

Article original

La montagne comme territoire religieux chez les peuples du Sahel. L'exemple des Zoulgo de Tokombéré (Extrême-Nord Cameroun)

Alawadi Zelao

Maître de Conférences

Vice-Doyen à la Faculté des Sciences Juridiques et Politiques, Université de Dschang/Cameroun

Email : alazelao@yahoo.fr

Résumé. Les peuples des montagnes au Nord-Cameroun ont élaboré au fil du temps un système de croyances et de pratiques religieuses qui révèlent l'existence d'un 'Dieu unique', invoqué lors des manifestations culturelles par des chefs religieux. En raison des interactions séculières entre la montagne et les peuples qui y vivent, l'espace montagneux est religieusement marqué. L'étude combine étude de cas et approche comparative.

Mots-clés. Montagnes, religion, Dieu unique, Zoulgo, Nord Cameroun.

Abstract. The people of the mountains in Northern Cameroon worked out in the course of time a system of beliefs and religious practices which reveal the existence of "single God", called upon at the time of the pertaining to worship demonstrations by religious leaders. Because of these secular interactions, between the mountain and the people who live there, mountainous space is religiously marked. The study combines comparative approach and case study.

Key words. Mountains, religion, single God, Zoulgo, Northern Cameroon.

Introduction

L'histoire des religions n'a cessé de s'interroger sur les pratiques de religiosité au sein des sociétés indigènes (Vincent, 1975 ; Louis-Vincent et Luneau, 1975). Certes, longtemps celle-ci fut dominée par la vision exotique des religions propres aux sociétés extra-occidentales. Mais aujourd'hui, l'histoire des religions a nettement évolué pour prendre en compte le pluralisme religieux comme réalité intrinsèque aux modes d'expression de croyances et de divination chez les sociétés traditionnelles. S'agissant des sociétés

du sahel, au Nord Cameroun notamment, ce sont les études anthropologiques et sociologiques qui ont révélé aux yeux de la communauté scientifique l'existence du monothéisme, et que les peuples d'ici marquent une relation séculière à un « Dieu unique » (Vincent, 1991 ; Martin, 1970 ; Hallaire, 1991 ; Gauthier, 1969). La singularité des pratiques religieuses de ces peuples vient de ce que le territoire constitue la source et le lieu par excellence de la révélation des systèmes de croyances. Il y a ici une continuité entre environnement social et environnement naturel, qui se dévoile dans une interaction plutôt cohésive et communicative (Descola, 2011).

Vivant essentiellement dans les montagnes, ces peuples sont parvenus à apprivoiser le territoire pour lui conférer une dimension symbolique et religieuse. Pour discuter de la place de la montagne dans les manifestations religieuses, l'étude s'appuie sur le cas des Zoulgo, un peuple des montagnes, installé, au plan administratif, dans l'arrondissement de Tokombéré (Graffenried, 1984). En dépit des dynamiques historiques qui ont introduit d'importantes mutations dans la région, les Zoulgo ont gardé un contact régulier à leur territoire ; ce qui dénote de leur attachement à la montagne comme site d'expression de croyance ancestrale.

L'étude est conduite dans une perspective socio-anthropologique, pour mettre en relief l'enculturation de la montagne par les peuples qui y vivent depuis des lustres. Trois articulations composent la réflexion : dans un premier temps nous présentons les Zoulgo dans leur territoire ; ensuite nous montrons les usages religieux de la montagne et enfin nous établissons une perspective comparative des pratiques religieuses avec d'autres peuples de la montagne.

1. Les Zoulgo et leur encastrement dans la montagne

Selon les travaux de Froélich (1965), les montagnards constituent les peuples paléo-nigritiques dont l'installation en montagnes remonte à une époque lointaine¹⁷. La montagne est un lieu qui, au

¹⁷ Mais il convient de souligner qu'il n'y a pas un consensus sur la période d'installation des peuples en ces régions. Ainsi Urvoy (1949) situe autour du

fil des siècles, a revêtu une dimension à la fois historique, sociale et religieuse.

1.1. La montagne comme lieu d'identification

En langue Zoulgo (Haller, 1989 : 3-38), la montagne est appelée *Kwitè*, qui ne signifie plus seulement l'amas des rochers et des cailloux, ni un espace écologique en somme. L'espace montagneux décline un ensemble de significations et de représentations chez les différents clans Zoulgo. « Le mot 'massif' possède (...) un sens sociologique et désigne alors non plus le relief mais le groupe. 'Massif' » ou 'montagne' signifie en ce cas unité politico-religieuse reconnaissant l'autorité d'un seul chef. C'est pris en ce sens que le 'massif' ou la 'montagne' se subdivise en 'quartiers' » (Vincent, 1975 : 142). En effet la disposition des clans et des familles dans les montagnes traduit un système de parenté fortement enraciné dans le territoire. La dénomination des montagnes ou des collines souligne la présence de tels ou tels clans qui s'y seront installés en premier et depuis fort longtemps. On parle ainsi de *Kwitè Kutenak* (la montagne du clan Kutenak), *Kwitè Baram* (montagne du clan Baram), *Kwitè Mbelchè* (montagne du clan Mbelchè), *Kwitè Krom* (montagne du clan Krom), *Kwitè Baram* (montagne du clan Baram)... Ainsi autant des dénominations spatiales qui désignent les clans dans leur territoire. Ce sont là aussi des références identitaires des clans dans l'ensemble Zoulgo, parce que l'occupation des montagnes aura également été l'expression des luttes entre les entités claniques dont la dissémination et la relocalisation spatiales les prédisposaient à une certaine tension sociale ; en raison notamment d'une démographie sans cesse galopante et de l'exiguïté territoriale.

