgré ces différences dans le travail de la pierre, tous les Montagnards interrogés sont unanimes sur le fait que c'est la pierre qui distingue leurs maisons de celles des “gens de la plaine”. Certes, son emploi dans l'architecture a à voir avec la rareté de la terre argileuse dans les montagnes et de l'eau pour la travailler (Vincent 1997 : 338–342), mais la pierre rêvait tout de même une connotation

¹ MacEachern (1990).

² Chétima (2010 : 42) ; Seignobos (1982 : 35) ; Hallaire (1965/I : 9–11).

identitaire, comme le stipule un de mes informateurs, Zabga Valla :

Un bon Montagnard ne doit pas habiter dans une maison de terre. Il doit montrer son ardeur au travail en se faisant construire une maison en pierres. Construire une maison en pierres est rude et difficile, c'est pourquoi les gens de la plaine préfèrent une maison en terre. La maison en pierres est réservée à la race des gens travailleurs. Partout où tu trouveras de telles maisons, il se trouve là un peuple travailleur. Partout où tu trouveras des maisons en terre, là se trouve un peuple paresseux qui vit aux dépens des gens travailleurs (Zabga Valla).

L'affectation de la pierre à un usage architectural est diverse et des variantes existent entre les ethnies. On remarque qu'elle est partout utilisée pour la construction des structures considérées comme masculines (case du père, vestibules, chèvreseries et étables). Les cases des femmes en revanche sont construites en argile. La pierre, disent les Montagnards, est le symbole de la masculinité, de l'éternité et de la durabilité. L'argile par contre symbolise la féminité, la vulnérabilité et la faiblesse (Chétima 2011 : 95). C'est la raison pour laquelle les chambres des hommes sont construites en pierre tandis que celles des épouses sont en argile (entretien avec Zabga Pastou, 27.04.2007). Plus que des maisons faites de pierres et d'argile, les habitations offrent un espace de représentation des identités sexuelles et sociales au sein d'un ménage. Dans cette perspective, les femmes et les enfants en bas âge avaient leurs demeures dans des cases d'argile. "Les femmes sont fragiles comme de l'argile, c'est pourquoi on les fait habiter dans des cases d'argile", me confie régulièrement mes informateurs lors de mes séjours de recherche.

Par ailleurs, l'argile est considérée par les Montagnards comme caractéristique des maisons wandala, d'où l'analogie métaphorique entre femmes et Wandala très courante dans les Monts Mandara. Toutefois, cette analogie exprimée à travers l'utilisation des matériaux (pierre = homme = Montagnard ; argile = femme = Wandala) n'est pas à prendre dans son sens premier dans la mesure où il n'existe aucune similitude sexuelle entre les femmes et les Wandala. Elle n'exprime pas non plus l'idée que ces derniers seraient un groupe constitué d'individus faibles, fragiles et vulnérables comme sont représentées les femmes dans l'imaginaire montagnard. L'analogie juxtapose plutôt les vrais "gens de la montagne" (hommes montagnards) et ceux qui sont étrangers (épouses au sein de la maison et Wandala). Comme le signale déjà Bernard Juillerat (1971 : 133), et Diane Lyons (1992 : 135–138), la femme est considérée dans presque toutes les com-

munautés montagnardes comme un élément mobile de la société. Même lorsqu'elles sont intégrées dans la maison conjugale, elles sont toujours considérées comme des étrangères intimes et se sentent comme telles. Dans ce sens, elles sont susceptibles de quitter la maison conjugale et le village quand elles le souhaitent.

Par exemple, dans les trois localités de montagne (Udjila, Baldama et Dume) que j'ai retenues dans le cadre de cette étude, il est de coutume qu'une fiancée arrive dans la maison de son mari avec ses propres objets domestiques (ustensiles de cuisine, jarres d'eau, literie, parure, etc.). Lorsqu'elle prend la décision de quitter définitivement le foyer, elle emporte avec elle tous ses objets personnels ; un acte signifiant la destruction symbolique et active de sa présence au sein de la maison conjugale. En revanche, une femme qui souhaite se séparer temporairement de son mari quitte la maison en laissant derrière elle ses objets constituant de ce fait un espoir de retour. La femme n'est donc pas intégrée comme membre à part entière dans la maison, et elle ne joue aucun rôle important dans le déroulement des rituels destinés à assurer la continuité de la maison, excepté la première épouse. Elles sont, de la sorte, symboliquement similaires aux Wandala, aussi considérés comme des étrangers au sein de l'espace humanisé de la montagne. Le symbolisme du genre crée ainsi une équivalence analogique entre les épouses des Montagnards et les Wandala en soulignant les parallèles entre la représentation matérielle de la femme (argile) et l'utilisation de ce même matériau dans la maison traditionnelle des Wandala. L'aspect culturel le plus saillant dans cette représentation symbolique des relations de genre au sein de la maison n'est donc pas seulement la différenciation entre hommes et femmes. Elle concerne aussi la différenciation entre les Montagnards et les gens du dehors, c'est-à-dire, les étrangers ou plus exactement les "gens de la plaine" pour utiliser l'expression la plus courante de mes informateurs. Ce que la femme est au sein de la maison conjugale, le Wandala l'est au sein du terroir montagnard.

On remarque en outre que toutes les ethnies montagnardes ont une préférence marquée pour les altitudes.³ La maison elle-même est organisée en deux parties ; la partie masculine située en haut et la partie féminine en bas. Ici encore, les Montagnards utilisent les représentations imagées du haut et du bas pour juxtaposer les femmes et les Wandala comme partageant des caractéristiques communes. Les hommes, au sein de la maison, logent dans la

3 Chétima (2011) ; Smith and David (1995) ; Lyons (1992) ; Hallaire (1991).

partie haute, car la hauteur est synonyme de prestige. Les femmes sont en contrebas parce que celui-ci porte en lui le symbole de la bassesse (Lyons 1992 : 129 ; Hallaire 1991 : 47). Certes, la signification allégorique du bas est difficilement applicable aux Wandala dans la mesure où les Montagnards reconnaissent qu'ils leur sont supérieurs socialement et économiquement. Il faudrait voir ici encore le même souci de les cataloguer en tant qu'étrangers au même titre que les femmes. Il y a presque un rapport étroit entre le statut d'allogène et les basses altitudes. Par exemple, lorsqu'un groupe d'hommes se réfugie au sein d'une ethnie à la suite d'une période de famines ou d'incidents intra-ethniques, ils sont considérés dans le nouveau village comme des étrangers. Par conséquent, la parcelle de terrain qui leur est accordée pour la construction de leurs maisons se trouvait en bas, dans les plateaux internes (Hallaire 1991).

Parce que vivant en plaine ou, plus exactement en *brousse* selon la terminologie des Montagnards, les Wandala apparaissent sous la même forme métaphorique que les femmes et les étrangers. Dans les travaux de construction, les personnes qui présentant aussitôt des signes de faiblesse sont concomitamment qualifiées de femmes et/ou de Wandala. Comme les femmes, les Wandala sont considérées par les Montagnards comme des personnes qui ne peuvent pas accomplir des travaux manuels : "Les Wandala ne peuvent pas travailler comme nous les Montagnards. Ils sont paresseux, et c'est pour cela qu'ils payent les gens pour travailler à leurs places", explique Meslæpe Ragwa (10.03.2012). La féminisation des Wandala ne résulte donc pas des similitudes physiologiques et sexuelles perçues entre eux et les femmes. Elle résulte plutôt d'une analogie structurelle établie par l'utilisation du sexe comme une métaphore de dénigrement.

En outre, certaines unités et pratiques architecturales sont considérées comme spécifiquement montagnardes et aident à marquer la différence avec l'autre musulman. Dans les trois ethnies, les informateurs mentionnent le grenier comme l'élément le plus fondamentalement montagnard. Ils sont d'ailleurs partout structurés de la même façon et sont utilisés dans le marquage de la frontière avec les Wandala : "Le grenier est important pour conserver les vivres, mais surtout il est au centre des cultes rendus aux ancêtres. C'est pourquoi les Wandala n'ont pas de greniers parce que leurs ancêtres ne restent pas dans la maison" (entretien avec Kwetcherike, 17.11.2011). Les répondants indiquent que la construction d'une maison montagnarde commence presque toujours par l'édification d'un grenier. Une même discipline régit la descente dans les greniers ;

la consigne la plus stricte étant l'interdiction formelle aux femmes de s'introduire dans celui du chef de famille. Celle qui sera surprise en train d'y entrer ou d'y sortir sera traitée comme une voleuse et sanctionnée comme telle (Chétima 2006 : 38).

1.2 Plan intérieur des maisons pour dire l'identité ethnique

Christian Seignobos avait déjà émis l'hypothèse qu'il existait au sein de chaque ethnie un stéréotype architectural décelable, entre autres, à partir du plan intérieur de la concession (1982 : 35). J'ai effectué quelques relevés d'habitation chez les Podokwo, Muktele et Mura pour vérifier l'existence de ce stéréotype ethnique. J'ai aussi interrogé les répondants sur là où devraient être placées les structures réservées aux hommes, aux femmes, aux enfants, aux bétails et à d'autres types de mobilier au sein d'une maison. En réponse à mes questions, les informateurs en général ont dessiné le plan ethnique au sol avant d'indiquer l'emplacement des structures réservées à chaque catégorie d'individus, aux animaux ainsi que l'emplacement des greniers et autres mobiliers intérieurs.

Une maison podokwo (*kayə parkwa*) s'ouvre sur une cour extérieure caractérisée par la présence d'un grand arbre qui dispense son ombre en saison sèche aux membres de la maison. Après avoir traversé la cour extérieure, on pénètre dans le *kayə* par une entrée principale donnant lieu à une sorte d'antichambre montée en pierres. À partir de là, on découvre à droite de l'entrée la case du père (*virə baba* : chambre père) légèrement retirée et indépendante des autres cases. On y construit aussi un ou plusieurs étables (*zləma sla*) et chèvres (*zləma nawa*), montées essentiellement en pierres sans argile pour permettre l'aération de l'intérieur.

