

LES IDENTITES DIFFERENTIELLES COMME TROMPE-L'ŒIL D'UNE POLITIQUE DE DISCRIMINATION ET D'EXCLUSION AU NORD- CAMEROUN. LE FAUX DEBAT DES UNITES DITES ISLAMO-PEULE ET KIRDI DANS LA SOCIOSPHERE POLITIQUE LOCALE.

Jacques MANGOCHÉ

Université de Ngaoundéré

mangoche.jacque@gmail.com

Résumé

Le politique a souvent usé des identités différentielles comme moyen d'accumulation et du déploiement. Généralement et dans certaines circonstances, la participation politique conséquente s'articule autour de la capitalisation des identités différentielles (ethnies, religion, culture, etc.) qui paraissent foncièrement portuses d'une unité organique ultime et totale. Cependant, à la faveur d'une étude approfondie des structures internes de ces identités, on se rend compte que leur présupposé unité organique demeure une simple fabrication utilitaire servant de tremplin à la défense d'intérêt conjoncturel, égoïste et parfois irréflecti d'un groupe restreint. Le Nord-Cameroun est le foyer d'une telle pratique. Ainsi, dans quelle mesure peut-on dire que les identités différentielles ne rendent pas compte de l'unité organique des groupes socioculturels au Nord-Cameroun dans un contexte politique national marqué par une forte croyance à la bipolarité de sa sphère politique ? En considérant comme champ d'observation la société politique du Nord-Cameroun, nous tentons dans cet article de décrire l'essence et la portée des identités différentielles conséquentes. La méthodologie est basée sur la pluri- et la transdisciplinarité qui privilégient la démarche critique dans l'analyse de données pour autant que les faits et phénomènes politiques soient délicats. Par essence, la fabrication des identités différentielles (1) est un atout pour la défense des intérêts du groupe en question (2) certes, mais connait également des problèmes internes (3). On se rend donc compte que les identités différentielles sont des fabriques conjoncturelles et contextuelles qui ne profitent simplement qu'à l'ascension sociopolitique de ses protagonistes.

Mots clé : identité, identité différentielle, culture, participation politique, intérêt.

Abstract

Politics have often used differential identities as a means of accumulation and deployment. Generally, and in certain circumstances, the consequent political participation revolves around the capitalization of differential identities (ethnic groups, religion, culture, etc.) which appear to be fundamentally the carriers of an ultimate and total organic unity. However, due to meticulous study of the internal structures of these identities, we realize that their presupposed organic unity remains a simple utilitarian fabrication serving as a springboard for the defense of the conjunctural, selfish and sometimes

egoist interest of a limited group. The North Cameroon is home to such a practice. Thus, to what extent can we say that differential identities do not reflect the organic unity of socio-cultural groups in North Cameroon in a national political context marked by a strong belief in the bipolarity of its political sphere? Considering the political society of North Cameroon as a field of observation, we will attempt in this article to describe the essence and scope of the differential identities involved. The methodology is based on pluri- and transdisciplinarity which facilitates a critical approach for data analysis as long as the political facts and phenomena are delicate. Essentially, differential identities deployment (1) is an advantage for one group interest defence (2), but face such internal problems (3). We then make out that differential identities serve as occasional and contextual arms for a socio-political ascension of their protagonists.

Key words: Identity, Differential Identities, Culture, Political Participation, Interest.

Introduction

La pratique politique relève du domaine du déploiement et de la poursuite des intérêts exclusifs. Au Cameroun, la construction de cette pratique procède de la mise à contribution des divers éléments tels que l'ethnie et la religion. Si des auteurs ont pu s'attarder sur les manifestations du fait politique en Afrique après les indépendances (Bayart et *al.*, 1992), force est de constater que les facteurs et les acteurs de cette pratique sont historiquement situés dans le temps et dans l'espace. Avec l'introduction du vote, les politiciens se lancèrent dans la conquête de l'électorat. C'est ainsi que, profitant de la faveur de l'unicité territoriale du Nord-Cameroun, le leader politique du Grand Nord, Ahmadou Ahidjo, se prévaut des identités différentielles pour s'imposer. En effet, il s'appuya tout d'abord sur les « jeunes turcs »¹, puis compta sur certaines autorités traditionnelles avant de culturaliser sa politique de recrutement au sein de l'administration. Le but étant d'aboutir à une homogénéisation de la sphère sociopolitique nord-camerounaise. C'est dans ce contexte que les identités différentielles s'imposèrent réellement comme mode de causalité socioculturelle et politique au Nord-Cameroun. Elles s'amplifièrent avec l'ouverture démocratique des années 1990. Dès lors, dans quelle mesure faut-il comprendre que ces identités différentielles constituent-elles un trompe-l'œil d'une démarche discriminatoire et d'exclusion politique au Nord-Cameroun ? Nous nous attelons à répondre à cette question en présentant le processus de mise en forme de ces identités différentielles d'abord (1), ensuite parcourir leur

¹ Ce terme désigne la nouvelle élite scolarisée contrairement à l'élite traditionnelle composée pour la plupart des autorités traditionnelles, majoritairement analphabète et accrochée aux coutumes et pratiques traditionnelles.

apport dans la défense des intérêts des ensembles en présence (2) et enfin déduire leurs problèmes (3).

1. De la classe islamo-peule et Kirdi comme formes d'identités différentielles : essence et portée d'une considération sociologisant complexe

Si la construction du groupe islamo-peul résulte d'une agrégation des accidents de l'histoire, celle du groupe Kirdi s'apparente, au contraire, à un aboutissement évident d'une consécration séculaire qui résulte d'une sorte de prédestination à la marginalité historique. Autrement dit, bien avant le XIXe siècle, rien ne présageait une probable émergence de l'identité différentielle islamo-peule (dominante surtout) sur le plan local n'eût été la force de la conjoncture induite par l'islamisation. Une fois cette dernière procédure lancée, le groupe Kirdi devait s'attendre à une mise à sac de sa souveraineté, laquelle souveraineté entama une longue et profonde saison de restructuration dont les multiples épisodes se terminent par l'attribution d'une marque d'identité englobant traduite par le terme Kirdi.

1.1. La construction séculaire d'une classe dominante autour de l'identité islamo-peule

La domination de la sphère politique locale par le groupe islamo-peul au Nord-Cameroun s'est construite sur des bases guerrières et politico-culturo-institutionnelles séculaires. Cette logique a couvé des conclusions théoriques qui s'articulent autour des conceptions hégémoniques (Bayart, 1985) et patrimonialistes relatives à la structure dirigeante dominante (Médard, 1990). Le rapport de force caractérisa toute la trame de ses relations avec les autres identités ethniques en présence.