En ces lieux, l'appropriation de l'espace de même que sa démarcation étaient toujours sujettes à des conflits inter-claniques.

VI^{ème} siècle le peuplement des montagnes alors que Bertrand Lembezat l'évoque autour du XIV^{ème} et du XV^{ème} siècle la colonisation de la montagne (1961 : 11). Christian Seignobos, quant à lui, parle de « *l'ancienneté du peuplement montagnard* » (1982 : 22). Une chose est toutefois certaine : les peuples des montagnes sont les premiers à coloniser le Nord Cameroun.

Cependant, la montagne trouvait là une certaine résonnance sociale, les communautés étant désormais portées à y trouver une identité. Les Zoulgo eux-mêmes expriment une réelle autorité sur la montagne qu'ils occupent désormais et qu'ils transmettent à des générations entières : *Kwitè kwa* (notre montagne) ou *kwitè gnanè i tarà* (est-ce leur montagne ?). Ce sont là des expressions qui soulignent la forte prégnance de la montagne dans la vie de ce groupe ethnique qui, comme les autres groupes montagnards, a imprimé une certaine anthropologie à la montagne.

Au plan identitaire, la fonction de la montagne est différentielle ; elle autorise une segmentation des groupes claniques. Finalement, il n'y a pas un peuple Zoulgo unique, même s'il reste admis que ce groupe est formé de plusieurs segments apparentés par le tissu linguistique. En effet l'installation des clans dans les zones montagneuses dans lesquelles ils se trouvent aujourd'hui relève d'un mouvement diffus et pluriel. L'identité de l'autochtonie imprègne l'ethnie Zoulgo et met en relief la théorie du « premier venu » ou de « ceux qui étaient avant ». Constitué aujourd'hui d'une vingtaine de clans¹⁸, la majorité des clans reconnaissent avoir pour ancêtre Takwa, cet aïeul qui partit de Wazang et s'installa sur la crête de la montagne Mbelé. C'est lui qui donna naissance aux différents clans qui existent dans la grande communauté Zoulgo de nos jours. Les autres clans Zoulgo qui n'appartiennent pas à la lignée Takwa sont considérés comme de « nouveaux arrivants » ou des « étrangers » (*bra kezem*). C'est avec ces autres clans que les relations matrimoniales sont possibles même s'ils ne jouissent pas des mêmes pouvoirs que les clans de Takwa. Le pouvoir politico-religieux est tenu par la lignée Takwa et les autres clans se soumettent aux ordonnances sociales établies.

¹⁸ Il s'agit entre autres de : Kozin, Baram, Krom, Téprié, Mbelché, Hagwaza, Demberka, Delder, Gadabak, Kutenak, Membeza, Mbele, Dambala, Zéré, Nawa, Meuhlé, Gargadav, Makoula, Kobor. Il convient toutefois de préciser que ces vocables peuvent indistinctement désigner ou nommer des massifs comme ces clans proprement dits.

2.2. La montagne comme lieu de résistance aux mouvements historiques

Nous sommes en présence d'une région où l'histoire, notamment celle des conquêtes portés par des empires sahéliens a laissé des traces fortes dans la conscience des peuples (Boutrais, 1984). Les luttes entre les conquérants musulmans et les populations autochtones engagées dans le sillage de *jihad* (guerre sainte) ont révélé une certaine trajectoire différentielle entre l'histoire de ces communautés. En plaine comme en montagne, les conquêtes ont influencé les relations interethniques. En maints égards la géographie aura servi de bouclier face à l'intrépidité des cavaliers peuhls. La montagne a été utilisée comme contrefort à la pénétration des conquérants et les populations locales s'y sont repliées pour des opérations de ripostes (Alawadi Zelao, 2006 : 318-331). Jaouen a écrit à ce sujet : « La montagne représente le terroir traditionnel et s'oppose à la plaine, habitat de l'ennemi musulman, Mandara ou Foulbé » (Jaouen, 1996 : 76). Au sein de la communauté Zoulgo, le système d'habitat de même que l'arsenal de guerre dévoilent l'appareillage mis en place pour faire face aux sociétés musulmanes en quête des territoires et des peuples à soumettre. C'est toujours avec de robustes rochers enfouis dans des zones inexpugnables que les Zoulgo avaient entrepris de bâtir leurs habitations. Les murs étaient uniquement composés de pierres, sans fenêtre et aux portes d'une étroitesse manifeste, révélant évidemment la peur de l'étranger. Généralement située sur les montagnes ou joutées à ses flancs, les habitations indiquaient clairement un système de défense face aux incursions ininterrompues des étrangers, cavaliers peuhls ou mandara notamment.

En effet dès le lancement de la guerre sainte (*jihad*) par Othman dan Fodio en 1804, c'est toute la région du Nord Cameroun qui a basculé dans les conflits interculturels. Les populations locales étaient désormais assujetties à une temporalité historique guerrière introduite dans la mouvance du *jihad*. Dans les montagnes, les peuples ont édifié les stratégies de ripostes à la dimension de la puissance hégémonique des conquérants. Au-delà du système

d'habitat qui montrait une certaine technologie de défense, les montagnards disposaient également d'un appareillage défensif propre à cette époque : flèches, lances, boucliers, carquois, couteaux, etc. Les hommes avaient pris l'habitude de les avoir toujours à portée de main. Le temps historique était ainsi favorable à l'articulation d'une psychologie d'alerte permanente. Il était désormais courant de voir un homme porté en bandoulière ses instruments de guerre lorsqu'il doit se rendre au marché, aux champs ou sortir nuitamment. Durant cette période l'ennemi n'est jamais loin et les montagnards prenaient plutôt des mesures préventives. Chez les Zoulgo, la mémoire collective est remplie de faits historiques qui traduisent des relations plus ou moins tendues entre eux et les sociétés musulmanes qui les environnent. « *Wandala zema Zoulgwa* », c'est-à-dire les « Mandara dominant les Zoulgo » ; « *dudè kà, kété kwa guvâl* » (« demain le peuple ira en guerre contre l'étranger »), « *tsidjè, were émyèkè terà kutè tsay* » (« jamais, nous laisserons notre montagne aux mains des étrangers »).