En face de l'axe d'entrée, on se trouve devant une série des case-vestibules (*guitsike*) commandant l'accès dans l'enceinte de la maison (*hudə kaya* : ventre de la maison). La première case-vestibule (*guitsikə zhəbe*) est la structure la plus imposante d'une maison podokwo de par sa hauteur et sa dimension. Son toit est également le plus élevé et le plus fourni en tiges de mil. Elle est montée essentiellement en pierres soudées par une couche d'argile pour permettre la résistance de la structure. La *guitsikə zhəbe* est en outre munie de deux entrées : la première constituant l'entrée dans la structure proprement dite, la seconde commandant l'accès dans les autres structures. Deux autres portes sont prévues pour donner accès à des éventuelles cases pour les fils. Chaque fils ayant atteint l'âge mature

Légende

- 1 – Enclos à bétail
- 2 – Case du père
- 3 – Vestibule
- 4 – Étable
- 5 – Case des fils
- 6 – Case des pots
- 7 – Cuisine de la 2^{ème} femme
- 8 – Chambre de la 2^{ème} femme
- 9 – Cuisine de la 1^{ère} femme
- 10 – Chambre de la 1^{ère} femme
- 11 – Cuisine de la 3^{ème} femme
- 12 – Chambre de la 3^{ème} femme
- 13 – Greniers du père
- 14 – Greniers de la 1^{ère} femme
- 15 – Greniers de la 2^{ème} femme
- 16 – Greniers de la 3^{ème} femme
- 17 – Déclivité du terrain
- 18 – Quartier de l'homme
- 19 – Quartier d'épouses
- 20 – Mur d'enceinte

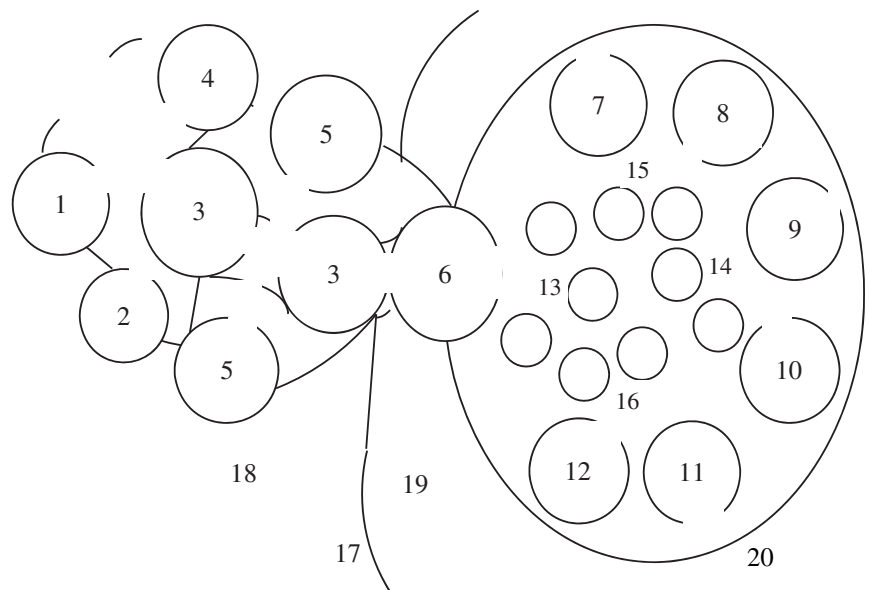


Fig. 1 : Stéréotype d'une maison podokwo tel que schématisé par les participants et reproduit par M. Chétima.

doit avoir sa propre case au sein de la maison dans laquelle il habitera avec sa femme jusqu'au jour où il aura sa propre maison. Après la traversée des vestibules, on débouche dans le ventre de la concession, c'est-à-dire, dans l'ensemble constitué de l'aire des greniers et du quartier des épouses (*slala nasa* : quartier des femmes). L'aire des greniers est constituée de l'ensemble des greniers (*kede*) appartenant au chef de famille et aux épouses. L'homme dispose de trois greniers à savoir : le grenier des nouvelles récoltes (*kedā sāga*), le grenier des récoltes antérieures (*kedā slufa*) et le grenier du surplus en mil (*kedā zhembe*). La femme en dispose deux : l'un qui contient le mil distribué annuellement par le chef de famille et l'autre pour accueillir ses divers produits de beauté. Les ouvertures des greniers de l'homme sont tous tournées vers le vestibule tandis que celles des épouses font face à leurs chambres respectives.

Les cases des femmes (*virā nasa*) et leurs cuisines (*kudigue*), disposées par ordre d'ancienneté, délimitent la salle des greniers. Le domaine de la première femme (cuisine, chambre à coucher et deux greniers) est situé en face de l'axe du vestibule. Toutes les cases composant le *slala nasa* doivent être identiques pour éviter la jalousie entre les femmes. Lorsque le chef de famille épouse une seconde et éventuellement une troisième femme, celles-ci viendront s'établir de part et d'autre du domaine de la première. La construction des cases d'argile n'inclut aucune porte d'entrée au départ. Celle-ci sera découpée après avoir achevé l'élévation du mur. L'ouverture des cases, surtout celle des cuisines, doit être très exigüe car il faut garder l'intérieur dans une en-

tière obscurité. L'ouverture de la *vire nāsa* fait face à son silo alors que celle de la *kudigue* lui tourne le dos en regardant vers le mur d'enceinte. L'ensemble constitué de l'aire des greniers et de *slala nasa* est ceint par un haut mur d'enceinte (*shāma*) essentiellement monté en pierres sans argile. La maison peut comporter d'autres cases pour abriter les parents du chef de famille, les filles divorcées et revenues à la maison paternelle et les veuves. Ces cases sont construites en dehors de l'enceinte de la maison, mais doivent être situées à une courte distance de part et d'autre de l'entrée principale.

Comme chez leur voisin podokwo, la maison chez les Muktele est un ensemble de cases rondes groupées plus ou moins circulairement, et serrées les unes contre les autres autour d'une cour intérieure (*kawdal*). Un vestibule (*dzogdzog*) construit en pierres sans argile précède l'entrée principale dans la maison (*gay*). Une fois le *dzogdzog* traversé, la première case qu'on rencontre est celle où le chef de famille (*zil gay*) passe ses nuits. Elle est suivie de deux ou trois autres cases masculines disposées en série et qui font office de vestibules. De part et d'autre du premier vestibule se trouve de petites constructions de pierres (*hohl*) pour garder les bœufs et les chèvres. Le dernier vestibule contient les pots ancestraux (*burma*). Les *gazarak* sont inhabités, mais constituent le chemin obligé pour accéder dans l'enceinte de la maison (*kawdal*). Toutes les cases situées avant et autour des vestibules constituent la partie masculine du *gay*. Le *kawdal* par contre est le domaine des femmes et des enfants en bas âge.

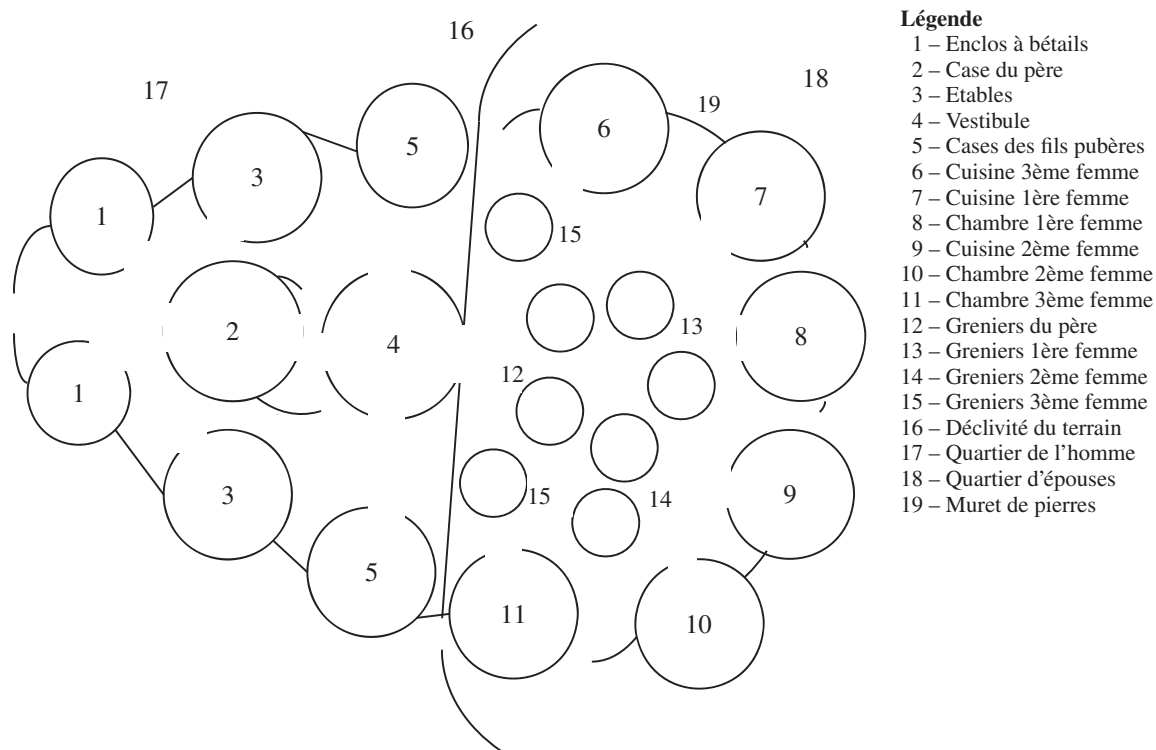


Fig. 2 : Stéréotype d'une maison muktele tel que schématisé par les participants et reproduit par M. Chétima.

Dans le *kawdal* se trouve un labyrinthe de greniers (*vda*) de forme cylindrique contenant toutes les récoltes de la famille. On distingue les greniers de l'homme (au nombre de deux) et les greniers des épouses (un par épouse). Les greniers de l'homme ne se distinguent de ceux des épouses que par le cloisonnement intérieur. Ils ne sont pas en effet compartimentés alors que ceux des épouses sont divisés en trois étages intermédiaires (*daboza*). Chaque femme doit parer la façade de son grenier et de sa cuisine selon ses propres motifs décoratifs. En revanche, il leur est interdit de décorer les *vda* du chef de famille, car ces derniers font l'objet de nombreuses libations et offrandes offertes annuellement aux ancêtres du groupe.

Au fond du *kawdal* se trouve la case de la première femme (*kudig gaylag* : chambre maison d'en bas) qui regarde vers le vestibule contenant les *burma* des ancêtres. Elle est considérée comme la partie la plus féminine, parce que constituant le niveau le plus bas de la maison. La cuisine de la première femme (*madagl gaylag* : cuisine maison d'en bas) est construite en même temps que sa case à coucher et doit être située à droite de celle-ci. Les cuisines et les cases à coucher des autres femmes (*madagl gaygo* et *kudik gaygo* : cuisine et chambre maison en haut) sont placées de part et d'autre de celles de la première femme. Les autres cases composant le *gay*

abritent les enfants célibataires ou mariés et sont toutes localisées dans la partie masculine de la maison. Toutes les cases sont reliées entre elles par un mur de pierres sèches (*asaô*) fermant complètement le *gay*. Entre les cases d'épouses et leur cuisine, une brèche dans le mur (*mawnik*) sera créée pour permettre à d'éventuelles nouvelles épouses d'entrer et de sortir de la maison en toute discrétion pendant leur claustration. C'est pour cette raison que le mur constitue la forme architecturale la plus typiquement muktele.

