
Le foyer des métaphores mal soudées. Forgerons et potières chez les Dii de l'Adamaoua (Nord-Cameroun)¹

Jean-Claude Muller *Université de Montréal*

Résumé: Les Dii de l'Adamaoua ont une caste de forgerons/potières qui disent être volontairement devenus endogames sans que ce statut leur ait été imposé. Bien que situés à part, ils ont une position plutôt positive alors que la plupart des voisins leur assignent un statut inférieur. Une brève comparaison avec ces voisins immédiats montrera ces modulations de statut.

Abstract: The Dii of Adamawa have a caste of blacksmiths/potters which claim to have voluntarily become endogamous without this status being imposed on them by the rest of the society. Although in some ways "foreigners," they enjoy a rather positive status, whereas most of the neighbours relegate them to a low position. A brief comparison with the immediate neighbours will show these modulations of status.

Les Dii de l'Adamaoua, plus connus sous le nom de Dourou, sont environ 40 à 50 000 personnes réparties dans plus d'une centaine de chefferies, kaa, formant chacune un village de taille très variable. Une partie est située au pied du massif de Poli, le long de la route bitumée Garoua-Ngaoundéré, depuis Mayo Boki jusqu'à la falaise de Ngaoundéré; une autre est établie sur le plateau de cette falaise, au nord-est de la ville de Ngaoundéré alors que la troisième s'étend du pied de la montagne jusqu'au nord de Tcholliré (voir carte). Les Dii parlent une langue de la famille Adamawa du groupe quatre auquel on joint aujourd'hui le groupe deux (Boyd, 1989 : 182-184) qui se subdivise en plusieurs dialectes : le saan, le hūn, le paan, le naan, parlés par la minorité de l'extrême pointe nord-ouest, le guum, représenté au centre et au sud-ouest de la plaine dii et les deux dialectes principaux, le mam be' et le mam nà'a qui sont parlés à l'est, au pied et sur la falaise de Ngaoundéré. Les tribulations dues aux guerres avec les Peuls au XIX^e siècle – qui se terminèrent par la soumission totale aux Peuls à la fin du siècle seulement – ont quelque peu modifié cette carte, plusieurs chefferies ayant migré dans une autre aire dialectale.

Les premiers rapports administratifs et les premières compilations concernant les peuples de la région ainsi que les guides touristiques des quelque trente dernières années font la part belle aux forgerons, quelques mentions affirmant même que les Dii constituaient un «peuple de forgerons» (Frobenius, 1987 : 141 [1913]). Il est vrai qu'ils étaient plus nombreux autrefois et qu'ils ont pratiqué la réduction du fer jusque dans les années cinquante et soixante², après avoir été les pourvoyeurs d'armes exigés par les chefs des armées peules de Rey-Bouba et de Ngaoundéré pendant tout le XIX^e siècle. Comme chez leurs voisins Dowayo, les Dii et leurs forgerons se définissent comme des êtres d'essences séparées, les non forgerons, les Dii à proprement parler, et les forgerons, Naŋ, qui forment un groupe endogame constitué de nombreux lignages, les femmes étant

potières. Chaque chefferie doit en principe inclure au moins un lignage de forgeron. Les Dii expliquent le plus souvent leur structure sociale en termes de fonctions : il faut un chef pour organiser la cérémonie principale, la circoncision, un lignage d'autochtone pour balayer et arranger la place de la cérémonie, un circonciseur, qui fait aussi partie des lignages autochtones, pour pratiquer l'opération, et un forgeron pour en fabriquer ses instruments essentiels, les couteaux. Les Dii de dialecte guum conjoignent la fonction de forgeron et celle de circonciseur, le forgeron cumulant l'une et l'autre, ce qui permet aux Dii guum de se vanter d'honorer davantage leurs forgerons que les autres groupes linguistiques dii.

Les Dii croient-ils en leurs mythes?

Cette explication fonctionnelle cadre difficilement avec les versions «mythiques», d'une part, et «historiques», de l'autre, qu'il est impossible de mettre bout à bout pour en faire une périodisation linéaire. Les fonctions restent les mêmes mais l'origine profonde de la différence entre Dii et Narj est sujette à de multiples ambiguïtés et contradictions. Bien des Dii mam be' et mam nà'a (qui sont la grande majorité) ainsi que guum disent que les Dii sont tombés du ciel avec une longue queue que le forgeron leur coupa pour les rendre plus humains : il s'appliqua ensuite à les circoncire pour parachever leur humanité. Mais ils oublient ici que l'origine de la circoncision, qui fait l'objet d'un autre mythe indépendant, vient de l'observation des singes qui, lors d'une de leurs circoncisions, furent surpris par une femme – les lignages forgerons précisent quelquefois qu'elle en faisait partie – qui, trouvant le pénis privé du prépuce plus esthétique, persuada son mari de subir l'opération à laquelle il souscrivit. Cette nouvelle preuve d'humanité vient donc du singe, auquel les Dii empruntèrent aussi l'emblème principal de la circoncision, le faisceau de bambou, «bambou panthère», heḡḡ zág, qui sert à dissimuler les couteaux.

Les Narj seraient également tombés du ciel indépendamment des Dii avec leur pince, 'màgan et leur marteau, mbigi, ou avec leur pince et un morceau de fer, hii waa, «fer petit» sans qu'aucune version ne dise qui, des deux groupes, a atterri en premier. Le fait qu'ils soient tombés du ciel est expliqué quelquefois par le second sens du terme narj qui veut dire «il pleut», les forgerons étant tous tombés d'un coup comme une averse. Plusieurs Dii prétendent que, à cause de leur nom, ce ne sont que les forgerons qui sont tombés du ciel. Quoiqu'il en soit de ces ou cette origine céleste ou non, les deux groupes, même s'ils se dénomment comme deux ethnies séparées, sont tous dits avoir été dii et avoir parlé la langue dii dès l'origine.

Leur rencontre se serait faite selon plusieurs modalités différentes : la plupart relatent que les Dii ne connaissaient pas le fer auparavant, travaillant la terre avec des houes faites de lames d'un bois d'une espèce très dure, bèn, alors que d'autres, plus rares, prétendent que ces outils étaient en pierre, les deux sortes étant malcommodes et peu efficaces. Les forgerons, voyant ceci en rencontrant les Dii, leur fabriquèrent des outils pour les aider à mieux vivre. Selon un lignage de forgerons – mais un seul! –, ceci incita les Dii reconnaissants à leur donner la chefferie qu'ils refusèrent pour se confiner à leur travail, les deux tâches se révélant trop lourdes à assumer à la fois. D'autres versions affirment que les Dii entendirent le bruit des enclumes et se dirigèrent vers sa source. Ils invitèrent ces créateurs d'outils inconnus et miraculeux à venir vivre avec eux. Une version de ce type, plus élaborée, dit que les forgerons s'étaient établis dans une grotte. Ils sortaient pour travailler mais rentraient précipitamment dans leur refuge dès qu'ils voyaient les Dii s'approcher, intrigués par le bruit. Ceux-ci recoururent à une ruse pour mieux connaître ces farouches habitants des profondeurs : ils tressèrent un grand filet qu'ils fixèrent au rocher surplombant la caverne sur lequel quelques uns se mirent à l'affût. Une fois les forgerons sortis, ils déroulèrent leur filet devant l'entrée de la grotte pendant que d'autres s'approchèrent par devant. Les forgerons, en voulant rentrer dans leur abri, furent pris dans les rets. Après discussion, ils consentirent à joindre les Dii³.