Du temps des administrations coloniales, les Zoulgo avaient exprimé leur volonté de résistance aux représentants coloniaux qui arrivaient dans les montagnes. « *Ba kadak, kéding tè* », c'est-à-dire « Tunous traques, nous te traquons », expression qui était reprise en chœur chaque fois que les Zoulgo sortaient pour manifester leur opposition à la pénétration des autorités coloniales dans leur territoire. Chez les Mafa, autre peuple des montagnes apparentés aux Zoulgo, l'intonation « *Wahh baah !!!* » renvoie à un appel de mobilisation en période de crise ou d'attaque par une force extérieure. Il traduit à la fois une situation de guerre en même temps qu'un élan de ralliement communautaire pour la défense du territoire qui fait l'objet d'une agression extérieure.

1.3. La montagne comme lieu de dissémination des segments claniques

S'il est possible de parler de la montagne Zoulgo, il est également tout indiqué de la saisir comme une réalité plurielle. Le peuple Zoulgo étant composé de plusieurs clans et familles, les montagnes

occupées par ces clans et familles portent aussi leurs noms. Ainsi, les montagnes occupées portent les noms de différents segments qui constituent la communauté Zoulgo. Chaque clan est propriétaire de la montagne qu'il occupe et y mène des activités à la fois agricole, économique et culturelle. Le territoire occupé par un clan ne se réduit pas uniquement à la montagne, c'est-à-dire aux blocs rocheux mais intègre également le contrebas (plaine). Les premiers occupants ont procédé à des lignes de démarcations qui font office de frontière.

De génération en génération, les clans et les familles veillent au respect de ces bornages. Certes des tensions d'ordre foncier surviennent de temps en temps mais très vite, des « aînés sociaux » (chefs de clans ou chefs de familles) procèdent à la gestion de tels litiges. Dès lors, sans être formellement codifiés comme de nos jours, les Zoulgo comme par ailleurs la plupart des montagnes ont démarqué leur territoire. « *Dambath* » est la plante qui est piquée sur les frontières et qui sert finalement de point de bornage. Il est aussi procédé à l'alignement des pierres sur toute la ligne de démarcation territoriale entre les clans. Cette technique est utilisée quand il s'agit également des frontières entre les peuples des montagnes (par exemple Mada et Zoulgo). Le bornage permet aux communautés de disposer des espaces qui ne doivent pas continuellement faire l'objet de litiges et de vivre finalement en parfaite intelligence. Cela souligne par ailleurs que l'occupation dans les montagnes ne relève pas d'une certaine anarchie. Les premiers occupants ont mis en place des mécanismes devant assurer une harmonie entre les clans. Les nouveaux arrivants se sont généralement installés dans des lieux qui leur ont été indiqués par les premiers occupants.

Si la montagne est un territoire de vaste étendue où vivent plusieurs familles appartenant à un clan distinct, celle-ci est constituée des collines « *dièsch* » qui, dans la société Zoulgo, renvoient à des quartiers. « *i dà kà dièsch ga Barnao* », c'est-à-dire « je me rends dans le quartier de Barnao ». Au-delà de leur configuration géographique, montagnes et collines déclinent davantage des réalités socioculturelles, des lieux investis par des

familles et des individus qui lui donnent une signification sociale. Dans ces lieux, les relations et les rapports entre les individus sont régulés sur la base des traditions qui servent de charte à la vie sociale et aux manifestations de la vie culturelle.

2. Les usages religieux de la montagne par le peuple Zoulgo

La montagne est dotée d'une multifonctionnalité¹⁹. Les peuples qui y vivent s'en servent comme d'un territoire religieusement chargé. Il en est ainsi des Zoulgo comme d'autres peuples montagnards.

2.1. La montagne : un espace religieusement marqué

Il faut saisir la montagne au-delà de sa dimension écologique, c'est-à-dire strictement comme un ensemble de rochers, des cailloux et des animaux qui s'y trouvent. C'est là une vision tellurique. La montagne est certes un écosystème, mais davantage un lieu régi par une socialité mise en œuvre par plusieurs générations des peuples qui y vivent (Bozonnet, 1992). Moins qu'un espace des « choses » comme dirait Durkheim, la montagne se révèle aux yeux du sociologue comme une société à part entière, avec ses hommes, ses normes et ses pratiques. Les communautés dont la montagne constitue l'écosystème d'habitat et de vie n'y restent pas occasionnellement ; elles n'y sont pas par suite des contraintes historiques ni en raison d'une invasion d'une puissance hégémonique. En montagne, les communautés ont mis en place une vie sociale complète où s'organisent le politique, le culturel et le cultuel. Les communautés ont apprivoisé la montagne, l'ont domestiquée culturellement et y vivent comme dans un espace finalement socialisé. « *Say i kutè ni dja bà yè* », c'est-dire « ce n'est qu'en montagne que je veux vivre ». « *I kwitè kà zayzay* », c'est-à-dire « il y a la paix en montagne ». Dans la vision des peuples des montagnes, il y a bien une nette différence entre la montagne et la plaine ; différence qui ne relève pas de leur configuration

¹⁹ Dans une autre réflexion nous avons identifié cinq types d'usages de la montagne par les groupes sociaux qui y vivent à savoir : socioreligieux, sociopolitique, socio-écologique, socio-économique et socio-idéologique. Voir Alawadi Zelao (2009, 11-40).

spatiale ou écologique, mais qui s'enracine dans la conception et la considération que les peuples se font eux-mêmes de leur milieu écologique (Breton et Maurette, 1993). Ainsi les montagnes sont un vaste autel sur lequel les peuples y pratiquent toutes sortes d'ordalies, d'invocations et d'incantations.

