

Culture



Les aventuriers du mil perdu Mythe, histoire et politique chez les Dii de Mbé (Nord-Cameroun)

Jean-Claude Muller

Volume 12, numéro 2, 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1080994ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1080994ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie

ISSN

0229-009X (imprimé)

2563-710X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Muller, J.-C. (1992). Les aventuriers du mil perdu : mythe, histoire et politique chez les Dii de Mbé (Nord- Cameroun). *Culture*, 12(2), 3–16.
<https://doi.org/10.7202/1080994ar>

Résumé de l'article

Cet article examine les relations entre mythe et histoire à partir d'un cas particulier. La première partie de l'article est une analyse formelle qui tente de comparer un mythe d'origine recueilli chez les Dii avec les mythes de même nature que racontent les voisins. On y distingue des inversions et des variations qui, de ce point de vue formel, font penser à des démarquages qui visent simplement à la différenciation et qui placent les mythes dii dans un ensemble supra-ethnique. Cependant, une étude subséquente et la collecte d'autres mythes dii traitant du même sujet, mais sur un plan plus local, montrent que le premier mythe analysé est une transformation récente des mythes recueillis plus tard pour en faire un projet politique. Les transformations formelles modernes réduisent les mythes traditionnels à un seul en les inversant ce qui, loin de refléter une structure politique et sociale ancienne, en produit une autre, censée être tout aussi mythique, pour mieux justifier les changements politiques que s'appliquent à réaliser les disséminateurs du mythe.

Les aventuriers du mil perdu.

Mythe, histoire et politique chez les Dii de Mbé (Nord-Cameroun). (1)

Jean-Claude Muller

Département d'anthropologie, Université de Montréal

“... l'histoire de l'histoire c'est précisément de montrer que l'événement se transforme presque immédiatement en mythe.”

Jacques Le Goff et al. Histoire et imaginaire, Paris, Poiesis, 1986: 19.

This article examines the relations between myth and history from a particular exemple. The first part of the article is a formal analysis which attempts to compare an origin myth collected among the Dii to those of the same nature which are available from the neighboring populations. There are inversions and variations which, from this formal point of view, seem only to aim at a differentiation from the neighbors. However, subsequent research and additional dii myths dealing with the same subject, albeit situated on a more local and restricted focus, show that the first collected myth is a modern transformation of the myths collected later on to justify a very precise political purpose. The modern formal transformations reduce the traditional myths to a single one by inverting them. This operation, far from reflecting a ancient socio-political structure, produces a new one, said to be as mythical as the first ones, to better justify the political changes that the tellers of the myth are trying to put under way.

Cet article examine les relations entre mythe et histoire à partir d'un cas particulier. La première partie de l'article est une analyse formelle qui tente de comparer un mythe d'origine recueilli chez les Dii avec les mythes de même nature que racontent les voisins. On y distingue des inversions et des variations qui, de ce point de vue formel, font penser à des démarquages qui visent simplement à la différenciation et qui placent les mythes dii dans un ensemble supra-ethnique. Cependant, une étude subséquente et la collecte d'autres mythes dii traitant du même sujet, mais sur un plan plus local, montrent que le premier mythe analysé est une transforma-

tion récente des mythes recueillis plus tard pour en faire un projet politique. Les transformations formelles modernes réduisent les mythes traditionnels à un seul en les inversant ce qui, loin de refléter une structure politique et sociale ancienne, en produit une autre, censée être tout aussi mythique, pour mieux justifier les changements politiques que s'appliquent à réaliser les disséminateurs du mythe.

Cet article se compose de deux parties. La première analyse un mythe qui m'avait été conté lors d'un séjour de pré-recherche entrepris en juin-juillet 1990 au Cameroun afin d'y trouver une ethnie facilement accessible en tout temps - calendrier universitaire oblige ! puisque celui-ci ne laisse libre que la saison des pluies pour enquêter. Un court séjour chez les Dii, qui me contèrent le mythe en question, me décida d'y poursuivre mes investigations l'année suivante. Entretemps, je tentai d'analyser le mythe en le comparant à ceux des ethnies voisines et j'en livrai les résultats dans une communication orale. C'est le texte de cette communication, avec quelques modifications mineures (les adjonctions sont entre crochets [...]), qui constitue la première partie. Celle-ci consiste en une exégèse du mythe replacé dans son contexte ethnographique et aussi géographique, s'inspirant pour cela d'exemples où le code géographique intervient

dans sa localisation la plus précise, comme l'ont fait Lévi-Strauss (1958) et, plus récemment, Detienne et Vernant (1979) et Detienne (1989). L'histoire contée par le mythe et l'utilisation des codes montre qu'on peut le lire tout aussi bien comme une simple version historique que comme une transformation des mythes recueillis chez les voisins, sans qu'on puisse trancher. Cependant, lors de deux séjours subséquents, plusieurs points restés en suspens furent éclaircis, à l'aide d'autres nouveaux mythes dii. Ces données supplémentaires, sans modifier l'interprétation comparative et formelle globale, replacent le mythe dans la transformation mythique mais nous donnent l'explication de la transformation principale qui l'adapte au contexte politique contemporain. Illustrant les mêmes procédés narratifs que Lévi-Strauss (1984: 150-157) a mis en lumière dans la politisation des mythes des Amérindiens de la côte nord-ouest du Pacifique, les transformations formelles de ce groupe de mythes sont l'occasion, pour leurs narrateurs, d'énoncer un programme politique justifié par l'histoire dii récupérée et manipulée au profit de certaines élites locales.

Un chasseur solitaire et perplexe

Mardi 26 juin 1990 à Mbé, chefferie dii (les Diï étaient appelés autrefois Dourou, une désignation que les intéressés refusent aujourd'hui) et sous-préfecture d'une des régions du Nord-Cameroun qui fut la moins touchée par la conquête peule du siècle dernier. Ce soir a lieu une des parties des huitièmes de finale du championnat du monde de football, le "Mondiale", que nous ne verrons pas, au grand désappointement des amateurs qui se pressent devant l'écran de télévision branché sur la génératrice de la Mission Protestante. Dehors, c'est la tornade; un orage vient d'éclater, la retransmission télévisée est perturbée et le bruit est tel sur le toit de tôle qu'il faut crier pour s'entendre. S'il pleut dehors, il neige par contre sur l'écran. Mbé (prononcé Mbœœ en langue dii) est situé dans un creux, au pied de la grande falaise qui fait frontière entre les montagnes de l'Adamaoua et la plaine de la Bénoué; le pylône relais du sommet de Ngaoundéré est assez puissant par temps calme pour joindre Mbé mais, par temps pluvieux, tout se brouille. Après avoir contemplé l'écran pendant longtemps dans le vain espoir de voir apparaître les héros du jour, nous nous résignons. Nous ne verrons donc pas le match. La génératrice s'interrompt courtement par deux fois, signal préliminaire donné à l'avance pour indiquer l'extinction imminente des feux, vers dix heures, afin que les

usagers puissent se préparer à aller se coucher à la lumière et non dans l'obscurité.

Nous prenons congé et mes hôtes me raccompagnent à la porte. La tornade est passée; il reste encore quelques petits nuages mais la lune s'est levée, étincelante dans un ciel brillant et dégagé. Un de mes compagnons se tourne vers une montagne tabulaire cônica que l'on aperçoit à l'horizon, très proche maintenant dans ce ciel lavé, et commence une leçon d'histoire et de géographie :

"Nos ancêtres vivaient autrefois sur cette montagne, nommée Mgbang Siï. Ils étaient groupés en un certain nombre de villages tous égaux. Aucun ne commandait à l'autre. Lorsque les Peuls de Rey-Bouba sont arrivés, ils voulurent nous conquérir en nous affamant. Ils prirent l'habitude de couper nos récoltes avant mûrissement. Mais nos ancêtres firent des réserves de la céréale *såd*, une plante dont les grains sont minuscules et qui est la première culture connue des Diï. Ils mirent ces graines dans d'immenses jarres cachées dans des cavernes et des crevasses de la montagne, ceci en prévision d'un siège car elles sont imputrescibles. Mais nos ancêtres furent vaincus et se dispersèrent, abandonnant leurs villages où il ne reste plus personne depuis lors.

Cependant, les graines de *såd* sont toujours là, qui dorment à l'intérieur de la montagne, mais personne ne sait exactement où elles sont. Peut-être, un jour, un chasseur les redécouvrira-t-il ? Mais alors, personne n'osera y toucher et personne ne saura qu'en faire".