Ces comptes rendus sont les versions traditionnelles. Plusieurs lignages de forgerons islamisés prétendent descendre, eux, du prophète David (Anabi Daouda) qui, dans une des traditions musulmanes, est l'ancêtre des forgerons. Podlewski (1971 : 30), qui rapporte une de ces versions recueillie chez les forgerons de la chefferie de Gangasao, s'étonne que le prophète leur aurait expliqué les arts du feu au Mali. Mais les Dii savent bien que les Peuls disent venir du Mali et cette narration ne fait que davantage islamiser historiquement ces forgerons puisque ce sont les Peuls qui introduisirent l'islam dans l'Adamaoua. Cette version, comprenant ici une migration, fait état d'un voyage périlleux en pirogue sur la Bénoué jusqu'à la falaise de Ngaoundéré que les forgerons de Gangasao escaladèrent pour s'établir avec les gens de la localité. Ce voyage, qui ne se retrouve pas dans les autres versions, ressemble à celui conté par Bouimon (1991 : 268) pour les forgerons voisins moundang et tupuri. Une autre version islamisée stipule que les Dii reçurent un prophète nommé Souleïmanou qui faisait tout le travail du fer avec ses mains sans se brûler. Il enseigna ses techniques à quelques Dii et, avant de

retourner au ciel, il fit une prière à Dieu qui envoya une pince et un marteau pour que les Dii ne se brûlent pas, une histoire qui est similaire à celle racontée par des forgerons hausa islamisés de l'Ader (Pilaszewicz, 1991 : 246, citant Nicole Échard (1964). Cette version vient de Novéé, un village proche de Ngaouyanga qui, lui, transmet une variante dérivée : les forgerons du village savaient comment fondre le fer mais ils ne réussissaient jamais à le sortir du foyer car ils employaient une pince en bois qui ne cessait de brûler. Dieu, dans les deux versions appelé par son nom dii, Tayii, envoya un prophète qui leur apporta une pince en fer.

Les Dii saan, paan et naan (voir carte) ne partagent pas ces traditions, bien que certains les connaissent. Ils disent être venus du massif de Poli et prétendent ne pas être tombés du ciel, pas plus que leurs forgerons qu'ils affirment avoir acquis des populations voisines – surtout des Dowayo – en les «achetant» selon la procédure suivante : les Dii adoptèrent soit une petite fille forgeron et la donnèrent sans dot à un forgeron impécunieux qui devint de la sorte leur client, ou alors, inversement, adoptèrent un jeune forgeron qu'ils pourvurent d'une épouse forgeronne, se l'attachant aussi de cette manière. Mais la question est plus compliquée car, dans toute l'aire dii on trouve aussi des «forgerons dii», Naŋ Dii – une contradiction dans les termes – , qui sont des descendants d'un mariage en théorie interdit; il s'agit dans certains cas de celui d'une princesse et d'un forgeron ou, aussi à l'inverse, d'un homme dii et d'une potière. Le statut matrimonial de leurs descendants varie selon les chefferies; certaines les assignent à la classe des forgerons alors que d'autres les assimilent aux Dii.

L'histoire mythique fait donc état de deux groupes, les Dii et les Naŋ qui vivaient sans chefs, à part dans une unique version Naŋ citée ci-dessus et niée par les Dii, qui prétend que les forgerons furent élus chefs mais déclinèrent cet honneur. Les versions plus spécifiquement historiques, si on peut les appeler ainsi (Muller, 1999), relatent la création des chefferies dii qui se sont formées à partir de gens sans chefs – mais comportant déjà les forgerons. Ils accueillirent un prince étranger qui fut mis dans la catégorie des Dii. Celui-ci, grâce à ses dons, fut élu chef en rassemblant plusieurs clans d'autochtones et au moins un clan de forgeron pour créer sa chefferie. Dans d'autres exemples, les villageois choisirent tout simplement comme chef un homme du village riche et généreux. Dans tous les cas, le forgeron est intégré à part entière dans cette structure en tant que partie nécessaire au tout, comme les explications fonctionnelles que nous avons données plus haut le laissent déjà clairement entendre.

Avant d'examiner comment le forgeron est inséré dans ce schème et quel est son statut, il nous faut revenir aux temps mythiques pour connaître les raisons de leur endogamie. Dans presque toutes les versions, les deux groupes se sont rencontrés, déjà constitués, et l'aspect d'endogamie réciproque n'est pas expliqué mais sous-entendu. Les forgerons sont aussi responsables de l'invention de la poterie, bien que la plupart des versions de la rencontre des Dii et des Naŋ passent cet aspect sous silence. Il va de soi que, dès la rencontre, les femmes des forgerons, Naŋ kéé «femmes forgerons», étaient déjà des potières. La découverte de leur art découle directement de celle de la forge. Les forgerons et les potières disent que leurs ancêtres ont observé que les hauts fourneaux qu'ils érigeaient ainsi que les tuyères, tout deux en terre argileuse, durcissaient lors de la réduction, devenaient imperméables et résistaient au feu. Tout le monde, à cette époque, cuisait la nourriture en faisant chauffer à blanc des pierres qu'on jetait dans desalebasses contenant de l'eau et de la farine – et même des morceaux de viande – pour faire de la bouillie. C'est une méthode qui est encore quelquefois utilisée lorsqu'on va en brousse pour la journée. Une autre technique, plus spectaculaire, était de chauffer avec force bois des roches comportant des creux. Lorsque la roche était bouillante, on balayait les cendres, on remplissait les trous avec de l'eau à laquelle on ajoutait la farine pour faire cuire le tout. Les hommes, voyant la résistance au feu des hauts fourneaux et des tuyères, demandèrent aux femmes d'aller chercher une argile particulièrement malléable signalée par les terriers et les déjections du crabe de terre, kaag, argile qui leur semblait la plus appropriée, et d'en façonner des récipients qui pourraient être mis au feu. Ce que firent les femmes qui, ensuite, perfectionnèrent leur art en observant les pratiques de la guêpe maçonner, diidi⁴.

Pour préserver ces deux arts du feu, heŋ túlí á tí sa, /chose/forger/ne/perdre/pas/, les forgerons refusèrent de donner leurs filles aux Dii et se marièrent entre eux. Les Dii qui prétendent avoir donné une de leurs filles après avoir trouvé un forgeron tombé du ciel, – mais qui adhèrent à la règle d'endogamie – disent que leurs enfants se marièrent à d'autres enfants de forgerons pour mieux conserver leur savoir faire. La découverte de la poterie engendra donc plus tard l'endogamie et Dii et Naŋ partagent la même interprétation. On notera ici que, contrairement à la plupart des autres sociétés africaines dans lesquelles forgerons et potières sont castés, ce ne sont pas les forgerons qui ont été exclus ou marginalisés par la majorité; ce sont les forgerons et les potières qui l'ont fait d'eux-mêmes pour protéger et conserver leurs activités conjointes.