La montagne dispose d'une forte fonctionnalité religieuse que les peuples qui y vivent ne trouveraient pas de raison pertinente à aller ailleurs dérouler des manifestations ou des cérémonies d'ordre religieux. « *tsala kwa kwitè* », c'est-à-dire « allons en montagne » souligne chez les Zoulgo, que la montagne constitue le lieu privilégié de religiosité, de sacralité et de liturgie. En dehors, rien de religieusement signifié ne peut avoir lieu. La montagne apparaît dès lors comme le site d'où gît la conscience religieuse des peuples qui y vivent depuis des lustres et par conséquent assume la fonction de sacralité dans leur vécu. Les communautés s'y réfèrent comme d'un horizon chargé de sens, de symboles et de divinités. La montagne n'est jamais vide des esprits des choses invisibles et dotées d'une puissance à influencer sur la vie des communautés.

2.2. Les lieux sacrés sont en montagne

La montagne porte tout le poids de la vie religieuse des peuples qui y vivent depuis des lustres. Lorsque l'on parcourt les montagnes, l'on se rend très vite à l'évidence que ces lieux sont fortement investis par les pratiques cultuelles. Au pied d'un rocher, sous un grand arbre ou au détour d'une piste, il est courant de trouver unealebasse, des morceaux de canaris, l'os d'une chèvre ou l'aile d'un coq. Cela indique clairement au passager la manifestation d'un rite ou rituel. Dans les montagnes, l'on trouve des peaux de chèvres ou de moutons perchés au pic d'un rocher ou sur la branche d'un arbre. C'est le travail des féticheurs et des devins (*mèkling* en Zoulgo) des montagnes. Plusieurs raisons conduisent à de telles pratiques. Les officiants religieux en montagnes sont des gardiens de sanctuaires et sont de ce fait garants de la vie paisible et harmonieuse entre les clans et les familles. Ils doivent également requérir auprès des oracles le

bonheur et le bien-être de la collectivité entière. « *Dza kwà zay zay* » (vivons en paix), « *Sra koubà* » (aimons nous les uns les autres). La montagne assure l'unité des groupes et contribue à leur cohésion, à leur sociabilité intégrée et convergente.

Par ailleurs, les rites portent sur la fécondité des femmes et les mariages des jeunes personnes (garçons comme filles). Une femme féconde est celle qui bénéficie de bons égards dans la société et de sa belle-famille, tout comme une femme inféconde fait l'objet d'une certaine déconsidération. Elle est plus souvent renvoyée à famille d'origine. Mais il est possible qu'après une série de rituels que cette femme retrouve sa fécondité et dans ce cas elle est gardée.

Les mariages sont fortement recommandés aux personnes en âge d'entrer en relation matrimoniale²⁰ ; parce que dans la plupart des peuples des montagnes la reproduction de la lignée relève d'une exigence vitale. Il existe dans ce sens une compétition inter-clanique sur la base de la densité démographique. *Tar gnà daw*, ils sont au juste combien ? Il est toujours recommandé d'avoir un nombre important d'enfants pour constituer un clan composé de beaucoup des membres que la communauté peut éventuellement mobiliser en cas de conflit ou de guerre avec d'autres communautés. Aussi en début de chaque saison agricole, les rites sont organisés pour disposer après de bonnes récoltes et des moissons abondantes. Dans chaque montagne il existe des lieux sacrés où ne visitent que les gens chargés et destinés à de telles tâches. Ces lieux sont généralement interdits aux femmes et aux enfants. Les pratiques rituelles ont cours à des moments précis. La nuit et l'aurore sont des lieux indiqués pour organiser une ritualisation à l'abri des yeux de l'ensemble de la communauté. Car certains rites doivent se pratiquer en temps de grand sommeil de la population.

²⁰ Les mariages se contractent généralement à un âge relativement précoce (15-18 ans) tant chez les filles que chez les garçons.

2. 3. Les prêtres sont au sommet des montagnes

Les sociétés montagnardes appartiennent au type de société dites segmentaires au sein desquelles le pouvoir est de nature déconcentrée ((Hurault, 1958 ; Van Beek, 1981 : 113-119). Mais cela ne signifie pas que ces sociétés ne sont pas organisées et qu'elles vivent dans une sorte d'anarchie permanente. A regarder de près ces sociétés, il est évident qu'il y a ici une imbrication de pouvoir politique et de pouvoir religieux. « Dans les grandes chefferies comme dans les montagnes le politique s'exprime d'abord par le religieux » (Vincent, 1991 :26). Il est dès lors inutile de dissocier le politique du religieux. Comme l'a souligné Lembezat, chez les montagnards la « vie sociale baigne dans le sacré » (Lembezat, 1961). L'on peut bien imaginer la place et le rôle que les « prêtres des montagnes » remplissent dans ces sociétés. En pays Zoulgo, « *Ebaykwitè* » ou « *mallàkwitè* » signifie le « chef de montagne » ou le « propriétaire de montagne ». *Ebaykwitè* est à la fois détenteur de pouvoir politique et religieux. Jadis c'est Takwa qui incarna l'autorité d'ébay kwitè. Aujourd'hui c'est son petit-fils Metchemé Chédéché qui en assure l'exécution. *Ebay kwitè* est le chef politico-religieux de toutes les communautés Zoulgo. Il ordonne la vie sociale et religieuse. Sans jouir d'un pouvoir de préemption sur les autres clans, il assume le rôle de régulateur de la vie socioreligieuse.