Pris au dépourvu par cette histoire inattendue, ce sont d'abord ces graines mystérieuses qui m'intéressent et nous discutons de leur nature. Je pense que c'est probablement du fonio tout en entretenant quelques doutes. Mon hôte, qui n'a jamais vu de fonio, insiste sur la position de ces graines dans la classification locale: il s'agit d'un mil, catégorie qui, dans les descriptions données par les francophones de la région, semble très large. Ces graines mythiques sont bien intrigantes... Le lendemain, à l'aube, nous repartons. Notre hôte nous remet un morceau de tissu noué dans lequel est enveloppée une poignée de ces grains d'espèce inconnue qui, nous dit-il encore, ne sont presque plus cultivés ni appréciés aujourd'hui si ce n'est par quelques vieilles femmes des environs du village de Sasaa Mbœœersi qui en perpétuent le souvenir, comme un anachronisme (2). Il a tenu à nous en procurer pour illustrer son histoire.

Je n'ai jamais vu de ces graines: petites, rondes, noires et blanches, ce n'est certainement pas du fonio mais elles ressemblent en effet à des grains de mil nain. Quelle peut bien être cette plante d'un autre temps, dont seuls quelques vestiges encore présents nous rattachent au mythe raconté hier au soir, comme un garant tangible de son authenticité ? L'Institut de Recherches Agronomiques de Garoua nous confirmera un peu plus tard de manière on ne peut plus directe l'obsolescence de cette culture: après y avoir apporté les grains, le chef agronome spécialiste des céréales demanda à deux de ses assistants dii s'ils en avaient déjà vus. Aucun ne connaissait cette espèce qui fut pourtant déterminée, selon toute vraisemblance, comme une variété encore non répertoriée d'éleusine (*Eleusine coracana sp.*).

Ce problème d'identification temporairement résolu, il reste à interpréter le mythe, si on peut l'appeler ainsi, ou simplement l'histoire, car on verra que c'est l'un ou l'autre ou encore les deux à la fois. D'abord la géographie: la montagne Mgbang Sii qui nous est montrée (appelée Gampéré sur la carte) est un cône tronqué de 1 597 m. qui se voit de loin, isolé dans la plaine près de la ville de Tcholliré. On l'aperçoit tout au long de la falaise de Ngaoundéré, en suivant le cours de la rivière Bénoué, depuis les rochers où se réfugièrent une partie des Diï après l'arrivée des Peuls dans la région. Les Diï de Mbé furent ceux qui s'enfuirent le plus loin de la domination peule de Rey-Bouba. Mais cette histoire est plus compliquée: une partie des Diï ne put échapper à la mainmise dure et assez féroce du lamido de Rey-Bouba; une autre partie émigra sur le plateau de l'Adamaoua pour se réfugier chez les Mboum, à qui ils payèrent tribut avant que ceux-ci soient à leur tour vaincus par les Peuls de Ngaoundéré. La conquête des Diï par les Peuls commença vers 1829; elle est historiquement datée et attestée par les traditions orales des Peuls. Que cette conquête se soit faite exactement comme le dit notre récit est une autre affaire et que tous les Diï aient été groupés à l'origine sur une seule montagne tabulaire reste à voir mais, en gros, notre narration est conforme avec ce que les historiens des peuples de la région nous apprennent: les Diï furent attaqués par les Peuls et furent vaincus. Nous reviendrons sur ce point tout à l'heure.

Mais que signifie exactement ce mythe fort court qui se termine de manière abrupte, en queue de poisson, si l'on peut dire, où tout est fermé et qui ne s'ouvre apparemment sur rien ? Il nous a été présenté comme la version transmise par les ancêtres, donc une version qu'on peut tenir pour "officielle" du

point de vue mythique. Il inclut et raconte cependant l'"histoire" diï de manière assez conforme à ce qu'objectivement nous en savons. Mais la chute terminale qui tourne court peut signifier bien des choses. Premièrement elle dépeint clairement la fin d'un monde exprimée sous deux aspects au moins: le premier est celui d'une ère agricole révolue puisque les grains dont il est question sont aujourd'hui une sorte de survivance; le contexte dit bien que cette époque est à jamais terminée, aussi bien au point de vue mythique, puisqu'on ne sait pas ce qu'on pourrait faire de ces grains cachés si on les retrouvait, qu'au point de vue contemporain puisque seules certaines vieilles femmes, très nettement déjà du côté de l'ancestralité, donc du mythe, les apprécient et les chérissent encore. Ces graines sont déjà entrées dans l'univers mythique puisque presque plus personne ne les connaît hormis quelques attardées, elles-mêmes prêtes à entrer dans l'histoire. Ces grains minuscules sont le lien le plus ténu qu'on puisse encore trouver entre le mythe et la réalité. Le second aspect qui exprime la fin d'un monde, ou du moins son altérité radicale d'avec celui d'aujourd'hui, tient dans la remarque finale disant que quiconque trouverait ces grains cachés dans la montagne ne saurait quoi en faire. Refus du monde ancien ? Crainte révérentielle devant les reliques des temps révolus que l'on respecte pour leur seule vertu d'être vénérables parce qu'elles ont été manipulées par les anciens ? Simple déni du passé pour entrer de plain-pied dans un avenir qui n'aurait plus rien à voir avec lui ? On peut certainement discuter de ces points en regardant un peu plus attentivement la place qu'occupent les Diï - en particulier ceux de Mbé - dans l'histoire récente du Cameroun - en gros depuis la conquête peule - et mettre cette histoire mythique en parallèle avec ce qui s'est passé depuis la date de la dispersion.

La littérature sur les Diï de l'arrondissement de Mbé est assez mince, mais on y trouve plusieurs fois des appréciations assez flatteuses qui vantent leurs qualités d'adaptation au monde moderne. Un démographe (Podlewski 1971:34) assure que cette population est en expansion, son taux d'accroissement démographique étant vigoureux. Il contraste les Diï de Mbé avec ceux du Plateau de l'Adamaoua; les seconds seraient "isolés, repliés, indépendants et relativement peu orientés vers un renouveau" alors que "les Dourou de Plaine du canton [aujourd'hui arrondissement] de Mbé offrent par contre tous les caractères d'une population rurale qui, comme disent les économistes, est sur le point de "décoller". Ingéniosité, modernisme (relatif bien sûr). Très forte scola-

rité des enfants (de l'ordre de 95%) et christianisation presque complète des jeunes (surtout protestants).” Un autre auteur (Seignobos 1982: 169-170) les décrit ainsi: “Les 30 000 Dourou constituent une ethnie démographiquement et économiquement dynamique. Cultivateurs avertis, ils disposent d'un très large éventail de cultures, car ils se sont montrés à la fois conservateurs et très ouverts.” Plus loin, “les villages, presque tous le long des pistes, sont très actifs avec, en particulier, la vente d'ignames par tas, de mil en vrac, de haricots à la cuvette, de gombo”. En effet, les villages dii qui se trouvent le long de la trans-camerounaise sont facilement reconnaissables: devant chacun se trouvent exposées les marchandises à vendre. Les camions ou les voitures qui passent s'arrêtent, jouent éventuellement de l'avertisseur s'il n'y a personne pour faire apparaître un vendeur et font ainsi leurs emplettes. Lorsque nous y sommes passés, en saison des pluies, on y marchandait des produits de l'artisanat, en particulier des sièges pyrogravés, et des fruits de palmier rônié. Ces expositions le long de la route débutent et se terminent en territoire dii, avec l'exception de quelques petits villages papés récemment descendus de leurs montagnes et qui ont copié les Diï. C'est donc un phénomène proprement ethnique.

Ce dynamisme commercial qui peut frapper le voyageur est, en fait, le résultat d'une longue tradition. M. Eldridge Mohammadou, (communication personnelle) affirme que lorsque les Peul ont conquis la région, une piste pour le transport des noix de kola vers le nord s'ouvrit entre les régions productrices au sud et l'aire de consommation au nord. Cette piste caravanière, qui touchait le territoire dii, fut régie par des Haoussa. Les Peuls occupés à l'époque par leur conquête et par l'administration de leur territoire, étaient aussi allergiques au commerce pour des raisons idéologiques - un guerrier ne saurait être un commerçant - ; ils attirèrent les Haoussa pour organiser, entre autres, le négoce de la kola. Ceux-ci établirent des caravansérails (H. *zongo*) ravitaillés par les Diï qui faisaient, en plus, office de porteurs tout au long de la piste caravanière. Lorsque les Allemands arrivèrent, ils firent construire une route carrossable, l'ancêtre de la trans-camerounaise actuelle, qui emprunta en gros le tracé de l'ancienne piste. Lorsque le trafic motorisé devint important, les Diï continuèrent leurs occupations de ravitaillement. Cette prétendue “modernité” commerciale ne semble être en réalité que la poursuite d'une activité qu'avaient pratiquée les Diï de la piste durant le dernier tiers du XIXe siècle. Mais l'adaptation à la condition moderne est bien là. Les Diï sont, nous

l'avons dit, conservateurs et ouverts à la fois. Ils ont développé de nouvelles espèces de sorgho (Seignobos 1982:170). Mais cette capacité d'innover au point de vue agricole justifie-t-elle l'indécision dont fait montre notre histoire au sujet d'une ancienne culture - la plus ancienne précise notre narration -, ou même son rejet ? C'est possible mais, à notre sens, assez improbable; les Diï ayant soigneusement dosé tradition et modernisme, on ne voit pas pourquoi ils se seraient donnés la peine de récuser le passé en bloc dans leur mythe.