Mais les Dii croient-ils à ces histoires? Paul Veyne (1983) s'est posé la question à propos des Grecs. Dans un livre célèbre, il nous montre que la question est bien plus compliquée qu'elle n'en a l'air et que dès les premières apparitions des mythes par écrit, ceux-ci ont engendré maints commentaires des intéressés eux-mêmes sur ce qui, en eux, était vrai et ce qui était faux, et rien ne prouve qu'il en allait différemment avant l'apparition de l'écriture... Les premiers ethnologues ont surtout transcrit des versions mythiques complètes, sans nous donner les commentaires locaux sur ce que les gens croyaient et ne croyaient pas; la génération lévi-straussienne a montré les mythes en transformation mais, dans les deux cas, les ethnologues laissent souvent l'impression d'avoir toujours obéi à un invariant, celui de tenir pour acquis que les énonciateurs des mythes y croyaient. Or, c'est justement une pomme de discorde chez les Dii dont beaucoup mettent en question la véracité des histoires de leur origine et de celle des forgerons. Nous avons dit que l'origine céleste des uns et des autres était contestée par au moins une partie des groupes linguistiques dii et même de bien des membres de ceux qui officiellement en colportent l'histoire. Leur argument est que personne-chrétien, musulman ou traditionaliste – n'a jamais vu quelqu'un tomber du ciel – et encore moins des gens nantis de savoirs importants. Ceux qui adhèrent à la croyance y mettent néanmoins un bémol en disant qu'après tout, nul n'était là à l'époque pour confirmer le fait et qu'ils se contentent simplement de répéter ce que leurs grands-pères leur ont dit. En revanche, l'invention de la poterie dérivée de la forge est vue comme tout à fait plausible mais il reste à justifier celle de la métallurgie qui pose problème. Si le forgeron n'est pas tombé du ciel nanti de ses savoirs, il les aurait connus de prophètes musulmans venus les leur enseigner, ce qui provoque des haussements d'épaule de bien des gens, incluant des musulmans. Il reste toutefois une dernière possibilité logique que plusieurs Dii envisagent sérieusement: le forgeron aurait découvert la métallurgie tout seul ou l'aurait à moitié inventée selon la version musulmane dans laquelle il ratait la fin de l'opération puisque sa pince en bois brûlait avant qu'il puisse sortir le fer du feu. Ceci prouve sa grande intelligence, bien plus aigüe que celle des simples mortels. Enchaînant sur cette constatation, quelques Dii plus radicaux que les autres, dont certains chefs de villages importants, disent que c'est précisément cette capacité à inventer des choses extraordinaires qui fait dire qu'ils sont tombés du ciel. Cette conclusion part de l'étonnement tout à fait légitime devant une telle réussite technique. Elle est si surprenante qu'elle ne peut se penser comme une

création de l'homme; les anciens Dii n'auraient rien trouvé de mieux pour l'expliquer que de la faire émaner d'un ailleurs super-humain. Si les Dii affirment que les forgerons sont tombés du ciel, c'est parce qu'ils n'ont pas voulu croire à la valeur intrinsèque du forgeron qui les surpassait en intelligence. Mais ce plaidoyer à partir du mythe, qui est en même temps une explication de celui-ci, nous ramène sur terre puisqu'il prétend que le mythe découle directement des activités terrestres presque miraculeuses du forgeron. Mais la situation est loin de s'éclaircir car la réalité est aussi coriace à interpréter que les disputes sur les mythes.

De quelques scories métaphoriques difficiles

Malgré tout le crédit qu'on leur accorde, on entend quelques commentaires ironiques au sujet du refus des forgerons de pratiquer l'agriculture. En effet, forgerons et potières ne s'y adonnaient pas, la forge et la poterie étant des activités à temps complet, ce qui n'est plus tout à fait le cas aujourd'hui puisqu'on a cessé de réduire le minerai – autrefois recueilli autant sinon plus par les potières que par les forgerons. La poterie est faite toute l'année; la forge est aussi en activité l'année entière de même que la fonte, les fourneaux étant protégés par de larges auvents. On dit quelquefois que forgerons et potières ont choisi de se spécialiser par paresse pour éviter d'aller aux champs et de grelotter sous la pluie en restant bien au chaud dans leur forge à fabriquer les outils qu'ils donnaient aux Dii du village contre du grain ou d'autres récoltes. Ils seraient donc des profiteurs utilisant leur monopole pour se protéger des intempéries. A quoi les forgerons et ceux qui leur sont reconnaissants ont beau jeu de répondre qu'en premier lieu, il fallait d'abord savoir forger pour bénéficier du bénéfice marginal de rester à la maison, près du feu. En effet, le forgeron était client d'un certain nombre de familles qu'il approvisionnait en armes et outils. Les familles aisées le rémunéraient en grand style lors de leur battage de mil prestigieux auquel le forgeron et sa famille étaient invités. Abrisée et honorée sous un auvent pour la protéger du soleil, la famille forgeronne sirotait de la bière et rentrait chez elle le soir avec une partie de la récolte. On raconte que les forgerons, à l'annonce d'un battage de mil d'un de leurs clients, forgeaient fébrilement d'un coup tout les outils et ustensiles qu'ils pensaient nécessaires à sa moissonnée, quittes à ne pas dormir pendant quelques jours, et les lui apportaient à cette occasion.

Mais ce n'était pas sa seule source de revenus. Outre la vente ou l'échange avec d'autres ethnies proches

de blocs ronds de fer brut (environ 25 kilos) – dont j'ai encore vu quelques exemplaires –, plusieurs forgerons s'unissaient souvent temporairement pour faire à la chaîne un certain type d'outil ou d'arme – le nombre d'une centaine faite à la fois revient comme un cliché – et envoyaient un des leurs les vendre en ville, au marché de Ngaoundéré. Ce travail à la chaîne se fait encore quelquefois pour les couteaux qui se vendent dans tout l'Adamaoua et jusqu'au Bornou. Aujourd'hui, on vend surtout à la pièce, sur commande, bien qu'une petite quantité d'objets puisse s'écouler au marché. Mais cette absence d'activité agricole met aussi les forgerons, au moins pour plusieurs Dii, du côté du chef à qui il était interdit de pratiquer l'agriculture. Ceci est vrai mais d'autres font remarquer que le chef n'avait pas le droit de travailler de ses mains. La prohibition de cultiver met le forgeron du côté du chef mais ses activités manuelles le plaçant exactement où? Pas du côté des agriculteurs mais de son propre côté exclusif, qui inclut aussi l'usage d'une harpe géante, dite «harpe du forgeron», *kòj nar*, qu'il se réserve (Grelier, 1999).

La symbiose et la complémentarité entre forgerons et agriculteurs, est expliquée en termes d'échange, *pìn*, d'outils contre des denrées vivrières. Elle justifie la prohibition – en voie de disparition – pour un Dii de manger et de boire après un forgeron dans la même calebasse. A extrapoler la littérature anthropologique consacrée à cette question, on en concluerait vite à une protection contre une contamination due au statut impur attribué au forgeron dans nombre de sociétés africaines. Cependant, il n'en est rien car les Dii ont une vision résolument maussienne de la chose basée sur le don et le contre don : puisque toute nourriture et toute boisson vient des grains donnés par les Dii aux forgerons, manger après eux de leur nourriture reviendrait tout simplement à leur reprendre d'une main ce que l'autre leur a donnée! Ce serait ni plus ni moins que les voler... Cette justification est encore plus appuyée par le fait que, pour bien des Dii, cette prohibition ne vaut que pour les forgerons de leur chefferie, en particulier ceux qui ont participé à sa création, et qu'elle ne s'applique pas aux autres. C'est l'échange de deux types d'objets incommensurables mais complémentaires qui dicte la prohibition et non une question d'impureté. Par extension métaphorique, les forgerons s'abstenaient de manger de la viande de mouton – consommée par les Dii – car sa peau trop lâche ne pouvait servir à faire les soufflets. La même extension, dans l'autre sens, leur réservait la viande de chèvre qui était interdite aux Dii – car sa peau, plus dure, servait pour les soufflets. Ces prohibitions alimentaires ne sont plus respectées aujourd'hui.

Cet aspect de complémentarité nous permettra d'aborder le statut du forgeron au sein des chefferies dii car un lignage forgeron, au moins, est étroitement associé à celui du chef de village. Les forgerons dii ont toujours été très mobiles, allant où le travail était payant, quittes à revenir chez eux après des exils plus ou moins longs ou à émigrer définitivement⁵. Comme l'indique la structure des chefferies, un lignage forgeron a toujours été un des éléments nécessaires à leur établissement. L'on dit même, au village de Ze'ed, qu'il cumulait les offices d'autochtone, de forgeron et de circonciseur mais qu'il se plaignait d'un surcroît de travail, ce qui incita le chef à créer les offices séparés d'autochtones et de circonciseurs. Le lignage forgeron le plus proche du chef est souvent appelé *zig tà gbarj*, «lignage du surveillant, ou gardien, du chef» pour le distinguer, s'il y en a, des autres lignages de forgerons. Les lignages forgerons appartenant vraiment à la chefferie sont dits «sortis» avec celle-ci; ils en sont les forgerons originels qui ont participé à sa constitution. Même s'ils ont émigré au loin et que leur rôle a été donné à un forgeron nouveau venu, ils sont toujours référés comme les «vrais» forgerons de leur chefferie d'origine. En l'absence d'un représentant du lignage forgeron originel, ce qui est très fréquent, on donnait – et donne encore – l'office de «surveillant» du chef à un autre lignage forgeron qui devient le forgeron officiel de son village d'adoption. Dans les villages qui n'ont plus de forgerons, leur forgeron originel est invité à venir effectuer son travail rituel dans son ancien village. Si le lignage s'est éteint, on fait venir un remplaçant d'un village voisin.