A partir de son palais (*gàébay*) juché au sommet de la montagne, le prêtre de la montagne veille sur la sociabilité et la cohésion entre les clans et les familles. C'est lui qui préside à la vie religieuse, prend aux cérémonies traditionnelles qui se déroulent dans les différentes montagnes et annonce le calendrier agricole. Des émissaires (*mélè chik*) se chargent de porter ses messages auprès des chefs des clans. Chez les peuples de montagnes en général et les Zoulgo en particulier, la montagne est un marqueur d'autorité et de pouvoir. Pour garder une certaine distance d'avec le reste de la société, c'est au sommet de la montagne que réside le chef ; position ascendante qui le dote par ailleurs d'une certaine

aura et lui confère une certaine force mystique²¹. « Les hauteurs sont chargées de valeur religieuse. Les divinités locales qui président aux destinées des communautés de chaque massif « habitent » les sommets, et le point culminant est toujours un endroit sacré, où sont offerts périodiquement des sacrifices » remarque Hallaire (1975 :22). « *Ger kwitè, i ébay* », c'est-à-dire le « sommet de la montagne appartient au chef ». Les chefs des clans occupent également des positions similaires et jouissent d'un certain pouvoir religieux. Ils ne s'en réfèrent au chef de la communauté Zoulgo que lorsque les circonstances l'exigent (litige foncier, sorcellerie, etc.). Il y a toutefois une nette communication entre le grand prêtre de la montagne et les chefs de différents clans qui habitent d'autres montagnes. Le grand prêtre convie les chefs des clans aux cérémonies traditionnelles ou aux grandes manifestations culturelles qui engagent la vie de la communauté Zoulgo. Ainsi les grandes fêtes traditionnelles comme la fête des taureaux (*vié zla*), fête de nouvel an (*mo golom*) ou la fête des récoltes (*gouzoum ga mblom*) sont les moments de rencontre communautaire entre les différents clans Zoulgo. Ces fêtes intéressent l'ensemble de la communauté Zoulgo et sont spécifiquement présidées par le grand prêtre (*ébay kwitè*). Elles mettent en exergue la convivialité communautaire, offrent l'occasion à la société de se remettre à neuf et permettent aux membres de la communauté de renforcer les liens de sociabilité.

3. Les pratiques religieuses chez les montagnards : une approche comparatiste

Malgré la diversité des peuples des montagnes, force est de souligner que leurs pratiques religieuses et leurs modes de croyances mettent en exergue l'existence d'un être suprême unique. Les pratiques religieuses assument une continuité qui

²¹ A propos des Nuer Evans-Pritchard a fait cette remarque qui souligne la place de territoire dans la structuration du système de pouvoir chez les peuples à organisation segmentée ou à démocratie familiale. Il écrit : « *Les tribus nuer sont une valorisation de la répartition territoriale, et les relations tribales, intertribales et étrangères sont des modes de comportements normalisés à travers lesquels s'expriment les valeurs* », (Evans-Pritchard, 1968 : 176).

dévoile une convergence dans les actes, les modes et les systèmes de croyances.

3. 1. Les formes élémentaires de la vie religieuse

Aussi bien les observateurs avisés (Vincent, 1997 : 227-238 ; Ela, 1984) que les praticiens des religions révélées (Cador, 2002 ; Aurenche, 1987), ceux-ci ont mis en exergue les comportements des peuples de montagnes en matière des modes de croyances. Il est largement admis que ces peuples reconnaissent l'existence d'un Dieu unique ; d'où la pratique monothéiste en matière de religion. Une telle convergence peut être établie à partir de la dénomination. La plupart des peuples de montagnes nomment Dieu, en tant qu'être suprême doté d'une puissance avérée. Chez les Zoulgo, c'est *Mblom*, chez les Guiziga *Mboulvung*, chez les Mada *Zigla*, chez les Mafa *Jiglè*, chez les Mouyeng *Mélèfit*, chez les Podoko *Zità*, chez les Mofu *Bi-Erlam*... L'existence d'un Etre suprême chez les montagnards s'est révélée aux observateurs et aux évangélistes porteurs des religions révélées. C'est un fait dominant que chez les peuples des montagnes, la référence à un Dieu unique soit admise. « Les peuples des montagnes Nord Cameroun sont les seuls en Afrique qui ont la notion la plus exacte de Dieu » remarque Baba Simon, ce prêtre, parti du Sud Cameroun vers les années 1970, qui a évangélisé les régions montagneuses de Tokombéré (Fédry, 2008 : 6). Les invocations ou les incantations d'un prêtre des montagnes manifestent tangiblement l'expression d'une telle occurrence. Chez les Zoulgo, *ker Mblom*, c'est-à-dire au nom de Dieu, met en relief la personnalité de Dieu comme être unique, une réalité totale et non décomposée. Ce Dieu dont parlent les Zoulgo se trouve là-haut, au ciel et de qui désormais dépendent la vie, le bonheur, le bien-être, l'harmonie, la fécondité et la bonne récolte.