Notre interprétation du non rejet du passé est confirmée par un passage du démographe déjà cité, Jean-Michel Podlewski (1971: 29-30) qui a vécu un événement assez similaire à celui qu'anticipe le mythe. Les villages dii pratiquent la circoncision qui reste le rite de passage le plus important. Les couteaux de la circoncision, conservés dans des failles de rochers ou dans des cairns situés en brousse et interdits aux femmes, sont inspectés chaque année et cette visite est suivie d'une divination. Podlewski a eu l'autorisation, donnée par le conseil des anciens du village, de voir le contenu d'une de ces caches, abandonnée depuis plusieurs années pour cause de conversion à l'Islam. On utilise alors d'autres couteaux. Aucun de ses accompagnateurs ne voulut profaner la cache, ni les couteaux. Podlewski ouvrit l'abri, sortit les poteries sacrées contenant les couteaux et en prit des photos; on lui offrit même, sans qu'il le demande, d'en emporter quelques uns. Mais les membres de son escorte refusèrent de toucher à la cache et à son contenu, malgré leur adhésion à l'Islam. On peut facilement comprendre ici que c'est le respect dû aux objets ayant été en contact avec les ancêtres qui motive cette attitude révérentielle. Nous avons ici une situation réelle, des objets ancestraux cachés dans une faille que l'on ne saurait manipuler, qui correspond à la situation hypothétique décrite dans le mythe, des graines ancestrales qu'on ne saurait s'approprier si, par hasard, on les trouve. Le mythe anticipe la situation vécue par Podlewski lors de l'ouverture de la cache aux couteaux de circoncision. La signification de notre mythe serait simplement un message à l'effet de laisser les reliques en paix. Mais le mythe n'édicte pas seulement une telle prohibition, il se termine sur un constat d'impuissance: on ne saurait quoi faire avec les graines (3).

On pourrait certes interpréter notre récit de la façon la plus simple et dire que c'est, en effet, une narration historique et seulement ceci, visant à expliquer comment les Diï sont partis d'où ils étaient et les péripéties qui ont précédé leur départ, surtout que la narration est accompagnée de la visualisation

de la montagne, de la véritable "scène primitive" où sont censés s'être passés ces événements (4).

Cependant, l'apparition tardive d'un chasseur dans la narration pose problème. L'histoire pourrait certes en faire l'économie sans que sa substance telle que nous venons de l'analyser, l'histoire *per se* de la diaspora, ni son message relatif au respect qu'on doit porter aux choses ancestrales, si tel est bien sa signification, n'en soient altérés. On pourrait arguer que seul un chasseur serait susceptible, dans la réalité, de redécouvrir ces graines cachées. Personne d'autre ne songerait à hanter ces endroits désertiques. En dehors des lieux habités et des champs cultivés, il n'est que des chasseurs pour arpenter la brousse à la recherche de gibier. Il y a chez les Dii des chasseurs solitaires qui installent des pièges ou chassent à l'affût en brousse et un chasseur est bien le personnage le plus apte à retrouver par hasard les grains perdus, lorsqu'il se met à l'abri dans une grotte pour se protéger d'un orage, lorsqu'il y pénètre pour y passer la nuit ou pour y traquer quelque animal qui y aurait cherché refuge. Rien d'extraordinaire ni de miraculeux dans une circonstance aussi triviale. Ce serait là une simple enjolivure ajoutée au récit pour en rendre l'intensité encore plus dramatique. L'analyse pourrait donc en rester là. Ce serait un simple compte rendu historique quelque peu enjolivé.

Mais, si l'on accepte que les univers mythiques et les traditions orales se répondent d'une ethnie à l'autre, comme l'ont si bien montré Lévi-Strauss (1964 -1971) pour l'Amérique et, à sa suite, Luc de Heusch (1972; 1982) pour l'Afrique, il nous faut nous pencher justement sur ce personnage du chasseur et le comparer avec ce qu'on en dit dans les populations voisines. Ceci d'autant plus que le chasseur joue dans toute l'Afrique un rôle éminent dans les mythes de fondation. Commençons par le sud où les Dii connaissent bien les Mbéré (assimilés de manière erronée aux Mboum dans une bonne partie de la littérature anthropologique [Mohammadou 1990: 13]), chez qui toute une section d'entre eux se réfugièrent à l'époque de leur dispersion du haut de leur colline sous les coups de l'armée peule. Les Mbéré disent venir ultimement de la Mecque d'où ils gagnèrent par une suite de longues pérégrinations l'ouest de l'Adamaoua. Ils se divisèrent en trois branches qui occupèrent leur territoire ethnique. Ce mythe de fondation (Mohammadou 1990: 21-26) fait apparaître un chasseur lors de la phase d'expansion du royaume. Un des fils du fondateur d'une des branches de ce royaume était un grand chasseur, nommé Mbàkìm, qui "avait parcouru tout le haut

plateau, où la Mambéré, la Vina et le Djéré m prennent leur source, à savoir l'actuelle région de Nyambaka. Le pays, vide de tout habitant, abondait pourtant en gibier de toute sorte: éléphants, buffles, antilopes, lions et panthères. Le prince mbéré se trouvait à la tête d'une bande de chasseurs, se déplaçant d'un camp provisoire à l'autre, où ils séjournèrent juste le temps de boucaner leurs prises. Comme le veut la coutume, Mbàkìm envoyait régulièrement porter une partie des bêtes abattues au Bélaka [roi] Mbéré, auquel revenaient traditionnellement aussi les dépouilles des grands fauves (panthères et lions). Au début, il regagnait lui-même la capitale, mais n'y séjournait que le temps de préparer une nouvelle expédition vers le sud.

De caractère aventureux et indépendant, Mbàkìm demanda bientôt au Bélaka Mbéré l'autorisation de s'installer définitivement dans la contrée reconnue. Le roi mbéré la lui accorda, et c'est donc avec son assentiment qu'il partit avec des compagnons et leurs femmes. (...) Les nouveaux colons trouvèrent devant eux, dit la tradition, une terre vierge, vide de tout occupant, qu'ils se mirent à cultiver."

Une autre province mbéré, celle de Katil, située au nord de la précédente, tire aussi son origine d'expéditions de chasseurs. Mohammadou (1990: 67-68) explique ainsi sa fondation: "La création de la province de Katil aurait été spontanée, car ce sont des chasseurs mbéré, issus du royaume du Bélaka Mbéré, qui créèrent Katil à l'occasion d'une de ces expéditions de chasse qui duraient toute la saison. Ils trouvèrent installés au pied d'une montagne des autochtones dénommés Ngaw wui ("la montagne de la femme"), dont la langue était le mbéré. Ceux-ci firent preuve de tant d'hospitalité que nos chasseurs élirent domicile chez eux, se mirent à épouser leurs filles et finirent par faire souche. Les indigènes, qui étaient techniquement moins développés que les nouveaux venus, cédèrent vite la place aux Mbéré qui mirent progressivement en place une nouvelle chefferie à qui ils donnèrent le nom de Katil." La fin de ce compte rendu dit que cette chefferie ne cessa pas de dépendre du Bélaka Mbéré et continua à lui payer tribut.

Avant de passer aux voisins de l'est, les Laka, nous pouvons faire une remarque préliminaire sur ces deux mythes: le premier fait état de la migration d'une partie entière de la population, avec femmes et enfants, conduite par le chef d'un groupe de chasseurs, également prince, qui finalement deviendra le chef de la province colonisée autrefois déserte; le

second mentionne aussi un groupe de chasseurs, mais sans femmes ni enfants, qui reçoit une hospitalité si généreuse de la part d'hôtes sédentaires - de même ethnie - qu'elle les incite à s'établir et à prendre femme chez eux, pour y développer finalement une chefferie.