En plus d'être le chef des forgerons du village, le gardien a-ou plutôt avait, car l'office n'est plus aujourd'hui que nominal – un rôle important à jouer au point de vue rituel. Ce surveillant est choisi par le futur chef juste avant son intronisation, parmi les jeunes gens déjà circoncis du lignage forgeron. Il accompagne le chef à la place de circoncision lors de sa seconde circoncision et il le surveille – d'où son nom – pendant sa cicatrisation pour l'empêcher de se gratter lorsqu'on le lave avec des lotions urticantes. Il fait les commissions du chef reclus et s'occupe alors des contacts extérieurs. Lors de la sortie de réclusion, il est – comme le chef – somptueusement habillé et il passe beaucoup de temps auprès de lui, agissant comme son confident le plus proche (Muller, 1993). Cette position privilégiée lui donne le statut métaphorique de «première épouse du chef» car celui-ci se confie davantage à lui qu'à sa femme. Il est aussi «première épouse» car il est chargé de faire la paix entre les vraies épouses du chef en cas de zizanies domestiques. Il accompagne le chef en voyage pendant lequel il

fait office de goûteur de plats de crainte qu'un ennemi ne veuille l'empoisonner. Il supervisait le travail aux cuisines lorsque le chef donnait des festins publics à certaines périodes de l'année. Bien que ne vivant pas à la chefferie, il y passait, au moins dans les premières années de règne, la plus grande partie de son temps et agissait en majordome. S'il mourait, il n'était pas remplacé et, si le chef décédait avant lui, il perdait son titre, le nouveau chef s'attachant un autre gardien plus jeune. Il redevenait alors simple forgeron.

Les forgerons sont aussi très valorisés car ils fabriquent les couteaux de la circoncision qui sont des sortes d'esprits assimilés à ceux des morts, *yõb*. Ils sont puissants et ont la faculté de découvrir les coupables lors d'ordalies requises dans des affaires embrouillées. Les couteaux sont sortis, mis sous un lit de feuilles que le suspect doit enjamber tout nu. S'il est coupable, les couteaux lui hacheront les intestins et l'estomac, le condamnant à mourir d'hémorragie interne. Ces couteaux, en grand nombre dans chaque chefferie, étaient remisés dans une hutte spéciale érigée dans l'enceinte de la chefferie avant que l'islamisation forcée des années 60 et 70 ne les exile dans une cache en brousse. Lorsque le forgeron remplaçait les exempires rouillés, abîmés ou réformés, le chef lui donnait un costume luxueux. Le forgeron a donc une position très importante qui, dans ce contexte, le met tout près du chef, d'autant plus que celui-ci effectue une partie des rites d'intronisation assis sur une pièce ronde de fer brut d'un poids de plus d'une vingtaine de kilos – déjà mentionnée comme objet de troc – pour lui donner le poids et la résistance du métal.

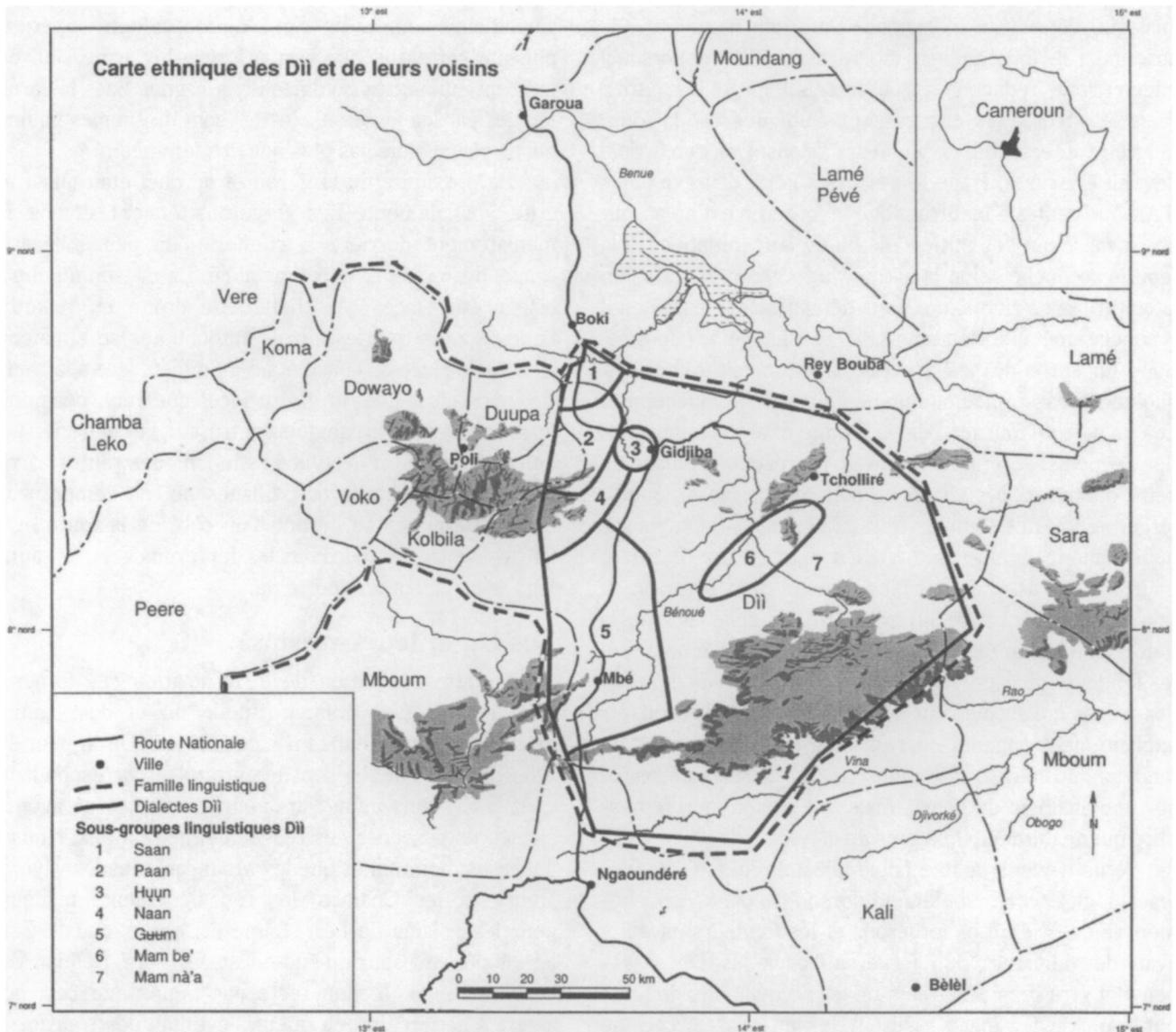
Mais le forgeron, sauf chez les Diï *gum*, n'est pas le maître de la circoncision, malgré son rôle crucial dans la fabrication des couteaux. Ce rôle échoit à l'un des groupes d'autochtones, *waa hág* «enfants de la terre, du territoire» qui ont donné la chefferie au nouveau venu choisi comme chef, les autres lignages autochtones ayant un statut moindre. Ce lignage principal, tout de suite derrière le chef, est sans conteste celui du circonciseur, *dõj nàà*, qui est le grand prêtre de la chefferie. Il est le seul officiel avec le chef à être salué par le terme de *Bàa* qu'on pourrait traduire par «Monsieur», laissant les autres lignages autochtones se disputer un ordre hiérarchique dont personne – à part les intéressés – ne se soucie vraiment. On peut donc dire que, vis à vis du chef, le circonciseur et le forgeron sont, quant à leur importance, difficiles à départager. De plus, lors des circoncisions collectives, les fils de chefs passent en premier, avant tous les autres mais, si une circoncision particulière comprend un fils de forgeron, il est circoncis avant ceux des