En réalité, la construction post-hégémonique de l'identité islamo-peule a suivi d'abord les méandres du particularisme ethnique peul qui comprend à la base les sous-groupes *Ferobé*, *Yillaga*, *Toorobé* (de l'Extrême-Nord) et *Wollarbé* (du Nord) (Seignobos et Iyébi-Mandjek, 2000 : 46). Ils formèrent les premières unités sociologiques de ladite identité du Nord-Cameroun au XVIIIe siècle. Ces ramifications groupales consolidèrent leur unité initiale. De plus, leur assujettissement aux groupes Kirdi autochtones contribua à renforcer leur identité différentielle. De toute

évidence, lorsque *Modibbo* Adama reçut l'étendard du *Djihad*² d'Othman Dan Fodio dans les années 1815, les groupes épars foulbé disséminés dans le Septentrion étaient encore sous la suzeraineté des « Princes » locaux (Vincent, 1991). Cet événement historique (le *Djihad*) bouleversa alors le paysage politique et culturel local. L'institutionnalisation du Lamidat comme instance principale d'administration islamo-peule s'est accompagnée d'une rationalisation de la cavalerie comme moyen de défense et de sécurisation du pouvoir politique islamo-peul ainsi établi vis-à-vis de toute agression extérieure et locale. La cavalerie polarisa, dès lors, l'attention sur la force de frappe militaire peule ; ce qui la (cavalerie) rendait redoutable et conféra la réputation des cités guerrières à leur structure administrative que sont les Lamidats.

Dès lors, il s'installe une longue période de domination peule sur les autres sociétés étant pour la plupart disparates et segmentaires. En effet, le groupe sociologique islamo-peul dont il est question dans ce travail se compose fondamentalement des Foulbé d'une part et des identités ethniques locales islamisées d'autre part. Dans ce deuxième maillon, on distingue les Arabes Choa, les Bornouans ou Kanuri, les Mandara, les Kotoko, les Haoussa, etc. (Boutrais, 1973). Ce groupe exerça une pression intense sur les groupes non islamisés à partir de leur regroupement politique stable et hiérarchisé notamment le Lamidat. C'est un territoire dirigé par un *Lamido*. Celui-ci est à la fois chef politique et religieux. Il dirige avec une cour appelée *Faada*, composée de 12 notables. Chaque notable joue un rôle particulier (voir tableau 1).

Tableau 1 : Quelques notables de la Faada

Dénominations	Significations et attributions
<i>Galdima</i>	Premier ministre, administrateur de la <i>Faada</i>
<i>Kaïgama</i>	Premier dignitaire du palais, fils du chef et probable successeur
<i>Wajiri</i>	Ministre, s'occupe des affaires courantes du palais
<i>Imam</i>	Ministre de culte, chargé de la prière
<i>Alkali</i>	Juge, rend justice au nom de la loi islamique

² Le Djihad signifie « guerre sainte ». Il s'inscrit dans la logique de l'expansion de l'Islam au Sud du Sahara.

<i>Wakili</i>	Messenger, il assure la liaison diplomatique
Les <i>Sarki</i>	Chef service, il s'occupe des services courants tels que la boucherie (<i>sarki power</i>), la guerre (<i>sarki yarki</i>), etc.

Source : données d'enquête, 2020.

Le pouvoir du *Lamido* va au-delà de son palais pour s'étendre aux quartiers. Il y est représenté par des personnalités qui sont les *Lawane* et les *Djaouro*. Les *Lawane* sont tels des préfets qui ont à leur charge un ensemble de quartiers (dirigés chacun par un *Djaouro*). L'ensemble de ces derniers collabore avec les *Lawane* à qui ils rendent en réalité compte. Ces deux personnalités traditionnelles disposent également d'une cour avec qui elles travaillent. Depuis leur création, il existe des grands Lamidats qui ont marqué l'histoire locale.

Tableau 2 : Quelques Grands Lamidats de l'histoire du Nord-Cameroun

Lamidats	<i>Lamido</i> *	Lamidats	<i>Lamido</i>
Ngaoundéré	<i>Ardo</i> Issa	Tchéboa	Aboubakary Moussa
Banyo	Iyawa Adamou	Garoua	Abdoulaye
Tibati	Mohaman	Maroua	Ahmadou Tayrou
Rey Bouba	Bouba Ahmadou	Yola	<i>Modibo</i> Adama
Demsa	Ahmadou Maïgari	Madagali	Haman Yadjji

* Les Lamibé mentionnés dans ce tableau ne sont pas forcément les premiers ni les bâtisseurs du Lamidat en question. Nous avons ici mentionné quelques-uns dont l'influence fut remarquable sur la sociosphère locale coloniale et postcoloniale.

Source : données d'enquête, 2020.

Tous ces Lamibé marquèrent de leur sceau l'histoire politique de leur zone d'administration au point que certains d'entre eux à l'instar du Lamido de Rey Bouba, de Tchéboa et de Madagali furent presque déifiés : leur pouvoir est incontestable et leur décision sans appel. Avec

l'expansion territoriale du Lamidat et l'islamisation graduelle des groupes non foulbés, des structures politiques similaires au système lamidal furent créées. Il s'agit des Sultanats tels que Goulfey, Makary, Afadé, Woulki, Bodò entre autres (Abdouraman Halirou, 2006). Ces formes d'administration sont placées sous la direction d'un Sultan qui dispose lui aussi d'une cour bien organisée. Elles apparaissent beaucoup plus en contexte colonial où les relations de cohabitation entre les Foulbé et les non Foulbé islamisés étaient peu reluisantes. L'élément fédérateur de leur unité reste la religion : l'Islam. La prière rassemble les musulmans autour d'*Allah* dont Mahomet est son prophète. La *Shahada* ou profession de foi consolide leur positionnement culturel et spirituel dans un milieu où les populations semblaient dans le paganisme : celles que Guy Pontié appelle les « sociétés païennes » (Pontié, 1972 : 203).

Au vu de cette construction administrative et historique de l'« empire islamo-peul », force est de constater que la confrontation avec les sociétés non islamo-peules était inévitable, car étant mis en minorité malgré leur supériorité numérique.

1.2. Du refus du qualificatif « Kirdi » à son imposition comme identité différentielle

Les « sociétés païennes » ont subi les dures épreuves de la domination administrative islamo-peule. En effet, la campagne d'islamisation s'est accompagnée d'une occupation définitive du site païen par l'administration peule. Le mécréant était qualifié de *Kado* (pluriel *habbè*). Il ne connaîtrait pas Dieu, sinon des simples représentations illusoire d'un être transcendantal qui serait son sauveur. C'est contre ce paganisme et ces pratiques idolâtres que luttait d'ailleurs les commandeurs du *Djihad*. Il se construit alors des dénominations appropriées dans les langues du dominant pour qualifier le mécréant, d'où l'apparition et l'usage intensif du terme Kirdi dans la sphère énonciatrice de la catégorisation de l'« autre » sur le plan local.

Le terme Kirdi est une notion dont l'étymologie et les différentes conceptions font objet de plusieurs divergences. Certains auteurs comme Wehr (1979), Cuffy et Hutchison (1990), Jourdan et Lukas (1953) l'appréhendent sous le prisme de son étymologique arabe *qird* qui signifie « païens, apostat » (dans son sens figuré) (Seignobos et Tourneux, 2002 : 154). Pour Bovill, il proviendrait de l'arabe *Kurdi*, c'est-à-dire

« kurde » qui renvoie aux habitants de montagnes, les Kurdes (Seignobos et Tourneux, 2002 : 154). Denham, Clapperton et Oudney emploient *Kerdy* pour désigner « d'abord des populations païennes qui vivent autour de Tombouctou et à Ségou » à exclusivité raciale noire (Seignobos et Tourneux, 2002 : 154). Pendant la colonisation française, les administrateurs emploient ce terme pour désigner l'ensemble de la population qualifiée alors de païenne et qui cohabite avec tous les musulmans dans la partie septentrionale du territoire.

