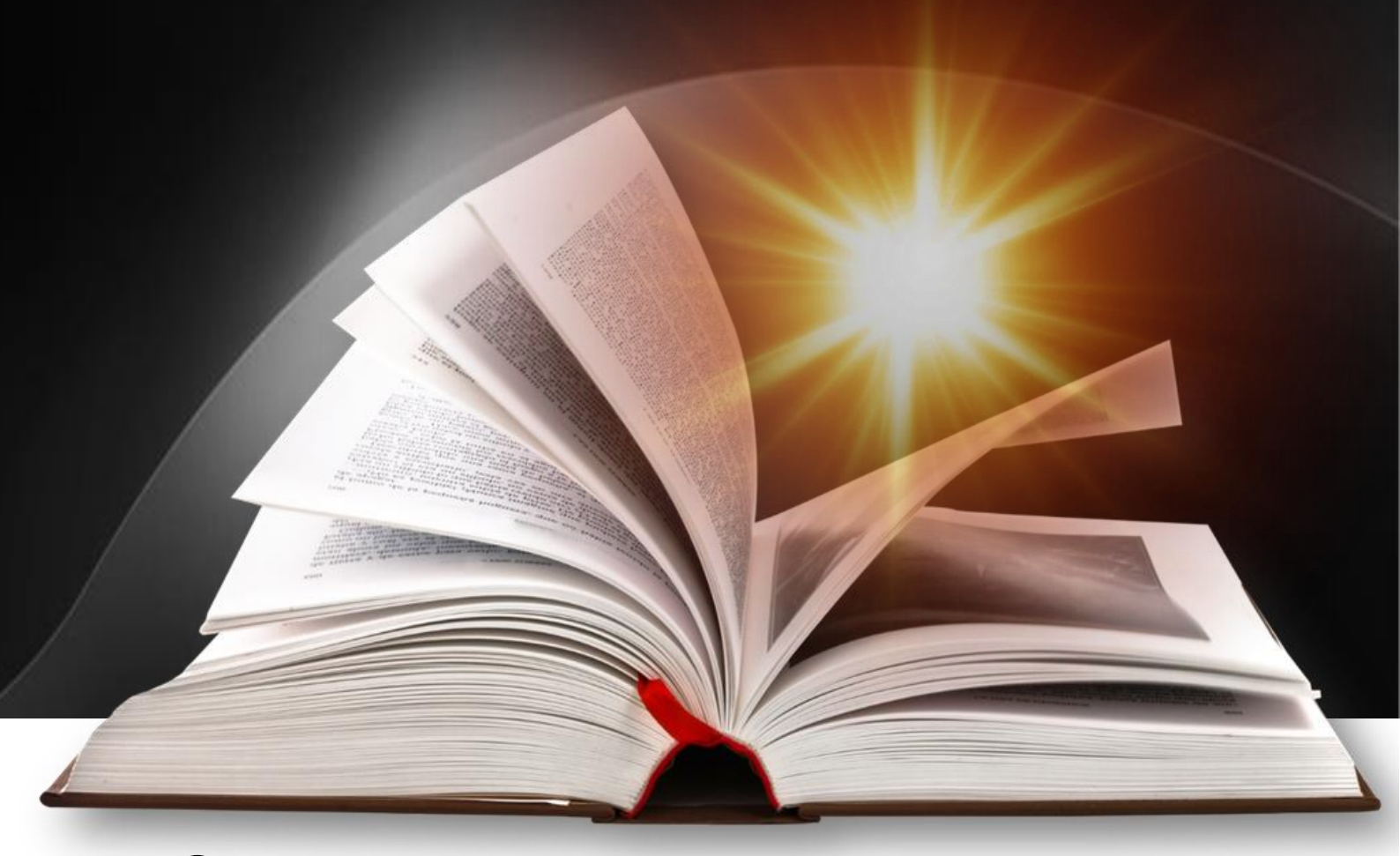
ISSN
: 2790-6248
: 2790-6256

RPJ

Revue Panafricaine de la Jeunesse

- Pan African Youth Journal -



Volume 2, n°1, Janvier - Avril 2023

EDITIONS LUMUMBA
Un nouvel élan de l'édition africaine

Association Panafricaine pour l'Encadrement et la Formation de la Jeunesse

AS
African Scientific Universe

Afrindala Group

© Editions Lumumba

Pratiques traditionnelles de conservation de l'environnement chez les Mafa des monts Mandara au Nord-Cameroun : mutations et permanence

[Traditional practices of environmental conservation among the Mafa of the Mandara mountains in northern Cameroon : change and Permanence]

Jean GUISWE[1]

Université de Maroua/Cameroun

Email : jeanguis82@gmail.com

ISSN

: 2790-6248

: 2790-6256

Revue Panafricaine de la Jeunesse

- Pan African Youth Journal -

DOI : https://doi.org/10.58610/RPJ.2790.6248.6256.31

Editions Lumumba I Afriscience I Association Panafricaine pour l'Encadrement et la Formation de la Jeunesse

EDITIONS LUMUMBA

Un nouvel élan de l'édition africaine

Revue Panafricaine de la Jeunesse (RPJ)
ISSN : 2790-6248
e-ISSN : 2790-6256
© Editions Lumumba - APANAEFJ
Bibliothèque Nationale du Congo I Ordonnance loi n° 89-010
du 11 janvier 1989 – Permis d'implantation n° BNC/DPHK/08/2022

Afrindala Group

La Revue Panafricaine de la Jeunesse (RPJ) est une revue scientifique internationale, interdisciplinaire et interactive. Elle se veut un lieu de diffusion de travaux de recherche originaux et substantiels sur diverses questions liées aux enjeux et défis des sociétés africaines, dans toutes les disciplines scientifiques. La RPJ est enregistrée par le Centre International de l'ISSN (International Standard Serial Number) sous les numéros ISSN : 2790-6256 et e-ISSN : 2790-6248.

Les Éditions Lumumba, sous la houlette du label panafricain Afrindala Group, branche scientifique « Afriscience », sont une maison d'édition établie en RD Congo conformément à l'Ordonnance-Loi n° 89-010 du 11 janvier 1989 et opérant sous le permis d'établissement n° BNC/DPHK/08/2022. Enregistrées auprès de l'Agence Internationale de l'ISBN, par l'intermédiaire de l'Agence Francophone pour la Numérotation Internationale du Livre (AFNIL), les Éditions Lumumba sont repértoriées sous l'identifiant éditeur : 978-2-38489.

Le comité scientifique international, composé d'enseignants et de spécialistes d'Afrique et d'ailleurs, assure une diversité d'expertises et de perspectives. En tant que membre de Crossref, une organisation américaine participant à l'indexation globale du contenu scientifique, les Éditions Lumumba bénéficient d'un préfixe DOI (10.58610) pour attribuer un DOI unique à chaque œuvre éditée. Cela permet aux publications d'être accessibles à des milliers de membres de Crossref et à des centaines d'organisations, y compris des institutions scientifiques et universitaires du monde entier, augmentant considérablement la visibilité et l'impact international des travaux publiés.

Les Éditions Lumumba s'appuient sur un vaste réseau de distributeurs et de partenaires internationaux, incluant des universités, des ONG et de grandes plateformes telles que CAIRN.INFO (la plus grande bibliothèque numérique francophone), DILICOM, OpenEdition Books, la plateforme Afriscience, etc.

© Editions Lumumba

Revue Panafricaine de la Jeunesse

— RPJ —

- Pan African Youth Journal -

Revue scientifique internationale, interdisciplinaire et interactive

Périodicité : avril, août et décembre
Prix du numéro : 30 USD
Abonnement annuel : 100 USD
Version numérique disponible sur : www.afriscience.org
Suivez-nous sur nos réseaux sociaux :
@editionslumumba | @afriscience

Imprimé en République Démocratique du Congo

Tél. (+243) 90 43 370 19
Email : contact@editionslumumba.com
Site web : www.editionslumumba.com
Siège : 10, avenue de la Moto croisement boulevard M'siri, ville de Lubumbashi, RD Congo

Editorial

Ce premier numéro du Volume 2 de la Revue Panafricaine de la Jeunesse pour l'année 2023 témoigne de la détermination des scientifiques africains provenant de différents pays. Leur objectif commun est d'éclairer les acteurs politiques, scientifiques, sociaux, etc., en fournissant des données scientifiques fiables. C'est pourquoi, dans une perspective panafricaine, la Revue Panafricaine de la Jeunesse s'est positionnée comme une plateforme internationale pour l'échange et la diffusion d'études africaines. Auparavant, ces études devaient être publiées dans des revues non africaines, voire étaient rejetées en raison de divergences avec leur prétendue "*politique éditoriale*".

La science africaine est une valeur fondamentale à capitaliser et à promouvoir, et cela ne peut être réalisé qu'en impliquant tous les acteurs. C'est pourquoi, les membres du comité scientifique de la Revue Panafricaine de la Jeunesse, ainsi que les instructeurs externes issus de divers horizons, ont accepté de relever ce défi en apportant leurs solutions et leur expertise à cette revue. Ce mélange de connaissances et d'idéologies provenant de différents pays africains et d'ailleurs fait de la RPJ une revue panafricaine d'avenir, porteuse d'espoir et de renaissance scientifique.

En tant que l'une des principales revues africaines dans le domaine de la recherche scientifique, la RPJ s'efforce de maintenir des normes de qualité élevées pour tous les articles publiés. Elle enregistre aujourd'hui un taux d'acceptation de 50%, ce qui témoigne de la rigueur de notre processus de sélection. L'accueil chaleureux reçu de la part du grand public africain et d'autres régions reflète notre engagement en faveur de la promotion d'une science africaine de qualité.

Cette édition présente les contributions de chercheurs émérites issus d'une large gamme de pays africains, tels que le Sénégal, la RD Congo, le Togo, le Madagascar, le Cameroun, le Mali, le Burkina Faso et le Bénin. Ces chercheurs représentent différents domaines et secteurs de l'activité scientifique en Afrique, leur permettant ainsi de proposer des recherches originales et pertinentes sur une variété de questions touchant les sociétés africaines dans divers secteurs, tels que la jeunesse, la technologie, le droit, la sociologie, l'économie, le développement, l'environnement, la politique, la gestion des ressources humaines, la sociologie du développement, la culture et les arts, la littérature, la médecine, la santé, etc.

Notre comité de rédaction, notre comité scientifique et nos évaluateurs externes travaillent en étroite collaboration avec les auteurs afin de garantir la qualité et la pertinence de chaque article publié. Nous sommes convaincus que cette approche collaborative est essentielle pour renforcer la position de la science africaine à l'échelle mondiale et veiller à ce que les sociétés africaines bénéficient des avantages de la recherche de qualité.