Les Laka donnent la version suivante de leur origine; ils seraient des Kanouri qui auraient émigré vers le sud. Une partie du compte rendu de Mohammadou (1990: 215-217) se lit comme suit: "Ces Kanouri quittèrent le Bornou au nombre de trois cents environ, tous des chasseurs, avec leurs femmes et enfants. La raison pour laquelle ils ont émigré pour ce pays-ci, est qu'ils faisaient la chasse aux éléphants dont ils vendaient les défenses, car elles avaient alors très grande valeur. Ils chassaient également les girafes dont ils faisaient le commerce des poils et des queues. Ils étaient avant tout des chasseurs, qui abattaient des bêtes sauvages et en revendaient la viande." Ces Kanouri changèrent leur langue et donnèrent ensuite naissance à plusieurs groupes ethniques différents; Mohammadou (1990: 215), parlant de cette tradition laka, nous dit: "d'après elle, les Laka ne seraient ni plus ni moins que la matrice ethnique à la fois des Mboum, des Mbéré, des Sara, des Lamé, des Môno, des Fali, et par ricochet, d'une partie des Dowayo et des Dourou..." Concernant plus particulièrement ces derniers, la tradition laka (Mohammadou 1990: 215) rapporte que "vers le sud de Poli, ce sont des Dourou du clan Pâni également dénommés les Pâpé. Quant aux Dourou, leur origine est distincte, et ils n'ont rien à faire avec les ethnies mentionnées plus haut: il n'y a que le clan Dourou de Laboun qui soit d'origine Laka." Nous avons ici un groupe de chasseurs qui se divise et donne successivement naissance à nombre d'ethnies diverses, parlant des langues différentes au fur et à mesure qu'elles se différencient. La tradition orale est très explicite sur ce point.

Les voisins du nord-est, les Moundang, qui ont des relations à libre parler avec les Dii (cf. le débat linguistique dans Tardits 1981: 18) et s'en disent proches, comme des Mboum également, ont eux-aussi un mythe dont le héros est un chasseur (Adler 1982: 33-50). C'est le mythe le plus riche de tous ceux que nous connaissons concernant la région et nous n'en donnerons qu'un résumé propre à éclairer notre propos: le chasseur est ici un prince cadet guidar qui doit s'enfuir pour échapper à un sort funeste. Il est découvert par deux jeunes filles moundang à qui il donne du gibier. Les villageois le prennent pour gendre à cause de la sauce à la viande qu'ils ne

connaissaient pas et finissent par l'installer chef après avoir chassé le leur. Ce prince étranger inaugure la vraie chefferie moundang et il est le premier de sa dynastie: celle-ci unifie un certain nombre de clans disparates sous un même commandement. Il n'est pas question de revenir ici sur ce mythe qui structure dans ses moindres détails toute la vision moundang du monde. Il a été excellemment analysé par Adler tout au long de son ouvrage. Bornons nous à faire ici une remarque. Ces deux derniers mythes nous offrent des versions contrastées quant à leur début et à leur résultat: nous avons chez les Laka un groupe de chasseurs - le mythe nous précise qu'ils sont environ trois cents - qui donnent successivement naissance à bon nombre de groupes ethniques distincts alors que le mythe moundang parle d'un seul chasseur solitaire qui fait l'inverse: il unit différents clans sous un gouvernement unique. Mais, pour notre propos, nous allons prendre les structures temporelles communes aux quatre mythes que nous venons de voir et les contraster avec notre mythe dii.

Tous ces mythes ont une caractéristique invariable: ils font intervenir un chasseur en position initiale. Ils ont tous pour résultat l'établissement de royaumes ou de provinces de royaumes. Comme bien d'autres mythes et traditions historiques ailleurs en Afrique, un chasseur est le fondateur d'une chefferie ou d'un royaume. Dans nos mythes, cet établissement se fait de quatre manières contrastées. Dans le premier, c'est un chasseur qui s'implante avec son groupe comprenant femmes et enfants dans un endroit désert où il fonde une chefferie. Dans le second, c'est un groupe de chasseurs qui possède la chefferie et qui l'impose - du moins c'est ce que laisse entendre le texte tel que rapporté par E. Mohammadou - à un autre groupe de la même ethnie qui est techniquement moins avancé. Ils sont célibataires et se marient avec les filles du cru. Le troisième met en scène trois cents chasseurs qui fondent toute une série de royaumes et non un seul. Le quatrième est une variante du second qu'il inverse: au lieu d'être imposée par le groupe de chasseurs, la chefferie est donnée au chasseur solitaire par les étrangers qui l'hébergent et qui trouvent leur invité plus efficace que leur ancien chef. Le nouveau chef, en particulier, donne aux agriculteurs de la viande et les villageois lui remettent en échange des jeunes filles comme épouses.

Notre histoire dii inverse tous ces mythes quant à la position du chasseur à l'intérieur du récit: de position initiale, elle passe en position finale, ou même post-finale puisqu'il n'est, en fait, pas

nécessaire. Ceci n'est pas fortuit du tout si l'on admet que nos mythes forment un ensemble local qui secrète des variations sur un même canevas. Adler le montre bien en ce qui concerne les mythes moundang et ceux des Guidar (Adler 1982: 39-42) que nous n'incluerons pas dans notre discussion car ils sont une simple variante du mythe moundang - à moins que le mythe moundang soit une élaboration plus poussée du récit guidar. Le thème du chasseur fondateur est très répandu en Afrique, comme nous l'avons rappelé: le chasseur inaugure une dynastie et fonde un royaume. Il ne peut en être question dans notre histoire dii puisqu'il est stipulé au début du récit que les Diï étaient constitués de toute une série de villages autonomes et indépendants les uns des autres. Pas de hiérarchie à la façon mbéré, où les fondateurs des chefferies sont expressément crédités de continuer à payer tribut ou allégeance à leur groupe d'origine, ni à la manière moundang qui instaure un rassemblement de toute une série de clans disparates unifiés sous un seul chef. Pas de création de plusieurs ethnies distinctes comme dans le mythe laka. Le contenu du mythe dii dit expressément le contraire de ces quatre mythes de fondation: il ne peut s'agir ici d'instaurer une chefferie et une hiérarchie. Le chasseur ne peut donc rien innover à la manière des voisins. Ceci est structurellement impossible. La situation politique du début du mythe dii est donnée d'entrée de jeu comme l'inverse du résultat final des autres mythes.

Cette intrusion du chasseur en position finale inverse aussi nos quatre mythes d'une autre manière. Au lieu d'inaugurer une dynastie, le chasseur dii en est réduit simplement à contempler les ruines d'un monde révolu. A l'univers tout bruisant et vivant dépeint par le mythe moundang, où le chasseur est l'agent d'une rencontre et d'une fusion complémentaire de la chasse et de l'agriculture par l'échange des produits cultivés contre la viande, échange couronné par le mariage subséquent du chasseur avec les cuisinières, le mythe dii répond par la solitude du chasseur qui n'a rien à donner à personne et qui hypothétiquement découvre des réserves de céréales anciennes et presque disparues dont il est spécifiquement dit qu'on ne saurait qu'en faire une fois trouvées.

Nous serions confrontés ici par deux façons d'interpréter les histoires mythiques ou les mythes historicisés. L'histoire - ou le mythe dii - dans son apparente simplicité, rationalité et conformité avec les faits historiquement datés et attestés, peut être vue comme une relation objective des faits. Les lieux

sont décrits - ou mieux, montrés et pointés du doigt - les dates sont plausibles et concordent avec la chronologie généralement admise; l'histoire de cette dispersion amorce aussi l'explication de la position actuelle de la localisation des différents groupes dii tels qu'ils sont présentement établis. Cet autre épisode, plus précis dans ses détails, qui comprend alors l'histoire des villages particuliers issus de cette diaspora, me fut donné plus tard comme une suite à notre récit. Nous aurions là, en somme, un banal compte rendu historique qu'on peut prendre comme tel.

Cependant, l'épisode du chasseur, qui pourrait sembler incongru ou superfétatoire dans une interprétation de ce type, montre qu'il n'est pas gratuit et qu'il insère notre histoire dans le cycle des mythes d'origine des peuples - ou du moins une partie de ceux-ci - qui avoisinent les Diï. L'interprétation structurale est tout aussi valable que l'interprétation littérale. Peut-on trancher alors entre les deux interprétations ?