Bref, le terme Kirdi est marqueur d'une identification groupale teintée d'une péjoration et d'une stratégie de « mise à part » d'un ensemble socioculturel dominé. Il a un fondement religieux puisqu'il signifie, au sens large, « infidèle, mécréant, impur, non musulman, païen, paganiste, fétichiste [singe] » (Diyé, 2015 : 3). Ce qui amène Georges Balandier à penser que le Kirdi est spirituellement situé ; il se rapporte à « l'ensemble des populations non musulmanes, sans limites géographiques particulières et indique tous ceux qui ne sont pas musulmans et qui se retrouvent sur toute l'étendue du territoire camerounais » (Balandier et Maquet, 1968 : 232), même si l'administrateur colonial les réduisait aux repères montagneux : « [ces] païens réfugié dans les montagnes au moment de l'invasion Foulbé » (Seignobos et Tourneux, 2002 : 155). Si l'on considère le Nord-Cameroun comme le principal bastion de la colonisation islamo-peule, on comprend aisément que les Kirdi vivent essentiellement dans cette partie et que les sites refuges (montagnes par exemple) furent des foyers de résistances à cette invasion. Les caractéristiques de leur mode de vie telles que décrites par l'administration coloniale constituent un autre élément de particularisation de ce groupe : « des hommes non islamisés, apparemment sans honte de leur nudité, buveurs de bière de mil et au surplus simples cultivateurs » (Seignobos et Tourneux, 2002 : 155). Dans la perspective de l'identification par rapport au site d'habitation, Hamadou Adama conclut que « ce terme a été introduit dans la région au cours de la colonisation française pour désigner d'abord les populations des Monts Mandara, puis il est devenu le nom générique de tous les peuples autochtones non musulmans du Nord-Cameroun » (Hamadou Adama, 1999 : 281). C'est donc autour d'un legs historique, géographique et culturel que les *Kirdi* se rassemblent.

Au regard de toutes ces considérations truffées de péjoration, le groupe qualifié de Kirdi manifesta spontanément sa désapprobation. Même le qualificatif « païen » demeurera lors de l'évangélisation courant XXe siècle. Ainsi, la marque d'aliénation et d'athée dont véhicule ce terme sonne pour le Kirdi comme un reniement de son être, de son identité et partant de son existence. Il ne pouvait alors accepter une double domination déprimante dont l'une est administrative et l'autre morale, éthique et spirituelle. C'est toujours à cette ère qu'émerge également le qualificatif *Matakam*³ qui fait objet de plusieurs interprétations et rejets de la part des peuples ainsi considérés (Müller-Kosack, 2001 :43). Sauf que l'élément fédérateur de ce qualificatif reste une péjoration marquant le caractère « primitif » de l'homme : la nudité. Le regard méprisant et le ton moqueur dont il est victime sont de nature à le pousser à rejeter ces qualificatifs. Tout compte fait, il paraît que la conjoncture sociopolitique et culturelle allant de la fin du XVIIIe siècle au début du XIXe siècle ôta toute considération humaine à cet être du Septentrion ultérieurement qualifié de Kirdi à cause de son refus de soumission à la religion et, partant, du rejet de la civilisation islamo-peule qui s'installa en code et modèle absolus sur son terroir.

Il reste que cette terminologie, longtemps mal appréciée auparavant, soit récupérée dans les années 1990 par les acteurs politiques pour s'ériger en instrument de conquête contre la propagande de l'UNDP (Seignobos et Tourneux, 2002). C'est à partir de ce moment que l'émergence et surtout l'épanouissement du sentiment kirdi s'énonce, se structure et s'installe. Ils débouchent sur la création d'une association culturelle d'envergure en 1990. La récupération de l'appellation Kirdi doit alors être appréhendée comme une stratégie de revanche et de riposte vis-à-vis de la classe islamo-peule qui dominait la scène politique locale (Chétima, 2015). Ce qui le confère toutes ses pesanteurs historiques.

En effet, la mémoire de la domination islamo-peule pendant la période coloniale et postcoloniale a servi de l'argument de fédération de

³ À propos de cette appellation, Müller-Kosack, relève que c'est l'officier colonial allemand Strümpell qui tenta d'expliquer cette appellation en se référant au critère de nudité de la population du Nord Mandara. Lavergne, administrateur colonial français, fait allusion à la rencontre entre le Guiziga, Ardo Gaou (Gaw) et le Lamido Lawal (de l'Adamawa, le successeur de *Modibo*adama) au cours de laquelle les Foulbé de la troupe du Lamido interjeta *Mettayamen* (pluriel de *mettayamjo*) à l'endroit des peuples des montagnes avoisinantes qui les auraient résistés. Ceci pour qualifier leur nudité qui faisait alors honte et pitié. C'est de cette interjection que dérive alors le terme *Matakam*.

ses groupes socioculturels dans un contexte politique marqué par des tentatives de tout bord de recomposition identitaire à des fins d'affirmation et d'émancipation. Il fallait faire du passé un atout pour la consolidation d'un groupe dont l'unanimité et l'unité ferait basculer la donne politique locale en faveur des marginalisés. Le pronostic de cette victoire était prometteur dans la mesure où ce groupe constitue la majorité démographique de toute la zone septentrionale. Son investissement politique électoral pouvait ainsi épurer les anciennes discriminations et dominations au point de restaurer toute l'identité de l'homme Kirdi. C'est là tout le sens des différentes mobilisations consécutives parmi lesquelles il y a la création de l'association Dynamique Culturelle Kirdi (DCK) en 1990, le Mémoire des Kirdi commis en 1991 et la forte participation au sein du parti politique MDR (Mouvement démocratique pour la défense de la république) du Kirdi Dakolé Daïssala. Tout compte fait, ces constructions identitaires participèrent durablement de la défense des intérêts des groupes en question.

2. Le déploiement en tant qu'organe de défense d'intérêt d'un groupe minoritaire

Le processus de mise en forme des identités différentielles suit des options de démarcation et de différenciation identitaire dont le but ultime est la défense, la sauvegarde et la pérennisation de l'intérêt du groupe en question. Dans la sociosphère nord-camerounaise, ces identités furent formulées au départ pour réguler et régler des antécédents historiques ponctuels, lesquels se sont malheureusement séculariser au point de polariser les relations interethniques autour de la conflictualité.