autres groupes d'autochtones, incluant le circonciseur, pour honorer le lignage producteur des couteaux. Cette place variable donnée au forgeron, au circonciseur et aux groupes d'autochtones selon le contexte est exprimée surtout en disant que le chef est «devant», les uns ou les autres étant «derrière» lui, en suivant leur ordre particulier en chaque occasion. Les Diï voient bien qu'il est impossible de donner une hiérarchie stable à leurs lignages, sauf celui du chef. Ils résolvent la difficulté en disant que le forgeron n'est ni en haut ni en bas, ni derrière ni devant, mais simplement «à côté», *kákád*, un terme qui signifie aussi à la fois «en dehors», «à part» ou «différent».

Mais, d'un autre côté, la perception populaire des choses assigne aussi des stéréotypes assez négatifs aux forgerons, stéréotypes qui sont abondamment discutés parce qu'ils sont loin de faire l'unanimité. Les forgerons sont tenus pour voraces et gloutons, toujours prêts à faire la fête. Ils ont des comportements exhibitionnistes lors des réjouissances publiques (le lieu où se trouve actuellement la sous-préfecture de Mbé est dit «le lieu du bas-ventre» car des forgerons se mirent à y danser tout nus – une grosse indécence chez les Diï – à l'issue d'une réjouissance très arrosée). Mais là-encore, cette gloutonnerie est ambiguë car elle est aussi partagée par les circonciseurs qui officient en même temps que les forgerons. Ce groupe est collectivement appelé *zanan*, «les panthères de la boule de mil», pour souligner cet aspect de gourmandise. Dans les chefferies qui n'ont plus de forgeron, on en fait venir un ou deux pour la circoncision et l'accent est mis sur leur voracité en disant qu'il n'est pas bien difficile d'en trouver un car il suffit de leur montrer un pot de bière pour les faire accourir à toutes jambes. Les forgerons sont aussi tenus pour insouciant, imprévoyants, distraits et sans attaches. Ils vont et viennent selon les opportunités et s'établissent facilement ailleurs s'ils y trouvent leur compte (ce qui est aussi le cas de bien des Diï (Muller, 1996), mais on passe cette similarité sous silence). Pour faire contrepoids à ces allégations ironiques, on assure aussi que les forgerons prennent tout sur eux et savent employer leur statut ambigu pour le plus grand bien de ceux qui les respectent et à qui ils sont fidèles. Pour illustrer ce point, on raconte l'anecdote suivante :

Un forgeron était très ami avec un chef de lignage important. Celui-ci, lors d'une réunion formelle à la chefferie à laquelle assistait aussi le forgeron, lâcha un pet incongru. Le chef sursauta et regarda sévèrement le coupable. Le forgeron immédiatement s'accusa en s'excusant, sauvant son ami d'une solide réprimande.

Figure 1



De plus, quelques rares Dii les brancardent aussi en disant qu'ils sont des femmes parce qu'ils n'allaient jamais à la guerre. Ce statut de femme métaphorique est le sujet de débats casuistiques – comme le fait d'être tombés du ciel – que ne renieraient ni les théologiens médiévaux ni nos classes de rhétorique. Nous avons mentionné que le gardien du chef est sa première épouse métaphorique parce qu'il reçoit toutes ses confidences; il en sait plus que la vraie première femme et régente les autres femmes du chef en cas de disputes intestines. Mais les Dii voient plusieurs modalités d'être femme. Dans ce cas, on dit qu'il est la première femme du chef – ou comme la première femme – tant qu'il est dans le bâtiment de la chefferie mais

qu'il redevient un homme dès qu'il en sort. Il n'y a donc rien de réellement féminin dans cette comparaison. Les tenants de cette théorie rejettent aussi l'opinion de ceux qui assimilent tous les forgerons aux femmes parce qu'ils n'allaient pas à la guerre : il n'y a qu'un forgeron femme, le gardien du chef, et encore seulement lorsqu'il est auprès de lui et ceci n'a rien à voir avec le statut féminin assigné aux forgerons qui ne faisaient pas la guerre car cette absence au combat était due au fait qu'ils forgeaient les armes qui permettaient aux autres hommes de le gagner, leur conférant par là un statut masculin complet et, soutiennent certains Dii, plus important et relevé que celui des simples utilisateurs de ces armes.

Ces métaphores assimilant les forgerons aux femmes selon le genre (*gender*) le sont pour d'autres raisons que celles qui les placent avec le sexe féminin en suivant une analogie, cette fois, biologique. Dans plusieurs sociétés africaines, le forgeron est dit accoucher du fer lorsqu'il effectue une réduction et/ou lorsqu'il forge les outils. Mais là encore, les choses sont ambiguës car la fonte peut être interprétée de plusieurs façons. Dans un article devenu classique, P. de Maret (1980) cite des exemples d'Afrique centrale montrant que le forgeron est un accoucheur masculin des initiés à la fin de leur initiation. Si la femme accouche selon la nature, le forgeron le fait selon la culture mais rien ici ne nous démontre que parce qu'il accouche métaphoriquement, il se change en femme. Sous un autre de ses aspects, la fonte elle-même est quelquefois assimilée simultanément à un accouchement et à un coït : le fourneau est la femme et le tuyau du soufflet un pénis; le minerai extrait représente l'enfant de cette opération. Mais rien ne nous dit, ici aussi, que le forgeron soit une femme : tout au plus peut-on supposer qu'il conjoint éventuellement les deux sexes. Il existe pourtant un cas vraiment bien attesté où le forgeron, si l'on peut dire, change littéralement de sexe lors de la fonte : Y. Monino (1983 : 305-307) dit expressément que les fondeurs gbayas – voisins des Diï au sud – deviennent des mères qui accouchent du fer lors de la réduction, fer explicitement engendré par un père qui est l'esprit d'un fondeur décédé. Ce n'est plus ici une métaphore basée sur une analogie de genre, mais une métonymie temporaire qui ne dure que le temps de la fonte.

Nous n'avons qu'une faible allusion de ce type chez les Diï et encore, seulement lorsqu'on pose explicitement la question. Les forgerons et les fondeurs diï – il y avait des fondeurs non forgerons chez les Diï saan – peuvent être considérés comme les accoucheurs de leurs outils ou du fer mais, assurent les intéressés, ceci ne veut strictement rien dire car les potières aussi – et elles confirment également en riant – accouchent non seulement de leurs enfants mais aussi de leurs pots. Il n'y a là rien de plus que des jeux de mots... Ceci est encore plus évident lorsqu'on découvre que les termes «engendrer» et «accoucher» ont souvent le même sens. Engendrer, se dit haḡ aussi bien pour les hommes que pour les femmes alors qu'accoucher ou enfanter, koḡ, s'applique normalement aux femmes mais on emploie souvent les deux termes l'un pour l'autre, et ce pour les deux sexes. Chez les Diï, la métaphore biologique est plutôt un sujet de plaisanterie lorsque l'ethnologue l'évoque⁶. Il ne reste plus que la métaphore de genre que les Diï soumettent soit au traitement restrictif du seul chef des forgerons – comme épouse du chef – , et encore uniquement

lorsqu'il est dans la chefferie, ou à celui de l'étendre à toutes les femmes, mais par un trait analogique différent du premier – ne pas aller à la guerre – interprété aussi par ailleurs comme un signe de masculinité supérieure puisque cette absence sert à forger les armes qui permettent aux autres hommes de la gagner. Sans les armes forgées par les forgerons, les Diï sont de simples hommes qui ne valent alors pas plus que des femmes⁷.