La maison mura obéit presque à la même logique d'organisation de l'espace que celle observée chez les Podokwo et chez les Muktele avec quelques variantes. Tous les informateurs mura ont commencé leurs descriptions par l'ordre dans lequel les unités architecturales doivent être construites dans une maison. Elles obéissent à l'ordre suivant : cuisines, enclos à bétail, cases des épouses, greniers, vestibules et mur d'enceinte. Si le chef de famille est en même temps chef de son lignage, les greniers seront en premier construits, pour lui permettre d'y placer ses *gerda lay* (pots ancestraux), car ceux-ci ne doivent pas être exposés à la lumière du jour.⁴

L'homme de la maison passe ses nuits dans le

4 Entretiens avec Kwona (22.06.2012), Lamise (07.11.2011) et Dagabou (14.11.2011).

premier vestibule ou dans sa case à coucher localisée à droite de l'entrée principale. Pour éviter l'intrusion des esprits maléfiques au sein de la maison, des objets de médecine sont enterrés à l'entrée (entretien avec Døgla, 07. 11. 2011). À cet endroit se déroulent aussi la plupart des rites, notamment le baptême du nouveau-né au cours duquel l'enfant reçoit un nom et une amulette de protection (entretien avec Maryam, femme de 55 ans, le 14 novembre 2011, à Dume). Le quartier de la première femme (sa cuisine, sa case à coucher et son grenier) est localisé au fond de la maison, et doit être directement opposé au grenier sous lequel sont placés les *gerda lay* (entretien avec Amagouwe, homme de 55 ans, le 17 mai 2012). Les quartiers d'autres éventuelles épouses sont localisés à droite et à gauche de celui de la première femme. La seconde femme occupe automatiquement le domaine à droite et la troisième celui de gauche.⁵ Les femmes de la maison enterrent les placentas de leurs enfants dans la surface comprise entre leur cuisine et leur case à coucher. Des pots à moitié enfouis dans le sol sont par la suite placés au-dessus des placentas.⁶

Les coépouses ne doivent pas partager une cuisine commune, ni les belles-sœurs une cuisine unique avec leurs-belles-mères, car ces dernières peuvent s'empoisonner les unes les autres.⁷ Les chambres à coucher des femmes et les cuisines doivent être tournées vers le centre de la maison, mais doivent être restées invisibles à partir de la case de l'homme, car il est inconfortable pour homme et femme de se voir lors de la prise des repas (Chétima 2016). Tous les récipients vides appartenant aux femmes doivent être renversés et percés pour qu'ils ne soient pas utilisés par ces dernières à des fins occultes.⁸ Les enfants en bas âge dorment avec leur mère. Une fois

adolescents, les garçons rejoignent leur père tandis que les filles continuent de vivre avec leurs mères jusqu'au jour de leur mariage. Lorsque les garçons se marient, des cases supplémentaires leur sont construites au sein de la maison paternelle et localisées de part et d'autre de l'entrée principale. Les enclos à bétails sont également situés dans la partie haute de l'habitation, mais à gauche de l'entrée.

Lorsqu'on pénètre dans l'enceinte de la maison, on aperçoit un labyrinthe de greniers disposés selon un ordre bien établi. Les greniers de l'homme sont placés sur la droite, avec le *gabaka* (grenier sous lequel sont disposés les pots ancestraux) sur le côté arrière-droit et regardant dans la direction de la cuisine de la première femme.⁹ Les greniers des épouses sont plutôt placés à gauche. Le placement du *gabaka* en face de la cuisine et de la chambre de la première femme permet à celle-ci d'apprêter les offrandes que l'homme de la maison offre annuellement aux *gerda lay* entassés sous le *gabaka* (Lyons 1992 : 128). L'entrée dans la case de la femme doit être orientée vers l'ouest alors que celle de l'homme doit regarder vers l'est. Cette pratique est identique à la disposition des corps dans le tombeau. L'homme est couché sur son côté droit avec son bras droit plié sous sa tête tournée vers le soleil levant (est). La femme est couchée sur son côté gauche avec son bras droit plié sous sa tête qui est tournée en direction du soleil couchant (ouest). L'homme est donc placé dans la maison comme dans le tombeau face au soleil levant pour qu'il sache qu'il est temps d'aller dans le champ du mil. En revanche, les femmes sont placées dans la maison comme dans le tombeau en face du soleil couchant pour qu'elle sache qu'il est temps de préparer le repas du soir. Cette façon d'interpréter les places occupées par l'homme et la femme au sein de l'espace domestique constitue vraisemblablement l'un des aspects distinguant la maison des Mura de celles des Podokwo et des Muktele.

Au regard de ces descriptions, on peut émettre l'hypothèse que les stéréotypes ethniques (Seignobos 1982) sont créés dans le but de générer la différence avec l'*Autre*, et relèveraient de ce qu'Arjun Appadurai (1996) appelle "stratégies identitaires". Dans cette avenue, et comme le suggère d'ailleurs Ian Hodder (1982 : 85), l'objectif serait celui de matérialiser la différence séparant le *Nous* du *Eux* dans un univers géographique et architectural ressemblant. On s'aperçoit aussi que la conscience ethnique ne dépend pas forcément du facteur biologique, mais est aussi liée aux relations sociales,

5 Entretiens avec Medyokwa (07. 12. 2011), Dawcha (03. 05. 2012) et Maryam (14. 11. 2011).

6 La place primordiale qu'accordent les Mura à l'enterrement du placenta au sein de l'espace intérieur de la est amplement soulignée par Diane Lyons (1998 ; 1992).

7 Entretiens avec Lamise (29. 11. 2011), Dawcha (03. 05. 2012) et Maryam (14. 11. 2011).

8 Entretiens avec Døgla (07. 11. 2011), Kwona (22. 06. 2012) et Maryam (14. 11. 2011). – En effet, les femmes qui laissent leurs pots ouverts sont suspectées de les utiliser à des fins occultes. Aucune raison concrète ne semble expliquer en quoi les récipients interviennent dans les pratiques de sorcellerie. Pourtant mes informateurs sont tous unanimes pour dire qu'ils sont utilisés par les femmes pour dissimuler à l'intérieur des produits maléfiques destinés à provoquer l'infertilité des coépouses, et dans certains cas, la mortalité infantile au sein de l'espace intérieur de la maison. Voir surtout Lyons (1998) pour une analyse complète du rôle des récipients dans les pratiques occultes chez les Mura. Voir aussi David, Sterner, and Gavua (1988) pour des analyses similaires respectivement chez les Mafa et les Bulahay.

9 Entretiens avec Daugwene (03. 11. 2011), Dawcha (03. 05. 2012) ; voir aussi Lyons (1992 : 128).

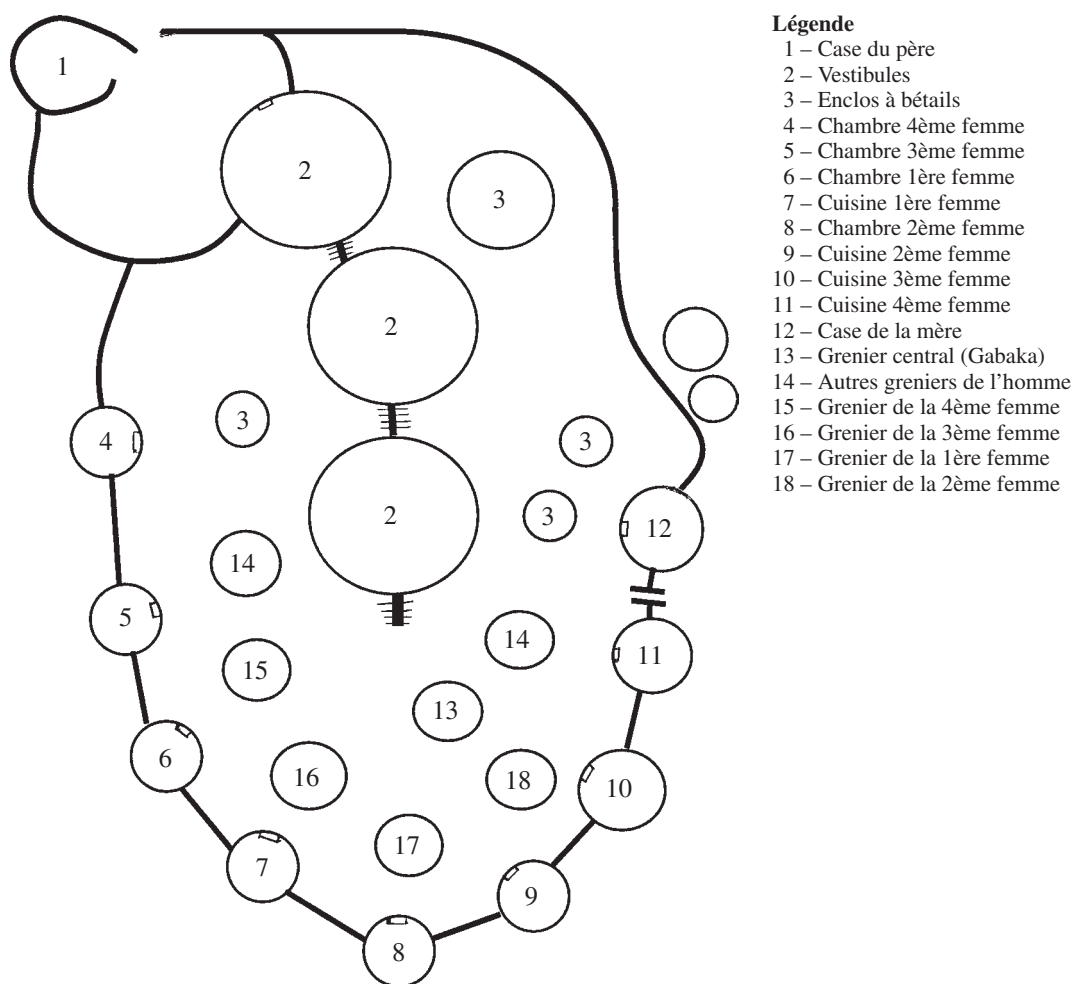


Fig. 3 : Stéréotype d'une maison mura tel que schématisé par les participants et reproduit par M. Chétima.

au moyen desquelles les différences architecturales sont identifiées et diffusées à un niveau discursif en tant qu'outils d'identification.¹⁰ On remarque enfin que les sentiments ethniques au sein d'un groupe donné sont toujours générés en opposition à d'autres groupes,¹¹ grâce à l'utilisation des symboles architecturaux. Si la première unité d'identification à laquelle les montagnards recourent habituellement reste la lignée patrilinéaire (MacEachern 2002), celle-ci est mise aux oubliettes lorsqu'ils sont en situation d'interaction avec les autres groupes ethniques, d'où l'importance de dépasser la vision primordiale laquelle définit l'ethnicité par l'aspect atavique. Les données exposées ci-dessus permettent plutôt de la considérer comme une construction constante et consciente des acteurs sociaux (Barth

1969). Autrement dit, l'idée que les gens ont d'appartenir à un groupe est toujours contextuelle et situationnelle, maintenue grâce à l'articulation symbolique de la différence et de la similitude.¹²

Tout en reconnaissant le caractère construit de l'ethnicité, les données ethnographiques ci-dessus invitent néanmoins à prendre une certaine distance avec les théories de l'invention coloniale de l'ethnie dans les Monts Mandara.¹³ En effet, les concepteurs de ces théories se sont à mon avis un peu trop rapidement prononcés dans leur effort de déconstruction de la notion d'ethnie en généralisant à l'ensemble des Monts Mandara les conclusions issues de l'observation des phénomènes ethniques chez quelques groupes ethniques. L'existence des stéréotypes architecturaux ethniques et les discours montagnards