2.1. La revanche de la société islamo-peule

Le groupe islamo-peul fonde son antagonisme sur des facteurs et événements historiques divers, et ceci en fonction des groupes respectifs le constituant. Pour les Foulbé, il fallait prendre sa revanche sur la population Kirdi qui leur réserva un accueil peu hospitalier au départ. Puisque, « dès la fin du 18^e siècle, des Foulbé s'installent avec leurs troupeaux dans les zones où on les trouve maintenant. Peu nombreux, ils sont sous la dépendance des chefs païens, montagnards, Guiziga, Zoumaya, Mofou, auxquels ils paient des tributs moyennant l'autorisation de faire paître leurs troupeaux. [...] le plus souvent les

Foulbé subissent les brimades des chefs païens. Cela provoque des migrations mais aussi des colères et des rancœurs et déjà des groupes des Foulbé se sont organisés semant la terreur chez certaines populations : Baoutchi Gordi chez les Goudé et Haman Yero chez les Njegn et les Fali. Le climat est à l'insurrection à la fin du 18^e siècle » (Boulet et *al.*, 1972 : 141). Au-delà de cet accueil peu apprécié, les Foulbé avaient aussi l'ambition de détenir des ressources foncières personnelles pour l'exercice de leur activité agropastorale. Cependant, il fallait qu'ils négocient avec les chefs des clans locaux. C'est tout le mal que les Foulbé ont eu avec les *Belaka*⁴ dans l'Adamaoua avant de s'installer durablement dans la région (Podlewski, 1993).

D'autre part, les groupes musulmans non foulbé entretenaient des relations tendues avec les Kirdi pour des raisons d'émancipation et de sécurité. Les Mandara par exemple signent en 1850 au terme de leur défaite face au Bornou du roi *Cheik* Omar, un traité qui leur imposait « de fournir chaque année au Bornou 400 captifs et 300 captives » comme impôts (Mveng, 1978). Ce qui instaure un climat de terreur dans les plaines et les piémonts des montagnes où les Kirdi n'osent s'aventurer. Leur paisible relation pendant la colonisation avec les Kirdi voisins (Podokwo, Mada, Zoulgo, Mouktélé) fut malheureusement estampillée des épisodes de vols et de larcins qu'on les attribue pour la plupart (Boutrais, 1973). Les Kirdi de Koza eurent comme stratagème d'empoisonner les puits d'eau pour se venger des Mandara.

Ces quelques détails historiques de la position des Kirdi vis-à-vis des nouveaux arrivants foulbés et des cohabitants Mandara furent capitalisés comme arguments de revanche lorsqu'éclate le *Djihad*. Dans l'Adamaoua, les relations s'envenimèrent entre les Foulbé d'*Ardo* Djobdi et les Mbum du *Bélaka*. Ces derniers n'auront guère de répit dans la guerre « systématique et destructrice » qui contraignit le *Belaka* Koya (1807-1817) à abandonner « le site plus exposé de l'actuelle Ngaoundéré [pour se replier] sur Nganha, près de la montagne sainte des Mboum » (Bah, 1993 : 234). Dès lors, les Foulbé vont s'installer d'abord à Bakana, dans le pays du *Belaka* Jouï, avant de partir pour Delbé où il fonde la nouvelle ville de Ngaoundéré au début de 1830 (Bah, 1993). De là, ils vont

⁴ Titre du chef chez les Mbum.

entreprendre leur « volonté hégémonique » au-delà du *Fombina*⁵. Les épisodes des incursions peules vont alors contraindre nombre des Mbum et d'autres groupes sociologiques présent (Gbaya, Vouté, Diï) à se retrancher dans des sites refuges. L'atmosphère est quasi similaire dans la cuvette de la Bénoué en direction des Fali et des Bata.

Presque partout au Nord-Cameroun, la revanche des Foulbé était implacable. Leur armée (surtout leur cavalerie) impressionnait et leur accordait un avantage certain sur les Kirdi. Il faut cependant attendre la période coloniale pour voir la mise en forme concrète de ce groupe⁶. Lorsque vint le colonisateur européen, la structure administrative et politique lamidal se présentait comme la forme la plus aboutie de structuration territoriale au Nord-Cameroun. C'est ainsi qu'elle fut reconduite par l'administrateur colonial allemand et français. De là commence la collaboration entre la classe islamo-peule et l'administration coloniale : « si les Peuls furent des parfaits organisateurs et, reconnaissons-le, nos auxiliaires précieux des premiers jours, ils furent aussi et d'abord, d'habiles détracteurs qui surent flatter et exploiter les goûts indépendants, individualistes et même anarchiques qui marquent le caractère des païens, pour ruiner, afin de les embastiller plus efficacement, les grands pouvoirs primitifs que nous devons nous efforcer de restaurer aujourd'hui » (Boutrais, 1973 : 63-64).

Ce qui rehausse davantage le pouvoir dominant du groupe islamo-peul qui s'imposait. Dès lors s'ensuivent des campagnes d'islamisation en direction des chefs de cantons, des massifs et des villages qui collaboraient avec les autorités traditionnelles islamo-peules. L'onction de l'administration coloniale légitimait ainsi l'hégémonie islamo-peule. Beaucoup des chefs « païens » se convertissent à l'Islam. Ce qui confirme davantage le trop plein pouvoir de la classe islamo-peule. Cette réalité perdura jusqu'au lendemain de l'indépendance où des élites Kirdi, administrateurs et anciens parlementaires s'islamisent et deviennent, de fait, des détracteurs de leurs frères Kirdi. C'est le cas de Jean Akassou Djamba (qui prit le nom d'Akassou Djamba Halilou), véritable figure

⁵ Pour les Foulbé, le terme *Fombina* signifie le « sud », tandis que *Hosséré* désigne la « montagne », les « hautes terres ».

⁶ On relativise cet aspect d'islamisation parce que le Djihad a aussi touché des groupes préalablement islamisés, mais dont son protagoniste jugeait « impur », qu'il fallait reformer. C'est le cas des Mandara et des Arabes Choa qui subirent une deuxième vague d'islamisation, voire une épuration.

politique massa du Mayo-Danay et fervent croyant de l'Église fraternelle luthérienne qui s'islamise en 1979, devenant alors l'un des acteurs de la purge contre les chrétiens catholiques. Il faut, en effet, rappeler que dans le contexte du procès de Monseigneur Albert Ndogmo en 1971, des chrétiens du Cameroun en général et du Nord-Cameroun en particulier furent mis en cause pour complot contre la sûreté et l'intégrité du territoire. Puisque des allégations de complicité avec les maquisards de l'UPC étaient portées contre ce prélat et que les campagnes d'extension de cette complicité auraient également investi les chapelles des chrétiens catholiques, d'où l'urgence de purger le péril (Deussom Noubissié, 2004). Tel est également le cas du chef Mada (de Mora) Cavayé Yéguié Djibril qui reste au perchoir de l'Assemblée nationale depuis 1992.

On note ainsi une transmission de la logique de domination islamo-peule à travers le temps et l'espace au Nord-Cameroun. Ce qui est de nature à susciter des revendications chez les Kirdi.