Plongez-vous dans ce numéro de notre revue et découvrez les trésors de la science africaine. En rejoignant notre communauté de lecteurs, vous contribuerez à renforcer la position de la science africaine à l'échelle mondiale, tout en permettant aux sociétés africaines de bénéficier des avancées de la recherche de qualité. N'hésitez plus et embarquez pour un voyage fascinant à travers les découvertes, les innovations et les idées novatrices qui façonnent l'avenir de l'Afrique et du monde.

Dr Basile Mulwani Makelele
Professeur des Universités

Equipe de la revue

Comité de rédaction

- Directeur de Publication : M. le Pr. **Basile Mulwani Makelele**, RD. Congo
- Rédacteur en chef : M. le Pr. **Philippe Kasongo Maloba Tshikala**, Belgique
- Rédacteur en chef Adjoint : M. **Valery Ngoy Ndala,** RD. Congo
- Traducteur en chef : M. le Dr. **Fo-Koku D. Woameno**, Togo
- Relecteur Principal : M. **Jean-Micky Kafuwa Musongo**, RD Congo
- Responsable de la mise en ligne : Mme **Blin Acouh Marie-José**, Côte d'Ivoire
- Secrétaire de rédaction : M. **William Agbaka,** Bénin
- Référente pour le suivi du processus d'adhésion : Mme **Marie Mbatshiona Mundi**, RD. Congo
- Responsable administratif et financier : M. **Banon Zinsou Côme**, Bénin
- Responsable des partenariats : M. **Fidèle BUKASA KABWE,** RD. Congo

Comité scientifique

- Abdoulaye Ouedraogo, PhD, Ministère de l'Economie, des Finances et du Plan (MEFP), Burkina Faso
- Abi-Kaberou Gildas, PhD, UAC/ENS-Porto-Novo/Laboratoire de Pédagogie et de Didactique des Humanités (LaPEDIH), Benin
- Adaba Koffi Amessou, PhD, Université de Lomé, Togo
- Akimou Tchagnaou, PhD, Université de Zinder, Niger
- Ambombi Eyolo Azede Espoir, PhD, Chaire MBA, Afrikan campus, Congo Brazza
- Amoussou Franck, PhD, Université d'Abomey-Calavi, Bénin
- Ballo Drissa, PhD, Enseignant-Chercheur, Mali
- Basile Mulwani Makelele, PhD, Université de Lubumbashi, RD. Congo
- Bekolo Engoudou Bruno, PhD, Université de Douala, Cameroun
- Bitouga Bernard Aristide, PhD, Université de Douala, Cameroun
- BOUMA Carine Nadège, PhD, Université de Bamenda, Cameroun
- Christian Bumute, PhD, Université de Likasi, RD Congo
- Essome Lele Gislain Arnaud, PhD, Unité de recherche ECLLA, Université de Jean-Monnet Saint-Étienne, Cameroun
- Félix N'dia Anon, PhD, Université Félix Houphouet-Boigny, Côte d'Ivoire
- Fidélie Ntshikala, PhD, Université de Kolwezi, RD Congo
- Fo-Koku D. Woameno, PhD, Université de Lomé, Togo

- Gaby Ilunga Mutombo, PhD, Université de Lubumbashi, RD Congo
- Gano Nouhou, PhD, Université cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal
- Gninneyo Sylvestre-Pierre NIYA, PhD, Ecole Normale Supérieure, Burkina Faso
- Kongue Toyindou, PhD, Université de Lomé, Togo
- Lago Blé Angelin, PhD, Université Jean-Lorougnon Guede, Daloa, Côte d'Ivoire.
- Matthias Cinyabuguma, PhD, Banque mondiale, RD Congo
- Melingui Ayissi, PhD, Université de Douala, Cameroun
- Metsena Ndjavoua, PhD, Université de Maroua, Cameroun
- Mohamed Atteyoub H. dit Modibo SIDIBÉ, Phd, Université des sciences sociales et de gestion de Bamako (USSGB), Mali
- Moussa Coulibaly, PhD, Université Assane Seck de Ziguinchor, Sénégal
- Moussa Dourfaye Abdoul-kadze, Phd, Service de Santé, Niger
- Nebie Boukary, PhD, Université de Fada N'Gourma, Burkina Faso
- Nyebe Atangana Sandrine, PhD, Ministère des enseignements secondaires, Cameroun
- Patrice M'Bétien KONE, PhD, Université Félix Houphouët Boigny, Côte d'Ivoire
- Philippe Kasongo Maloba Tshikala, PhD, Université de Lubumbashi, RD Congo
- Raymond-Bernard Ahouandjinou, PhD, Université d'Abomey Calavi, Benin
- Serge Caleb Mbula Musasa Mwadianvita, PhD, Université Pédagogique Nationale (UPN) de Kinshasa, RD Congo
- Sidibé Ousmane, PhD, Université de San Pedro, Côte d'Ivoire
- Yamsoumouna Ndimma Joël., PhD, Centre d'études et de recherches en Droit international et communautaire (CEDIC), Tchad

Revue Panafricaine de la Jeunesse
Revue scientifique internationale
ISSN : 2790-6248 I e-ISSN : 2790-6256
Editions Lumumba
Un nouvel élan de l'édition africaine
Email : contact@editionslumumba.com
Afriscience
African Scientific Universe

Pratiques traditionnelles de conservation de l'environnement chez les Mafa des monts Mandara au Nord-Cameroun : mutations et permanence

[Traditional practices of environmental conservation among the Mafa of the Mandara mountains in northern Cameroon : change and Permanence]

Jean GUISWE[1]
Université de Maroua/Cameroun
Email : jeanguis82@gmail.com

Résumé

Les Mafa des monts Mandara au Nord-Cameroun ont développé dans leurs traditions des pratiques liées à la conservation de l'environnement. Cependant, face aux influences socioculturelles, leurs pratiques de conservation originelle ont subi des mutations. Cet article vise à répertorier les pratiques et savoirs traditionnels de conservation de l'environnement chez les Mafa d'une part, à analyser l'impact des influences externes sur la culture mafa et les mutations de ces pratiques d'autre part. Pour collecter les informations, nous avons fait recours aux documents écrits, aux témoignages oraux collectés dans les villages mafa des montagnes et plaines, les observations des paysages et la prise d'images pour les données iconographiques. L'analyse de ces données ont permis d'identifier plusieurs pratiques touchant principalement la flore et limitant l'activité de déboisement et de surpâturage. En outre, les arbres domestiques, les gros arbres, les bosquets ont fait l'objet de sacralisation. La colonisation, le christianisme, le modernisme et la descente en plaines des Mafa ont réduit les dimensions conservatoires desdites pratiques, d'où leurs mutations. En dépit de ces contraintes, un effort est fait au niveau local pour les contrecarrer, d'où la permanence des savoirs locaux.

Mots-clés : Forets Sacrees, Monts Mandara, Mafa, Conservation des éspèces floristiques

Abstract

The Mafa of the Mandara Mountains in North Cameroon have developed practices linked to environmental conservation in their traditions. However, in the face of socio-cultural influences, their original conservation practices have changed. This article aims to list the practices and traditional knowledge of environmental conservation among the Mafa on the one hand, to analyze the impact of external influenes on the mafa culture and the changes in these practices on the other hand. To collect the

[1] Doctorant en Histoire Economique, sociale et environnementale à l'Université de Maroua

information,we used written documents, oral testimonies collected in the mafa villages of the mountains and plains, observations of the landscapes and the taking of images for the iconographic data. The analyses of these data made it possible to identify several practices affecting mainly the flora and limiting the activity of deforestation and overgrazing. In addition, domestic trees, large trees, groves have been made sacred. Colonization, christianity, modernism and the descent into the plains of the Mafa have reduced the conservatory dimensions of the said practices, hence their mutations. Despite these constraints, an effort is made at the local level to thwart them, hence the permanence of local knowledge.

Keywords : Sacred Forest, Mandara Mountains, Mafa, Conservation Of Flora

0. Introduction

De nos jours, les problèmes de gestion de l'environnement se posent à grande échelle. Parmi ceux-ci, figurent la pollution des mers intérieures et des fleuves internationaux, les changements climatiques liés aux émissions de gaz à effet de serre ou la désertification. Le traitement de ces problèmes nécessite une prise en charge globale ou une gestion participative de l'environnement (Mermet Laurent, 1992 :179). En effet, selon MINFOF (2010), la préservation de l'environnement rentrait déjà dans les us et les coutumes de populations locales. Par ailleurs, les projets de conservation de la biodiversité comportent tous une dimension sociale et la question de l'implication des populations riveraines dans la gestion des ressources naturelles est devenue essentielle. Les approches participatives de gestion des ressources naturelles ont été ces dernières années très fortement soutenues par les bailleurs et les institutions en charge des programmes de conservation de la biodiversité (Aurélie Binot ; Daou Véronique Joiris, 2007). L'intégration des pratiques traditionnelles dans le processus de gestion moderne de la biodiversité pourrait constituer une stratégie de l'exploitation durable de l'environnement.

A cet effet, Gormo (2005) note que c'est dans le but de protéger l'environnement que les sociétés camerounaises, à l'instar des Bamiléké et des Toupouri de l'ouest et de l'Extrême-Nord du Cameroun ont institué ce qui est appelé « forêts sacrées ». Les forêts sacrées sont des immenses forêts bien entretenues avec des grands arbres de longues lianes qui démontrent de leur faible fréquentation et exploitation. Toujours au Nord-Cameroun, précisément dans les montagnes des Mandara, on rencontre plusieurs pratiques traditionnelles et savoirs locaux liés à la gestion durable de l'environnement. On note les bois sacrés frappés d'interdits d'exploitation, les arbres maléfiques, etc. Cependant, face aux mutations/influences externes, la permanence est sujette au doute. C'est fort de ce constat que nous avions porté notre choix sur le sujet : Les pratiques traditionnelles de conservation de l'environnement chez les Mafa des monts Mandara du Nord-Cameroun : Permanence et mutation. Face à ce sujet, les questions qui taraudent les esprits sont celles de savoir : Quelles sont les principales pratiques traditionnelles de conservation de l'environnement chez les Mafa

des monts Mandara du Nord-Cameroun ? Quelles sont les nouvelles formes de gestions de l'environnement après les influences externes ? Cette étude vise à répertorier les pratiques et savoirs traditionnels de conservation de l'environnement d'une part, à analyser l'impact des mutations sur la permanence de ces pratiques d'autre part.

L'élaboration de ce travail s'appuie sur l'exploitation des documents écrits, des témoignages oraux et des observations. En effet, les documents écrits constituent les archives, les ouvrages, les articles, journaux, les rapports, les thèses et les mémoires. Les sources orales quant à elles sont obtenues suite à des entretiens individuels et de groupe dans vingt-et-deux villages soient quinze de montagne et sept de plaine. L'observation directe du paysage et la prise des images ont été d'un grand apport dans ce travail. Ce texte est subdivisé en trois grandes parties : La première répertorie les pratiques traditionnelles originelles liées à la conservation de l'environnement, la deuxième présente les influences externes en pays mafa et la troisième met en relief la permanence de pratiques traditionnelles de conservation de l'environnement.