L'histoire dii que nous avons rapportée proclame que les Diï étaient tous agglutinés sur la montagne Mgbang Sii à l'époque de l'arrivée des Peuls de Rey Bouba. On pourrait se demander le pourquoi de cet établissement sur une montagne dont rien ne nous indique, à l'époque, la nécessité. On pourrait arguer que les Diï s'y rendirent pour échapper aux raids peuls mais rien dans le mythe ne nous indique que ce fut le cas. Le mythe nous dit simplement que les Diï étaient sur leur montagne et que les Peuls vinrent après. Ceci est, cependant, sujet à caution: le chroniqueur du lamidat de Rey-Bouba, Hamadjoda (Hamadjoda et Mohammadou 1980:164), nous dit que les Diï ne furent pas tous attaqués par les Peuls lors des premières campagnes dirigées contre les païens car une partie des premiers, qui habitaient un village appelé Gandi, furent épargnés. Ceci indiquerait que les Diï n'étaient pas tous localisés à la même place. Cette opinion est confirmée par l'évocation des batailles subséquentes contre les Diï. La relation peule (Hamadjoda et Mohammadou 1980:166-167) dit clairement que les Diï étaient établis en plusieurs endroits. Il est plausible qu'ils furent forcés de se réfugier sur la montagne Mgbang Sii, ou qu'une partie des Diï au moins s'y rendit, pour échapper aux intrusions du Rey-Bouba et d'en redescendre une fois vaincus pour se disperser. Mais rien ne prouve qu'ils y étaient tous réunis avant les menaces peules. Cette retraite préventive au sommet d'une montagne gagne en plausibilité historique si l'on ajoute que la conquête des Diï par les Peuls débuta

vers 1806 (Hamadjoda et Mohammadou 1980: 25 où est donnée une chronologie des guerres) et se termina vers 1875 pour les groupes dont nous parlons ici (Hamadjoda et Mohammadou 1980: 280, note 84 [et nos propres enquêtes subséquentes]). Ce laps de temps aurait donné aux Dii, au moins à ceux qui racontent notre mythe, de se préparer contre une attaque. Le mythe ne concernerait alors qu'une partie des Dii qui étendent leur histoire à la totalité de l'ethnie. Ceci tendrait à être confirmé par une tradition d'origine recueillie par Podlewski (1971: 24) qui dit: "Avant que les Dourou ne subissent le commandement de Rei-Bouba, ils semblent qu'ils furent [les Dourou] établis plus à l'Est et fractionnés en différentes tribus. La légende retient que l'une d'elles venait d'une montagne appelée « Bansym » [Mgbang Sii] (ce qui voudrait dire la montagne de l'invention) [en fait Mgbang Sii signifie le plateau de l'oryctérope], l'autre de champs de « gombo » (*Hibiscus esculentus*) [il s'agit ici des Dii de dialecte *gum* assimilés faussement à du gombo], une troisième du ciel [certains villages de tous les dialectes disent être tombés du ciel] et une quatrième, nommée « Mbama » [ce sont ici les Dii de dialecte *mam nà'a*] aurait finalement incité toutes les autres à se placer sous l'autorité de la chefferie de Rei". Notre récit serait donc une histoire partielle des Dii et ne concernerait que l'un des groupes, le ou les informateurs de Podlewski ayant juxtaposé plusieurs traditions (5). La belle unité égalitaire est aussi certainement l'écho d'un paradis perdu: le mythe nous dit que tous les villages étaient égaux et ne dépendaient de personne. C'est la situation inverse de ce qui arriva lors de la conquête peule, où les divers groupes dii, pris entre l'enclume et le marteau, durent se mettre finalement soit sous la juridiction des Mboum soit sous celle du Rey-Bouba, chaque groupe négociant son statut, celui-ci étant plus clément du côté des Mboum que des Peuls. Mais cette unité démocratique originelle est aussi sujette à caution car Hamadjoda (Hamadjoda et Mohammadou 1980: 167) énumère toute une série de chefferies, Djabâ, Pani, Laboun, Kourouk, Dougon et Doufou. Il est précisé que la chefferie Pâni avait plusieurs villages qui en dépendaient et des noms sont donnés: Mboudji, Koti, Sissiwa, Gamba et Bawan [ceci est nié aujourd'hui par les intéressés]. Pour débrouiller cet écheveau contradictoire, et pour rester fidèles à notre méthode, voyons un peu les autres épisodes des mythes d'origine mbéré, mboum, laka et moundang et comparons les avec notre histoire dii pour voir si l'un ou l'autre ne pourraient pas y jeter un éclairage nouveau.

Nous avons indiqué que les deux premiers mythes mbéré que nous avons donnés faisaient mention de chasseurs. Ces récits traitent de développements locaux et rendent compte d'épisodes tardifs de l'expansion mbéré. Il est temps de mentionner leur mythe d'origine le plus complet (Mohammadou 1990: 21-26). Celui-ci les fait partir de l'Arabie où ils étaient avant la naissance de Mahomet. Diverses péripéties les poussèrent à émigrer. Le mythe se poursuit alors par une pérégrination dans laquelle les Mbéré, accompagnés d'une partie des Laka, passèrent la Mer Rouge et arrivèrent au Tchad, dans la région de Fort Lamy (aujourd'hui Ndjamena), d'où ils bifurquèrent au sud, en suivant le cours du Logone le long duquel s'établirent quelques Laka - qui étaient pêcheurs et qui accompagnaient leur migration. L'histoire explique ensuite le peuplement de l'Adamaoua selon les diverses branches des Mbéré dont font partie nos deux chasseurs. Une des traditions historiques des Mboum est très étroitement liée à celle des Mbéré, qui semblent s'en être inspirés (Mohammadou 1990: 83). Partis eux-aussi de la Mecque, leur errance avant d'arriver dans leur habitat actuel est beaucoup plus détaillée et beaucoup plus riche, mais il s'agit, là-aussi, d'une longue saga migratoire. L'histoire des Moundang est également une affaire de migration compliquée, puisqu'elle prolonge, en somme, celle des Guidar qui viendraient, selon Chantal Collard, du Bornou (Adler 1982: 41; Collard 1981:131-138). Ces longues migrations sont bien l'élément commun à toutes ces traditions.

Qu'en est-il de notre mythe dii dans cet ensemble? Le contraste est total. Les Dii se disent autochtones et ne font aucune mention de migration. J'ai recueilli un mythe d'origine très court à ce sujet, raconté par le narrateur même de notre mythe [confirmé plus tard par d'autres informateurs mais vivement nié par ailleurs par quelques dii musulmans et chrétiens importants]:

"Nos ancêtres sont tombés du ciel. Ils étaient alors nantis d'une queue. Pour les rendre plus humains, le forgeron la leur coupa. Quelque temps plus tard, il les rendit définitivement humains en les circoncisant."

Au lieu de longues migrations d'hommes complets, nous avons ici une autochtonie et un processus d'humanisation sur place; on ne peut être plus autochtone. Que peut-on tirer de tout ceci? En premier lieu, on peut affirmer que les Dii s'arrangent pour avoir des traditions historiques qui inversent

celles des voisins: ceci nous ramène directement à l'analyse de l'ensemble que constituent ces mythes. Le mythe dii de la création de l'homme s'y insère en ce qu'il nie ceux des proches populations. Tous les voisins que nous avons passés en revue sont venus d'ailleurs alors que les Diï - ou du moins une partie d'entre eux - prétendent être des aborigènes qui n'ont pas migrés puisqu'ils sont simplement tombés du ciel. Mais qu'en est-il des voisins des Diï à l'ouest ? Les Dowayo (Barley 1983: 3), avec qui les Diï commerçaient, disent aussi avoir toujours été là où ils sont présentement; cependant il n'est pas fait mention ni d'une chute du ciel ni d'une queue. Les Doupa, qui se trouvent entre les Diï et les Dowayo, ont aussi une revendication d'autochtonie, parfois reliée à un pic du massif, mais pas plus de queue ni d'origine céleste (Eric de Garine: communication personnelle). On ne sait malheureusement pas ce que les Papé et les Panon, qui se trouvent aussi entre les Diï et les Dowayo et que les Diï connaissent bien également, disent de leur origine. Une chose est claire, cependant: les Diï se distinguent, d'une façon ou d'une autre, de leurs voisins dans leur relation des origines et ces différences entrent dans le jeu d'une combinatoire qui n'a rien de gratuit. Est-il possible d'élargir encore cette combinatoire et de mieux la circonscrire ou la préciser?

Pour y répondre, il nous reste encore un dernier point à examiner. Les traditions mboum, dont nous avons vu que certaines sont similaires à celles des Mbéré, ne forment pas une narration suivie et se contredisent les unes les autres. Celle que nous avons mentionnée décrit, avec un grand luxe de détails, le voyage depuis la Mecque. Une autre, bien différente et douée d'une grande puissance d'évocation littéraire, nous raconte en gros que l'humanité crée par Dieu fut retenue par celui-ci au ciel, sauf pour l'homme primordial - ainsi que l'appelle Mohammadou (1990:128) - qui, nanti d'un compagnon, habitait seul la terre tout en gardant des contacts avec le ciel par l'entremise d'une liane magique qui lui permettait d'y remonter. Lorsque les habitants du ciel avaient fait leurs chasses de saison sèche, l'homme primordial leur demandait un tribut de viande boucanée qu'ils venaient, par l'intermédiaire de la liane, lui apporter sur terre. Le compagnon de l'homme primordial, Dibi, était jaloux de voir toute cette viande et, utilisant un subterfuge, fit venir sur terre une partie de cette humanité céleste avec du gibier. Pendant qu'elle descendait, l'homme primordial, s'étant aperçu de cette usurpation, donna à la liane l'ordre de se résorber, ce qu'elle fit, avec pour résultat que

l'humanité accrochée à la corde à cet instant fut projetée sur toute la terre, dont une partie atterrit sur l'Adamaoua, incluant Dibi, qui devint le chef des Mboum. Dieu était fâché et resta seul au ciel. Dibi eut ensuite des démêlés avec un de ses voisins et décida avec ses gens de retourner au ciel. Pour ce faire, il choisit le sommet d'une montagne et y fit construire une échelle immense et très haute. Sa construction dura si longtemps que les termites eurent le temps d'en ronger dangereusement la base. Les dommages firent s'écrouler l'édifice, projetant fort loin les gens qui étaient en train de travailler sur les échelons. Ceux-ci, tombés de l'échelle au sud du plateau mboum, donnèrent naissance à des ethnies nouvelles: les Yaoundé et les Mbêr, c'est à dire les peuples de la forêt, et ceux qui se trouvent entre ceux-ci et les Mboum, nommément les Vouté et les Tikar.