2.2. Les tentatives d'émancipation des Kirdi

D'emblée, les Kirdi vont souffrir un siècle et demi (1830 – 1982) de l'hégémonie réelle islamo-peule. Il faut attendre l'accession de Paul Biya au pouvoir en 1982 et surtout l'ouverture démocratique des années 1990 pour tenter de lever cette tutelle. En effet, l'avènement de Paul Biya, chrétien de confession, a sonné pour la majorité Kirdi comme un retournement de pouvoir contre le groupe islamo-peul. Pour Jean-Baptiste Baskouda, c'est le moment de libération de plus d'un siècle et demi de la domination islamo-peule. Tel un hymne kirdi, il déclame : « je suis kirdi et me glorifie de ce nom. Sur ma face, on a jeté ce mot avec maladresse. Me voici homme-parjure, homme-crachat qui se redresse ; avec courage j'ai décidé de le ramasser tendrement, en me revendiquant comme tel, sans rancune, sagement. Et pourquoi ? Pourquoi donc ces lugubres lamentements ? Pourquoi soudain ces hypocrites ? Ces sombres indignations ? Les maîtres-créateurs pouvaient-ils oublier qu'importe le lieu où vous jetez le fumier, tôt ou tard il fertilise et fait germer [...]. Moi, le Kirdi, je suis fier de ma chanson de sagesse ; fier de la sagesse de mon combat ; fier du combat pour ma survie » (Baskouda, 1993 : 74-80).

La nomination du Kirdi Luc Ayang en lieu et place de Bello Bouba Maïgari en 1983 comme Premier ministre renforce l'idée que le nouveau Président compose véritablement avec la majorité Kirdi

longtemps « opprimés ». De même, le putsch manqué d'avril 1984 et la purge qui s'en suivit scella définitivement le sort des barons de l'UNC d'Ahidjo. Cependant, l'effervescence de l'émancipation des Kirdi se manifeste avec la libéralisation de la vie politique à partir de 1990. La loi n°056/90 du 19 décembre 1990 relative à la liberté politique et syndicale autorise la création des partis politiques et des associations. Ce qui lève la loi sur la subversion de 1962. C'est dans cette vague que deux Kirdi créent des partis politiques. Il s'agit notamment de Dakolé Daïssala avec le MDR (Mouvement Démocratique pour la Défense de la République) et d'Antar Gassagay avec l'UPR (Union pour la République).

Par ailleurs, les Kirdi se mobilisent en association, se réappropriant le terme « Kirdi » à des fins de communautarisation identitaire. Ils créent la Dynamique Culturelle Kirdi (DCK) en 1991. Parmi les élites fondatrices de cette association figurent Zacharie Perevet (de l'ethnie Mafa de Koza), Tikela Kemone (Moundang du Mayo-Kany), Jean-Baptiste Baskouda (Zoulgo de Mora), Dakolé Daïssala (Toupouri de Goundaye) et Pierre Hélé (Moundang de Kaélé). L'association est alors claire sur sa position de défense des intérêts de la majorité kirdi. Il était question de créer une atmosphère favorable à l'émancipation des Kirdi. Ils commirent en 1991 un mémorandum dans lequel ils dénoncent l'« EXCLUSION » dont ils furent victimes au fil de l'histoire (Mémorandum Kirdi, Préambule, 1991). En 1999, les Kirdi de l'Adamaoua (Mboum, Gbaya et Diï) produisent un rapport sur l'état de leur situation vis-à-vis de la classe islamo-peule et de l'administration nationale (Bilan de l'action politique kirdi dans les Provinces septentrionales du Cameroun. Le cas de la Province de l'Adamaoua, 1999). Ce rapport met en évidence la complicité entre l'administration nationale et la classe islamo-peule pour dominer les Kirdi puisqu'ils dénoncent : « le RENOUVEAU qui avait depuis 1984 entrepris de bâtir l'axe Nord-Sud avec les Kirdi, a entretemps remis la primature aux Peulh, notamment au clan Hayatou de Garoua. La bonne conduite de la tripartite par le Premier Ministre laisse présager la consolidation de l'axe Nord-Sud avec les Peulh, ce qui, pour les Kirdi, est synonyme de l'obstruction totale d'horizon, surtout pour la jeune génération des cadres » (Bilan de l'action politique Kirdi dans les Provinces septentrionales du Cameroun. Le cas de la Province de l'Adamaoua, 1999).

En 2000, un autre document dénonçant la sous-représentation politique préoccupante des autochtones est commis par ces élites. On constate, finalement, que la Kirditude a servi de moyen de pression et d'expression de la majorité dominée au Nord-Cameroun autant contre le groupe islamo-peule que contre l'administration nationale à qui est reprochée la collaboration avec les anciens hégémons. On se rend compte que l'identité Kirdi devient utilitaire et fonctionnaliste. Du moins, elle a attiré l'attention sur la marginalité apparemment tacite qui laissait la majorité démographique sous exploitation et domination. Beaucoup comprirent les relations incestueuses qui perdurèrent sous le règne de Paul BIYA et c'est ainsi que les différents documents produits l'exposèrent pêle-mêle.

3. Les raisons souterraines existentielles des identités différentielles

Les identités différentielles telles que présentées jusqu'ici semblent consensuelles et indispensables pour la totalité des membres impliqués. Même si on ne peut pas nier l'holisme de son utilité, il n'est cependant pas exclu de voir dans ces groupuscules une instrumentalisation d'un nombre restreint qui en font leur instrument de domination, d'expression et d'identification. C'est la dimension politique des identités différentielles. Au vu de certaines réalités courantes, elles relèvent essentiellement de l'animation de la scène politique locale à des fins de propagande et d'accumulation du pouvoir : d'où leur implosion.

3.1. L'implosion de la classe islamo-peule

À observer le champ politique nord-camerounais à la veille de l'indépendance, force est de constater qu'à l'entente cordiale autour de l'identité socioculturelle initiale s'est substituée une double bipolarisation de la classe islamo-peule.

En effet, avant l'indépendance, une lutte de souveraineté opposa l'élite traditionnelle à l'élite moderne (Taguem Fah, 1996). La politisation la sphère d'ascension politique sociale polarisa ainsi l'attention autour des enjeux de l'heure qui soulève la question de la primeur entre la tradition et la modernité dans un contexte plus que jamais marqué par une libéralisation du système de représentation et de participation politique. Autrement dit, la rentabilisation de l'engagement politique comme voie

de croissance politique des élites modernes pose le problème de la défiance vis-à-vis des autorités traditionnelles qui se prétendent être le tropisme de toute forme de légitimité. Dès lors, l'on est en présence de deux camps antagonistes comprenant d'une part les autorités traditionnelles (qui compose paradoxalement avec des élites issues de la classe moderne les plus conciliantes pour sauvegarder leur pouvoir) et d'autre part les « jeunes turcs » ou élites modernes (plus scolarisées).