10 Robinson (2006) ; Locock (1994) ; Doxtater (1984) ; Hodder (1982).

11 Fuchs (1997) ; Morrison (1976) ; Barth (1969) ; Haaland (1969).

12 Appadurai (1996 : 14) ; Olsen and Kobyliński (1991 : 6) ; Barth (1969a : 15).

13 David, Sterner, and Gavua (1988 : 173) ; Boutrais (1973 : 34-37) ; Juillerat (1971 : 72-74).

autour de leurs maisons montrent que l'intervention coloniale n'a pas toujours été à l'origine de la création des ethnies. En revanche, si on admet l'antériorité de la conscience ethnique, il est néanmoins indéniable que les pouvoirs coloniaux, en créant des cantons en territoire montagnard dans les années 1940, ont contribué à l'apparition de nouvelles formes d'identification au sein des populations montagnardes. Ces nouvelles dynamiques identitaires sont davantage mises à l'œuvre à partir des années 1963, lorsque les pouvoirs locaux entérinent le projet colonial de faire descendre les Montagnards en plaine (Boutrais 1973). Ces derniers s'identifient non seulement en faisant référence à leur origine ethnique, mais davantage à l'opposition montagne/plaine (Hallaire 1991). Autrement dit, l'imaginaire de la montagne et de la plaine qui était convoqué pour expliquer la différence entre un Montagnard et un Wandala devient dans le contexte de la descente en plaine, un facteur-clé dans le discours identitaire des populations restées dans les massifs d'une part, et de celles descendues pour construire leurs maisons en plaine d'autre part.

2 Nos maisons sont descendues en plaine

Dès les années 1920, la descente en plaine est apparue pour les pouvoirs coloniaux comme une nécessité pour faciliter le contrôle des Montagnards. Ce thème devient surtout une réelle préoccupation à partir des années 1940 au cours desquelles les chefs des cantons, qui venaient d'être nouvellement promus, reçoivent l'ordre de descendre vivre sur les piémonts (Boutrais 1973 : 70). Si les Montagnards de la partie méridionale acceptent de descendre en plaine dès les années 1920, ceux de la partie septentrionale (Podokwo, Mura, Uldeme, Muktele, etc.) en revanche refusent de quitter "les rochers de leurs ancêtres" (Hallaire 1991 : 50–54 ; Boutrais 1973 : 76). Tous les rapports des administrateurs coloniaux¹⁴ sont unanimes pour constater l'échec des mesures incitatives de descente mises en place par l'administration coloniale française (Seignobos 1982 : 79 ; Boutrais 1973 : 61). Il faut attendre les pratiques coercitives de l'administration locale en 1962–63 pour que le mouvement se déclenche véritablement. La descente des Montagnards s'effectue selon deux modalités différentes. La première est l'installation des populations sur les piémonts respectifs de leurs massifs et sur la portion de la

plaine située en contrebas. Il s'agit, dans ce cas, d'un simple glissement de l'ethnie dans la mesure où les Montagnards continuent de vivre en fonction de leur appartenance ethnique (Boutrais 1973 : 53 ; Hallaire 1991 : 52). La seconde modalité est le déplacement dans les villes et villages wandala, laquelle provoque un peuplement plus hétéroclite.

Par ailleurs, la descente en plaine coïncide avec l'implantation des missions chrétiennes, notamment la Mission-Unie du Soudan (MUS) et la Mission Catholique déjà présente dans la région dès 1946. Les deux églises multiplient peu à peu leurs postes dans les villages montagnards en construisant entre autres des églises, des hôpitaux, des dispensaires et des écoles (Hallaire 1991 : 55 s.). Les actions des missions chrétiennes provoquent une vague de conversion chez les ex-Montagnards vivant désormais en plaine (Hallaire 1991). En revanche, les Montagnards à proximité des villes musulmanes étaient plus ouverts à l'influence de l'islam. L'une et l'autre de ces deux religions ont donné lieu à des changements qui débordent le simple plan religieux. Les changements consécutifs à la descente en plaine, à la christianisation et à l'islamisation ont, dans tous les cas, entraîné de nouvelles configurations identitaires, qui elles-mêmes ont donné lieu à de nouvelles pratiques architecturales et inversement. Au sein des trois groupes étudiés s'observent les trois schémas suivants : l'attachement plus marqué à la montagne chez ceux qui continuent de vivre en montagne et sur les piémonts, l'hybridation architecturale et identitaire chez ceux vivant dans les villages de la plaine, l'assimilation quasi-complète aux Wandala et l'adoption des symboles culturels islamiques chez ceux vivant dans les bourgs musulmans.

2.1 Vrais Montagnards versus faux Montagnards

Dans les montagnes, le comportement architectural reste en général le même que l'on appartienne à la religion traditionnelle ou au christianisme. Les maisons sont construites suivant le même plan que par le passé, même si elles tendent à délaisser progressivement les crêtes montagneuses au profit des replats situés en contrebas. Il existe néanmoins de légères disparités entre les maisons des personnes âgées et celles des jeunes chefs de ménage. Les premières constituent les survivances de ce qu'était une maison traditionnelle ; les seconds obéissent certes au plan ethnique, mais tendent de plus en plus à se désagréger du fait de la faible tendance à la polygamie observée chez les jeunes chefs de famille. D'une manière générale, et mises à part les variations ethniques étudiées plus haut, les maisons en

14 Voir Kerbellec (1943) ; Maronneau (1934) ; Nicloux (1932) ; Chabral (1931) ; Remiré (1929) ; Petit (1920) ; Audoin (1919).

montagne ont le même plan. Par une porte, toujours située en haut de la maison, on pénètre dans une entrée autour de laquelle sont disposées la chambre du chef de famille, les chèvreseries et le vestibule. Le vestibule s'ouvre sur un couloir plus ou moins long qu'il faut traverser avant d'accéder dans l'enceinte de la maison, constituée des greniers, des cuisines et des chambres des femmes, disposées selon le même principe que par le passé : domaine de la première femme au centre en face de l'axe du vestibule, domaines d'autres femmes de part et d'autre de celui de la première. Elles sont encerclées par un haut mur monté en pierres sèches (Podokwo), ou par de petits murets reliant les différentes cases entre elles (Mura et Muktele). Les toits des cases, toujours coniques, sont faits de longues perches recouvertes par les tresses de tiges de mil (ou par les pailles chez les Mura). Comme par le passé, chaque femme possède dans la maison son propre domaine composé d'une cuisine, d'une case à coucher et d'un grenier (deux par épouse chez les Podokwo). La maison forme ainsi un ensemble totalement clos, à part l'unique ouverture cachée du côté de la montagne.

Par ailleurs, la maison de montagne reste encore le lieu où sont accomplis les nombreux sacrifices qui incombent au chef de famille. Des objets sacrés (débris de poteries, pierres rituelles, piquets en bois) sont placés à des endroits précis (dans la cuisine de la première femme, au pied du grenier de mil, à l'entrée principale) où sont célébrés les rites familiaux, ceci en dépit de la conversion de certains chefs de famille au christianisme. Rites, symboles et croyances ancestraux, transmis de génération en génération, y sont toujours conservés et pratiqués. Les tombeaux des ancêtres situés à l'entrée des maisons rappellent sans cesse que ces dernières n'appartiennent pas seulement aux vivants, mais qu'elles marquent un trait d'union entre les ancêtres, les vivants et ceux à venir. La case à pots continue de faire l'objet des interdits, montrant à quel point les ancêtres décédés sont respectés et vénérés. Les Montagnards, même christianisés croient que les ancêtres participent à leur vie et à leurs activités quotidiennes.

L'attachement à la maison de montagne et le refus de descendre en plaine sont expliqués par la symbolique de l'espace toujours prégnante, qui comme on l'a vu, oppose la montagne à la plaine. La plaine inhabitée, c'est d'abord la brousse, une "terre étrangère" d'où il ne faut s'aventurer que pour la coupe du bois ou pour le ramassage de l'herbe pour le bétail et de l'eau pour le breuvage.¹⁵ À l'opposé, la montagne représente l'espace habité de façon per-

manente, le "chez-nous", pour utiliser le langage des Montagnards.¹⁶ Les termes locaux désignant la montagne et la plaine véhiculent d'ailleurs d'autres notions. Ainsi, le mot désignant la montagne véhicule l'idée d'un espace vivant, humanisé, socialisé et habité (Vincent 1997).

Inversement, le mot correspondant à la plaine est employé pour désigner la brousse, le lieu vide d'hommes, ce milieu étranger et dangereux (Hallaire 1991 : 46 ; Boutrais 1973 : 34). En tant que lieu autre, les Montagnards manifestent un certain mépris, non seulement pour les Wandala, mais aussi pour ceux des leurs qui se sont installés en plaine et sur les piémonts. D'après Bassaka Kuma, un aîné de soixante-dix ans, des chants étaient exécutés pour dédaigner ceux qui étaient descendus de la montagne, et qui n'ont pas voulu défier la contrainte administrative (09.04.2007, à Udjila). La dichotomie gens de la montagne versus Montagnards en plaine est si forte qu'un informateur Muktele vivant en montagne, en occurrence Menague, s'est vu culturellement plus proche d'un Podokwo de la montagne que d'un Muktele de la plaine (entretien avec Menague, 26.04.2012). En plus des clivages entre les ethnies se superposent donc le clivage opposant les Montagnards vivant dans les massifs et les Montagnards habitant les villages de la plaine. Ce clivage est entretenu même chez les plus jeunes. Un garçon de 15 ans délégué par le chef mura pour m'accompagner dans nos déplacements exprime en des termes tendancieux cette opposition :

Les gens de la plaine croient qu'ils sont civilisés parce qu'ils ont de l'argent. Ils ne respectent ni les coutumes ni les paroles des vieillards. Même mon neveu joue au vantard depuis que son papa a décidé de s'installer en plaine. Il a de habits, mais à quoi bon alors que leur maison de montagne s'est écroulée l'année dernière. Je me dis qu'il a perdu la tête. Les ancêtres se sont fâchés contre son papa et il en a payé de sa vie il y a de cela 6 mois seulement. Quant à moi, même si je n'ai rien, je préfère boire ma bière de mil et oublier la galère que de me corrompre avec l'argent de la plaine (entretien avec Tacha Dia, 19.11.2011).