1. Situation géographique des Mafa et brève présentation de leur milieu de vie

Géographiquement, les Mafa sont situés au Nord-Cameroun, plus précisément dans le département du Mayo-Tsanaga[1] région de l'Extrême-Nord. Ils couvrent les trois quarts du département du Mayo Tsanaga et sont essentiellement répartis autour de Mokolo, dans les villages ou massifs d'Oupay, Ziver, Koza, Moskota, Soulédé, Roua, etc. (Lembezat, 1961 :8). Olivier Iyébi-Mandjek allant dans le même sens, situe les Mafa en ces termes : « Ils habitent les plateaux, les piémonts et les massifs les plus enclavés et les plus élevés des monts Mandara et se répartissent entre cinq cantons (Matakam-sud dans l'arrondissement de Mokolo, Koza, Gaboua, Moskota et Mozogo). On leur associe généralement les Minéo, les Mabas, les Hidés qui leur sont apparentés » (Iyébi-Mandjek, 1993 :420).

Situé dans les monts Mandara, le pays mafa est compris entre le 10°.35 et 11° de latitude nord et 13°.40 et 14° de longitude Est (Lavergne, 1944). Il est limité au nord par la plaine du Mandara, à l'ouest par la vallée du Yadseram et de la plaine de Madagali au Nigeria, au sud et au sud-est par les plateaux de Kapsiki, la vallée de la rivière Luti et la plaine de Gawar et enfin, à l'Est et au sud-est par le pays Mofou qui le sépare de la plaine du Diamaré (Lavergne, 1944 :17). Il est relativement vaste et couvre une superficie moyenne totale près de 1500 km² (Martin, 1970 :13). De nos jours, les Mafa ne se retrouvent pas seulement dans leur milieu de vie initial, c'est-à-dire les monts Mandara. Ils sont disséminés un peu partout dans le pays dont une grande partie des migrants mafa se localise dans la région du nord du pays. En outre, on rencontre également les Mafa au Nigeria[2] voisin.

[1] Le Mayo-Tsanaga fut successivement dans l'histoire connu sous le nom de Margui Wandala, et subdivision de Mokolo.

[2] Les Matakam sont à cheval sur le Cameroun et le Nigeria. La majorité d'entre eux résident au Cameroun, et les autres, qui vivaient sur le territoire du Cameroun ex-Britannique, se sont retrouvés au Nigeria, bien à leur insu, depuis le référendum du 11 février 1961 (Martin, 1970 :16).

L'environnement des Monts Mandara est dominé essentiellement par des massifs montagneux aux sommets parfois élevés avec des pentes abruptes où dominent des arbustes et des arbres influencés par le climat sec. Cependant, ce milieu a connu un fort peuplement que toutes les autres parties du Nord-Cameroun. La mise en place terminée, se développe au XIXe siècle entre les Mafa et l'environnement une relation originelle.

2. Les pratiques et savoirs traditionnels de conservation de l'environnement chez les Mafa

L'environnement constitue une source du bien-être pour les populations surtout pauvres de la terre. Ces ressources sont exploitées au moyen de diverses pratiques traditionnelles reconnues de conservation durable de l'environnement. C'est ainsi que partout en Afrique, les communautés rurales ont, depuis la nuit de temps, sacralisé certains espaces forestiers dotés de divers interdits pour faciliter l'organisation d'une diversité d'activités culturelles (Yameogo, 2005). Chez les Mafa des monts Mandara, les arbres jouent un rôle important dans la religion. Ainsi, leur disposition dans certains lieux les rend sacrés. C'est ainsi que l'arbre de la maison (*gay*), de certains rochers sont sacrés. L'institution des forêts sacrées constitue des éléments de conservation participative ou endogène à la protection de l'environnement.

2.1. L'arbre de la cour

Il existe en Afrique un lien indissociable qui unit l'homme, la pierre, l'oiseau et l'arbre (Gormo, 2014). C'est ainsi qu'on rencontre chez les Mafa l'intervention des plantes dans leurs rites et cérémonies religieux. En effet, avant de construire son habitat, le Mafa consulte avant tout le forgeron (*ngwalda*) pour le choix de l'emplacement de la maison afin d'écarter les mauvais génies de la demeure qu'il va habiter. Tout d'abord, il doit s'assurer que sur cet emplacement existe un arbre de sa future cour avant de tracer le contour de sa maison (gay) et de chacune des cases (gi)[1]. L'arbre choisis pour la cour, appelé *wouf mamagay* doit être soit le *Ziziphus* (*wandar*), le *Faidherbia* (*gagad*) ou le *Khaya senegalensis* (*cendad*) et jamais *tsigad*[2]. L'arbre de la cour est sacré et protégé, et pour cela, ne doit être abattu car il reçoit de temps en temps les sacrifices.

L'arbre de la cour doit être nourri par le chef de la famille comme il nourrit les membres de sa famille, mais au moyen des rites. Ainsi, chaque fois que le chef de la famille abat un animal, il se rend sous l'arbre muni des détritus ou des déchets de l'animal abattu et du foie mélangé au sang pour le sacrifice. Arrivé au pied de l'arbre, il prononce certaines paroles avant d'enduire le tronc d'arbre du matériel apprêté à ces fins. Ce sacrifice n'a pas une période déterminée, il peut se faire à chaque fois que l'occasion se présente[3] compte tenu de son importance pour la maison.

[1] Zinahad Gabriel, 45 ans, cultivateur, entretien du 15 juillet 2019 à Koza

[2] Diha vowa, 68 ans, sacrificateur de madzagui à Moutchikar, entretien du 16 mai 2019 à Moutchikar

[3] Wandala Wassa, 87 ans, cultivateur, entretien du 15 mai 2019 à Moutchikar

L'arbre sacré de la cour joue un important rôle pour la maison. Au-delà de la fraîcheur de l'ombrage dont bénéficient les membres de la famille pendant les journées ensoleillées, l'arbre de la cour accorde de la protection à la maisonnée toute entière. D'abord, il protège la famille des sorts lancés par des sorciers malveillants (*mide*) contre un membre de la famille, il met à l'abri de certaines maladies épidémiques les membres de la famille comme le choléra et la grippe, la rougeole apportée traditionnellement par les sorciers. Selon Belewe Wouleo Isaac, « l'arbre de la cour est le véritable *dimblom* de la famille d'une personne. Parce qu'il reçoit de sacrifices faits par le chef de famille, *babgui*. Il joue un grand rôle car il empêche l'entrée des serpents et des mauvais esprits dans la maison et accorde du succès aux fils de la famille »[1]. Par exemple pour préparer son fils au mariage, le sacrificateur c'est-à-dire le chef de famille accomplit un rite au pied de l'arbre de sa cour en prononçant les paroles suivantes :

Yawa Zigilga

Ave psnen ma krega gigilga

Ave voy vagga da ndao a va ta a Zigilga

Ave mata boga da gotz ngoz mbala'a Zigilga[2].

La traduction en français donne ceci :

Merci mon dieu !

Que ma génération se multiplie beaucoup mon dieu !

Que mon cadet fils puisse avoir une bonne femme mon Dieu !

Que tu bénisses mon fils mon dieu !

L'arbre de la cour est protégé. Ni les enfants, ni les femmes ne doivent grimper dans cet arbre. La seule personne habilitée à grimper dans l'arbre et à le couper est le père de la famille, car il est le garant de la tradition chez lui[3]. La protection qu'accorde l'arbre sacré de la maison est renforcée par celle du bois sacré servant de support d'une poterie sacrée symbole du dieu ou du génie protecteur de la famille.

2.2. Le bois sacré

A l'entrée ou derrière la concession d'un Mafa, est planté un bois à trois fourches sur lesquelles on dépose une petite poterie représentant l'image d'une personne à un bras soulevé haut vers le ciel. Cet objet supporté par le poteau en bois est le symbole de « dieu de la cour » (*Ziklé varmagay*). Ce « dieu de la cour » doit recevoir des sacrifices chaque fois que le chef de famille juge nécessaire. Les principales circonstances pour lesquelles les sacrifices sont nécessaires peuvent être le cas d'une maladie quelconque qui a frappé un membre de la famille, le manque de vivres dans les greniers, etc. Le

[1] Belewe Wouleo Isaac, 60 ans, cultivateur, entretien du 8 août 2019 à Koza.

[2] Mahi Damblama, 24 ans, élève, entretien du 04 août 2019 à Ouzal.

[3] Lazard Nicolas, 54 ans, cultivateur, entretien du 07 octobre 2019 à Moskota.

sacrifice doit se faire normalement par an, toutefois lorsque le père de famille a l'opportunité d'avoir quelque chose (arachide, manioc, patate, vin…), il la dépose aussitôt dans la statuette supportée par le bois. « Si ces sacrifices ne sont pas observés par le chef de famille sur cette poterie, on va observer une série de malheurs dans sa famille »[1].

Cependant la société mafa observe encore des rites dans les lieux sacrés comme le *Dimblom* (forêt sacrée), et les pierres sacrées pour protéger le clan et tout le massif des éventuels malheurs.

2.3. Les forêts sacrées (dimblom) et l'arbre de la guerre

Chaque massif, pour des besoins de sécurité, possède des forêts sacrées et l'arbre de la guerre. Ces espaces naturels sont créés par les premiers habitants desdits massifs et jouent un grand rôle dans la religion traditionnelle.

2.3.1. Les forêts sacrées

La communauté mafa dispose des forêts ou des bosquets sacrés appelés *Dimblom*. Selon Wechele Bouba, « La forêt sacrée » *dimblom* est un espace où on rencontre un groupement de plusieurs essences végétales et où se pratiquent des rites en honneur de l'esprit des valeureux parents »[2]. Cette forêt est composée d'arbustes et des grands arbres préservés par les premiers habitants du massif. Ces endroits sont jalousement préservés par chaque clan et sont généralement situés dans les montagnes d'origine (*dza-Baba*) (Perevet, 2008 :289).

Muller-Kosak (1991) cité par Cévérin Cécile Abéga (1997), donne la description de ces arbres en ces termes :

> Ces plantes se présentent en un mâle et une femelle figurant le couple ancestral et symbolisant la lignée : les racines plongent loin dans le sol, monde des mânes. Le tronc représente l'ancêtre mythique, les branches les différents lignages et les rameaux pointent vers le ciel où vivent la déesse-mère et dieu le père (Abéga, 1977 :183).

Autrement dit, c'est aux pieds de ces arbres que le groupe ou le lignage va rencontrer les ancêtres grâce aux sacrifices qui sont exécutés par les hommes, chef du massif pour toute l'unité sociale et aîné du lignage pour ce segment. Le caractère sacré de ce lieu est justifié par les pratiques rituelles qu'il reçoit régulièrement.