Chez ce peuple l'existence de *Mblom* se révèle nettement dans la vie de la communauté. Pour les prêtres des montagnes, *Mblom* ne reste jamais indifférent à leur prière et leurs vœux. Il comble alors la société de ses bienfaits et de sa bénédiction. Ainsi lorsqu'il y a bonne récolte, la fécondité des femmes, les mariages chez les

jeunes gens, la paix entre les clans et les peuples voisins, c'est *Mblom* qui a agi pour que cela soit possible. *Mblom* est présent dans la vie sociale des Zoulgo. En cas de malheur, il est sollicité son réconfort et sa miséricorde. Say *Mblom*, c'est-à-dire « seul Dieu ». L'Être suprême qui donne la vie mais qui peut aussi la retirer. *Mblom ba tsagna*, c'est-à-dire, « Dieu est grand ». Les Mada disent également la même chose : *Zigla à ngwo*. En effet la croyance en un Dieu puissant et agissant est renforcée chez la plupart des montagnards par la manifestation de certains faits et événements dans la société, qui n'auraient pas dû advenir si les prêtres n'avaient adressé leurs prières à l'Être suprême. Si Dieu est placé là-haut, *Gizà Mblom* en Zoulgo, il exerce une influence certaine sur la vie des communautés. Et les peuples des montagnes ont la pleine conscience que Dieu représente une force agissante.

3. 2. L'investissement symbolique de la montagne

Les pratiques rituelles dominent la vie sociale chez les peuples des montagnes. Il faut l'observer à partir de leur vécu quotidien. La pratique dominante est celle qui consiste à invoquer Dieu lorsque les montagnards sont autour d'un pot de vin. C'est ici le moment de haute sacralité qui se traduit par l'interpellation du Saint Père placé là-haut (*mblom* en Zoulgo et aussi chez les Mofu de Méri). C'est en son nom que la consommation de la bière du mil est amorcée. Et on verse d'abord une partie au sol, signe de communion avec les « morts » dont la relation reste établie avec les « vivants ». Il est loisible d'attester de ce que les montagnards mènent une vie qui est désormais enveloppée dans la ritualité. La pratique de *kuli* ou *kuley*, rituel, sacrifice et offrande, est présente dans la vie religieuse des peuples de montagnes. Elle montre que chez les montagnards, la vie sociale s'accompagne d'une certaine religiosité.

Les prêtres communiquent avec le Dieu d'en haut dans un langage bien codé et structuré sur la base des préoccupations réelles. Ici les paroles sont importantes : « Voici ce que tu as demandé : je demande que tu nous donnes la santé ; éloigne de nous le malheur qui vient. Donne-nous la richesse, les enfants, les femmes ». Et Dieu

ne va pas rester indifférent ; ce qui installe l'officiant dans une confiance totale : « Dieu a entendu notre prière, il va agir dans le sens de notre demande. Ayez foi en lui, car il ne nous jamais abandonné ». Aussi bien chez les Mada, les Mouyang que chez les Zoulgo, pour offrir une offrande à leurs ancêtres, le prêtre sacrificateur tue un animal : chèvre, mouton (bélier) ou coq. Les pratiques rituelles sont l'occasion de manifestation de la théorie de « don » et de « contre-don » telle que formulée par Marcel Mauss. Par le sacrifice, il y a relation et communication avec Dieu. Il y a également la fête collective pour Dieu *Gouzoum ga Mblom* en Zoulgo ou *Ozum Zigla* en Mada. C'est une fête de remerciement pour la récolte. C'est aussi un le lieu de formulation des doléances adressées à Dieu pour qu'il donne à la communauté entière la force de travailler et qu'il y ait une bonne récolte à la prochaine saison. Ce moment festif renforce les liens de solidarité communautaire et raffermi les relations inter-ethniques en territoire montagnard.

En mettant en relief la « construction religieuse du territoire » au sein des sociétés traditionnelles, Vincent a révélé au grand jour la place forte et vitale des pratiques culturelles qui régissent l'agir religieux des communautés comme des individus dans leur environnement. Elle note : « En s'installant en un lieu particulier, d'où parfois ils ont émergé, les hommes auront à faire à la rencontre des divinités du sol, tout aménageant une place à leurs propres ancêtres, esprits distincts mais proches, qui eux aussi occuperont le territoire » (Vincent, 1995 : 12). La relation qui s'établit entre la montagne et le montagnard est largement sous-tendu par le référent sacré. Même de nos jours, il demeure une continuité entre les montagnards du « dedans » (ceux qui sont restés en montagne) et les montagnards du « dehors » (ceux qui en sont sortis). Pour des raisons diverses (santé, sorcellerie, échecs dans la vie courante, quête de bénédiction, etc.), des personnes ayant longtemps séjourné au loin ont repris le chemin de la montagne pour se remettre en équilibre. La montagne a encore gardé l'essentiel de ce qui est authentique, ces choses qui ont traversé les âges et le temps, aujourd'hui scrupuleusement

préservées par les générations anciennes. La montagne n'est pas une réalité extérieure à la vie du montagnard, elle lui est intrinsèque, intime et configure son identique authentique. Ecosystème certes, condensant le patrimoine naturel et physique, la montagne est investie d'un potentiel d'identification des groupes sociaux qui y vivent dans une dynamique de synthèse et d'équilibre symbiotique.