Dans cette confrontation, Ahmadou Ahidjo se retrouve face à l'adversité des autorités traditionnelles dont le chef de file est le Lamido de Maroua, Yaya Daïrou, appuyé par des élites modernes telles qu'Ahmadou Mahondé (fils du Lamido Mahondé de Garoua) et Babalé Badamassi. Ce Lamido fera usage de la force pour contrer la montée politique d'Ahmadou Ahidjo lors de la campagne électorale de 1956 à Diamaré qu'Abdouraman Halirou relate : « malgré les recommandations du nouveau Haut-Commissaire, Roland Pré (décidé à éliminer Jule Ninine dans le Nord) pour l'élection d'Ahidjo, Yaya Dairou soutient le juriste martiniquais. Le 17 décembre 1955, il reçoit à Maroua les lamibe de Mindif et de Bogo qu'il invite à aire voter pour Ninine. Ces derniers portent leur choix sur l'autre candidat, Paul Martin. Ce qui ne décourage pas Yaya Daïrou qui a l'appui du chef de Région du Diamaré, Delarozière. Les partisans d'Ahidjo sont l'objet de pressions, de menaces. Les *Dougourou* de Yaya Dairou parcourent la ville et menacent de mort celui qui ose soutenir « l'enfant sans père ». Hamman Dicko qui loge habituellement Ahidjo, cède au chantage. C'est ainsi qu'Ahidjo en provenance de Garoua n'a pas pu faire campagne dans Maroua. Tous ceux qui l'ont accompagné dans ses tournées dans la subdivision du Diamaré ont été menacés et bastonnés. L'influence de Yaya Dairou s'étend aussi dans les autres régions du Nord où il a le soutien de ses amis les lamibe de Rey, de Bibémi et de Banyo en particulier » (Abdouraman Halirou, 1997 : 51).

De plus, les associations régionales furent des instruments de démonstration de cet antagonisme. Lorsqu'en 1948 Ahmadou Ahidjo crée l'Association Amicale de la Bénoué (ASSABÉNOUÉ) pour regrouper les élites du Nord, ce fut un challenge pour les autorités traditionnelles qui virent dans cette initiative une entreprise devant compromettre leur souveraineté auprès de l'administration coloniale

dont elles gardent encore le monopole de relation. En riposte, le Lamido Yaya Daïrou et Sahili Ahmadou de Maroua lancent l'Association Amicale des Musulmans de Diamaré (ASMD). Il fallait surtout « conjurer la montée des "jeunes turcs" » (Taguem Fah, 1996 : 117) et plus précisément celle d'Ahmadou Ahidjo et de ses pairs de Garoua. Cependant, ce dernier pouvait compter sur l'approbation de l'Association pour le Progrès et l'Évolution du Margui-Wandala (APRONORD) de Haman Adama (Alima, 1977). Bref, comme le mentionne Mokam David, les associations en général ont tout d'abord un rôle social, celui d'assurer la cohésion du groupe (Mokam, 2005) ; mais sauf que dans ce contexte, elles prirent rapidement l'allure politique et devinrent des instances de compétition entre un groupe identitaire qui se voudrait unitaire.

Ce qui débouche sur la concrétisation de l'antagonisme entre les Foulbé *Wollarbé* de Garoua et les *Féroobé* et *Yillaga* de l'Extrême-Nord. Politiquement, l'entreprise d'Ahmadou Ahidjo à travers l'ASSABÉNOUÉ : « [...] fut ressenti comme une sorte de mépris par les Peul de Maroua. Ahidjo, l'initiateur de l'ASSABÉNOUÉ, originaire de Garoua, était précisément considéré comme un élément *wollarbé*. Son désir d'étendre son association sur Maroua ne pouvait donc être analysée que comme tentative des Wollarbé d'y introduire leur cheval de Troie afin de pouvoir de dominer les Feroobe » (Mokam, 2006 : 49-50).

Le règne de cette jeune élite peule (1958 – 1982) devait se transformer en moment de règlement de compte envers les élites traditionnelles les plus frondeuses au point d'aboutir à la déchéance de leur pouvoir en 1977 d'une part. D'autre part, les régions frondeuses comme Maroua de Yaya Daïrou n'abritèrent jusqu'à sa (Ahmadou Ahidjo) mort, guère sa résidence contrairement à d'autres Régions. De plus, la ville de Maroua ne bénéficia guère d'importante infrastructure comme celle de Garoua que dirigeait d'une main de fer le Kotoko Ousmane Mey. Il faut attendre le règne de Paul Biya pour que cette région, appelée « la fille aînée du Renouveau », recouvre sa visibilité sur le plan politique nord-camerounais.

Par ailleurs, les Kotoko attisèrent une atmosphère de conflit avec leur cohabitant Arabe Choa dans le Logone et Chari. Tous deux faisant

partie du groupe islamo-peul, la relation de cohabitation était tendue au point de déboucher sur l'incident de Dollé en 1979 (Saïbou Issa, 2000)⁷. Cet incident souleva la question de la domination Kotoko sur la majorité Arabe Choa de Logone et Chari pourtant tous deux faisant partie de la classe islamo-peule. Le revirement de la tendance administrative et politique en faveur des Arabes Choa intervient alors en 1988 lorsqu'ils arrachèrent le bureau de l'organe départemental du RDPC aux Kotoko, les forçant à rejoindre à partir de 1991 l'UNDP de Bello Bouba Maïgari. Depuis lors, les Arabes Choa sont demeurés des élites influentes de la Région. Le groupe Kirdi n'est pas en reste.

3.2. L'implosion des groupes Kirdi

Cette implosion se manifeste beaucoup plus en termes de positionnement politique des élites. Il faut relever que les élections législatives et présidentielles de 1992 ont redistribué des dividendes politiques en termes de nomination des cadres Kirdi au sein de l'instance administrative nationale. Du coup, l'implication au sein des partis politiques prit des proportions régionales, ethniques et familiales au point que la solidarité initiale soit remise en cause.

En effet, la mise en politique des Kirdi suivit des trajectoires autres que les objectifs visés par la DCK. La solidarité qu'elle nécessitait se limitait aux domaines socioculturels et transigea dans le domaine politique. En effet, même le MDR de Dakolé Daïssala et l'UPR d'AntarGassagay n'eurent véritablement pas d'attention de la part du groupe Kirdi comme ce fut le cas envers l'UNDP. En 1992, le MDR n'eut ses six députés que dans la Province de l'Extrême-Nord. Les Kirdi du Nord et de l'Adamaoua votèrent soit en faveur du RDPC, soit en faveur de l'UNDP. Tel est le cas de Nana Koulagna et de Haman Adama qui furent députés de l'UNDP après les élections de 1992. Lorsqu'intervient le Mémoire Kirdi en 1999, l'élite désignée par le groupe Dii, Gbaya et Mboum comme faisant partie de la majorité Kirdi fut le Dii Pierre Soumane (de Mbé) qui fut le tout premier ministre

⁷ L'incident de Dollé est relatif à la confrontation entre les Arabes Choa et l'administration d'Ahmadou Ahidjo au sujet de l'ouverture d'une école à Dollé, village Arabe Choa. Comme le rappelle Saïbou Issa, la politique du Président dans cette partie du Cameroun était basée sur la collaboration et la répression. Le retard d'investissement éducatif a poussé les Arabes Choa à se construire personnellement des écoles dont l'argent cotisé aurait été détourné par l'administration et un Arabe Choa. Ils montèrent certes des hangars, mais n'eurent d'enseignant. Ce qui les amène à s'acharner contre l'administration.

chrétien de l'Adamaoua pour le compte de la coalition gouvernementale que le MDR a noué avec le RDPC en 1992 (Bilan de l'action politique Kirdi dans les Provinces septentrionales du Cameroun. Le cas de la Province de l'Adamaoua, 1999). En dehors de celui-ci figurèrent également des élites RDPC comme Théophile Baourou (de Meiganga), Zacharie Nguiman (du Mayo-Banyo), David Aoudi (du Djérem), etc.