La forêt sacrée reçoit ordinairement un sacrifice par an de préférence en saison sèche. Ce sacrifice joue un rôle préventif. Ainsi, chaque année on fait de sacrifice pour demander la faveur des ancêtres pour protéger le village ou le clan contre les ennemis et les malheurs : Les sorciers, les maladies, les pluies irrégulières, la médiocrité du rendement agricole, les attaques des habitants des villages voisins, etc. Ainsi, les sacrifices rendent efficaces les arbres dits sacrés pour qu'ils soient aptes à accorder

[1] Mahi Damblama, 24 ans, élève, entretien du 04 août 2019 à Koza.

[2] Wechele Bouba, 30 ans, cultivateur, entretien du 05 octobre 2019 à Modoko.

de la protection au massif ou au clan. En effet, selon Diha Vowa, « l'arbre qui reçoit normalement des sacrifices se promène la nuit pour garder le village »[1]. Cependant, d'autres sacrifices sont circonstanciels.

Certains sacrifices sont provoqués par des événements douloureux ou difficiles qui frappent souvent les villages mafa. Au rang de ces événements figurent la sécheresse ou la rareté des pluies, l'invasion des chenilles noires et les acridiens provoqués par les sorciers, les épidémies du choléra, de la grippe *madama* et de la rougeole, etc. En effet, les villages mafa sont frappés en saison sèche par le *madama*, désignant en principe le rhume. C'est un mal redouté qui menace les villages pendant certaines périodes de l'année. Pour l'empêcher d'entrer ou de le faire sortir du village, les hommes pratiquent des rites au pied des arbres sacrés. Le sacrifice se déroule de la manière suivante :

> Dans les premiers jours de « matsamakad », chaque famille mafa prépare de la bière de mil en abondance puis, le matin choisi par le chef, tous les hommes se rassemblent par quartier au pied de l'arbre ou du rocher fétiche en apportant les jarres pleines du précieux breuvage que l'on consomme après avoir pris soin d'en verser un peu sur le rocher ou sur le sol en offrande au seigneur (Lavergne, 1949 :110).

Ainsi, ces différents événements malheureux nécessitent les sacrifices au pied de l'arbre sacré, *dimblom*. «On fait le sacrifice le matin et le soir on a la solution : la pluie ou la disparition des chenilles »[2]. La matière utilisée pour le sacrifice dépend de la prescription du devin et de la gravité du problème à résoudre.

Les matériels de sacrifices utilisés par le sacrificateur peuvent être la farine du mil rouge *dawdaw-gued*, les sésames, le vin de mil *zoom* et un animal qui doit être une chèvre noire ou blanche, un poulet blanc ou rouge selon les prescriptions du devin. Le sacrificateur est accompagné d'un groupe de personnes composées du chef de massif *Bi-kokor*, les porteurs du vin, et toutes personnes du clan désireuses de se rendre au *dimblom*. Arrivé au pied de l'arbre, le sacrificateur écrase le mil et les sésames sur une pierre qu'il mélange avec le sang de l'animal immolé. Ensuite, la chair de l'animal est préparée dans un pot que tout le monde va consommer dans le lieu sacré. Enfin, le vin est servi à tour de rôle à chaque personne par le sacrificateur. Ce dernier acte marque la fin de la cérémonie rituelle et les hommes retournent dans leurs domiciles[3]. Mais, la forêt sacrée est un lieu hautement sécurisé du village.

Il faut cependant noter que le lieu sacré n'accueille pas des personnes impures (sorciers ou *mide*, malfaiteurs), mais des personnes saintes. Selon Abdou Jean Pierre : « Les impurs qui se rendent au *dimblom*, surtout le jour du sacrifice courent des risques graves. Soit ils deviennent fous, soit ils sont frappés par une maladie terrible comme l'épilepsie ou la lèpre »[4]. En outre, l'accès des lieux sacrés est interdit

[1] Diha Vowa, 70 ans, cultivateur, entretien du 15 juin à Moutsikar.

[2] Abdou Jean Pierre, 45 ans, animateur Sodecoton, entretien du 16 juillet 2019 à Ziler.

[3] Gazawa Ldaha, 72 ans, cultivateur, entretien du 06 octobre 2019 à Medegouer.

[4] Abdou Jean Pierre, 45 ans, animateur secteur sodecoton Koza, entretien du 16 juillet 2019 à Koza.

également aux femmes et aux enfants. Et ces arbres ne peuvent être émondés. Les activités ne doivent pas être pratiquées aux alentours de *Dimblom*. Même si l'arbre tombe accidentellement, son bois ne peut être fendu et brûlé. Les contrevenants seraient frappés d'une maladie incurable et de stérilité pour les femmes. « Si une jeune femme brûle les brindilles de l'un de ces arbres, elle n'aura aucune chance d'enfanter. Sauf les femmes stériles ou ménopausées ont la possibilité de couper et d'utiliser les brindilles de *dimblom* »[1]. Dans certains villages, en occurrence Madakar, la violation de l'arbre sacré par la coupe de son bois ou par l'entrée d'une femme, expose le contrevenant à payer l'amende d'une chèvre ou d'un poulet au sacrificateur[2]. Cependant, pour élaguer l'arbre de *dimblom*, il faut d'abord faire des sacrifices avec un poulet ou le bouc blanc[3]. Les vieux arbres, généralement des grands arbres du village entrent également dans la catégorie des arbres sacrés.

Tous les vieux arbres du village sont interdits de coupure, car ils sont considérés comme les abris des dieux. Ce sont les demeures des dieux qui protègent le village des pénétrations d'étrangers malfaisants[4]. Pendant les récoltes par exemple, les Mafa attachent autour du plus grand arbre du champ du *Walteria indica* (une plante herbacée) et une panicule de mil afin que « la récolte ne fuit pas » (Louléo, 2002).

Ces grands arbres sont appelés par les Mafa *wouf dikokir* ou *wouf Ziklé*. Ils sont nourris des poulets, du vin, et du tabac pour qu'ils agissent bien dans la vie du clan ou de la communauté[5]. Ainsi, un sacrificateur d'un arbre appelé *Lalaf matcham* nous explique le comportement de son arbre en ces propos :« L'arbre, le *Lalaf matcham* fait souvent de miracles. La nuit il peut « se promener » et Satan pleure dans cet arbre. Si l'arbre pousse de cris deux à trois fois, cela signifie qu'il a faim. je sors secrètement la nuit muni du tabac, du vin et un peu de farine mélangée au vin pour le nourrir»[6]. A la suite de ces propos, on peut comprendre que les vieux arbres du village ont souvent faim et ont besoin d'être nourri par les sacrificateurs.

La plupart de ces arbres abritent les palabres du village à l'ombre desquels les grandes décisions sont prises. Interrogé sur le rapport que la société mafa a entretenu avec l'environnement, Lamissa répond en ces termes : « l'environnement est un signe de prestige dans la mesure où l'ombrage de certains grands arbres abritent les sages du village pour résoudre les problèmes et pour prendre des grandes décisions »[7]. Tout comme la forêt sacrée, les vieux arbres sont également interdits de coupure.

Les enfants et les femmes sont interdits de passer ou de s'assoir à l'ombre de ces arbres et on ne monte jamais dans les vieux arbres. Les contrevenants reçoivent souvent des conséquences désastreuses, le plus souvent la mort. Wandala Bala nous

[1] Baldéna Albert, 55 ans, cultivateur, entretien du 3 mai 2019 à Oupay.

[2] Vanangolda, 56 ans, cultivateur, entretien du 29 juillet 2019 à Madakar.

[3] Medjewe, 80 ans, cultivateur, entretien du 06 octobre à Ouzal.

[4] Foudapa Jean, 29 ans, cultivateur, entretien du 26 septembre à Ouzal.

[5] Kaldapa Zinahad, 30 ans, jardinier, entretien du 11 août 2019 à Ouzal.

[6] Vanawa Ndej, 83 ans, sacrificateur, entretien du 09 octobre 2019 à Guid Wouza (Ouzal).

[7] Lamissa, 54 ans, ménagère, entretien du 18 juin à Oudal.

raconte une histoire d'un vieil arbre du village, histoire connue de tout le monde au village à l'époque en ces propos : « Un jour, mon oncle est monté dans un vieil arbre pour prélever une perche. Mais, quelque chose de miraculeux s'est produit. L'arbre a augmenté brusquement sa taille en s'élevant au ciel. C'est ainsi qu'il a été propulsé en l'air et a chuté par terre. Il est mort sur le champ »[1]. Ainsi, l'histoire semblable se raconte un peu partout dans les villages Mafa. Cependant, pour avoir la faveur des vieux arbres, on doit les « nourrir » avec tout ce que l'homme mange. Par exemple, si une personne passe à côté d'un arbre sacré, elle ne manque pas de lui donner quelque chose : le tabac, les graines de mil, les graines d'arachide[2]. C'est le cas du vieil arbre ci-dessous connu sous le nom de *Hawan Guibi* situé en plein cœur du village Mandoussa.

Photo 1 : Arbre sacré du village Mandoussa



Source : Cliché de Guiswé Jean le 19 septembre 2019 à Mandoussa

L'arbre de la guerre *madzagui* est un grand arbre ou un arbuste sacré qui protège le village en temps de guerre ou de conflit. En effet, les Mafa sont des guerriers ou plutôt l'étaient à une époque récente et regrettent de ne plus l'être (Lembezat, 1961). Ainsi, les guerres entre villages ou massifs mafa ont été particulièrement nombreuses (Martin, 1970). Les causes des conflits sont nombreuses donc certaines peuvent être de rixes, l'enlèvement d'une femme au puits[4], etc. Zacharie Perevet (2008) présente les causes des conflits chez les Mafa en ces termes :

> Il pouvait s'agir du contrôle de l'eau lié à sa rareté dans les rivières et pour laquelle il fallait se lever très tôt et parcourir de très longues distances, des pâturages pour le bétail, mais aussi des expéditions de vengeance pour motif d'assassinat ou de vampirisme, de la mort d'un guerrier ou d'un chef de massif, la prise des femmes et des jeunes en otage, de l'intrusion non appréciée d'un étranger dans le territoire. Des

[1] Wandala Bala, 80 ans, sacrificateur, entretien du 13 août 2019 à Mandoussa-Dza.

[2] Tsakali Befe, 72 ans, cultivateur, entretien du 13 août 2019 à Mandoussa.

[3] Mouni André, 68 ans, cultivateur, entretien du 18 novembre 2019 à Mandoussa.

[4] Adzekam Ismael, 53 ans, pasteur UEEC, entretien du 26 novembre 2019.

> blasphèmes sur les places publiques, de l'honneur à sauvegarder, d'une ambition à satisfaire (Perevet, 2008 :48).

Ainsi, lorsque l'une des causes de ces conflits se présente, les hommes se préparent pour la guerre.

Les préparatifs de la guerre consistent à faire recourt à l'arbre de la guerre. Les armes traditionnelles telles que arcs, lances, couteaux, flèches, haches et les boucliers (*gambar*) pouvaient passer la nuit sous l'arbre sacré de la guerre pour leur blindage. Le jour de la guerre, le matin, on venait les récupérer pour aller en guerre[1].