Même lorsque les habitants de la plaine claquent toujours leur rapport à la montagne, le statut de vrais Montagnards leur est souvent méconnu par ceux qui vivent encore dans leurs maisons de montagne. Au cours de mes enquêtes dans les massifs muktele de Baldama, Menague me mettait en garde d'aller vers ceux qui vivent en plaine si je voulais avoir de la "bonne information" sur l'architecture car, me disait-il : "les gens de la plaine ont

15 Hallaire (1991 : 46) ; Seignobos (1982) ; Boutrais (1973 : 33 s.).

16 MacEachern (2002 : 201) ; David, Sterner, and Gavua (1988 : 367) ; Juillierat (1971 : 75-78).

perdu un peu de leur culture muktele ... Si tu as bien regardé leurs maisons, tu verras qu'elles ont beaucoup changé par rapport à nos maisons en montagne" (entretien avec Menague, 26.04.2012). Je me suis également rendu à plusieurs reprises dans le massif makerna, une sorte de *no man's land*, où les jeunes de divers horizons ethniques (Podokwo, Muktele, Uldeme et Urza) viennent faire paître leurs troupeaux de bœufs. Ces jeunes organisent régulièrement une série d'activités récréatives, allant du simple football au simulacre de combats traditionnels. Il est à remarquer que les jeux ne s'organisent pas en fonction des ethnies, ni même en fonction des villages pourtant fortement représentés. Ils mettent plutôt en scène deux camps antagonistes, à savoir le groupe des Montagnards d'une part, et le groupe des habitants de la plaine d'autre part. À travers ces jeux récréatifs, les jeunes de la montagne incorporent et entérinent le clivage désormais établi entre eux et ceux vivant en plaine, fussent-ils leurs cousins.

En outre, la conception de l'espace opposant montagne et plaine explique la résistance manifeste à l'injonction administrative de descendre en plaine. Rappelons qu'en 1963, le sous-préfet de l'arrondissement de Mora, duquel dépendent les trois ethnies étudiées, avait rendu obligatoire la descente de tous les Montagnards de sa circonscription administrative (Boutrais 1973 : 60). Ce sont d'abord les chefs de canton qui reçurent l'ordre de construire leurs maisons sur les piémonts, et de faire descendre chacun les populations de son groupe.¹⁷ Ceux qui refusèrent furent considérés comme des rebelles et remplacés par des personnes plus ou moins malléables (Bah et Taguem Fah 1993 : 140). Cependant, comme le note si bien Seignobos (1982 : 81), seuls ceux qui étaient moins accrochés à la montagne sont descendus, en particulier les cadets qui avaient moins d'importance dans le déroulement des rites et cérémonies religieuses au sein de la maison. La plupart des aînés sont restés en montagne pour remplacer, le moment venu, leurs pères et assurer la continuité de la maison et du culte ancestral qui s'y déroule. En raison du lien étroit entre la maison et le culte des ancêtres, son abandon total signifiait la rupture généalogique et la perte des repères culturels et religieux. Il y a eu certes des aînés qui, du fait de leur conversion au christianisme, ont préféré s'établir en plaine plutôt que de vivre dans la maison de montagne. Ceux-ci sont simplement considérés comme des individus socialement morts, et ont été remplacés par leurs cadets en tant qu'héritiers du patrimoine familial. Dans cette veine, des prières

étaient adressées aux ancêtres pour consacrer leur bannissement social, comme l'illustre celle-ci prononcée par Tekuslem, lors d'un sacrifice à son père défunt en date du 03 décembre 2011 :

Je ne sais pas si tu m'écoutes. C'est ton fils Tekuslem, qui te parle. Le devin m'a dit que tu aimerais que ton petit-fils Massabak t'offre un coq. Tiens, mais c'est plutôt ton petit-fils, Tsetsefa, qui te l'offre. Massabak n'est plus des nôtres, il a perdu la tête et s'en est allé en plaine. Les autres fils sont aussi mécontents et ils veulent tous m'abandonner pour aller chercher de l'argent en ville. Moi, je suis déjà vieux ! Bientôt j'irai vous rejoindre là-bas, mais je ne sais pas si mes fils s'occuperont de moi comme je m'occupe de toi.

Cette prière exprime non seulement le bannissement de l'aîné de la maison paternelle et du groupe lignager, mais aussi la crainte qu'ont les Montagnards de la menace qui pèse actuellement sur leur monde. La pénétration de l'argent, la multiplication des rapports économiques entre Montagnards et ceux établis en plaine, la scolarisation qui commence à se développer, la descente continue en plaine des fils pubères, l'exode rural en direction des grandes villes sont autant de facteurs qui obligent désormais le Montagnard à s'ouvrir aux influences extérieures quoique vivant dans ses massifs. Cette situation donnera certainement lieu à de nouvelles configurations identitaires dont il est encore difficile d'en dessiner les contours.

2.2 Maisons de la plaine et quête de la modernité

L'attachement de ceux restés en montagne à l'identité montagnarde contraste avec le regard de ceux descendus vers la modernité et vers un style de construction proche de celui des Wandala. D'une année à l'autre, ces derniers pour la plupart des jeunes construisent des maisons qu'ils appellent affectueusement "nouvelle maison" ou encore "maison en tôles" par opposition à l'ancienne maison et à celle en tiges de mil. Les informateurs situent l'apparition de ces nouvelles maisons vers le début de la décennie 1980. Sur le plan de la forme, la nouvelle maison est un mélange de cases rondes et rectangulaires disposées autour d'une cour centrale et reliées entre elles par un mur en briques de terre ou en parpaings. On note l'existence quasi-permanente du vestibule, mais celui-ci est construit sur le modèle wandala et épouse une forme rectangulaire. Les toits en tiges de mil sont encore présents, mais perdent de plus en plus de l'espace au profit des toits en tôles. Les greniers à mil ont complètement disparu et sont remplacés par un magasin

17 Hallaire (1991) ; Seignobos (1982) ; Boutrais (1973).

dans lequel le chef de ménage dispose les vivres de la famille. L'entrée principale dans la maison et les entrées dans les différentes structures sont fermées au moyen des portes métalliques achetées sur le marché de Mora ou de Banki au Nigéria. D'atone en montagne et sur les piémonts, la case de l'homme devient l'élément primordial et le seul pour lequel on investit véritablement (Seignobos 1982). Elle épouse aussi une forme quadrangulaire avec un toit en tôles. L'intérieur comporte plusieurs pièces dont le nombre varie de deux à cinq en fonction de l'opulence du propriétaire.

L'apparition des nouvelles maisons est à mettre en rapport avec la mobilité des Montagnards vers les centres urbains, notamment Yaoundé (Boutinot 1994 ; Iyébi-Mandjek 1993). La modique somme d'argent engrangée était accumulée sur plusieurs années dans l'objectif de se construire une belle maison, c'est-à-dire, une maison en tôles et de forme rectangulaire, comme celles qu'ils observent chez leurs voisins Wandala. Il faut néanmoins remonter à la période coloniale et locale pour comprendre l'importance que les jeunes ex-Montagnards accordent à la forme rectangulaire en tant que reflet de la modernité. L'administration coloniale française a de tout de temps opposé les structures sociales des Wandala qu'ils ont considérées comme socialement et politiquement organisées, par rapport à celles des Montagnards vues comme un symbole de l'anarchie (Boutrais 1973 : 69). Dans les archives coloniales, les Français utilisent le terme "Kirdi" pour les non-islamiques, mais aussi en tant que synonyme d'une personne non civilisée, non instruite et n'ayant aucune habitude sanitaire.

Pris au dépourvu par l'absence d'une organisation politique chez les Montagnards, les colonisateurs français en sont venus à inventer un "problème païen" dont les principales composantes seraient l'isolement sur les massifs, une conscience ethnique forte et l'opposition à toute forme de domination (voir Boutrais 1973 : 63). C'est sans doute cette politique de dichotomisation Montagnards versus Wandala, associant aux premiers l'image dégradante de "on civilisés" (van Santen 2002 ; Lyons 1996) et aux seconds l'image valorisante d'"évolués" (Lyons 1996 : 359s.), qui a conduit à la prolifération des formes quadrangulaires dans les villages de la plaine. Les maisons rectangulaires sont d'autant valorisantes que tous les bâtiments administratifs et publics, y compris ceux présents en territoire montagnard (dispensaires et écoles en particulier) étaient construits suivant une forme rectangulaire. Les résidences des chefs des cantons descendus en plaine ont aussi épousé des formes rectangulaires sous le vindicatif des sous-préfets desquels ils dé-

pendaient. À travers l'adoption des formes rectangulaires et des maisons en tôles, les jeunes ex-Montagnards tentent d'opérer une modification de l'image de primitifs et de sauvages qui leur était collée à la peau, pour avoir la même estime que celle manifestée à l'égard des Wandala par les autorités coloniales et locales.¹⁸ Comme le souligne Lyons (1996 : 364), ils ont pris conscience que leur accrochage à l'identité montagnarde leur était préjudiciable, dans la mesure où l'administration a de tout temps catalogué leur mode de vie comme l'antithèse même de la modernité. Les maisons rectangulaires leur permettent dès lors de sortir aussi bien physiquement que symboliquement de cette image dégradante, et de s'arborer une nouvelle identité sociale, cette fois valorisante.

Il faut néanmoins faire remarquer qu'en dépit de l'adoption des formes rectangulaires, les pratiques liées à l'espace habité n'ont pas fondamentalement changé. Comme par le passé, la maison continue de jouer un rôle capital dans l'articulation des rapports homme/femme, auxquels s'ajoutent cependant les rapports jeunes/vieillards et modernes/traditionnels. Autrement dit, les changements architecturaux ne sont pas véritablement un moment de rupture pour les jeunes montagnards, du fait qu'ils n'induisent pas nécessairement de rupture dans leur façon d'habiter la maison. Ils ont simplement engendré de nouvelles configurations des relations sociales et des clivages entre les différentes catégories d'individus au sein d'une même ethnie.

En conclusion, la descente en plaine est, à la fois, un moment de dislocation du modèle ethnique et d'ouverture au style wandala. Si les jeunes se considèrent encore comme des Montagnards, ils se vantent aussi d'être des gens modernes et civilisés, contrairement à ceux qui vivent dans la montagne et sur les piémonts. Ils ne construisent plus des maisons en pierre comme en montagne, mais l'organisation intérieure rappelle, tant bien que mal, les pratiques architecturales anciennes, notamment celles ayant trait aux rapports entre hommes et femmes au sein de la maison. L'adoption des maisons rectangulaires a certes introduit une rupture, mais la conscience ethnique reste encore présente et est constamment manipulée en fonction du contexte et des enjeux des acteurs en présence (David, Gavua, MacEachern, and Sterner 1991 : 174 ; MacEachern 1990 : 254). Les jeunes présentent donc une identi-

18 Dans ce contexte, on peut suivre l'hypothèse émise par Lyons (1996) qui considère la prolifération des maisons rectangulaires comme une stratégie visant à démolir les frontières sociales établies depuis de longues dates entre eux et les Wandala.

té aux deux composantes suivantes : une liée à leur culture ethnique d'origine et l'autre liée à la culture wandala ou moderne avec lesquelles ils sont désormais en contact. La théorie d'une "identité duale" utilisée par Joseph Gugler (1991, 1971), et par Laurent et Lee (2007) peut être applicable pour expliquer cet étirement entre regard sur le passé et regard sur le présent, le neuf étant associé à la modernité. La preuve la plus évidente de cette dualité est le fait que ces jeunes, en cas de décès, se font toujours inhumés en montagne à l'entrée de leurs concessions ancestrales, à l'opposé des Montagnards islamisés, qui sont inhumés dans des cimetières réservés aux musulmans.