La proximité du forgeron et du chef était aussi inscrite spatialement. Les forgerons étaient établis immédiatement derrière la chefferie, un peu à l'écart à cause, dit-on, du risque d'incendie. La maison du circonciseur était face à la chefferie à droite en regardant l'entrée alors que les autres autochtones se situaient à gauche, la place de danse étant au milieu, face à la chefferie, mais c'est plus un ordre idéal que réel, néanmoins formant un tout organique centré sur la chefferie. Lors de l'établissement des villages le long des routes carrossables, les forgerons des villages qui en comprenaient encore beaucoup se mirent d'un côté de la route et les Diï de l'autre. Aujourd'hui les forgerons – et les autres Diï – s'installent n'importe où.

Les Diï et leurs voisins

Après cette exposition de la position des forgerons dans la structure politico-rituelle diï et des opinions divergentes entretenues par ces mêmes Diï, il peut être utile de voir quelles sont les attitudes correspondantes chez les voisins immédiats pour lesquels nous avons la chance de posséder des renseignements utiles. Nous ne pourrions mentionner que les Moundang, les Dowayo, les Duupa et les Chamba, les renseignements manquant pour les voisins de l'est, Lamé et Mbéré, ceux du sud, les Mboum, et ceux du sud-ouest, les Péré, Kolbila, Voko et Vere/Koma. Il n'en reste pas moins que ceci nous aidera à cerner un peu mieux l'éventail des transformations – ou des variations – entre les diverses positions des forgerons dans ces populations voisines.

Chez les Moundang, situés à l'extrême nord-est des Diï, les forgerons sont traités à l'égal des chefs, jouissant du même prestige (Adler, 1982 : 126-131). Les forgerons ne sont pas castés; leurs clans originaux viennent du sud du territoire moundang et ont joué un rôle important dans la protection des Moundang lors des guerres contre les Peuls au XIX^e siècle. Le forgeron n'est pas le maître de la circoncision; celui-ci provient d'un clan diï de l'extrême nord du territoire antérieurement diï, qui introduisit à la fois le couteau métallique et les masques chez les Moundang, alors que ceux-ci pratiquaient déjà la circoncision mais avec des éclats tranchants de tige de mil. Il est, en somme, le pendant diï du circonciseur.

Si l'on se tourne maintenant vers les Duupa, à l'extrême nord-ouest des Diï, on remarque que les forgerons – et les potières – forment aussi, comme chez les Diï, une caste endogame. Ils peuvent être circonciseurs, comme d'autres agriculteurs dont ils étaient les clients. Ils n'ont aucun rôle comme fossoyeurs (Garine, 1995 : 10-11). Ils semblent être venus d'ailleurs, sans qu'on sache bien d'où, et leur spécialisation comme circonciseur n'est pas totale, des agriculteurs étant aussi responsable de ce travail, bien qu'il semble que les forgerons seraient peut-être les introducteurs de la circoncision chez les Duupa.

Au nord-ouest, un peu plus au sud des Duupa, les Dowayo qui jouxtent les Diï au sud-est de Poli ont, comme eux, des forgerons castés endogames, vus comme une ethnie différente et dont les femmes sont également potières (Barley, 1983 : passim et 123 pour un utile index). Ils vivent un peu à l'écart des «vrais» Dowayo; ils ne peuvent normalement ni partager leur nourriture ni leur boisson avec eux, pas plus qu'avoir de relations sexuelles. Les forgerons ne peuvent entrer dans la maison d'un homme ou d'une femme dowayo. Ils sont les clients d'hommes riches qui leur payent leurs dots et, même s'ils sont dits riches, ils sont «sales.» Alors que leurs femmes, outre le travail de la poterie, sont des sages-femmes et accoucheuses, le forgeron est fossoyeur. Comme le dit joliment Barley, l'une introduit les Dowayo au monde alors que son mari a pour tâche de les en faire sortir. De plus ils sont enterrés séparément. Le forgeron est associé à la mort et aux excréments. Les relations d'évitement sont encore plus fortes entre un forgeron et un faiseur de pluie; le premier ne doit en aucun cas se rendre dans un village ou résider un des seconds sous peine de le faire mourir et celui-là, s'il se rend près d'une potière entreprenant une fournée, fera éclater les pots en cours de cuisson. Tout se passe comme si les Dowayo ordinaires étaient un moyen terme entre deux pôles opposés et antithétiques, le forgeron et le chef de pluie (Barley, 1983 : 14-15).

Un peu plus au nord-est se trouvent les Chamba qui, eux-aussi, ont des relations ambiguës avec les forgerons. Ils sont castés et leurs femmes sont potières. Ils ne peuvent vivre parmi les Chamba, ne peuvent les épouser ni participer aux cultes des uns et des autres, ni manger ensemble. Les forgerons sont, à première vue, l'antithèse du chef Chamba. Ils sont supposés venir d'ailleurs – de chez les Vere voisins dans la région qui nous concerne – et investis de valeurs négatives : saleté, mort et sorcellerie opposées à celles du chef. Mais ces attitudes négatives sont contrebalancées par d'autres, plus positives. Certaines de celles-ci le créditent de l'introduction

du feu et de la poterie pour cuire les aliments, la manière exacte de copuler pour faire des enfants, l'accouchement naturel⁸, les outils de fer, les façons d'enterrer les morts et de faire des portes aux maisons⁹. D'autres valeurs l'associent au chef : les forgerons sont nécessaires à plusieurs rites annuels de la chefferie. Ils sont les tambourinaires des doubles cloches et des tambours royaux. Comme le chef et les sous-chefs, le chef des forgerons porte un des insignes royaux et il est salué comme un chef. Lors du rituel royal de Yeli, le chef et le forgeron s'assoient ensemble sur une natte neuve tissée par le forgeron pour attendre le cortège revenant du cimetière (Fardon, 1988 : 225-234). Ce chef des forgerons est «like a shadow image of the chief» (Fardon, 1990 : 83); il est choisi dans un patriclan alors que le chef provient d'un matriclan. Le chef représente les qualités chamba essentielles et intrinsèques tandis que le forgeron est censé venir d'ailleurs, même si c'est un héros culturel majeur. Le chef doit être sérieusement protégé contre la pollution alors que le forgeron est pollué de manière permanente.

Cette petite excursion en terres voisines montre plusieurs choses : les Diï paan, saan et naan, à l'extrême nord-ouest du territoire, expliquent l'origine de leurs forgerons exactement comme le font aujourd'hui les Dowayo qui les jouxtent : ils disent les avoir acquis en payant le prix de la fiancée d'un forgeron que le village s'attache ainsi, comme les «big men» Dowayo se les subordonnent. Ceci confirme encore que ces Diï sont plus récemment descendus des montagnes pour joindre le gros des autres Diï. Les Diï gũum conjoignent les fonctions de forgeron et circonciseur, ce que font partiellement les Duupa voisins des paan, des saan et des naan sans qu'on puisse dire, cependant, qui a influencé l'autre. Alors que les forgerons diï des groupes mam be', mam nã'a, hũũ et gũũ disent qu'ils sont tombés du ciel – avec quelquefois les autres Diï – près des Diï, ceci soit avant eux soit après, les forgerons duupa sont censés être venus d'ailleurs. Ces trois populations, Diï, Duupa et Dowayo ont des forgerons castés mais si les forgerons duupa sont censés venir d'ailleurs, rien n'est dit d'une origine géographique extérieure tant chez les Diï que chez les Dowayo. Comme Duupa et Dowayo n'ont pas de chefs politiques, il ne saurait y avoir ici de comparaison mais il existe tout de même une opposition cardinale entre forgeron/potière et chef de pluie chez les Dowayo.