Pendant la guerre, tout homme valide était un soldat en puissance. Lorsque la guerre a été décidée par le chef de village et annoncée aux adversaires, le village armé d'arc, de lances, de couteau, de hache se rend sur le lieu du combat, généralement situés aux frontières de deux villages en guerre ; et le combat s'engage sous la direction des chefs de guerre (Martin, 1970). En outre, l'arbre qui a reçu régulièrement des sacrifices, protège le village pendant la guerre.

Wandala Wassa explique comment l'arbre a sauvé la population pendant l'invasion de Moutchikar par les guerriers de Mouzao en ces termes : « Pendant les périodes de famines, les guerriers de Mouzao armés, sont entrés la nuit dans notre village pour voler nos bêtes et nos vivres dans les greniers. Cependant, l'arbre sacré s'est déraciné et les a tous exterminé grâce à ses racines qui se sont transformés en fouets »[2]. L'arbre sacré de la guerre *madzagui* permet de soigner traditionnellement les guerriers blessés en guerre. En effet, on faisait coucher les guerriers sous ces arbres pour qu'ils obtiennent leur guérison. Ce lieu demande de sacrifices chaque année si non, on observera des dégâts dans le village parmi lesquels les crimes et une série de deuils [3]. Par ailleurs, la société mafa reconnaît à certaines essences le pouvoir maléfique.

2.4. Les arbres maléfiques

La société mafa attribue à l'environnement, notamment à certains arbres des pouvoirs maléfiques. Ces arbres sont tellement craints et par conséquent, sont frappés d'interdits. Ces espèces sont entre autres le *Houbocom*, le *shemdai*, le *mbal-baba*, le baobab, le *ked-gola*[4]*.*

Le *houbocom* est une espèce crainte par les populations mafa, car dans l'imagerie populaire, cette espèce abrite les démons. Sa proximité avec l'habitation appauvrit cette dernière. Selon Oumaté Jean, « le *houbokom* est un arbre le plus dangereux car il se promène la nuit, et le matin, il vient se planter à sa place »[5].

[1] Diha Vowa, 70 ans, cultivateur, entretien du 16 mai 2019 à Moutchikar.

[2] Wandala Wassa, 87 ans, cultivateur, entretien du 16 mai 2019 à Moutchikar.

[3] Warda Guime, 65 ans, cultivateur, entretien du 04 juillet 2019 à Moutchikar.

[4] Mallama Justin, 30 ans, enseignant, entretien du 05 juillet 2019 à Koza.

[5] Oumaté Jean, 55 ans, cultivateur, entretien du 23 mai 2019 à Moskota.

Le *shemdai* porte malheur. On ne s'en approche pas de peur de s'appauvrir. Seuls les forgerons peuvent utiliser le charbon de cet arbre pour la fonte, et leurs femmes, les potières, se servent des feuilles pour lisser les pots.

Le baobab (*mboto-mboto*) est un arbre utile pour ses fruits et feuilles, mais dangereux pour l'homme. En effet, dans la tradition, la plantation de baobab à proximité d'une concession raccourcie la vie du chef de famille[1].

Le *mbal-baba*, littéralement « arbre chassant les esprits des ancêtres », est un bon fourrage et il ne peut être utilisé qu'à cette fin. Toute autre utilisation amène les esprits protecteurs à abandonner les concessions familiales et à leur attirer les malheurs tels que les incendies, le décès, etc. (Louléo, 2002).

Le *ged-gola* (*Maerea angolensis*), littéralement « tue les jeunes », est un arbre qui tue les enfants, c'est-à-dire que son exploitation amène a des conséquences néfastes donc la principale est la mort d'enfants dans une famille. En effet selon Oumaté David : «si quelqu'un possède des enfants et qu'il abat *ged-gola*, tous ses enfants vont mourir »[2]. Les bois morts de cet arbre pourrissent sur place, personne n'y touche, même les forgerons[3]. On rencontre cet arbre un peu partout dans les villages mafa, en montagnes comme dans les plaines. Ci-dessous, l'image de *ged-gola*.

<u>Photo 2</u> : L'arbre aux pouvoirs maléfiques



Source : Cliché de Guiswé Jean, le 25 septembre 2019 à Koza.

Tous les arbres frappés d'interdits tels que *Maerea angolensis* et les arbres sacrés sont évités par les passants. Si ces passants arrivent par mégarde de contourner ces arbres sacrés, il leur faut faire un nouveau tour en sens inverse, sinon, ils attrapent des maladies diverses[4].

[1] Belewe Isaac, 60 ans, cultivateur, entretien du 25 juillet 2019 à Koza.

[2] Oumaté David, 62 ans, cultivateur, entretien du 02 août 2019 à Ouzal.

[3] Wandala Adamou, 36 ans, commerçant, entretien du 15 septembre 2019 à Mozogo.

[4] Vanangolda, 35 ans, cultivateur, entretien du 13 mai 2019 à Zhélevet.

L'environnement tenait une place de choix dans la société mafa. Il était perçu comme la demeure des esprits protecteurs et maléfiques. C'est la raison pour laquelle les Mafa s'en méfiaient. C'est ce qui justifie aussi la présence de plusieurs rites accompagnés d'interdits. Cependant, les Mafa vont faire face au vent du modernisme à la faveur de la colonisation et du christianisme. Les influences socioculturelles constituent un coup dur aux pratiques traditionnelles, d'où les mutations de la culture mafa.

3. Les influences externes et les mutations des pratiques traditionnelles mafa

Au XX^{e} siècle, le pays Mafa s'ouvre au monde occidental suite aux invasions étrangères notamment européennes à travers la christianisme et l'exploitation économique. En effet, selon Dzieusseuteu (2018), l'implantation de l'administration coloniale au début du XX^{e} siècle a eu une influence certaine dans le changement de goût des populations locales.

3.1. Apports de la colonisation et du christianisme en pays mafa

L'influence européenne sur le pays mafa s'est matérialisée à travers les œuvres. Ainsi, les principales œuvres européennes en pays mafa sont réalisées par les administrateurs coloniaux et les missionnaires.

L'implantation européenne dans le nord-Cameroun date de 1901 et dans les monts Mandara en 1909 (Hallaire, 1991 :54). La présence européenne dans cette zone de montagnes se justifie par plusieurs raisons. La première raison est l'évangélisation. En effet, ils évangélisent les peuples des monts Mandara dans le but de contrecarrer l'avancée de l'islam. Une autre raison était celle de la pratique de l'esclavage et d'ouvrir les pistes de commerce entre le grand sud et le sahel (Gigla, 2010 :3). Ainsi, La colonisation du pays mafa est l'œuvre de deux puissances européennes, en occurrence l'Allemagne et la France.

3.2. Les administrations allemandes et françaises et la descente en plaine des Mafa

Les Allemands sont les premiers à entrer en contact avec le pays mafa. Mais, leur présence n'a pas tellement eu d'impact sur le pays à cause de l'ignorance des réalités du terrain et de ses hommes. Ainsi, grâce à leur système d'administration indirecte, les Allemands associent les Peuls à l'administration territoriale (Gigla, 2011 :3). Leur grande œuvre reste la division du territoire entre les royaumes musulmans des plaines. C'est ainsi que la subdivision de Mokolo resta partagée entre le sultanat de Mandara et les Lamidats de Maroua et de Madagali qui dépendaient respectivement du poste de Mora, Maroua et Mubi (Lavergne, 1944). Pendant la Première guerre mondiale, les Allemands quittent définitivement le territoire camerounais en 1916, laissant la subdivision de Mokolo aux Français.

Les Français prirent possession de l'administration du Cameroun en mars 1916 en attendant le mandat international qui leur est confié en 1922 par la SDN (Boutrais, 1973). L'un des grands traits de la politique coloniale française en pays mafa est la

descente en plaine et sur les plateaux des Mafa à travers la politique de pacification et d'apprivoisement.

En effet, la décision de l'administration française de faire descendre les montagnards en plaines est due à plusieurs raisons. Les principales raisons de la descente des Mafa furent le problème d'eau, le surpeuplement des massifs, les catastrophes naturelles et sans doute les raisons économiques.

Le pays mafa a fait face à plusieurs cataclysmes naturels dus à la sécheresse, aux invasions acridiennes, etc. Le cas le plus frappant est la catastrophe naturelle de 1931, qui sans doute aurait joué un rôle non négligeable dans la descente des Mafa en plaine. Jean-Yves Martin (1970) abonde dans le même sens en ces termes :

> Une famine cruelle sévit en 1931 après une invasion de sauterelles qui a détruit le mil avant la récolte. Les malheureux kirdis mourant de faim quittent leurs montagnes, cherchent n'importe où du travail, un peu du mil. On croit alors que la solution de tous les problèmes est dans la « descente en plaine » des kirdis. Une fois dans la plaine, les païens seront riches et bien nourris, pacifiques et faciles à commander (Martin, 1970 :49).

L'installation des Mafa dans les plaines est faite de manière progressive. Les montagnards descendus en plaine ne s'écartent pas trop de montagnes. Certains se sont installés dans les piémonts, d'autres dans la plaine de Koza. Quelques isolés sont perdus dans les villages Guiziga ou Peul, Bornouans et Mandara des plaines (Boutrais, 1970 :3). La descente des Mafa en plaine est devenue importante après les famines des années trente. Les Mafa descendus en plaine ont contribué à l'augmentation de la population des cantons musulmans en particulier celui de Kérewa. Car, en 1938, ce canton comptait 256 Mafa. Ce chiffre est passé à 374 en 1940 et 627 en 1943 ; il représente alors 17.5% de la population du canton (Beauvilain, 1989 :507). Cette descente a été accentuée par la volonté de l'administration coloniale d'utiliser la plaine comme un réservoir pour caser le trop-plein des populations montagnardes, ceci pour leur meilleur encadrement. C'est ainsi que l'administration française avait créé en plaines des zones d'accueil des montagnards à la fin de la période coloniale. Ces zones sont appelées casiers de colonisation. Le premier casier de colonisation est créé entre 1954-1955 à Koza et qui a accueilli les Mafa dans la plaine de Koza (Boutrais, 1973). La position stratégique du casier de colonisation de Koza a eté un succès total, car de nombreuses familles étaient descendues en plaine même si d'autres restent encore en montagnes. Ces dernières ont commencé la mise en valeur de la plaine notamment avec l'œuvre de déboisement de grandes surfaces de la plaine pour l'agriculture et la construction de l'habitat[1]. Les missionnaires installés en pays Mafa ont apporté leurs appuis de manière générale à l'administration dans sa politique de descente en plaine des Mafa notamment à travers les œuvres civilisatrices.

[1] Viao Jacob, 71 ans, cultivateur, entretien du 17 juin 2020 à Guétalé.