Dans le Mayo-Kani par exemple, Pierre Hélé et Tikela Kemone furent divisés au gré de leur affiliation politique. L'ancien ministre de l'éducation nationale de Paul Biya investit l'UNDP et maintint la domination de ce parti jusqu'à sa démission en 2002. Entre temps, son confrère eut de la peine à faire gagner les élections locales au RDPC. D'ailleurs, un conflit surgit entre ces deux élites en 2007 lorsque le RDPC enregistra une liste de chacune des élites. Politiquement, elles sont en pleine opposition. Les joutes oratoires des campagnes électorales qu'entretenaient le leader du MDR contre l'UNDP ne découragèrent guère la population pour qui les œuvres sociales (en l'occurrence la construction du lycée classique de Kaélé) de l'élite Pierre Hélé orientent son choix politique.

Comme au sein du groupe islamo-peul, la politique d'accumulation a débouché sur la remise en cause de la solidité du groupe. La DCK devient alors, comme le mentionne Alawadi Zelao, un groupe de défense des intérêts égoïstes des leaders. Ainsi, l'on voit naître des associations culturelles à caractères ethnique et tribal qui supplantent de plus en plus la DCK. Il s'agit particulièrement des associations comme le MOINAM chez les Gbaya, l'association culturelle des Mboum dans l'Adamaoua ; l'association culturelle des Fali, des Guidar dans le Nord et l'Association culturelle des Guiziga (ACGUI), l'Association culturelle Mafa (ACCULMAF) dans l'Extrême-Nord, ainsi que des manifestations culturelles comme le *Féo kagué* des Toupouri, le *Labana* des Massa, le *Gouma* des Guidar, etc. Même si ces associations n'ont fondamentalement aucune charge politique, elles restent certes des machines politiques qui produisent des affections à l'endroit des élites les plus représentatives du groupe. À celles-ci s'ajoutent les comités de développement qui ont pris de l'ampleur dans le processus du développement participatif depuis ces derniers temps au Cameroun. Ce

sont dès lors des machines politiques qui suscitent de la sympathie politique pour leur protagoniste.

De plus, l'islamisation des certaines élites et chefs Kirdi pendant le règne d'Ahmadou Ahidjo a fortement contribué à resserrer le cordon névralgique des relations interculturelles au Nord-Cameroun en général. Ce qui jeta les bases d'un clientélisme autour des enjeux de pouvoir et de la quête d'une visibilité sur un champ politique jusque-là monopolisé par le groupe islamo-peul. Ainsi, il se développa chez ces Kirdi la culture de la rentabilisation de la politique comme mode d'accumulation de richesse et d'ascension sociale. Ce travers se répercuta dans l'adhésion politique à partir de 1990, période au cours de laquelle certaines élites firent fi de leur appartenance au groupe Kirdi pour militer dans le parti politique à dominance islamo-peule, comme l'UNDP. Malgré le fait que ce parti prônait la nostalgie de la période AHIDJO, ceci ne décontenança guère les protagonistes du changement et d'accumulation. Le leitmotiv *Cameroun wartan bana nané* (qui signifie littéralement « le Cameroun redeviendra comme avant ») offrait plutôt l'occasion de se positionner dans les instances de décisions et d'administration locale à ces Kirdi en quête d'ascension politique par le biais du suffrage. C'est le cas de Pierre Hélé dans le Mayo-Kani, de Nana Koulagna et de Haman Adama dans le Mayo Rey qui trouvèrent en l'UNDP une opportunité d'ascension politique. Ils furent tous députés UNDP pour leur circonscription respective, battant le RDPC, parti au sein duquel militent la majorité des Kirdi auteurs du Mémoire Kirdi et membres de la DCK. Cette geste brise ainsi le cordon de la solidarité d'action au détriment de la défense et de la préservation de l'intérêt politique individuel⁸. Bref, la désintégration du combat politique des Kirdi fut consécutive au calcul politique de ses membres.

En dernière analyse, on constate malheureusement et sans s'étonner qu'en politique, le réalisme vogue toujours en faveur de

⁸ Même si la solidarité socioculturelle ne devait prévaloir sur la liberté du choix politique de chaque citoyen, il est clair que dans le contexte de l'ouverture démocratique au Cameroun que l'adhésion à l'UNDP signifiait incontestablement la souscription aux idéologies politiques du parti qui, plus es, prônaient le retour à une époque au cours de laquelle les individus Kirdi souffrirent durablement. Cette nostalgie redoutée par Dakolé Daïssala et qui le formalisa comme fond de son discours de propagande politique au MDR. De ce fait, leur participation politique ne pouvait être considérée comme relevant de la pure trahison du groupe mobilisé pour tenter un procès historique et mémoriel à la majorité des membres de l'UNDP en question. Il faut aussi noter que Bello Bouba Maïgari, Président national de ce parti, fut le dauphin d'Ahmadou Ahidjo.

l'intérêt. C'est ainsi que des formes de regroupement pareil profitent beaucoup plus à l'appareil politique envers lequel elles s'orientent. Au lieu de juger l'antécédent historique, le régime se prévaut plutôt des retombés d'une telle forme d'énonciation du politique pour se pérenniser et rétablir son équilibre, comme le remarque Langlois et Seignobos : « car l'observation des faits historiques ne montre pas que les choses se soient toujours passées de la façon la plus avantageuse aux hommes ou la plus rationnelle, ni que les institutions aient eu d'autre cause que les intérêts de ceux qui les établissaient ; elle donnerait plutôt l'impression inverse » (Langlois et Seignobos, 1992 : 159). C'est certainement dans cette logique que le Mémorandum Kirdi s'achève parla regrettable expression : « dans les rangs des Kirdis, la confiance s'en est allée et la méfiance et l'inquiétude se sont à nouveau installées » (Mémorandum Kirdi, 1991).

Conclusion

En définitive, la question des identités différentielles attire l'attention sur la finalité de leur action et l'essence même de leur existence. Placé dans un paysage pluriculturel comme celui du Nord-Cameroun depuis le XVIII^e siècle avec l'arrivée des Foulbé, la construction d'une telle chapelle d'identification interpelle sur la problématique des rapports de conflictualité qui jonchent le quotidien des sociétés en pleine expansion. À cet effet, on se rend compte que le groupe islamo-peul et Kirdi, présentés comme des unités organiques unanimes dans le discours politique national au lendemain de l'indépendance, ne correspond véritablement, sinon à une coquille qui miroite la défense d'intérêt d'un ensemble restreint d'élite dirigeante ou en quête de positionnement sociopolitique. C'est principalement l'aspect ascension politique que ces groupes procurent qui remet au grand jour leur fragilité. Au fur et à mesure que ses membres s'empolitiquent⁹, la solidarité initiale qui les unie se dissipe graduellement au point d'aboutir à son implosion. Ainsi, au vu de l'analyse présentée dans cette étude, force est de constater que les groupes islamo-peul et Kirdi ne sont réellement pas unitaires comme le pensait l'opinion nationale faisant, jusque-là, du Nord-Cameroun un espace socioculturel et politique

⁹ Nous faisons nôtre cette expression pour rendre compte de l'entrée (ou de la mise) en politique des populations longtemps mis à l'écart de la participation politique de type moderne, notamment en relation avec les modes conventionnels comme le vote.

dualiste. Car, à l'évidence, on se rend compte qu'au sein même de ces groupes dits unitaires et unanimes, il y a des divergences de point de vue et de positionnement politique laquelle réalité ouvre une grande brèche dans sa consécration comme instance de légitimation et de défense des intérêts des identités ethniques et culturelles impliquées.