Ouvrons une petite parenthèse pour faire remarquer que cette version mboum, contrairement à la première que nous avons mentionnée, fait aussi état d'une population cynégétique qui inverse le mythe moundang car il s'agit ici d'un grand groupe de chasseurs qui nourrissent un seul homme alors que le chasseur moundang est tout seul à nourrir une multitude (6). Elle se distingue encore de toutes les versions que nous avons vues car ces chasseurs vivent au ciel et leurs déplacements ne constituent pas une longue migration horizontale continue mais des descentes et des remontées périodiques verticales pour apporter leur gibier à l'homme primordial, descentes se terminant par la brusque chute finale. Ce mythe inverse encore doublement les deux versions mbéré: dans ces deux mythes ce sont ceux qui partent qui payent des tributs animaux à leur groupe d'origine alors que, dans le cas du mythe mboum, c'est l'humanité chasseresse qui reste où elle est qui apporte le tribut à celui qui est parti et s'est établi sur terre. De plus, les chasseurs apparaissent en position plus qu'initiale dans le mythe mboum - ils sont là au ciel tandis qu'il n'existe rien encore dans le monde terrestre - alors qu'ils apparaissent en position presque finale dans le mythe mbéré et, nous l'avons suggéré, en position post-finale chez les Diï. On voit, une fois de plus, que tous les détails sont signifiants pour inscrire ces mythes dans une transformation.

En ce qui concerne notre comparaison entre ce mythe mboum et le mythe dii, on discerne immédiatement un premier élément commun: dans tous les deux, l'humanité est tombée du ciel. Elle le fait en tant qu'humanité entièrement constituée chez les Mboum alors qu'elle est encore un peu simiesque, au moins sous son aspect extérieur, chez les Diï. Mais la

version mboum comporte deux mythes de dispersion: le premier conte le peuplement de la terre entière et celui de l'Adamaoua; le second celui du sud de l'Adamaoua par des peuples connus des Mboum. Dans le premier, les hommes tombent du ciel, comme dans le mythe dii, alors que dans le second, ils tombent d'une échelle, soit de mi-hauteur entre le ciel et la terre. Dans les deux cas, il s'agit d'un mythe du type Tour de Babel, le second étant une sorte de doublet affadi de la chute première. Une humanité plus restreinte mais cependant diversifiée, tombée d'une hauteur moins élevée, ne peuple que les alentours du territoire mboum. On ne peut s'empêcher de faire le rapprochement entre cette échelle et la montagne Mgbang Sii, elle aussi située entre ciel et terre. C'est, en effet, une montagne tabulaire en forme de cône tronqué qui s'élève au centre d'un plateau et se détache nettement sur le paysage. Aux Mboum qui étaient sur l'échelle au moment de sa rupture et qui se différencient en plusieurs ethnies, correspondent tous les Dii sur leur montagne qui se dispersent en plusieurs groupes, mais qui, au contraire, gardent leur identité dii. Vue sous cet angle, la version dii serait alors une variante, elle-même affaiblie, de la seconde dispersion mboum, et cet épisode final de l'histoire dii que nous avons contée s'inscrirait, tout comme l'apparition du chasseur, dans un schème transformationnel plus vaste. Libre à chacun de choisir son interprétation mais les accumulations de coïncidences, de similarités, de recoupements, d'analogies et d'inversions nous font tenir pour cette dernière optique structurale plutôt que pour une interprétation intégralement historique. Nous sommes ici au degré zéro du mythe où il est difficile de savoir ce qui est vraiment historique et ce qui relève de la fiction. L'histoire de la dispersion dii peut se lire comme une relation d'histoire objective; elle est chronologiquement datée et, en gros, confirme ce que l'on sait, à savoir la défaite finale des Dii aux mains des Peuls et leur dispersion. Mais les circonstances de celle-ci telles que racontées par le mythe de la montagne Mgbang Sii ressemblent si étrangement à une réduction localisée de la seconde dispersion du mythe d'origine mboum qu'il est plus sage de penser que les Dii qui la racontent ont rassemblé tous les Dii à Mgbang Sii, contrairement à l'évidence qui les localise sur une aire dispersée lors de l'arrivée des Peuls pour faire pendant au mythe mboum, comme ils semblent aussi l'avoir fait en plus petit lorsqu'ils disent que leurs ancêtres dii tombèrent du ciel alors que le mythe mboum, plus uni-

versel, explique de la même façon le peuplement de la terre entière.

Qui va à la chasse perd sa place

L'analyse qui précède a été écrite en janvier 1991 et a donné lieu à une communication lors du congrès annuel de l'Association Canadienne d'Anthropologie, en mai de la même année. Je retournai chez les Dii de fin août 1991 à mi-janvier 1992 et de fin mai 1992 à début septembre pour y faire, entre autres, de l'histoire. La surprise fut grande... J'ai examiné les traditions historiques de plus de quarante chefferies mam be', mam nà'a et guum de l'arrondissement de Mbé (il n'y a pas de représentants des chefferies paan, naan ni huun dans l'arrondissement; ce sont d'autres groupes dialectaux dii situés au nord-ouest chez qui nous n'avons pas enquêté mais ils sont décrits par mes narrateurs du mythe comme étant aussi à Mgbang Sii à l'époque de la dispersion). Ces versions, recueillies auprès des aînés réunis *in corpore* en les visitant chefferie par chefferie, font état d'une grande régularité: chefferie après chefferie, la même explication - ou justification - de l'ordre social nous fut donnée. A l'origine, un groupe de princes, comme dans le mythe moundang, donne du gibier à un groupe d'autochtones qui n'ont rien de plus pressé que de leur offrir la chefferie en échange. Ces princes sont soit des étrangers d'ethnies différentes - cas au demeurant assez rares -, soit des princes dii d'autres chefferies dont on sait, on pas, le nom. Une prolifération de récits généralement courts, mais qui mettent bien le chasseur aussi en position initiale, contrairement au mythe que nous avons analysé, jouent sur le thème moundang de l'étranger ou sur celui des versions mbéré du prince autochtone rencontrant des gens de même ethnie mais sans chef. Les Dii ne sont donc en rien différents des voisins dont ils prennent soit l'une, soit l'autre version, lorsqu'ils expliquent l'origine de chacune de leurs chefferies. On nous dit quelquefois qu'ils sont tombés du ciel - une version d'un village mam be' dit même qu'ils ont atterris directement sur le sommet tabulaire de Mgbang Sii - mais les origines ultimes sont variées : les chefferies guum disent être originaires du Plateau, au nord, les chefferies mam be' et mam nà'a de l'est, près du Mayo Galké, une rivière pas très éloignée de Mgbang Sii. L'unanimité au sujet de Mgbang Sii comme origine de tous les Dii est niée sauf par quelques uns, les représentants des villages qui y étaient effectivement lors de leur départ; plusieurs chefferies prétendent aussi qu'elles s'y réfugièrent

sous la pression des Peuls, confirmant les suspicions antérieures émanant des récits peuls qui disent que les Dii occupaient un territoire assez vaste.

Mais comment expliquer le hiatus entre la version de notre mythe et celles des villages pris un à un ? Comment expliquer la disparition des chasseurs initiaux et leur transformation en un chasseur solitaire post-final ? Pour ce faire, il nous faut voir qui sont les narrateurs du mythe moderne, d'une part, et quelle est la position actuelle des villages qui se disent originaires de Mgbang Sii et qui ne nient pas la version moderne, puisqu'elle prolonge simplement la leur (7).

Commençons par les narrateurs. Ceux-ci sont instituteurs, directeurs d'école, fonctionnaires et employés dans l'administration, bref, l'aile marchante de la modernisation, tous passés par l'école de la mission chrétienne, bien que quelques uns soient devenus plus tard musulmans. Ils se désignent comme les élites par rapport au reste de la population. En discutant le mythe lors de mon second séjour, plusieurs de ces personnes ont ajouté que le sort du chasseur post-terminal n'était pas bien expliqué dans ma version; s'il trouve les graines et ouvre les jarres, me dit-on, il sera condamné à errer sans fin, à tourner en rond, devenant complètement fou jusqu'à mourir sans jamais retrouver son chemin. On a vraiment tiré un trait sur le passé...