3.3. L'implantation missionnaire en pays mafa et ses conséquences

L'implantation des missions chrétiennes chez les Mafa est récente. Cependant, le christianisme a eu un accueil favorable auprès des Mafa car préférant le christianisme à l'islam[1]. Allant dans le même sens, Perevet déclare :

> Et quand arrive plus tard le christianisme, il reçoit un accueil favorable auprès des peuples des montagnes qui, opprimés par les Peuhls, sous-estimés par les convertis endogènes à l'islam, voulaient certainement prendre leur revanche en embrassant cette nouvelle religion qui leur permet de conserver les éléments culturels et identitaires auxquels ils sont attachés (Perevet, 2008 : 80).

C'est la raison pour laquelle la quasi-totalité des massifs mafa est atteinte par le christianisme arrachant à la religion traditionnelle la majorité de ses adeptes. Malheureusement, cette nouvelle religion à travers ses dogmes est un facteur d'acculturation. La première administration camerounaise à l'indépendance a poursuivi cette œuvre civilisatrice chez les Mafa.

3.4. L'administration camerounaise et la descente des Mafa en plaine

Après le départ des colons français, la première administration camerounaise en 1960 entreprend une série de réformes pour doter le pays d'institutions modernes. Chez les Mafa, ces institutions sont créées dans les plaines. Pour faire bénéficier les montagnards de ces institutions modernes, la politique de descente de ceux-ci en plaine était initié.

En 1963, l'administration camerounaise s'est lancée dans une véritable opération autoritaire de descente des montagnards en plaines. Selon Jean-Yves Martin, un des premiers actes de l'administration camerounaise est de contraindre les Mafa et leurs voisins montagnards à quitter leur vêtement traditionnel (une peau de chèvre dans le dos, plus un cache-sexe métallique pour les femmes) pour les misérables morceaux d'étoffe qu'ils peuvent seulement se payer (Martin, 1970 :45). C'est ainsi que plusieurs moyens sont utilisés pour atteindre cet objectif.

Tous les chefs des massifs qui refusaient de faire descendre leur population soit en plaines, soit sur les plateaux de Mokolo sont emprisonnés. Cette politique a porté ses fruits, car plusieurs montagnards ont fait leur descente dans les plaines. Boutrais présente la situation de descente des montagnards en plaine en 1963 comme suit : « Sur 45.000 montagnards installés en plaine, 29.000 le sont sur l'ordre de l'administration. Un arrêté sous-préfectoral rend en effet la descente obligatoire pour tous les massifs. Le bilan de l'action administrative est impressionnant par la liste des massifs entièrement vidés de leurs habitants » (Boutrais, 1973). Par ailleurs, les cantons musulmans accueillent des montagnards en grand nombre où on assiste à la saturation des plaines.

[1] Mouni André, 40 ans, cultivateur, entretien du 08 octobre 2019 à Ouzal.

Les influences externes telles que les œuvres coloniales et missionnaires, la descente en plaine et l'émigration mafa constituent de véritables facteurs de mutations des relations entre les Mafa et l'environnement.

3.5. Les mutations de perception de l'environnement chez les mafa

Face aux différents facteurs d'influences externes, les relations originelles entre les Mafa et l'environnement ont subi des modifications et conduisent aux nouvelles formes de relations entre les Mafa et l'environnement. Ces nouvelles interactions s'observent dans la violation des forêts sacrées et l'exploitation abusive des ressources environnementales.

3.5.1. Les mutations de la perception du sacré

Il est important de rappeler que la religion mafa percevait l'environnement comme sacré notamment à travers la forêt sacrée (*dimblom*), les arbres de la cour, les grands arbres du village, etc. Tous ces arbres recevaient des sacrifices de manière permanente par les prêtres sacrificateurs et étaient frappés d'interdits. Cependant, les influences externes notamment les religions révélées que sont l'islam et le christianisme ont été des facteurs de la « mort » de la culture mafa dans la mesure où elles ont apporté des mutations dans la perception de l'environnement. Donc, la conversion de la majorité des Mafa à l'une ou à l'autre des religions conduit à la dépréciation de l'environnement.

En effet, les Peuhls et les Mandara considèrent comme leurs sujets les Mafa descendus dans la plaine[1]. C'est ainsi que l'installation des montagnards en plaine était un piège tendu par les musulmans pour l'islamisation de ces derniers. Les mosquées et les écoles coraniques étaient construites dans les villages païens pour jouer le rôle de foyers d'islamisation. Les élèves de l'école coranique étaient plus avantageux que ceux des écoles gouvernementales ou missionnaires[2].

Parlant des risques de disparition de la culture mafa au contact des Peul, Lavergne écrit en ces termes :

> Ces populations primitives sont restées jusqu'ici peu perméables à toute pénétration étrangère. Cependant, pour aussi légère qu'ait été l'influence de l'envahisseur, elle n'en a pas moins marqué surtout dans des villages installés en plaine, vivant au contact des Peuhls et de leurs serviteurs et soumis directement à leurs œuvres d'assimilation, là, coutumes et traditions moins sévèrement gardés, s'estompent et risquent de disparaître (Lavergne, 1944 :12).

Ainsi, l'assimilation des Mafa installés en plaine, et convertis ou non se manifeste par la non observation des rites et des interdits sous les arbres sacrés. Certains de ces arbres dits sacrés furent détruits par les convertis de nouvelles religions.

[1] Varvara, 71 ans, cultivateur, entretien du 22 septembre 2019 à Mazi.

[2] Yaya Wandala, 70 ans, cultivateur, entretien du 29 septembre 2019 à Moskota.

En ce qui concerne le christianisme, l'enseignement de la Bible interdit aux chrétiens les pratiques rituelles sous les arbres sacrés. En effet, selon le pasteur Maissa[1], la Bible considère comme satanisme les croyances religieuses en général, le culte aux ancêtres dans les bois sacrés et certaines pratiques traditionnelles en particulier. Les chrétiens ne devraient pas respecter les interdits liés à la forêt sacrée et certaines essences végétales maléfiques »[2]. Ainsi, les observations faites dans la zone d'étude montrent que la majorité des lieux sacrés restent de tristes souvenirs. Car, plusieurs de ces lieux sont abandonnés par leurs officiants, et saccagés par les populations ne laissant que quelques pieds d'arbustes. En outre, les villes et les grands villages ne disposent presque pas des lieux sacrés à l'instar de Mokolo, Koza et Mozogo. A la question de savoir pourquoi ces lieux sacrés sont abandonnés, Baldina donne les raisons suivantes : « lorsque mon grand frère, l'aîné de la famille est mort, le rôle des offices dans ce lieu sacré me revenait de plein droit. Ainsi, tout le monde pensait que je devais prendre la relève de mon grand frère, mais j'ai refusé d'assumer ce rôle parce que je suis chrétien. Ma nouvelle religion ne me permet pas de le faire »[3]. En outre, dans certains villages, les arbres sacrés de (*dimblom*) ou de la cours (*wuf mamagay*) subissent de destructions massives. En revanche, les contrevenants et leurs descendants ne sont pas frappés par une maladie ou par une mort quelconque. Rikabi explique comment les arbres sacrés ne font plus peur de nos jours en ces mots :

> On dit que les arbres de *dimblom* sont interdits d'abattage, car les contrevenants couraient le risque d'être frappé par des maladies conduisant à la mort. Mais, un jour je suis allé couper dans le lieu sacré de mon clan un arbre pour construire un hangar. Cependant, tout le monde s'est inquiété du mauvais qui s'abattrait sur moi. Mais aujourd'hui, cela fait déjà seize ans que mes enfants et moi sommes en vie[4].

La plupart de nos informateurs donnent des raisons pour lesquelles les arbres sacrés ne protègent plus aujourd'hui les habitants comme par le passé. Selon eux en effet, la raison est qu'ils ne reçoivent pas de sacrifices normalement. C'est pour cela que les dieux sont fâchés et ont tourné le dos aux villages[5]. Selon Diha Vowa : « Si les gens faisaient normalement les sacrifices dans les forêts sacrées (*dimblom*), on ne connaîtrait pas les problèmes qu'on a aujourd'hui, en particulier les incursions de la secte islamiste de Boko Haram et les fréquentes calamités naturelles »[6]. Il ressort de cette analyse que les arbres sacrés n'ont plus la considération d'antan, dans la mesure où ils font l'objet de peu de considérations caractérisés par le manque de sacrifices et de destructions massives. Le brassage culturel suite à l'émigration ne constitue pas moins un facteur d'acculturation des Mafa.

[1] Maissa, 59 ans, pasteur du plein évangile, entretien du 19 septembre 2019 à Ouzal.

[2] Kaldapa, 34 ans, cultivateur, entretien du 19 septembre 2019 Zheleved.

[3] Baldina, 74 ans, cultivateur, entretien du 04 août 2019 à Pambao-Koza.

[4] Rikabi Viao, 76 ans, cultivateur, entretien du 17 juin 2019 à Guétalé.

[5] Matakon Ganava, 45 ans, commerçant, entretien du 15 mai 2019 à Moutchikar.

[6] Diha Vowa, 68 ans, sacrificateur, entretien du 15 mai 2019 à Moutchikar.

Le peuple mafa émigre massivement pour aller s'établir ailleurs, où on observe un brassage de cultures ayant pour conséquence l'acculturation de ce dernier. C'est ce que remarque Zacharie Perevet en ces mots :

> La survie des valeurs culturelles de ce peuple est en proie aux menaces de l'immigration. Si le fait pour la population de se déplacer permet à la culture mafa de « voyager » et de se répandre, elle ne constitue pas moins un danger pour son authenticité car le brassage entre les peuples et le changement de l'environnement provoquent une certaine dissolution de cette culture (Perevet, 2008 :184).

La culture mafa de manière générale et sa religion de manière spécifique sont devenues approximatives. Cette non considération pour la culture se matérialise par la violation des interdits entourant les bois sacrés et le non-respect des fêtes rituelles autour des lieux sacrés. Ces mutations exposent les Mafa aux problèmes environnementaux.

4. Les problèmes environnementaux en pays mafa

L'environnement du pays mafa est en crise. Cette crise se manifeste par le fonctionnement anormal de l'environnement et consacre la rupture de l'équilibre entre les Mafa et leur environnement. Ainsi, les différents problèmes relatifs à l'environnement chez les Mafa sont de plusieurs ordres dont les plus remarquables sont le changement climatique, l'érosion du sol, la désertification et la perte de la biodiversité.

4.1. Le changement climatique

Le climat du Cameroun en général change et ce changement est nettement perçu par les populations depuis la décennie 2000-2010. On note un raccourcissement de la longueur de la saison pluvieuse dans l'ensemble du pays. Dans la zone soudano sahélienne cependant, on note une plus forte baisse de pluviométrie par rapport aux autres. En outre, les températures annuelles moyennes au Cameroun ont augmenté de 0.7°C de 1960 à 2007. Ceci représente un taux moyen de 0.15°C par décennie (PNUD, 2008, cité par PNACC, 2015 :35). Chez les Mafa comme partout au Cameroun, le changement climatique se manifeste par la variation des températures et des précipitations.