3.3. Les sociabilités d'ordre religieux entre les peuples des montagnes

De tout temps les peuples de montagnes ont développé des échanges de divers ordres. Sur le plan religieux il y a une nette continuité entre les différents peuples qui vivent en montagnes. Toutes proportions gardées, les pratiques religieuses chez les montagnards s'inscrivent dans une dynamique convergente et déclinent un ensemble des pratiques cultuelles qui reviennent dans beaucoup des séances de ritualisations chez tel groupe ou tel autre, notamment dans sa structuration liturgique. Ainsi, la fête des taureaux est tri-annuelle chez les Zoulgo (*vié zla*) pendant qu'elle a cours tous les quatre ans chez les Mafa ou Mofou (*maray*). Elle est tout simplement inexistante chez d'autres peuples (Mouktélé, Podoko ou Ouldémé par exemple). Cependant, ces fêtes, lorsqu'elles arrivent, offrent l'occasion d'une interaction et d'une communion entre les montagnards. C'est seulement l'existence des cycles qui oblige chaque groupe montagnard à célébrer sa fête du taureau à un moment précis. « Si les Zulgo sont en retard pour égorger leurs taureaux, nous ici nous sommes en retard car nous ne pouvons pas égorger avant eux » dit-on chez les Guemjek. La décision prise en commun s'appuie seulement sur l'observation des lunes : il suffit pour les Guemjek d'attendre la lune suivant la fête des Zoulgo. « Les Mboko font leur sacrifice la même lune que nous » poursuivent les Guemjek, « puis ce sont les Méri la lune suivante ». D'évidence, toutes les fêtes traditionnelles en territoire montagnard mettent en scène la sociabilité entre les peuples des montagnes. En raison de ce que ces peuples ont en partage des codes linguistiques, politiques, économiques, culturels et culturels

convergents, les manifestations religieuses permettent les rencontres intercommunautaires et interethniques.

Les manifestations religieuses en territoire montagnard remplissent la fonction de continuité à la fois généalogique et culturelle entre ces communautés. Elles relèvent du registre de remémoration des liens historiques entre les peuples. Si ainsi les Zoulgo sont conviés aux fêtes traditionnelles de Mofu de Wazang, c'est parce que leur aïeul Takwa serait parti de cette région. Zoulgo et Mofu de Wazang se considèrent comme des frères et établissent des relations agnatiques. Il faut prendre en compte les relations matrimoniales et les relations de voisinage. En règle générale, au sein des communautés de montagnes, les relations matrimoniales jouent beaucoup dans le resserrement des liens entre les familles, les clans et les tribus. Les saisons des cérémonies traditionnelles ne sont pas identiques chez les peuples des montagnes. Ce qui favorise les interactions et les rencontres intercommunautaires. Pendant ces rencontres fortement fondées sur les manifestations d'ordre cultuel, les chefs religieux des communautés hôtes peuvent procéder à des invocations et à des prêches allant dans le sens de renforcement des liens de fraternité et de convivialité. Les chefs politico-religieux saisissent cette occasion pour appeler à une relation pacifique et paisible entre les communautés.

Par ailleurs, les rencontres intercommunautaires ont également cours lors des travaux champêtres ou durant les récoltes. Ici les relations matrimoniales jouent un rôle décisif. Ainsi une famille ou un clan Zoulgo peut prendre part aux travaux champêtres chez les Mada ou chez les Mouktélé en raison de ce qu'il entretient des relations d'ordre matrimonial dans cette tribu. A la fin des travaux, le vin (bière de mil), *guzom*, est offert et servi à la belle-famille en guise de gratitude et de communion. Le vin est servi par un vieux à la suite d'une prière qu'il aura prononcée. Ici encore, le nom de *Mblom* (Dieu) revient de bout en bout. En période de deuil ou de calamités naturelles (sécheresse, famine...), les tribus des montagnes se rencontrent et pendant ces moments difficiles les chefs religieux s'adressent à *Mblom* pour implorer sa miséricorde,

son réconfort et sa bénédiction. L'intercession de *Mblom* est instamment requise pour traverser cette dure épreuve.

Conclusion

Une perspective socio-anthropologique est nécessaire pour étudier le phénomène religieux chez les sociétés traditionnelles. L'intérêt de cette approche est triple : 1) dans un premier temps elle permet d'appréhender ces sociétés comme dotées d'une rationalité religieuse spécifique en raison de leurs infrastructures culturelles et de leurs pratiques cultuelles ; 2) ensuite elle saisit ces sociétés dans leur interaction avec leur environnement qui ne leur est plus extérieur mais fait partie constitutive de leur personnalité/identité ; 3) et enfin parce qu'elle postule de la diversité des pratiques religieuses dans les sociétés humaines. En procédant de la sorte, il est dès lors loisible de situer la portée éminemment religieuse de la montagne chez les Zoulgo au Nord-Cameroun. Au fil des siècles, ces communautés ont gardé une relation symbiotique et anthropologique à la montagne.

Dès lors, la montagne trouve une place importante dans le système de croyances et de pratiques religieuses des peuples des montagnes. Ici religion et territoire dialoguent dans une interaction pérenne. Peuple religieusement marqué, le peuple Zoulgo comme d'autres groupes sociaux ayant en référence écologique la montagne, croit en un Dieu unique (*Mblom*), Etre suprême, avec qui la communication est possible et dont les prêtres des montagnes (*Malla kwitè*) assument la médiation. Ceux-ci vivent généralement perchés au sommet des montagnes ou des collines. Dans ces sociétés où le pouvoir est de type segmenté, le politique et le religieux s'imbriquent et se configurent plutôt dans le symbolique. Les paroles des détenteurs du pouvoir religieux font autorité et sont suivis d'effets sur la vie collective. « Le rituel est action et non spéculation. Il ne se borne pas à enregistrer des ressemblances mais les produit effectivement, et il le fait dans un but pratique » note Hocart (2005 : 75). Il y a une tension concordante entre les ritualisations des prêtres des montagnes et l'ordonnancement de la vie collective dans les différentes communautés. La religion, au sens

de liaison, trouve ici tout son ancrage. Elle sert de liane entre les communautés et 'Dieu-du-ciel' (Mblom).