Cependant, ces jarres mythiques pleines de graines sont revenues dans une conversation avec mon plus vieil informateur (né en 1901), le Galadima de Mbé, un mam be', qui me dit un jour être allé en pèlerinage, dans son jeune âge, à Mgbang Sii avec son père, qui n'y était pas né, mais qui connaissait le chemin et qui voulait lui "montrer d'où nous avons fui les Peuls". Il y vit les jarres de grains, ne les toucha pas, par respect pour les choses anciennes, ce qui confirme notre première interprétation au sujet des couteaux de circoncision abandonnés, mais ne dit rien d'une transgression possible ni des ses conséquences sur le chasseur du mythe. Celle-ci a été ajoutée par la génération suivante de ceux qui se nomment eux-mêmes les élites, avec peut-être la mention spécifique de l'espèce de graines, qui met encore plus le passé dans l'éternité puisque ces graines sont imputrescibles. Cette prohibition ajoutée rend encore le passé plus dangereux puisqu'à vouloir y retourner, on n'en revient pas, comme l'infortuné chasseur condamné à n'en plus sortir.

Les versions des villages mam be' partis de Mgbang Sii diffèrent quelque peu entre elles. La version historique du Galadima de Mbé, assistant principal du chef et dépositaire autorisé et officiel de la vérité de cette chefferie est fort longue car elle insiste sur l'émergence des Dii de Mbé, de dialecte mam be', près de Galké, "au coin des Laka", sur leurs relations d'abord cordiales avec les Peuls, sur leur rassemblement avec d'autres villages sur la montagne Mgbang Sii à cause des Peuls qui devenaient exigeants et menaçants et sur leur fuite subséquente après que ces villages eussent refusé de descendre de la montagne pour rejoindre les Peuls. Le Galadima a insisté plusieurs fois pour m'avertir que ceux qui prétendaient que tous les Dii n'étaient pas à Mgbang Sii lors de leur dispersion finale étaient des menteurs, se mettant sous cet aspect fermement dans le camp des modernistes, dont nous verrons qu'il est un précurseur. Nous avons dit aussi qu'un autre village mam be', Hââ, prétendait être tombé du ciel au sommet de cette montagne. Les autres villages mam be' disent avoir été tout près lors de leur fondation ou s'y être réfugiés plus tard, toujours en contraste avec les longues migrations des voisins.

Les deux villages qui partirent les premiers de Mgbang Sii, sans jamais payer tribut aux Peuls de Rey-Bouba, sont Waag et Mbé qui furent, et sont encore aujourd'hui, politiquement très impliqués - surtout le second - à accroître leur leadership sur toute l'ethnie dii, fragmentée entre divers arrondissements administratifs. Ces deux villages furent originellement les premiers à faire alliance avec l'Emir de Ngaoundéré - un ennemi de Rey-Bouba -, sur le territoire duquel ils avaient émigré, pour l'aider à chercher des esclaves gbaya jusqu'à ce que l'émir se retourne contre eux et les attaque lors d'une guerre qui dura neuf jours mais dont l'issue fut incertaine, les Allemands arrivant à ce moment sur la scène en 1901 en interrompant les opérations. Les Dii de l'arrondissement de Mbé furent mis sous la tutelle de Ngaoundéré, avec Waag comme chef-lieu officieux, le représentant de l'Emir résidant tout près de cette chefferie. La tutelle allemande, relayée en 1915 par les Français, autorisa les réquisitions des Emirs qui devinrent plus lourdes à ce moment et contre lesquelles les Dii de l'arrondissement protestèrent avec l'aide de quelques fonctionnaires français (qui luttèrent contre leurs supérieurs hiérarchiques, plutôt favorables au maintien du gouvernement par les Emirs) et des missionnaires protestants norvégiens. Ils devinrent, seuls de tous les Dii, indépendants des Emirs vers 1946, Mbé étant promu au titre de chef-

lieu de l'arrondissement (alors encore simple canton). Les versions historiques de ces deux villages mam be' sont impérialistes et tentent de faire entrer aujourd'hui tous les Diï dans le même moule. Elles sont colportées par les élites scolarisées mam be' - et d'autres - qui ont fait leurs études à Mbé et cette histoire bénéficie de l'extension, à cause du taux élevé de scolarisation, du dialecte mam be' qui est en train de supplanter les dialectes mam n'a et gũm qui sont aussi parlés dans l'arrondissement, et du rôle extrêmement dynamique joué par les chefs traditionnels de Mbé, Djoubeïrou Kún mbaa, qui régna environ cinquante ans jusqu'en 1975 et son fils Mo-hamman, le prince régnant actuel, dans le processus de modernisation. L'accession au statut de sous-préfecture en 1984 a encore augmenté le prestige des mam be' qui, avec la participation active du chef de Mbé - devenu chef de tout l'arrondissement - et de son second, le Galadima, essaie maintenant d'unifier tous les Diï, ceux du Plateau relevant encore de l'Emir de Ngaoundéré et ceux de Tcholliré dépendant toujours de l'Emir de Rey-Bouba, en une préfecture entièrement diï. Les élites locales parlent de Mbé comme de "la capitale des Diï" et il n'est pas étonnant que le narrateur de notre mythe soit directeur d'école, né à Waag et établi à Mbé. Cette version moderne du mythe omet les différences d'origine pour mettre tous les Diï à Mgbang Siï et pour faire des mam be' les porteurs de l'histoire. Ce sont eux qui ont résisté aux Peuls, qui ont acquis leur indépendance des Emirs et qui sont les leaders naturels de toute l'ethnie qui doit, dans l'optique des élites, les suivre axiomatiquement. Ce sentiment est partagé par beaucoup d'autres Diï ce qui renforce encore la tendance de ces élites mam be' à concevoir aujourd'hui une histoire prospective où la référence au passé sert de tremplin à un nouveau projet de société. L'histoire des divers villages diï est, dans notre mythe, occultée au profit d'une histoire globale des Diï, histoire qui n'est jamais traditionnellement racontée puisqu'elle se résume à l'addition des histoires des villages particuliers. Dans la version globale, tous les Diï, comme on voudrait qu'ils soient demain, ont la même histoire et viennent du même endroit, ce qui anticipe et justifie leur futur rassemblement désiré par les élites sous une même administration, qui ne saurait être que celle de Mbé. Le mythe met l'accent sur la résistance aux Peuls, un aspect pas si innocent si l'on y regarde de plus près: les deux villages mam be' qui sont partis en premier s'en vantent et se donnent comme exemple à tous les villages diï qui les ont suivis, mais plus tard, après avoir pactisé avec

Rey-Bouba, et à ceux qui sont restés sous la coupe des Emirs sans résister. Si on les en croit, la libération des Diï de l'arrondissement de Mbé est leur travail et ils poursuivent aujourd'hui leur mission historique d'affranchir les Diï qui restent encore sous le gouvernement des Emirs et de les unifier en une seule préfecture. Le chasseur qui est à l'origine de chacune des chefferies particulières n'a donc plus sa raison d'être dans ce contexte hautement politisé. Un chasseur ne peut donner aujourd'hui le statut de préfecture à Mbé; c'est le gouvernement qui le fera. Les élites propagandistes du mythe dépendent de lui plus que de leurs chefferies respectives et comme c'est le gouvernement qui unifiera éventuellement les Diï, il est préférable de les présenter comme déjà unis à l'origine. Mais les contraintes des transformations mythiques sont là et le chasseur est toujours présent, mais en position post-finale où son retour au passé, en touchant les graines de *sàd*, est envisagé comme une telle aberration qu'elle le mènera sûrement à la folie. On ne peut mieux justifier le reniement du passé politique et l'incitation à plonger dans l'avenir ...

Le chasseur, qui fonde les chefferies traditionnelles dans les histoires particulières n'ouvre sur rien dans notre mythe moderne mais on le garde fort opportunément pour bien montrer ce qu'il ne faut pas faire car retourner au passé sera la perte de celui qui jadis fonda la société s'il se trompe d'époque. Retourner au passé est contraire au projet d'avenir des Diï, tout axé sur le regroupement de toutes les chefferies sous l'égide de Mbé avec l'aide instrumentale espérée, mais pas encore nécessairement acquise, de l'administration camerounaise. On fait l'économie de tous ces chasseurs particuliers, tous instigateurs de chefferies autonomes et éparpillées à l'origine, pour grouper au début de l'"histoire" tous les Diï ensemble dans notre mythe, que l'on espère unifier plus tard en une seule préfecture. Les élites ont pris la version des villages mam be' qui se sont réfugiés à Mgbang Siï et en font le point de départ, non seulement de ces villages, mais de l'ethnie tout entière. Les divers chasseurs des mythes d'origine de chaque chefferie disparaissent et se transforment en un seul qui arrive à la fin du mythe pour mieux montrer que maintenant, c'est l'ethnie tout entière qui est objet d'histoire, et qu'il vaut mieux oublier tous ces nombreux chasseurs individuels qui font figure d'anachronisme.