Le réchauffement des températures et la diminution des précipitations observées au cours des cinquante dernières années ont contribué à allonger la durée des saisons sèches avec une incidence grandissante sur les sécheresses, surtout dans la zone agro écologique soudano-sahélienne (Onsala, 2012 :144). Dans le pays mafa, appartenant à la zone soudano-sahélienne, on y relève également une forte augmentation de vagues de chaleurs surtout en saison sèche, due à la destruction du couvert végétal. La température connaît une ascension exponentielle de 38°C au mois de mars et 40°C et plus au mois d'avril.

4.2. L'érosion du sol

L'évolution actuelle du climat avec ses tornades espacées et violentes, entraîne une recrudescence de l'érosion hydrique du sol. Celle-ci est également causée par la dégradation de l'environnement végétal qui expose le sol à l'érosion ceci en réduisant les aptitudes du sol à conserver l'humidité, d'où l'entraînement des fines particules dans les eaux de ruissellement.

En effet, dans les massifs, les arbres grâce à leurs racines, retiennent la terre et protègent les terrasses contre l'érosion. Mais suite à la destruction des arbres, les terrasses sont exposées aux actions de l'érosion. La terre est emportée et les roches sont mises à nu. Sur les flancs des montagnes, se produisent le plus souvent des éboulements et des glissements de terrain. Mais l'érosion est également due à l'abandon de plus en plus de la technique des terrasses par les planteurs.

Depuis le début de la colonisation de la plaine par les montagnards jusqu'à nos jours, la culture en terrasses tend à disparaître. Alors que les terrasses jouaient un important rôle dans le freinage de la vitesse des eaux de ruissellement et facilitaient leur perméabilité (Hallaire, 1991 :20).

4.3. L'appauvrissement des sols et la désertification

L'érosion hydrique a des impacts sur la qualité du sol causant son instabilité. Dans l'ensemble du pays mafa, l'érosion a des conséquences certaines sur la qualité des sols qui peut être limitant pour les usages agricoles. En zones montagneuses les pentes favorisent l'érosion alors que la pente générale faiblit brutalement au niveau des plaines où les risques d'érosion sont amoindris (CERAD, 2011 :31).

La désertification est l'avancée du désert vers les zones humides en les séchant. C'est une forme de dégradation des sols, une détérioration des ressources naturelles et une progression de l'aridité dans les régions jadis productives (Onsala, 2012 :114). Dans le pays mafa, les signes de désertifications sont perceptibles, vu l'ampleur de la déforestation dans la région. La zone déboisée peut se transformer en désert, d'où le phénomène de la désertification. Elle se manifeste par des vents violents à l'arrivée des premières pluies aux mois de mai-juin. Ces violents vents causent souvent des dégâts énormes notamment en déracinant les arbres et en détruisant les toitures des maisons[1]. En outre, la désertification se traduit aussi par l'irrégularité des pluies et la baisse considérable des précipitations depuis quelques années.

L'irrégularité des pluies se manifeste par la fréquence des sécheresses durant la période 1904 à 1985 suivis de plusieurs événements extrêmes (Perevet, 2018). L'irrégularité des pluies suivant les années, en zone sahélo-soudanienne et ses conséquences sur l'agriculture sont connues et les monts Mandara n'y échappent pas.

[1] Martin Rai, instituteur à Koza, entretien du 18 décembre 2019 à Guétalé.

4.4. La perte de la biodiversité

La diminution des ressources environnementales due à leur exploitation abusive par l'homme conduit à la perte de la biodiversité. En effet, la perte de la biodiversité est estimée en qualité d'espèces d'arbres ayant disparu dans le milieu mafa. Dans ce milieu, plusieurs espèces végétales sont en voie de disparition telles que le Caïlcédrat ou *Khaya senegalensis*, le rônier ou *Borassus*, le *vitex*, le *Boswellia dalzielli*, le *Loranthacee*, le *Ficus dicranostyla*, le *Tamarindus indica*, etc. (Perevet, 2018 :50). Les espèces naturelles qui résistent encore sont l'*Acacia albida* et le *Ziziphus mauritiana*. Le *Faidherbia albida* persiste encore grâce à son rôle d'arbre fertilisant qui accroît le rendement agricole.

Les espèces naturelles en voie de disparition semblent être remplacées par les espèces importées et vulgarisées pendant la période coloniale telles qu'*Azadirachta indica*, *Cassia Siamea*, *Eucalyptus*, les fruitiers, etc.

Comme dans tout le pays, les problèmes environnementaux en pays mafa se manifestent par les changements climatiques, la désertification, l'érosion et la perte de la biodiversité. Ces perturbations climatiques s'accompagnent également d'énormes conséquences sur les hommes et leurs activités. Malgré tout, plusieurs stratégies ont été développées pour s'adapter au milieu (Beauvilain, 1989).

5. Permanence des savoirs faires locaux liée à la conservation de l'environnement

Face aux crises environnementales liées à la destruction massive de la culture, les Mafa ont adopté plusieurs stratégies de conservation de la nature. Parmi celles-ci figurent la sélection rigoureuse d'espèces utiles et la technique de conservation des bois d'œuvres.

5.1. La sélection d'essences utiles

La rareté des bois d'œuvre et de services oblige les paysans mafa à l'entretien rigoureux des essences utiles. Cette culture de l'arbre se matérialise par le droit de propriété de certaines personnes sur les essences utiles.

En effet, le Mafa ne plante pas d'arbres, ou rarement. Mais, dès qu'il voit apparaître sur un de ses champs une espèce qui l'intéresse, il en prend soin et l'entoure éventuellement d'épines pour éviter les déprédations du bétail (Hallaire, 1991 :75). Ainsi, il peut conserver 40 à 50 pieds d'arbres utiles par hectare. C'est un parc sélectionné composé d'essences d'arbres utiles, notamment un parc homogène de *Khaya senegalensis*, de *Ziziphys mauritiana,* d*'Anogeissus leiocarpus* et les grands arbres qui ombragent les habitations et les arbres fruitiers en occurrence le *Khaya senegalensis*. Ce arbres sont utiles parce qu'ils sont nécessaires aux besoins du paysan et qui ne gênent pas les cultures[1]. C'est la raison pour laquelle ils sont fréquemment élagués pour que leur ombrage ne nuise pas aux cultures. Après l'abatage de l'arbre,

[1] Oumaté Hahad, 59 ans, Lawan de Ziler, entretien du 17 juillet 2019 à Ziler.

il observe avec attention les repousses des talles qu'il cherchera à protéger de toute attaque des bêtes et autres dangers. A cet effet, Louleo Jean explique la technique de régénération d'un arbre après sa coupe en ces termes :

> Après la cépée du Zizyphus jujuba et de certains arbres, le paysan dépose de grosses pierres sur la souche pour favoriser le développement de nombreux brins. Plusieurs sont détruits. Ne sont conservés que les brins les plus droits et les plus vigoureux, ceux permettant d'entrevoir de bonnes perches ou de bons troncs. Les rejets retenus sont protégés et émondés dans le but d'avoir des talles voulues. Les arbres situés à proximité des concessions sont rarement abattus à ras du sol. Ils sont simplement étêtés, et la fourche constituée des repousses sert de grange où sont entreposées les fanes destinées à l'alimentation du bétail (Louleo, 2002).

Les essences sélectionnées sont protégées par leurs propriétaires et pour ce cas, sont formellement interdites de coupures. Compte tenu de leurs statuts d'espèces protégées, ces essences dominent le paysage par leur gros tronc centenaire et leur majestueux houppier. Toutefois, pour les besoins de construction, le paysan entretien ces essences d'une durée minimum de trois ans pour avoir des perches[1]. Par ailleurs, les propriétaires qui savent par expérience que les coupes peuvent contribuer, dans certaines conditions à la productivité des formations boisées, n'hésitent pas à les ébrancher quand ils prennent de l'âge[2].

Pour préserver les espèces utiles, on doit les soumettre à la protection rigoureuse. On ne les coupe pas n'importe comment et n'importe quand. Pour le souci de renouveler l'arbre, on l'élague notamment en saison sèche au mois de mars et avril. Cette période de coupe est respectée par tous les villageois. Cependant, celui qui coupe un arbre en saison pluvieuse est susceptible de payer d'une amende d'une chèvre. Mais selon certains besoins, les grands arbres peuvent être coupés[3]. Cependant, étant donné que les arbres ne peuvent être coupés chaque année, les Mafa s'évertuent à prolonger la durabilité du bois en lui apportant un soin minutieux.

5.2. La conservation de bois de service

Le paysan mafa est conscient de la rareté des bois de service et d'œuvre dans le milieu. Pour résoudre ce problème, il opte pour la conservation de ses bois[4]. En effet, pour utiliser les bois de hangar pendant longtemps trois ans au moins, on défait le hangar au début de chaque saison de pluies. Ainsi, on range les perches et les fourches ainsi récupérées dans un endroit à l'abri des termites et des intempéries[5]. Cependant, au début de la saison sèche, on reconstruit le hangar avec les bois soigneusement conservés pour sécher les récoltes»[6]. C'est une technique couramment utilisée chez

[1] Oumaté Boukar, 40 ans, cultivateur, entretien du 17 septembre 2019 à Moskota.

[2] Oumaté Hahad, 59 ans, entretien du 17 juillet 2019 à Ziler.

[3] Il s'agit notamment des besoins en tamtam pour animer les fêtes traditionnelles et certaines cérémonies spéciales au village.

[4] Les différents types de bois à conserver peuvent être les perches et les fourches pour la construction des hangars, les bois de chauffe et de chauffage, etc.

[5] Les bois sont souvent rangés sur les rochers ou sur les grosses pierres.

[6] Vanangolda, 42 ans, cultivateur, entretien du 25 août à Madakar.

les Mafa. Louléo, Jean allant dans le même sens, écrit en ces termes : « A l'approche des premières pluies, les hangars sont défaits et le bois soigneusement rangé sur une grosse pierre (pour éviter les attaques des termites et autres insectes) dans un endroit bien ensoleillé (pour réduire les risques de pourriture) » (Louléo, 2002 :114). De même, Béléwé pense que c'est à l'approche des pluies que le paysan peut défaire son hangar pour conserver soigneusement les piquets afin de les utiliser l'année suivante. Ainsi, les perches et les fourches étaient adossées contre le tronc d'un arbre. Cette disposition était perçue comme la position d'un cadavre. Toutes personnes touchant à un de ces bois récoltent de fâcheuses conséquences[1]. La conservation traditionnelle des bois de service est représentée par l'image ci-dessous.