Il est désormais plausible de dire qu'en montagne, la religion est fortement inscrite dans la société. Le phénomène religieux continue le fait social. Ce qui amène à admettre avec Augé : « Conçue comme une mise en ordre général du monde , la religion est doublement expressive du social : sociale par elle-même, du fait des interdits et des juridictions qui instituent l'opposition du profane et du sacré ou des institutions comme l'initiation qui aménagent le passage de l'un à l'autre, elle l'est encore par le caractère même des choses sacrées qui ne sont rien d'autre que la représentation idéalisée de la réalité sociale » (Augé, 1982 : 25). Chez les peuples des montagnes au Nord-Cameroun, territoire, société et religion relèvent tendanciellement du même ordre. Les actes de croyances envoient le territoire et la société d'une mystique de sacralité.

Références bibliographiques

Alawadi Zelao, 2006. Dynamique de la société politique au Nord Cameroun : entre monopolisation et démonopolisation, Thèse de Doctorat Ph/D, Université de Yaoundé I.

Alawadi Zelao, 2009. « Dynamique spatiale et stabilité des représentations socio-identitaires chez les peuples des montagnes au Nord-Cameroun. Et l'environnement inventait un peuple, et vice-versa », Elizabeth Tamajong (dir), in *Les mutations en Afrique*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, pp. 11-40.

Augé, M., 1982. *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard.

Aurenche, C., 1987. *Sous l'arbre sacré*, Paris, Cerf.

Boutrais, J., et al. 1984. *Le nord du Cameroun : des hommes, une région*, Paris, ORSTOM.

Bozonnet, J-P., 1992. *Des monts et des mythes. L'imaginaire social de la montagne*, Grenoble, Pug.

Breton, R. et Guy M., 1993. *Montagnards d'Afrique noire. Les hommes de la pierre et du mil (Haut-Mandara, Nord Cameroun)*, Paris, L'Harmattan.

Cador, G., 2002. *Ainsi parlait Baba Simon*, Yaoundé, UCAC.

Descola, P., 2011. *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Versailles, Editions Quae.

Ela, J-M., 1984. *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala.

Fédry, J., 2008. « Le Dieu du ciel chez les peuples de montagnes du Nord Cameroun », Jacques Fédry et al. (dir), in '*Dieu seul !*'. *Le Dieu du ciel chez les montagnards du nord des Monts Mandara*, Yaoundé, PUCAC, pp. 6-11.

Froélich, J-C., 1965. *Les montagnards paléonigritiques*, Paris, ORSTOM.

Gauthier, J-G., 1969. *Les Fali de Goutchoumi. Montagnards du Nord-Cameroun*, Anthropological publications, Oosterhout.

Hallaire, A., 1991. *Paysans montagnards du Nord-Cameroun. Les monts Mandara*, Paris, ORSTOM.

Hallaire, A., 1975. « L'habitat d'une « montagne -refuge », les monts Mandara », *Etudes scientifiques*, p. 17-22.

Haller, B., 1989. « La relative en Zulgo », Daniel Barreteau (dir), *Description des langues camerounaises*, Paris, ORSTOM/ACCT, pp. 3-38.

Hocart, A. M. 2005. *Au commencement était le rite. De l'origine des sociétés humaines*, Paris, La Découverte.

Hurault, J., 1958 : « Quelques aspects de la structure sociale des montagnards kirdi du Nord Cameroun », *Bulletin de l'IFAN*, n°1-2, pp. 111-122.

Jaouen, R., 1995. *L'Eucharistie du mil. Langues d'un peuple, expressions de la foi*, Paris, Karthala.

Lembezat, B., 1961. *Les populations païennes du Nord Cameroun et de l'Adamaoua*, Paris, Puf.

Martin, J. Y., 1970. *Les Matakam du Cameroun*, Paris, ORSTOM.

Seignobos, C., 1982. *Nord-Cameroun. Montagnes et hautes terres*, Paris, Editions Parenthèses.

Thomas, L-V. et Luneau, R., 1975. *Les religions d'Afrique noire. Textes et traditions sacrés*, Paris, Stock.

Van Beek, « Les Kapsiki », Claude Tardits (dir), 1981. *Contribution à l'histoire des civilisations du Cameroun*, Paris, éditions CNRS, pp. 113-125.

Vincent, J-F., 1975. *Le pouvoir et le sacré chez les Hadjeray du Tchad*, Paris, Anthropol.

Vincent, J-F., 1975. « Le chef et la pluie chez les Mofu, montagnards du Nord-Cameroun ; contribution à l'étude des formes de pouvoir politique », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n°221.

Vincent, J-F., 1991. *Princes montagnards du Nord-Cameroun. Les Mofu-Diamaré et le pouvoir politique*, Paris, L'Harmattan.

Vincent, J-F. et al., (dir), 1995. *La construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan.

Vincent, J-F., 1997. « Statut et puissance du 'Dieu-du-ciel' en Afrique de sahel », Albert de Surgy (dir), in *Religion et pratiques de puissance*, Paris, L'Harmattan, pp. 227-238.

Von Graffenried, C., 1984. *Das Jahr des Stieres. Ein Opferritual des Zulgo und Gemjek in Nordkamerun*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz.