Mgbang Siï est une montagne tabulaire qui se voit de loin. Cette hauteur surplombante, qui est une

échelle chez les Mboum et les Mbéré, sert à rassembler, puis à disperser, les peuples de la terre entière chez les premiers et les peuples voisins chez les seconds. Mgbang Siï, pour les Diï progressistes mam be', leur permet de créer la fiction que tous les Diï ont une origine commune qu'il s'agit de regrouper politiquement - donc le contraire d'une fragmentation - après qu'une telle séparation ait eu lieu sous la pression des Peuls. Tout comme le chasseur qui change de rôle pour des raisons politiques, la montagne en assume un nouveau qui vise à légitimer un ordre futur souhaité mais non encore établi mais auquel les élites de Mbé travaillent ferme. Cet ordre nouveau vient, comme tous les mythes des voisins, d'en haut. Si nos mythes se pensent entre eux sous leur aspect formel, comme nous espérons l'avoir montré, l'inflexion particulière à chacun n'en obéit pas moins à des visées politiques même - et surtout ? - si elles sont anticipatrices. Notre mythe, tout en restant fidèle à sa place dans le groupe de transformations formelles engendrées entre mythes d'ethnies voisines, place dans le passé les germes d'un avenir qu'on souhaite voir arriver le plus rapidement possible. Le mythe trahit l'histoire en la réaménageant pour justifier et jeter les bases d'une programmation politique. Le mythe est autant reflet déformé et infléchi de l'histoire dans le sens de l'histoire d'un groupe bien particulier, les mam be', qu'une prospective visant à justifier par l'histoire les modifications administratives souhaitées dans le futur. L'analyse des mythes n'est pas seulement une entreprise qui regarde le passé. Dans le cas qui nous occupe, la clé de l'interprétation se trouve tout autant dans l'idée que les conteurs du mythe se font de l'avenir auquel ils travaillent activement. On se condamne à ne rien comprendre au mythe si on ne le regarde pas, non seulement en fonction du passé et du présent, mais aussi dans l'optique d'un imaginaire tout à fait pragmatique qu'il anticipe et justifie par avance.

NOTES.

1. Le travail de terrain dont découle cet article a débuté brièvement en juin-juillet 1990 comme pré-terrain rendu possible par le Fonds CAFIR de l'Université de Montréal. Il s'est poursuivi de septembre 1991 à janvier 1992 et de juin à septembre 1992 avec des fonds du CRSH. Je suis grandement redevable à M. Eldridge Mohammadou, alors directeur du regretté Institut des Sciences Humaines à Garoua, de m'avoir indiqué les Diï comme un terrain ethnographique presque vierge et digne d'investigations. Je le remercie aussi d'avoir mis à ma disposition une documentation manuscrite, spécialement des notes recueillies

par Mme Henriette Maysal et ses étudiants diï dans les années cinquantes et le début des années soixantes qui m'ont ouvert plusieurs pistes d'enquêtes. Je remercie aussi M. Issac Paul et son épouse, Mme Aïssatou, pour leur généreuse hospitalité.

2. [J'apprendrai plus tard que Sasaa Mbœœersi est reconnu par les Diï de Mbé comme un village ancien et très conservateur, contrairement à l'évidence. La raison en est probablement qu'il est le village de l'arrondissement le plus éloigné de Mbé, distance historique et géographique allant de pair dans l'appréciation populaire.]
3. [Les couteaux traditionnels sont encore utilisés par bien des villages - mêmes musulmans - qui les gardent aussi dans des caches, ouvertes seulement par des spécialistes à certains moments de l'année. Il y a ici une grande ambivalence dans l'attitude face aux couteaux : certains villages diï les détruiraient lors de l'islamisation forcée des années 1960 - 1980, leurs chefs étant ouvertement musulmans, d'autres furent subtilisés par les imam envoyés pour islamiser les populations traditionalistes, d'autres encore furent mis à l'écart, mais non détruits - comme dans le village de Podlewski - alors que quelques villages - même musulmans - passèrent outre aux injonctions des imam et simplement les conservèrent et les utilisent encore. Ces couteaux sont doués de vie et extrêmement dangereux si on les manipule en dehors des occasions prescrites. Il est clair que dans le village visité par Podlewski, les couteaux furent mis au rancart, gardés comme reliques qui, comme toutes les reliques diï, ne doivent plus être perturbées.]
4. [En fait, une investigation subséquente nous montra que la montagne Mgbang Siï n'est pas exactement celle qui nous fut pointée du doigt. Mgbang Siï est cachée derrière le mont Kem (1234 m.), qui nous fut effectivement désigné, mais on distingue, en plus flou et un peu plus loin, une des pentes de Mgbang Siï qui déborde de la montagne Kem.]
5. Podlewski a enquêté chez les Diï du sud-ouest et chez ceux du plateau de l'Adamaoua. Les Mboum du Plateau disent aussi (Mohammadou 1976: 257) que les Diï seraient originaires d'une montagne appelée Ndjakraw, malheureusement pas située sur une carte. Mohammadou (1980: 281 note 89) dit encore : "L'origine des Dourou semble constituer un mystère. Aucun de mes informateurs, Dourou ou autres, de Ray ne la connaissent. Je n'ai pas eu l'occasion d'enquêter sur ce point en pays Dourou même." Ce qui précède semble bien confirmer que notre mythe est une tradition des Diï du sud-ouest et qu'elle ne concerne que ceux-ci.
6. Ces versions mboum viennent de Mboum Nganha, dont les Moundang sont les cousins linguistiques; leurs royautes respectives montrent aussi des similarités évidentes.

7. Lévi-Strauss (1984: 154) fait remarquer que dans un contexte politisé ou historicisé, les séquences du ou des mythes qui se proposent comme histoire sont manipulées selon certains paramètres: «cette histoire se dérobe quand on cherche à cerner avec un peu de précision les événements qu'elle relate. Même si l'on dispose d'un point de repère solide: un vestige archéologique, un lieu-dit [dans notre cas la montagne Mgbang Siï], les faits que les chroniqueurs y rattachent, tout en se ressemblant beaucoup, ne sont jamais identiques: ils concernent d'autres personnages, ou s'il s'agit des mêmes, leurs rôles respectifs divergent. Enfin, cette histoire tend à prendre une forme cyclique: elle s'achève par des événements d'un type déjà rencontré, souvent même au début du récit.» C'est le cas ici avec la manipulation du chasseur qui, sans être répétitive, apparaît en position finale dans le mythe politisé et en position initiale dans les différents mythes de fondation. Il nous reste à voir le pourquoi de cette transformation.

RÉFÉRENCES

- ADLER, A.
1982 La mort est le masque du roi. La royauté sacrée des Moundang du Tchad, Paris, Payot.
- BARLEY, N.
1983 Symbolic structures. An exploration of the culture of the Dowayos, Cambridge/Paris, Cambridge University Press/Maison des Sciences de l'Homme.
- COLLARD, C.
1981 La société guidar du Nord-Cameroun. In Cl. Tardits (ed.), Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun I, Paris, C.N.R.S.: 131-138.
- DETIENNE, M.
1989 L'écriture d'Orphée, Collection L'Infini, Paris, Gallimard.
- DETIENNE, M. ET J.P. VERNANT
1979 La cuisine du sacrifice en pays grec, Paris, Gallimard.
- HAMADJODA Abdoullaye, A. et E. MOHAMMADOU
1980 Ray ou Rey-Bouba. Tradition des Foulbé de L'Adamâwa, Paris, C.N.R.S.
- HEUSCH, L. DE.
1972 Le roi ivre ou l'origine de l'Etat, Paris, Gallimard.
1982 Rois nés d'un coeur de vache, Paris, Gallimard.
- LEVI-STRAUSS, CL.
1958 [1972] La geste d'Asdiwal. In Anthropologie structurale II, Paris, Plon: 175-233.
1964-71 Mythologiques, I-IV, Paris, Plon.
1984 Ordre et désordre dans la tradition orale. In Paroles données, Paris, Plon: 150-157.
- MOHAMMADOU, E.
1978 Foulbe Hooseere. Les royaumes foulbé du Plateau de l'Adamawa au XIXe siècle, Tokyo, ILCAA.
1990 Traditions historiques des peuples du Cameroun central I, Mbéré et Mboum, Tikar, Tokyo, ILCAA.
- PODLEWSKI, A.
1971 La dynamique des principales populations du Nord-Cameroun (2e partie), Cahiers ORSTOM, série Sciences Humaines, VIII, numéro spécial, Paris, ORSTOM.
- SEIGNOBOS, C.
1982 Montagnes et hautes terres du Nord Cameroun, Paris, Parenthèses.
- TARDITS, CL. (ed.).
1981 Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun I et II, Paris, C.N.R.S.