2.3 Montagnard hier, Wandala aujourd'hui

Parallèlement à la constitution des villages montagnards en plaine, beaucoup de Montagnards ont préféré s'islamiser et s'installer dans les villes et villages wandala. Cette islamisation déjà signalée dès les années 1980 par Christian Seignobos (1982), concerne essentiellement les notables, les scolarisés et les commerçants. Comme le suggère Seignobos (1982), elle doit être située dans le contexte de la politique de l'unité nationale prônée par le premier président du Cameroun indépendant Ahmadou Ahidjo, qui était originaire de l'ethnie peule. Une première phase de cette politique a consisté à faire du Nord-Cameroun une société homogène et unie, sous le commandement du bloc musulman (Mbembe 1993), ce qui a renforcé l'image positive de l'identité musulmane qui a dès lors copiée, adoptée et revendiquée par des personnes de groupes non-musulmans, dans le but de promouvoir leur intérêt politique ou commercial (Schilder 1994 : 23–26). Ceci était particulièrement nécessaire dans la mesure où Ahidjo avait mis en place une politique de favoritisme des Islamo-Peuls dans les promotions professionnelles, les recrutements aux concours administratifs et les activités commerciales.¹⁹ Pour bénéficier de ces avantages, de nombreux Montagnards ont non seulement embrassé l'islam, mais aussi adopté des traits culturels islam-peuls (Socpa 1999 : 71 ; Schilder 1994 : 9). Avant de voir comment se matérialise cette islamisation au plan architectural, il convient d'abord d'expliquer le sens que les Montagnards accordent au terme conversion à l'islam.

Lorsque les gens évoquent le passage à l'islam, ils utilisent concomitamment trois expressions qui, en français, sont loin de signifier la même chose. La

première expression utilisée est : "je suis descendu de la montagne et je me suis islamisé". La deuxième expression est : "je suis descendu de la montagne et je me suis civilisé" (voir van Santen 2002 : 82–86). Et la troisième expression est : "je suis descendu de la montagne et je suis devenu un Wandala". Autrement dit, les termes islamiser, civiliser et devenir Wandala sont utilisés comme des synonymes et traduisent chez les Montagnards islamisés une même réalité, à savoir une conscience active de la mort au soi ethnique. L'utilisation concomitante de ces trois expressions amène à considérer l'islamisation comme un processus social qui comprend, à la fois, un changement de religion, et un changement complet de style de vie (usage d'une autre langue, adoption d'autres habitudes sanitaires, changement de quartier résidentiel, adoption d'une nouvelle façon de s'habiller et de manger (voir aussi van Santen 2002, 1998 et 1993). Pour cette raison, la conversion à l'islam est vue, autant par les Montagnards que par les Wandala, comme un processus dépassant largement le cadre religieux pour englober d'autres aspects de la vie quotidienne, notamment l'adoption d'un style architectural wandala. Toutes les maisons des islamisés, même ceux convertis récemment, sont de ce fait calqués sur le modèle wandala. Les quelques variances observées sont de même nature que celles observées entre les maisons wandala, et évoquent non pas un statut ethnique autre, mais plutôt le degré d'opulence du propriétaire.

Comme les Wandala, les Montagnards islamisés construisent leur maison selon un plan quadrangulaire. Les structures qui la composent sont disposées autour d'un ou de deux cours centrales. L'importance de la clôture est soulignée, à la fois, par les Montagnards islamisés et par les Wandala, de même que les aires sablées aménagées à l'entrée de la concession pour les prières quotidiennes. Toutes les concessions visitées s'ouvrent par un *djaoulerou*, une sorte de maison à deux entrées ; l'une donnant sur l'extérieur et l'autre donnant sur la cour centrale. Pour les familles les plus fortunées, la maison est équipée d'un second *djaoulerou* qui commande l'accès à la deuxième cour centrale autour de laquelle sont disposées les structures abritant les épouses. Chaque femme a droit à une chambre personnelle, mais la cuisine est unique et collective, explique Amada, d'origine mura mais vivant à Mora à la suite de sa conversion à l'islam au début des années 1980 (entretien avec Amada, 02.07.2012). Toutes les structures épousent des formes quadrangulaires, certainement adoptées à la suite de l'implantation des colons dans la ville aux époques coloniales, même si elles sont aujourd'hui utilisées comme un élément différenciateur avec les popu-

19 Mouiche (1996) ; Schilder (1994) ; Mbembe (1993).

lations non musulmanes.²⁰ Les maisons rectangulaires, de même que les toits en tôle sont interprétés par les islamisés comme la preuve de leur citadinité et de leur urbanité par opposition aux Montagnards animistes et chrétiens.

Toutes les unités d'habitation sont équipées d'une véranda dont le principal rôle est de permettre aux membres de la maison d'éviter la forte chaleur qui règne au sein de la maison pendant la saison sèche. C'est aussi là que se tiennent les activités quotidiennes et de loisirs. Contrairement aux habitations des Montagnards, les islamisés indiquent qu'il n'y a aucun rituel qui se déroule au sein de leurs maisons. Les activités rituelles et religieuses sont plutôt centrées autour des mosquées, disposées çà et là dans toute la ville. La plupart des Montagnards convertis étant commerçants, comme le sont les Wandala, la maison dispose d'une boutique où sont stockées les marchandises. Elle est localisée à l'extérieur de l'enceinte de la maison, et donne directement sur la rue pour permettre aux acheteurs d'être servis à l'extérieur de la maison. Il n'y a donc aucun élément signalant un statut différent de celui des Wandala. La distinction est plutôt établie avec les Montagnards animistes et chrétiens vivant en dehors des bourgs musulmans.

En revendiquant l'identité wandala, les Montagnards islamisés se considèrent comme une catégorie distincte des Montagnards non-islamisés. En tant que tels, ils réagissent de la même façon que les Wandala lorsqu'ils interagissent avec les Montagnards non-islamisés sur des lieux publics tels que le marché, l'école et les centres de santé. Parallèlement à leur intégration dans la société wandala, l'islamisé passe par un véritable processus de bannissement de son statut en tant que membre de son groupe montagnard (Hallaire 1991). Chez les Muktele, l'acte symbolique traduisant son bannissement est consacré par la destruction de sa case au sein de la maison utérine ; un acte que l'on n'observe qu'en cas de décès d'une personne âgée dans la maison (entretien avec Tengola, 03.05.2012). La destruction de la structure signe l'acte de décès social de l'islamisé et l'effacement de sa mémoire au sein de la cellule familiale. La similarité de l'action place d'une certaine manière l'individu islamisé au même niveau qu'un individu décédé. À ce titre, il ne peut ni rester dans le village ni hériter de la maison et des champs (entretien avec Zabga Pastou, 17.04.2007). Pendant toute la période de mes enquêtes, il

m'a été impossible de rencontrer une seule personne qui, tout en étant islamisée, habite encore dans les massifs. Tout porte à croire que la maison paternelle et la montagne ne riment pas avec la nouvelle identité religieuse du converti. Par ailleurs, en cas de décès, les islamisés se font enterrer dans des cimetières musulmans, contrairement à leurs pairs christianisés des villages de la plaine qui sont remontés en montagne pour se faire inhumés devant les concessions ancestrales.²¹

Si le Montagnard islamisé s'identifie aux Wandala, il fait tout de même allusion à sa généalogie et reconnaît dans certaines situations son origine montagnarde qu'il exploite pour établir des relations commerciales privilégiées avec les acheteurs montagnards et s'attirer une bonne clientèle. C'est ce qui ressort dans les propos d'Omar, un informateur d'origine muktele mais se considérant comme un Wandala en raison de son islamisation :

Mon origine se trouve dans la montagne, c'est là-bas que je suis né. Maintenant je me considère comme un vrai Wandala même si je suis Muktele d'origine. Je suis devenu Wandala il y a de cela 6 ans. D'ailleurs, tous les Wandala viennent de quelque part, non ? Et il y a plusieurs tribus. Il y a des Wandala d'origine sankré, il y a des Wandala d'origine mufulama et il y a des Wandala d'origine wadela. Moi, je suis un Wandala d'origine muktele (Rires). Il y en a aussi d'origine podokwo, d'origine mafa (entretien avec Omar, 13.07.2012).

Autrement dit, Omar utilise le label ethnique muktele, non pas pour souligner une appartenance ethnique, mais comme un segment du grand groupe wandala.²² Se faisant, il place le nom ethnique muktele au même plan que les divers groupes claniques (Sankré, Mufulama, Wadela, etc.) constitutifs du groupe wandala. Autrement dit, le fait qu'Omar signale son origine muktele ne signifie pas que son mode de vie soit structuré par les principes régissant son groupe d'origine montagnarde. Il s'agit simplement d'une indication qui fait référence à son ascendance, de temps en temps convoquée pour obtenir des prestations de service auprès des Montagnards lorsque cela lui est avantageux. Il admet, par exemple, amadouer les clients montagnards en leur disant qu'il était lui aussi montagnard, et en leur parlant dans la langue muktele. Cette situation d'ambivalence amène à admettre avec Schilder (1994 : 146) que l'islamisation des Montagnards répondait, dans la plupart des cas, au désir d'assurer la prospérité de leurs intérêts commerciaux et politiques.

20 Voir à cet effet l'excellente analyse faite par Lyons (1996) sur l'apparition des maisons rectangulaires chez les Mura de Doulo et son utilisation pour brouiller la frontière entre eux et les Wandala.

21 Hallaire (1991) ; Seignobos (1982) ; Boutrais (1973).

22 Voir aussi l'attitude des Fur nomadisés se prenant pour des Baggara décrit par Gunnar Haaland (1969).

En effet, en considérant la politique d'Ahidjo visant à créer un Nord-Cameroun musulman (Mouiche 2000 ; Mbembe 1993), il y a lieu de conclure avec Antoine Socpa (1999 : 71), qu'elle a produit deux résultats convergents : d'une part, elle a renforcé et surtout disséminé l'identité des Wandala au-delà de leurs limites ethniques et d'autre part elle a provoqué le mimétisme de cette identité par les Montagnards, grâce notamment à l'adoption des formes rectangulaires et à l'islamisation.²³ Cependant, il s'agissait davantage d'une islamisation de façade (Socpa 1999 : 42) dans le but d'avoir accès à des privilèges d'ordre commercial (Socpa 1999 ; Schilder 1994). Cette stratégie du mimétisme est restée une caractéristique plus ou moins constante pendant toute la gouvernance d'Ahmadou Ahidjo et parfois au-delà de son règne dans la mesure où ce n'est qu'avec la transition démocratique des années 1990 que le phénomène de "désislamisation" (Socpa 1999 : 74) prendra de l'ampleur en raison de l'ouverture du Cameroun au pluralisme politique et à la compétition électorale (Saïbou 2005).