Photo 3 : La conservation traditionnelle des bois d'œuvre



Source : Cliché de Guiswé Jean, le 23 juillet 2020 à Madakar-Koza

Les pratiques traditionnelles mafa illustrées par les forêts sacrées, les arbres aux pouvoirs maléfiques frappés d'interdits ont été reconnues comme facteurs de conservation de l'environnement. Cependant, les savoirs traditionnels ont subi des mutations notamment à la faveur des influences externes d'une part et aux facteurs internes d'autre part. En effet, au début du XX^{e} siècle, le pays mafa a connu successivement la présence des colons et missionnaires chrétiens. Ces étrangers ont dominé le pays mafa sur les plans politique, économique et culturel. En outre, l'administration européenne et le régime postcolonial ont influencé négativement sur la culture mafa notamment à travers la politique de descente de ces derniers dans les plaines. Arrivés dans les plaines, les Mafa abandonnent leur culture au profit des autres cultures, notamment musulmane et européenne. Toutes ces influences ont constitué des facteurs de mutations des rapports entre les Mafa et l'environnement où l'environnement était abusivement exploité à des fins économiques. Ces mutations à leur tour ont conduit à la surexploitation des ressources environnementales. La diminution des ressources conduit aux problèmes environnementaux, d'où l'adoption des stratégies d'adaptation par les Mafa à leur milieu de vie.

[1] Béléwé Wouléo Isaac, 60 ans, cultivateur, entretien du 08 août 2019 à Koza.

7. Remerciements

Nous remercions sincèrement tous ceux qui d'une manière ou d'une autre ont contribué à la réalisation de ce travail. Ainsi, nous tenons à remercier la Revue Panafricaine de la Jeunesse pour nous avoir donné cette opportunité de visibilité. Ensuite, nos remerciements vont aussi à l'endroit de notre encadreur, le Professeur Gormo pour ses multiples conseils et à tous nos informateurs pour leur disponibilité.

8. Bibliographie

Abéga, Sévérin-Cécile, « La femme mafa et l'arbre », in Daniel Barreteau, René Dognin, Charlotte Von Graffenried, *L'homme et le milieu végétal dans le bassin du Lac Tchad,* Paris : Orstom, 1997, pp. 171-185.

Aminatou la Rene et Zoua zang Angeline Gertrude. *La culture de défense et l'architecture militaire chez peuples des Monts Mandara de 1804-2017*. Mémoire de DIPES II en Histoire, Université de Maroua, 2018.

AUPELF-UREF. *Dictionnaire Universel*, *2e Edition*. Vanves Cedex : Edicef, 1998.

Bawane, Raissa. *Médecine traditionnelle et amélioration des conditions de vie des populations dans le Mayo-Danay*. Thèse de Master professionnel d'ingénieur facilitateur de développement (IFD), Institut Supérieur du Sahel, Université de Maroua, 2012.

Beauvilain, Alain. *Le Nord-Cameroun : crises et peuplement*. Thèse de Doctorat es lettre et sciences humaines, Université de Rouen, 1989.

Beauvilain, Alain. *Nord Cameroun : Crises et peuplement*. Coutances : Imprimerie Claude Bellée, T1 et II, 1985.

Boutrais, Jean. *La colonisation des plaines par les Montagnards au Nord du Cameroun (Monts Mandara).* Paris : Orstom, 1973.

Brunet, R. Ferras et H. Theys. *Les mots de la géographie, dictionnaire critique, Coll. Dynamique du territoire*. R. 1992.

Chastanet, Monique. *Plantes et paysages d'Afrique. Une histoire à explorer*. Paris : Karthala, 1998.

Denis Gautier, « Fiches techniques des arbres utiles aux paysans du Nord-Cameroun. Caractéristiques de l'arbre ce qu'en font les paysans et ce qu'ils pourraient en faire », [En ligne], janvier 2002, mis en ligne le 22 juin 2013, consulté le 20 août 2019. URL: https://www.hal.archives-ouvertes.fr/hal-00837556.fiche.

Dzieussenteu, Gabin et Tizi Samaka, Herman. *Environnement et habitat chez les Mofou et Toupouri (Extrême-Nord Cameroun)* : *Permanence et mutation.* Mémoire de DIPES II en Histoire, Ecole Normale Supérieure, Université de Maroua, 2018.

Essian, Christian Tony et Mbang Minla'a, Yanick. *Evolution de la politique environnementale au Cameroun.* Mémoire de DIPES II en Histoire, Ecole Normale Supérieure, Université de Maroua, 2016.

Froelich, Jean-Claude. *Les montagnards « paléonigritiques »*. Paris : Orstom, 1969.

Georges, Pascal. *Dictionnaire Encyclopédie Internationale*. Paris : Bordas, 1972.

Gigla, Garakcheme. *La résistance kirdi à l'autorité coloniale dans les Monts Mandara (Nord-Cameroun) : Fondements et modalités (1920-1960).* Thèse de Doctorat/ph. D en Histoire, Université de Maroua, 2010.

Gormo, Jean et Nizesete, Bienvenu Denis, 2013. « Des végétaux et leurs usages chez les peuples du Nord-Cameroun : sélection et mode d'emploi du XIXe au XXe siècle ». *Historia Ciencias,* Vol .20, n°2, saude-Manguinhos, Rio de Janeiro, 2013, pp. 587-607.

Gormo, Jean. *Maroua Histoire du reboisement d'une ville Sahélienne*. Yaoundé : Editions CLE, 2014.

Guidaidai. *Monographie historique d'un peuple montagnard du Nord-Cameroun : Les Mafa, des origines à la période française*. Mémoire DIPES II en Histoire, Ecole Normale Supérieure, Université de Yaoundé 1, 2001.

Hallaire, Antoinette, « L'habitat d'une "montagne-refuge". Les Monts Mandara », in *Etudes Scientifiques*, num.spéc., 1975, pp. 17-24.

Hallaire, Antoinette. *Paysan Montagnards Nord-Cameroun. Les MontsMandara.* Paris : IRD, 1991.

Hassan Aouraghe, « Histoire du peuplement paléolithique de l'Afrique du Nord et dynamique des interactions entre l'homme et son environnement », [En ligne], 10/0/6/j.crpv.2005, mis en ligne le 30 nov.2014, consulté le 23 septembre 2019. URL: https://www.sciencedirect.com.

Iyébi- Mandjek, Olivier, « Les migrations saisonnières chez les Mafas, montagnards du Nord-Cameroun : une solution au surpeuplement et un frein à l'émigration definitive », in *Cahier Sciences Humaines*, 1993, pp. 419-441.

Jacques Lévy et Cyria Emelianoff, "Environnement", Espaces Temps.net [En ligne], 2004, Mis en ligne le 15 juillet 2014, consulté le 27 avril 2020, URL: https://www.espacestemps.net/articles/environnement

Justin Kyale Koy, Alphonse Maindo Monga, ''Pratiques traditionnelles de conservation de la nature à l'épreuve des faits chez les peuples riverains de la réserve de biosphère de Yangambi (RDC)'', URL :http://dx.doi.org/10.19044/esj.2017.vol3n8p328. Consulté le 14/03/2023

Lavergne, Georges. *Nord-Cameroun, Les Matakam.* Paris : Ecole des Hautes Etudes, 1944.

Lembezat, Bertrand. *Les populations païennes du Nord-Cameroun et de l'Adamaoua.* Paris : PUF, 1961.

Letouzey, René. *Etude phytogeographique du Cameroun*. Paris : Ed. P. Lechevalier, 1968.

Letouzey, René. *Manuel Botanique Forestière, Afrique Tropicale*. Marne : CFT, 1982.

Louléo, Jean, « L'arbre dans la société mafa des monts Mandara (Nord-Cameroun) », in *Revue des Sciences Sociales*, Volume VII, 2002, pp. 97-127.

Marbrune, Grand. *Larousse en 5 volumes*. Paris : CEDEX 06, 1987.

Martin, Jean-Yves. *Les Matakam du Cameroun. Essaie sur la dynamique d'une société préindustrielle*. Paris : Orstom, 1970.

Martin, Jean-Yves. *Les Matakam du nord-Cameroun. Dynamiques sociaux et problèmes de modernisation*. Paris : Orstom, 1968.

Muluwa, Koni Joseph et Bostoen, Koen, "Les plantes et l'invisible chez les Mbuum, Mpiin et Ngong (Bandundu, RD Congo): Une approche ethno-linguistique", [En ligne], en 2007, consulté le 27 juillet 2019. URL : https://www.ethnopharmacologia.org.les

Nizésété, Bienvenu-Denis, « Les hommes, les arbres et le bois à l'Ouest-Cameroun : Des éléments d'ethnobotanique, d'archéologie et de technologie du bois », in *Annales de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Ngaoundéré*, Vol.I, 1996, pp. 65-92.

Noé, « Comment bien tailler les arbres ? », *pour des arbres en bonne santé*, [En ligne], 29/07/2016, consulté le 22 septembre 2019. URL: https://www.jardinsdenoe.org.comment-bien-tailler-les-arbres.

Onsala, Pierre. *Dégradation et gestion des ressources ligneuses en milieu sahélien : Cas de Taibong (Extrême Nord-Cameroun).* Mémoire de Master recherche en géographie, Ecole Normale Supérieure, Université de Maroua, 2011.

Paul-Emile. *Littré Dictionnaire de la langue française.* Paris : Ateliers Babouot, 2007.

Perevet, Zacharie. *Les Mafa un peuple, une culture*. Yaoundé : Editions CLE, 2008.

Philippe De Carlos, « L'homme préhistorique et l'environnement », [En ligne], 29/07/2016, consulté le 22 septembre 2019. URL : https://www.preistorik.hypotheses.org.

Roger, Brubet. *Les mots de la géographie. Dictionnaire critique, Collection Dynamiques du territoire*. 1992.

Seignobos, Christia, « Parcs et végétation anthropiques », in *Atlas de la province Extrême-Nord Cameroun*, Planche 6, 2000, pp. 38-43.

Seignobos, Christian et Iyébi-Mandjek, Olivier. *Atlas de la province de l'Extrême-Nord Cameroun.* Paris : IRD, 2000.

Seignobos, Christian, « Mise en place du peuplement et répartition ethnique », in *Atlas régional de la province de l'Extrême-Nord Cameroun*, Planche 7, 2000, pp. 44-51.

Seignobos, Christian, « L'habitation. Les montagnards des monts Mandara septentrionaux- les monts Mandara-meridionaux-les habe des plaines– l'architecture des populations musulmanes-le modelé du saré peul », in Boutrais Jean, Beauvilain Alain, *Le Nord du Cameroun. Des hommes, Une région*, Paris, Orstom, 1984, pp. 181-198.

Yameogo, (2015). « Le patrimoine meconnu des bois sacrés de la ville de Koudougou (Burkina Fasso) : de la reconnaissance à la sauvegarde », cahiers de géographie du Québec, vol.59, n° 166, pp.71-90.

Yvette, Veyret. *Dictionnaire de l'environnement*. Paris : Armand Colin, 2007.