Bibliographie

Abdouraman Halirou (1997), *Yaya Daïrou : Lamido de Maroua (1943-1958)*, Mémoire de Maîtrise, FALSH, Université de Ngaoundéré.

Alima Jos-Blaise (1977), *Les chemins de l'unité. Comment se forge une nation : l'exemple camerounais*, Paris, éd. ABC.

Bah Thierno Moucktar (1993), « Le facteur peul et les relations inter-ethniques dans l'Adamaoua au XIXe siècle », in *Peuples et cultures de l'Adamaoua (Cameroun). Actes du colloque de Ngaoundéré du 14 au 16 janvier 1992*, dirigé par J. Boutrais, Paris, ORSTOM, pp. 61-86.

Bah Thierno Moucktar et Taguem Fah Gilbert Lambain (1993), « Les élites musulmanes et la politique au Cameroun sous administration française : 1945-1960 », in *Peuples et cultures de l'Adamaoua (Cameroun), Actes du colloque de Ngaoundéré du 14 au 16 janvier 1992*, dirigé par J. Boutrais, Paris, ORSTOM, pp.103-133.

Balandier Georges et Maquet Jacques (1968), *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris, Fernand Hazan.

Baskouda Jean-Baptiste (1993), *Kirdi est mon nom*, Yaoundé, Imprimerie Saint-Paul.

Bayart Jean-François et al. (1992), *Le politique par le bas en Afrique noire : contribution à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala.

Bilan de l'action politique Kirdi dans les Provinces septentrionales du Cameroun. Le cas de la Province de l'Adamaoua, 1999.

Boulet Jean et al. (1972), *Le Nord du Cameroun : bilan de dix ans de recherche*, vol I, Yaoundé, ORSTOM/ONAREST.

Boutrais, Jean (1973), *La colonisation des plaines par les montagnards au Nord du Cameroun (monts Mandara)*, Paris, ORSTOM.

Chétima Melchisedek (2015), « Mémoire refoulée, manipulée, instrumentalisée », in *Cahiers d'études africaines*, n°218.

Cuffy Norbert et Hutchison John (1990), *Dictionary of the Kanuri language*, Dordrecht/Nigeria, Foris/University of Maiduguri, 1990.

- Deussom Noubissié Gabriel** (2004), *Catholicisme forces politiques au Nord-Cameroun : instruments de transformation sociale de l'origine au XXe siècle*, Thèse de Doctorat Ph./D, FALSH, Université de Ngaoundéré.
- Diyé Jérémie** (2015), *Les relations inter-kirdi dans l'Extrême-Nord du Cameroun : 1916-2013*, Thèse de Doctorat Ph./D, FALSH, Université de Ngaoundéré.
- Engelbert** (1978), *Histoire du Cameroun*, Yaoundé, CEPER.
- Halirou Abdouraman** (2007), *Frontières et découpages territoriaux dans l'Extrême-Nord du Cameroun : enjeux et implications (XIV^{ème}-XX^{ème} siècle)*, Thèse de Doctorat, FALSH, Université de Ngaoundéré.
- Hamadou Adama** (1999), « Islam et relations inter-ethniques dans le Diamaré (Nord-Cameroun) », in *Revue Histoire et Anthropologie*, Strasbourg, Revue Sciences humaines, vol. II, n°18.
- Jourdan Paul** (1935), *Notes grammaticales et vocabulaire de la langue dazā*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co.
- Langlois Charles-Victor et Seignobos Charles** (1992), *Introduction aux études historiques*, Paris, Éditions Kimé.
- Lukas Johannes** (1953), *Die Sprache der Tubu in der zentralen Sahara*, Berlin, Akademie-Verlag.
- Médard Jean-François** (1990), « L'État patrimonialisé », in *Politique africaine*, n°39.
Mémorandum des Kirdis, 1991.
- Mokam David** (2005), *Les associations régionales et le nationalisme camerounais, 1945-1961*, Thèse de Doctorat, FALSH, Université de Yaoundé I.
- Müller-Kosack Godula** (2001), *The Way of the Beer. Ritual Re-Enactment of History among The Mafa. Terrace farmers of the Mandara Mountains (North Cameroon)*, Travail présenté pour l'obtention du grade de Docteur en Philosophie de l'Histoire, Faculté de Philosophie, Université Johan Wolfgang Goethe de Frankfurt. Mveng
- Podlewski, André Michel** (1993) « Présentation d'une liste généalogique et chronologique de la chefferie Mboum de Nganha », in *Datation et chronologie dans le bassin du lac Tchad. Acte de Colloque et Séminaires Méga-Tchad*, dirigé par D. Barreteau, Bondy, ORSTOM, pp. 229-254.
- Pontié Guy** (1972), « Les sociétés païennes », in *Le Nord du Cameroun : bilan de dix ans de recherche*, vol II, dirigé par J. Boulet et al., Yaoundé, ORSTOM/ONAREST.
- Rapport annuel, Mokolo, 1924.

Saïbou Issa (2000), *Conflits et problèmes de sécurité aux abords sud du lac Tchad. Dimension historique (XVIe-XXe siècles*, Thèse de Doctorat, FALSH, Université de Yaoundé I.

Seignobos Christian et Iyébi-Mandjek Olivier (2000), *Atlas de la Province Extrême-Nord Cameroun*, Paris, éd. IRD.

Seignobos Chritian et Tourneux Henri (2002), *Le Nord-Cameroun à travers ses mots*, Paris, IRD-Karthala.

Taguem Fah Gilbert Lambin (1996), *Les autorités traditionnelles et la politique au Nord-Cameroun. De la période française à nos jours*, Thèse de Doctorat du 3^e Cycle, FALSH, Université de Yaoundé.

Vincent Jeanne-Françoise (1991), *Princes montagnards du Nord-Cameroun. Les Mofu-Diamaré et le pouvoir politique au Nord-Cameroun*, Paris, CNRS.

Wehr Hans (1979), *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Milton Cowan, O. Harrassowitz.

ZAMANFRANCE, juin 2015, « Un « califat » méconnu : l'empire de Sokoto », <https://www.zamanfrance.fr/article/califat-meconnu-lempire-sokoto-16118.html#califat-meconnu-lempire-sokoto-16118.html?& suid=1460538120269031200173788689367>, consulté le 10 avril 2020.