3 Conclusion

Au terme de ce travail, on peut conclure que les éléments communs et différents de la maison, de même que la constance et l'évolution des pratiques architecturales, recèlent des enjeux de différentes natures. Tout d'abord, les éléments partagés des architectures a permis aux Montagnards, indépendamment de leurs différences ethniques, de produire le sentiment d'appartenir à un groupe homogène. Il n'existait pas, à proprement parler, de communauté montagnarde unique et cohérente, mais une série de groupes ethniques partageant des réalités historiques et géographiques communes, lesquelles ont certainement donné lieu à des pratiques architecturales communes. Pourtant, la maison a servi d'une part à la production de ce sentiment d'homogénéité entre les groupes montagnards, et d'autre part au marquage de la frontière entre eux et les Wandala de la plaine. Parallèlement, l'absence de la dichotomie Montagnarde *versus* Wandala a donné lieu à des comparaisons interethniques et à l'arborescence par chaque groupe de son propre manteau ethnique.

23 À ce sujet, Kees Schilder écrit que l'islamisation, suivie du mimétisme du mode de vie musulman par les populations de souche kirdi, était l'unique moyen d'une part d'accéder dans les rouages de l'État et d'avoir droit à des privilèges économiques (1994 : 42). Cette stratégie de conquête de pouvoir a abouti à des changements de patronyme kirdi pour arborer des noms à résonance musulmane, ce qui amène Schilder à parler d'une islamisation plutôt par intérêt.

Dans ce dernier cas, ce sont les particularités – et non les ressemblances – des pratiques architecturales qui servent de marqueurs ethniques.

L'attachement à l'ethnie et à la maison qui en est le symbole le plus marquant était si fort que la tentative coloniale de redistribuer les cartes ethniques par la création des cantons n'a pas atteint les résultats escomptés. En créant les cantons et en obligeant les chefs à descendre en plaine, les autorités coloniales ambitionnaient de socialiser les Montagnards, de façon à ce qu'ils incorporent les nouvelles lignes ethniques dans leur système de pensée. Dans le même sens, l'opération forcée de descente en plaine dans les années 1960, fruit de l'action des politiques locales, a été stratégiquement contournée par les Montagnards qui n'ont laissé partir en plaine que les individus dont le rôle dans le déroulement des rites liés à la terre, à la pluie et à la maison était moins important. Tous ceux qui détenaient une fonction rituelle spécifique et indispensable pour assurer la continuité de la maison et du culte ancestral sont restés sur leurs massifs. La descente en plaine des cadets sociaux a certes contribué au renouvellement du paysage architectural en plaine (adoption des formes rectangulaires et du toit en tôles notamment par les jeunes). Cependant, ces transformations ne peuvent pas s'expliquer uniquement par des facteurs externes, comme si les ex-Montagnards dans leur passivité, n'avaient d'autres choix que de s'ouvrir à la modernité et à la culture wandala. Leur capacité à reconfigurer leur identité ethnique par la domestication des formes architecturales extérieures et par leur objectivation à l'intérieur des structures symboliques locales doit être prise en compte.

On constate donc que les Montagnards manient des facettes ethniques différentes en les associant à des aspects architecturaux particuliers dans des contextes sociaux particuliers (Goffman 1973). Tantôt, ils choisissent de mettre l'accent sur leur identité ethnique, tantôt ils la réduisent au profit de leur identité montagnarde, et parfois encore, ils suppriment toute référence à la montagne ou à leur ethnie d'origine. Si dans certains cas, ces choix dépendent des avantages économiques et politiques qu'offre le contexte (MacEachern 1990 : 316s. ; Hodder 1982 : 83–85), dans d'autres cas ils s'effectuent en dehors de tout calcul politique et économique. C'est en outre l'interaction avec l'*Autre*, appartenant à une tradition culturelle différente, qui leur permet d'objectiver les différences architecturales existantes en tant que marqueurs identitaires (Jones 1997 : 95 ; Eriksen 1993 : 34). Tout ceci implique de concevoir l'identité ethnique comme le produit d'un processus social plutôt que d'une culture donnée, faite et re-faite plutôt qu'allant de soi, choisie en fonction des

circonstances plutôt qu'attribuée par la naissance. Toutefois, malgré son caractère dynamique et situationnel, j'ai fait valoir l'idée qu'elle ne doit pas être considérée comme un simple épiphénomène politique dans la mesure où elle est activement connectée à la culture matérielle du groupe. En tant que telle, l'idée de l'appartenance ethnique possède parfois une dimension psychologique importante (Appadurai 2001 ; Hodder 1982). C'est pourquoi l'usage des symboles architecturaux dans la promotion de l'identité montagnarde reçoit parfois des échos favorables auprès des gens de la montagne, et suscite chez eux un effet psychologique évident. Ainsi, si l'ethnicité est une création contextuelle plus ou moins consciente, elle se greffe sur des attaches primordiales qui sont elles-mêmes activées par l'usage des traits architecturaux. Un tel postulat suit sans doute les idées d'Ian Hodder qui considère les objets comme des organes constitutifs même de l'ordre social, utilisés pour souligner ou refuser, maintenir ou perturber les distinctions ethniques (1982 : 85).

Ainsi, l'ethnicité ne dépend pas de la culture objectivement définie comme les approches normatives et primordiales l'ont supposé.²⁴ Elle se réfère plutôt aux manières subjectives des acteurs pour se définir comme un groupe cohérent, en choisissant des diacritiques architecturaux spécifiques à même de les distinguer des autres groupes. L'ethnicité n'est pas non plus, comme certaines approches instrumentales supposent,²⁵ entièrement le produit d'une manipulation consciente des symboles culturels et architecturaux dans la poursuite d'intérêts économiques et politiques. Suivant la pensée d'Appadurai (1996) dans laquelle je m'inscris, l'identité ethnique doit être conçue comme une construction consciente et imaginative de la différence, grâce à l'utilisation des attributs matériels considérés les plus significatifs pour l'identité du groupe dans une situation donnée. Elle ne dépend pas entièrement de l'extension des sentiments primordiaux, et ne suppose pas non plus qu'elle est manipulable à souhait (Appadurai 1996 : 14). Cette logique est donc l'inverse de l'approche primordiale ou normative, mais prolonge et complète en même temps la conception instrumentale de l'ethnicité.

L'application du concept de Pierre Bourdieu de l'*habitus*, comme le suggère Carter Bentley (1987 : 173) peut aussi fournir un moyen permettant d'intégrer les deux approches primordiales et instrumentales dans une théorie cohérente de l'action humaine. En m'appuyant sur la théorie de la pra-

tique, je postule que l'ethnicité est à lire dans les dispositions subliminales communes de l'*habitus* (Bourdieu 1980 : 87–111), lesquelles dispositions donnent lieu à des pratiques architecturales communes, de même qu'elles sont façonnées par elles. Si l'on admet cette hypothèse, on peut faire valoir que l'attachement à l'identité ethnique et à la maison qui en est le symbole, sont générés par le même *habitus* (voir Bourdieu 1980 : 88, 91–93). C'est à travers cette pratique quotidienne des gens que la maison émerge, non seulement comme une composante des relations ethniques, mais comme un objet activement impliqué dans l'organisation symbolique de ces relations et de ces pratiques sociales. Cette capacité lui provient, très souvent, comme on l'a vu chez les Mura, de relations ritualisées entre elle, les humains et les ancêtres ; relations dans lesquelles la maison et les objets domestiques agissent comme des intermédiaires qui encapsulent et symbolisent les identités sociales et ethniques (Blunt and Dowling 2006 : 23).

Références Citées

Sources d'archive

Archives Nationales de Yaoundé

Audoin, de Corvette (commandant de la région du Nord)

1919 Lettre au Commissaire de la République en daté du 08 septembre. [APA 11306/C]

Chabral, Colonel (chef de la Subdivision de Mokolo)

1931 Rapport du chef de circonscription de Mokolo à la suite d'une tournée effectuée du 20 au 26 juillet 1931. [APA 11876/D]

Kerbellec (chef de la subdivision de Mora)

1943 Rapport d'une tournée effectuée 13 au 24 février 1943. [APA 10095/F]

Maronneau, Capitaine (chef de la Circonscription de Mokolo)

1934 Rapport d'une tournée effectuée du 2 au 25 juillet à Bourra. [APA 1AC5141]

Nicloux, Capitaine (chef de la circonscription de Mokolo)

1932 Rapport d'une tournée effectuée du 25 janvier au 16 février. [APA 11876/C]

Petit, Capitaine (chef de la Circonscription de Maroua)

1920 Rapport de tournée du 20 février au 24 mars effectuée dans la partie nord des monts Mandara de Maroua à Mora. [APA 12033]

Remiré, Capitaine (chef de la subdivision de Mokolo)

1929 Rapport d'une tournée effectuée du 11 au 17 février 1929. [APA 11832/J]

Sources orales

Amada, homme de 35 ans, entretien le 02 juillet 2012, à Mora.

Amagouwe, homme de 55 ans, entretien le 17 mai 2012.

24 Voir, par exemple, Smith (2003 : 52 s.) ; Scott (1990 : 150) ; Isaacs (1974 : 15) ; Geertz (1963 : 109).

25 Anderson (2006) ; Alcoff (2003).

- Bassaka Kuma, un aîné de 70 ans, entretien le 09 avril 2007, à Udjila.
- Dagabou, homme de 50 ans, entretien le 14 novembre 2011, à Dume.
- Daugwene, homme de 82 ans, entretien le 03 novembre 2011, à Dume.
- Dawcha, homme de 58 ans, entretien le 03 mai 2012, à Mora-Massif.
- Dəgla, homme de 80 ans, entretien le 07 novembre 2011, à Dume.
- Kwetcherike, homme de 60 ans, entretien le 17 novembre 2011 à Dume.
- Kwona, homme de 65 ans, entretien le 22 juin 2012, à Dume.
- Lamise, femme de 58 ans, entretien le 07 et le 29 novembre 2011, à Dume.
- Maryam, femme de 55 ans, entretien le 14 novembre 2011, à Dume.
- Medyokwa, homme de 60 ans, entretien le 07 décembre 2011, à Dume.
- Menague, homme de 86 ans, entretien le 26 avril 2012, à Baldama.
- Meslèpe Ragwa, homme de 24 ans, entretien le 10 mars 2012, à Udjila.
- Omar, homme de 45 ans, entretien le 13 juillet 2012, à Mora.
- Tacha Dia, garçon de 15 ans, entretien le 19 novembre 2011, à Dume.
- Tekuslem, homme de 75 ans, entretien le 11 décembre 2011, à Baldama.
- Tengola, homme de 25 ans, entretien le 03 mai 2012, à Baldama.
- Zabga Pastou, homme de 40 ans, entretien le 17 et le 27 avril 2007 à Godigong.
- Zabga Valla, homme de 62 ans, entretien le 18 mars 2012, à Udjila.

Littérature

Alcoff, Linda Martín

- 2003 Introduction. Identities: Modern and Postmodern. In: L. M. Alcoff and E. Mendieta (eds.), *Identities. Race, Class, Gender, and Nationality*; pp. 1–8. Oxford: Blackwell Publishing.

Anderson, Benedict

- 2006 *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso. [Rev. Ed.]