Les forgerons chamba sont aussi censés être venus d'ailleurs mais, même si ce sont des héros culturels majeurs, ils sont en quelque sorte des inverses du chef matrilinéaire. Bien que le chef des forgerons soit une figure positive, les autres forgerons sont polluants et les explications des interdictions de manger après un forge-

ron rappellent celles des Dowayo, celles d'éviter la pollution. Les forgerons chamba sont aussi soupçonnés d'avoir des liens avec la sorcellerie. Ceci fait contrepoint avec la position des forgerons chez les Dii qui est plus positive. Le chef des forgerons est étroitement associé à la chefferie, à tel point qu'on le place très haut dans la hiérarchie, les prohibitions de manger et de boire après un forgeron s'expliquant de manière tout à fait différente de ce qu'on a l'habitude de trouver dans les sociétés africaines, et aussi dans les sociétés voisines. Ce n'est pas la crainte de la pollution qui les motive mais le fait qu'en mangeant ou buvant après le forgeron, on lui reprendrait ce qu'on lui avait donné, la nourriture ou la bière qui vient des grains cédés en échange de ses services artisanaux. Aucune connotation avec la sorcellerie ne s'y trouve et les forgerons connus et réputés peuvent informellement être crédités – comme d'autres hommes de même réputation – d'être justement des anti-sorciers, kpîn, qui protègent le chef par leurs pouvoirs occultes. L'ambivalence est ici plutôt du côté positif.

Elle continue sur cette lancée chez les Moundang au nord-est des Dii où les clans forgerons, autochtones ici et provenant du sud, sont non castés et forment des clans salués comme les chefs. Ce sont, dans ce cas, des Dii non forgerons qui ont apporté les masques et les couteaux de la circoncision.

On trouve ici, ordonnées, presque toutes les possibilités qui accompagnent les relations entre forgerons et population hôte, forgerons et chefs qui vont d'un chef forgeron – comme c'est le cas célèbre des Bakongo – à un forgeron méprisé. Cet éventail nous rappelle les hypothèses de Lévi-Strauss (1961 : 49-52), reprises ensuite par de Heusch (1963) sur les ambivalences entretenues par la société envers les spécialistes, comme les forgerons, et les physiciens atomistes actuels qui sont soit honnis soit adulés. Ces êtres hybrides incitent les autres membres de la société à les voir soit comme des héros culturels – allant jusqu'à les faire rois, ainsi qu'il en va chez les Baguirmiens relativement voisins au nord-ouest (Pâques, 1967) soit comme des porteurs de désordre potentiel qu'il faut contenir et rabaisser. Dans le premier cas, il est vu comme un facteur de progrès de par ses nouveaux outils et ses nouvelles armes et il est alors placé très haut. Dans le second, au contraire, il est perçu comme un élément potentiellement perturbateur, ses inventions, comme les armes de métal plus efficaces, pouvant servir à anéantir la société qui l'abrite.

On aurait ainsi des sociétés traditionnelles à tendances «modernistes» qui approuvent le progrès en se mettant du côté de son promoteur principal, allant jusqu'à le faire roi. Elles soutiendraient ce virage techno-

logique en magnifiant les novateurs alors que d'autres sociétés, plus «réactionnaires» celles-là, se préoccuperaient davantage de contenir d'éventuels dérapages technologiques futurs, tout en admettant, avec réserve et restrictions, ces porteurs du progrès technique, le mélange des facteurs positifs et négatifs oscillant de manière variable dans chacune des sociétés que nous venons de voir, ainsi que dans celles situées plus au nord (Seignobos, 1991a), ceci de manière ordonnée pour préserver, ou créer, des différences entre elles à l'intérieur de ces deux pôles extrêmes.

Notes

- 1 Le travail de terrain dont est tirée cette contribution s'est étendu, au cours de plusieurs séjours, sur deux ans. Rapidement entrepris par une étude exploratoire financée par le fonds CAFIR de l'Université de Montréal en été 1990, il fut poursuivi de septembre 1991 à mi-janvier 1992, durant les étés de 1992, 1993, 1994, 1995 et 1996 grâce à une subvention du CRSHC (Canada), pendant l'été 1998 et le printemps 1999, stipendiés par une subvention de l'Université de Montréal et le fonds FCAR (Province du Québec). Les deux premiers séjours furent grandement aidés matériellement par le regretté Institut des Sciences Humaines de Garoua dont le directeur à l'époque, l'éminent historien Eldridge Mohammadou, m'avait suggéré les Dii comme un terrain de recherche prometteur. Les six derniers séjours ont bénéficié de l'aide technique et secrétariale du Projet Ngaoundéré-Anthropos, financé conjointement par les Universités de Ngaoundéré (Cameroun) et Tromsø (Norvège) que je remercie ainsi que mes assistants de toujours, MM. Adamou Galdima et Oussoumanou Babawa. Je remercie aussi la Mission Évangélique Luthérienne du Cameroun à Ngaoundéré et Mbé, particulièrement les linguistes Lee Bohnhoff, Kadia Mathieu et Lars Lode. Cet article est plus spécialement dédié à la mémoire de M. Salmala (décédé en 1998), dit «le forgeron de Ngesege», Narj ngesege, qui, bien qu'originaire d'une autre chefferie était, par ses talents et ses connaissances ainsi qu'à cause de l'émigration des «vrais» forgerons originels «sortis» avec Mbé, le chef des forgerons de cette chefferie.
- 2 Dans les années cinquante, le village de Ngaouyanga avait encore cinq hauts-fourneaux et quinze forges en activité employant quarante forgerons. Les villages de Nabun, de Gandi et de Man étaient les principaux producteurs de fer; les forgerons étaient exemptés des corvées imposées par Rey-Bouba. Le village de Gandi était auparavant sur les contreforts du Plateau mais Rey-Bouba le déplaça pour avoir les forgerons plus près de lui. Quelques forgerons dii, au contact de forgerons haoussa établis chez le chef peul de Rey-Bouba, ont appris au siècle dernier la fonte à la cire perdue. Cet art a aujourd'hui disparu, plus aucun forgeron dii ne le pratiquant bien que plusieurs puissent encore en décrire les techniques.
- 3 En ce qui concerne l'introduction réelle de la forge chez les Dii, il faut pour le moment se borner aux indications de Seignobos (1991 : 121) qui remarque que le terme «pince» dans plusieurs populations situées au nord des Dii est dérivé de

son nom arabe, magas, comme le semble celui utilisé par les Diï, 'mağan, réminiscent des noms de même racine utilisés par ces populations emprunteuses du terme arabe.

- 4 La forge précède ici la poterie alors qu'il en va du contraire plus au nord, chez les peuples du nord et de l'ouest de Maroua qui avaient des tessons de poterie comme outils agricoles avant de rencontrer des forgerons migrants (Seignobos, 1991 : 64; 178 et passim).
- 5 Le nombre des forgerons a drastiquement diminué en territoire diï depuis la disparition de la fonte. Plusieurs se sont établis au sud, chez les Mboum et les Gbaya où ils ont fait souche. Nombre d'entre eux n'exercent plus que partiellement la métallurgie, consacrant le reste de leur temps à l'agriculture, leurs épouses demeurant potières. Le nombre de ces dernières ne semble pas avoir diminué et certaines femmes de clans non forgerons ont augmenté leurs revenus en devenant potières. Pour plus de renseignements techniques et esthétiques sur – entre autres – la poterie diï, voir Wallaert (1998 : passim) et (2001 : passim).
- 6 Elle est spontanément citée pour les potières des Chamba voisins qui font métaphoriquement des enfants en cuisant leurs pots mais, comme elles en font beaucoup, on en infère une sexualité débridée (Fardon, 1990 : 83).
- 7 Ces discussions diï et ce qui précède sur les analogies entre forgerons, fondeurs et femmes nous font prendre avec un grain de sel les hypothèses généralisantes de Sterner et David (1991). Le genre est discuté et manipulé chez les Diï de façon multivoque et contradictoire. Il n'en reste pas moins vrai que l'introduction du genre comme élément essentiel à prendre en compte dans l'analyse des représentations variées et quelquefois antithétiques que les populations concernées se font des forgerons et des potières reste incontournable, comme le montre bien l'exemple diï et de nombreuses citations des deux auteurs ci-dessus.
- 8 Fardon (1988 : 230-231) cite une histoire recueillie par Frobenius qui raconte qu'après s'être mise à copuler correctement selon les préceptes du forgeron, une femme tomba enceinte. Les hommes lui ouvrirent le ventre, tuant ainsi la mère et l'enfant. Le forgeron les instruisit sur la vraie manière de procéder pour un accouchement réussi. La césarienne originelle chamba fait écho à celle des Birom (Davies, 1949 : 154) du Plateau de Jos qui ignoraient l'accouchement naturel, avec pour résultat la mort de bon nombre de femmes et d'enfants jusqu'à ce qu'une femme enceinte, voyant en brousse une antilope naine accoucher naturellement, décide de se cacher aux alentours du village et d'attendre. Son retour avec un bébé vivant fit cesser la césarienne.
- 9 Cette histoire des maisons sans portes est rapportée dans le cas d'un village diï, Yan, dont les habitants ignoraient les portes, se mettant à l'ombre sous la paille qui débordait du toit. Lorsqu'il pleuvait et ventait, ils tournaient autour de la maison pour échapper aux rafales. Ce comportement de fou, yaŋ, légèrement modifié pour ne pas les vexer, donna son nom au village, dont les habitants eux-mêmes racontent aussi cette histoire. Lors d'une de leurs circoncisions, des invités du village de Mbow se moquèrent d'eux et leur montrèrent comment faire des portes.

Références

- Adler, Alfred
1982 *La mort est le masque du roi, La royauté sacrée chez les Moundang du Tchad*, Paris : Payot (Bibliothèque scientifique).
- Barley, Nigel
1983 *Symbolic Structures. An Exploration of the Culture of the Dowayos*, Cambridge-Paris : Cambridge University Press : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Boyd, Raymond
1989 Adamawa-Ubangi, *The Niger-Congo Languages. A Classification and Description of Africa's Largest Language Family*, J. Bendor-Samuel (dir.), New York: University Press of America: 178-215.
- Bouimon, Tchago
1991 Rôle du forgeron dans la société traditionnelle au Mayo-Kebbi, *Forge et forgerons*, Y. Monino (dir.), Paris : Orstom (Colloques et séminaires): 263-280.
- Davies, J.G.
1949 *The Bi Rom. A study of a Nigerian Tribe*, Manuscrit déposé à la bibliothèque du Musée de Jos.
- Échard, Nicole
1965 Note sur les forgerons de l'Ader (Pays Hausa, République du Niger), *Journal de la Société des Africanistes*, 35 : 353-372.
- Fardon, Richard
1988 *Raiders and Refugees. Trends in Chamba Political Development, 1750 to 1950*, Smithsonian Series in Ethnographic Inquiry. Washington, D.C. : Smithsonian Institution Press.
1990 *Between God, the Dead and the Wild. Chamba Interpretations of Ritual and Religion*, International African Library, Washington : Smithsonian Institution Press.
- Frobenius, Leo
1987 [1913] *Peuples et sociétés traditionnelles du Nord-Cameroun*, Traduit et présenté par Eldridge Mohammadou, (Studien zur Kulturkunde 83), Wiesbaden : Franz Steiner Verlag.
- Garine, Éric de
1995 *Le mil et la bière. Le système agraire des Duupa du massif de Poli (Nord-Cameroun)*, thèse de doctorat, Nanterre : Université de Paris-X.
- Grelier, Élisabeth
1999 *La harpe des forgerons diï (Nord-Cameroun). Univers sonores et symboliques*, Mémoire de maîtrise, Nanterre : Département d'ethnologie, Université de Paris-X.
- Maret, Pierre de
1980 Ceux qui jouent avec le feu : la place du forgeron en Afrique Centrale, *Africa*, 50 : 263-279.
- Heusch, Luc de
1963 Réflexions ethnologiques sur la technique, *Les Temps modernes*, no 211 : 1022-1037 (repris dans *Pourquoi l'épouser? et autres essais*, Paris : Gallimard [Bibliothèque des Sciences Humaines], 1971 : 141-154).
- Lévi-Strauss, Claude, et Georges Charbonnier
1961 *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris : Plon-Juillard : 49-52.

- Monino, Yves
 1983 Accoucher du fer. La métallurgie gbaya (Centrafrique), *Métallurgies africaines : Nouvelles contributions*, Mémoires de la Société des Africanistes, No. 9, Nicole Échard (dir.), Paris : Société des Africanistes : 281-309.
- Muller, Jean-Claude
 1993 Les deux fois circoncis et les presque excisées. Le cas des Dii de l'Adamaoua (Nord-Cameroun), *Cahiers d'Études africaines*, 33(4), 132 : 531-544.
 1996 Ideology and Dynamics in Dii Chiefdoms. A Study of Territorial Movement and Population Fluctuation (Adamawa Province, Cameroon), *Ideology and the Formation of Early States*, Studies in Human Society, No. 11, H.J.M. Claessen and J. Oosten (dirs.), Leiden : E.J. Brill : 99-115.
 1999 Du don et du rite comme fondateurs des chefferies. Marcel Mauss chez les Dii du Nord-Cameroun, *Cahiers d'Études africaines*, 154, 39(2) : 387-408.
- Pâques, Viviana
 1967 Origine et caractère du pouvoir au Baguirmi, *Journal de la Société des Africanistes*, 37(2) : 182-214.
- Pilaszewicz, Stanislaw
 1991 The image of Hausa smiths in some written sources, *Forge et forgerons*, Y. Monino (dir.), Paris : Orstom (Colloques et séminaires) : 241-262.
- Podlewski, André-Michel
 1971 *La dynamique des principales populations du Nord-Cameroun, 2^{me} partie, Piémont et plateau de l'Adamaoua*, Cahiers Orstom, Vol. 8 (numéro spécial).
- Seignobos, Christian
 1991 Les Murgur, ou l'identification par la forge (Nord-Cameroun), *Forge et forgerons*, Y. Monino (dir.), Paris : Orstom (Colloques et séminaires) : 43-225.
 1991a La forge et le pouvoir dans le bassin du Tchad, ou du roi-forgeron au roi fossoyeur, *Forge et forgerons*, Y. Monino (dir.), Paris : Orstom (Colloques et séminaires) : 383-384.
- Sternier, Judy and Nicholas David
 1991 Gender and Caste in the Mandara Highlands : Northeastern Nigeria and Northern Cameroon, *Ethnology*, 30(3) : 355-369.
- Veyne, Paul
 1983 *Les Grecs ont-ils cru à leur mythes?* Paris : Seuil (Des Travaux).
- Wallaert-Pêtre, Hélène
 1998 *Femmes d'argile*, Bruxelles : La Venerie [catalogue d'exposition].
 2001 *Mains agiles, mains d'argile, Apprentissage de la poterie au Nord-Cameroun*, Mode d'acquisition des comportements techniques, 3 Vols., thèse de doctorat, Bruxelles : Université Libre de Bruxelles, Faculté de Philosophie et Lettres.