Appadurai, Arjun

- 2001 *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris : Payot. [1996]

Bah, Thierno Mouctar, et Gilbert Taguem Fah

- 1993 Les élites musulmanes et la politique au Cameroun sous administration française : 1945–1960. In : J. Boutrais (éd.), *Peuples et cultures de l'Adamaoua (Cameroun)* ; pp. 103–133. Paris : Éditions de l'ORSTOM.

Barth, Fredrik

- 1969a Introduction. In : F. Barth (ed.); pp. 9–38.
- 1969b *Pathan Identity and Its Maintenance*. In: F. Barth (ed.); pp. 117–134.

Barth, Fredrik (ed.)

- 1969 *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little, Brown.

Bentley, G. Carter

- 1987 *Ethnicity and Practice. Comparative Studies in Society and History* 29/1: 24–55.

Blunt, Alison, and Robyn M. Dowling

- 2006 *Home*. London: Routledge.

Bourdieu, Pierre

- 1980 *Le sens pratique*. Paris : Éditions de Minuit.

Boutinot, Laurence

- 1994 “Le migrant et son double”. *Migration, ethnie, religion au Nord-Cameroun*. Bondy : ORSTOM.

Boutrais, Jean

- 1973 *La colonisation des plaines par les montagnards au nord du Cameroun (Monts Mandara)*. Paris : ORSTOM. (Traux et Documents de l'O. R. S. T. O. M., 24)

Chétima, Melchisedek

- 2006 *Patrimoine architectural podokwo dans le département du Mayo-Sava du XIXe–XXe siècle*. Ngaoundéré. [Mémoire de Maîtrise d'histoire, Université de Ngaoundéré]
- 2010 *Pratiques architecturales et stratégies identitaires dans les Monts Mandara du Cameroun. Kalio – Revue pluridisciplinaires de l'école Normale Supérieure de Maroua (Cameroun)* 2/4 : 41–62.
- 2011 *La pierre, le bois et l'argile dans l'habitat podokwo. Essai sur le traitement des matériaux locaux de construction par un peuple du Nord-Cameroun. Annales de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Ngaoundéré* 12/1 : 57–66.
- 2015 *Discours sur la maison et dynamiques identitaires chez les Podokwo, Muktele et Mura (Monts Mandara du Cameroun). Une approche à l'ethnicité et au statut social*. Québec (Thèse de doctorat en histoire, Université Laval).
- 2016 *Une maison n'est pas seulement un abri, une maison est aussi un humain. Anthropologica* 58/1 : 106–120.

David, Nicholas, Kodzo Gavua, A. Scott MacEachern, and Judy Sterner

- 1991 *Ethnicity and Material Culture in North Cameroon. Canadian Journal of Archaeology / Journal Canadien d'Archéologie* 15 : 171–177.

David, Nicholas, Judy Sterner, and Kodzo Gavua

- 1988 *Why Pots Are Decorated. Current Anthropology* 29/3: 365–389.

Doxtater, Dennis

- 1984 *Spatial Opposition in Non-Discursive Expression. Architecture as a Ritual Process. Canadian Journal of Anthropology* 4/1: 1–17.

Eriksen, Thomas Hylland

- 1993 *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.

Fuchs, Peter

- 1997 *La religion des Hadjeray*. Paris : L'Harmattan.

Geertz, Clifford

- 1963 The Integrative Revolution. Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States. In: C. Geertz (ed.), *Old Societies and New States. The Quest for Modernity in Asia and Africa*; pp. 105–157. New York: The Free Press of Glencoe.

Goffman, Erving

- 1973 *La mise en scène de la vie quotidienne*. Paris : Éditions de Minuit.

Gugler, Josef

- 1971 Life in a Dual System. Eastern Nigerians in Town, 1961. *Cahiers d'Études Africaines* 11/43: 400–421.
- 1991 Life in a Dual System Revisited. Urban-Rural Ties in Enugu, Nigeria, 1961–1987. *World Development* 19/5: 399–409.

Haaland, Gunnar

- 1969 Economic Determinants in Ethnic Processes. In: F. Barth (ed.); pp. 58–73.

Hallaire, Antoinette

- 1965 Les monts du Mandara au nord de Mokolo et la plaine de Mora. Étude géographique régionale. 2 vol. Yaoundé : IRCAM ; ORSTOM.
- 1991 Paysans montagnards du Nord-Cameroun. Les monts Mandara. Paris : ORSTOM.

Hodder, Ian

- 1982 Symbols in Action. Ethnoarchaeological Studies of Material Culture. Cambridge: Cambridge University Press.

Isaacs, Harold R.

- 1974 Basic Group Identity. The Idols of the Tribe. *Ethnicity* 1/1: 15–41.

Isajiw, Wsevolod W.

- 1990 Ethnic-Identity Retention. In: R. Breton et al., *Ethnic Identity and Equality: Varieties of Experience in a Canadian City*; pp. 35–38. Toronto: University of Toronto Press.

Iyebi-Mandjek, Olivier

- 1993 Les migrations saisonnières chez les Mafas, montagnards du Nord-Cameroun. Une solution au surpeuplement et un frein à l'émigration définitive. *Cahiers des sciences humaines* 29/2–3 : 419–441.

Jones, Siân

- 1997 The Archaeology of Ethnicity. Constructing Identities in the Past and Present. London: Routledge.

Juillerat, Bernard

- 1971 Les bases de l'organisation sociale chez les Moukétélé (Nord-Cameroun). Structures lignagères et mariage. Paris : Université de Paris, l'Institut d'ethnologie. (Mémoires de l'Institut de l'ethnologie, 8)

Laurent, Pierrette, et Yueh-Ting Lee

- 2007 Les composants et effets des compétences culturelles. Perspectives d'identité duelle. (Projet dans le cadre du programme "Réserve stratégique de la HES-SO". Centre de compétences en leadership et ressources humaines, Montréal, Canada.)

Locock, Martin

- 1994 Meaningful Architecture. In: M. Locock (ed.), *Meaningful Architecture. Social Interpretations of Buildings*; pp. 1–13. Aldershot: Avebury. (Worldwide Archaeology Series, 9)

Lyons, Diane E.

- 1992 Men's Houses; Women's Spaces. An Ethnoarchaeological Study of Gender and Household Design in Dela, North Cameroon. Burnaby. [Ph.D. Dissertation, Simon Fraser University]
- 1996 The Politics of House Shape. Round vs Rectilinear Shaped Domestic Structures in Dela Households, Northern Cameroon. *Antiquity* 70/268: 341–367.
- 1998 Witchcraft, Gender, Power, and Intimate Relations in Mura Compounds in Dela, Northern Cameroon. *World Archaeology* 29/3: 344–362.

MacEachern, Scott

- 1990 *Du Kunde*. Processes of Montagnard Ethnogenesis in the Northern Mandara Mountains of Cameroon. Calgary. [Ph.D. Thesis, University of Calgary]
- 2002 Beyond the Belly of the House. Space and Power around the Mandara Mountains. *Journal of Social Archaeology* 2/2: 197–219.

Mbembe, Achille

- 1993 Crise de légitimité, restauration autoritaire et déliquescence de l'État. In: P. Geschiere et P. Konings (dirs.), *Itinéraires d'accumulation au Cameroun*; pp. 345–373. Paris: ASC-Karthala.

Meintel, Deirdre

- 1993 Introduction. Nouvelles approches constructivistes de l'ethnicité. *Culture* 13: 5–9.

Morrison, James

- 1976 Jos Plateau Societies. Internal Change and External Influences, 1800–1935. Ibadan. [PhD dissertation, University of Ibadan]

Mouiche, Ibrahim

- 1996 Mutations socio-politiques et replis identitaires en Afrique. Le cas du Cameroun. *African Journal of Political Science / Revue Africaine de Science Politique* 1/2 : 176–201.
- 2000 Ethnicité et multipartisme au Nord-Cameroun. *African Journal of Political Science / Revue Africaine de Science Politique* 5/1 : 46–91.

Olsen, Bjørnar, and Zbigniew Kobyliński

- 1991 Ethnicity in Anthropological and Archaeological Research. A Norwegian-Polish Perspective. *Archaeologia Polona* 29: 5–27.

Pinxten, Rik, en Ghislain Verstraete

- 1998 Identiteit en conflict. Een model en een perspectief. In : R. Pinxten en G. Verstraete, *Cultuur en macht. Over identiteit en conflict in een multiculturele wereld* ; pp. 13–80. Antwerpen : Houtekiet.

Robinson, Julia W.

- 2006 Institution and Home. Architecture as a Cultural Medium. Amsterdam: Techne Press. (Transformations, 7)

Saïbou, Issa

- 2005 Arithmétique ethnique et compétition politique entre Kotoko et Arabes Choa dans le contexte de l'ouverture démocratique au Cameroun. *Africa Spectrum* 40/2 : 197–220.

Santen, Josepha C. M. van

- 1993 They Leave Their Jars behind. The Conversion of Mafa Women to Islam (North Cameroon). Leiden : Centrum Vrouwen en Autonomie. [Univ. Diss.]
- 2002 Islamization in North Cameroon. Political Processes and Individual Choices. *Anthropos – Annual de l'Université de Ngaoundéré en l'Université de Tromsø* 7: 67–96.

Santen, José van

1998 Islam, Gender, and Urbanisation among the Mafa of North Cameroon. The Differing Commitment to “Home” among Muslims and Non-Muslims. *Africa* 68/3: 403–424.

Schilder, Kees

1994 Quest for Self-Esteem. State, Islam, and Mundang Ethnicity in Northern Cameroon. Leiden: African Studies Centre.

Scott, George M., Jr.

1990 A Resynthesis of the Primordial and Circumstantial Approaches to Ethnic Group Solidarity. Towards an Explanatory Model. *Ethnic and Racial Studies* 13/2: 147–171.

Seignobos, Christian

1982 Montagnes et hautes terres du Nord Cameroun. (Avec la collab. de F. Lafarge.) Roquevaire : Parenthèses.

Smith, Adam, and Nicholas David

1995 The Production of Space and the House of Xidi Sukur. *Current Anthropology* 36/3: 441–471.

Smith, Anthony

2003 Nationalism. Theory, Ideology, History. Cambridge: Polity Press.

Socpa, Antoine

1999 L'hégémonie ethnique cyclique au nord Cameroun. *Afrique et développement* 24/1–2 : 57–81.

Van Beek, Wouter

1986 The Ideology of Building. The Interpretation of Compound Patterns among the Kapsiki of North Cameroon. In: H. Fokkens, P. Banga, en M. Bierma (eds.), *Op zoek naar mens en materiële cultuur*; pp. 147–162. Groningen: Universiteitsdrukkerij Rijksuniversiteit.

Vincent, Jeanne-Françoise

1997 Prince, pluies et puits dans les montagnes Mofu-Diamaré (Nord-Cameroun). In : H. Jungraithmayr, Daniel Barre-teau, et Uwe Seibert (eds.), *L'homme et l'eau dans le bassin du lac Tchad* ; pp. 337–349. Paris : ORSTOM. [Séminaire du Réseau Méga-Tchad, J. W. Goethe-Universität, 13–14 mai, 1993]

