



HAL
open science

Contribution à l'Histoire des Toupouri et de leur langue

Christian Seignobos, Henry Tourneux

► **To cite this version:**

Christian Seignobos, Henry Tourneux. Contribution à l'Histoire des Toupouri et de leur langue. Robert Nicolaï. Leçons d'Afrique: Filiations, ruptures et reconstitution de langues. Un hommage à Gabriel Manessy, Peeters, pp.255-284, 2001. halshs-03269154

HAL Id: halshs-03269154

<https://shs.hal.science/halshs-03269154>

Submitted on 23 Jun 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Contribution à l'Histoire des Toupouri et de leur langue

Christian Seignobos et Henry Tourneux

La langue *tupuri* et ses substrats

La confusion des sources anciennes

Les premières données d'une langue « *tuburi* » se trouvent dans la compilation de lexiques publiée par J. Lukas en 1937, reprenant des vocabulaires recueillis par l'expédition allemande en Afrique centrale (1910-1911), dirigée par son altesse le duc Adolf Friedrich zu Mecklenburg. Cette publication était suivie de près par celle de J. Mouchet (1938¹), qui, lui, donnait une liste de 300 mots « *tupuri* » qu'il avait recueillis lui-même. J. Mouchet classait cette langue dans un groupe Kabi-Bénwé, aux côtés du « moundang ».

Dans le *Handbook of African Languages* (Part II, *Languages of West Africa*, 1970, p. 146), D. Westermann et M.A. Bryan classent le *kera* dans un « groupe de langues isolé » baptisé « MBUM », immédiatement à la suite du « *tupuri* », considéré comme un ensemble dialectal.

Se fondant apparemment sur les données de Lukas 1937, J. Greenberg (1970 et éditions antérieures) classait le « *tuburi* » dans le neuvième groupe de ses langues tchadiques (Chad languages).

En 1974, K. Ebert, comparant les listes « Tuburi-Kera » et « Tuburi-Fianga » publiées par Lukas avec ses propres données *kera*, concluait que les deux listes anciennes rapportent des mots *kera* et non *tupuri*. Voici un petit extrait de sa confrontation¹ :

	<i>tuburi-kera</i>	<i>tuburi-fianga</i>	<i>kera</i>
<i>Nase</i>	ninim	nenim	niini niinim (ton nez)
<i>Pferd</i>	danga	danga	gədaamo (masc.) daaŋa (fém.)
<i>Vater</i>	aba	bram	bar bram (ton père)
<i>weiß</i>	barua	gebirwi	kibirwi (masc.) bərwa (fém.) gəbərwaŋ (plur.)
<i>Ziege</i>	karang	harda	harga (sing.) kaaraŋ (plur.)

On aura remarqué que K. Ebert, par la même occasion, explique les anomalies des sources anciennes. Pour « *aba* », elle aurait sans doute pu dire qu'il s'agit d'un terme d'adresse, et non d'un terme de référence.

Le débat sur la nature et la classification du *tupuri* et du *kera* est donc clos. On notera, au passage, que le seul véritable *tupuri* publié par Lukas 1937 se trouve sous l'étiquette « Mata » (pp. 103-104). R. Boyd (1989, p. 185) classe le *tupuri* dans la branche Nord d'un groupe Mbum, à côté du « mundang » et du « mangbai ~ mambai », dans le groupe « Adamawa-Ougangui » du Niger-Congo. H. Jungraithmayr et D. Ibriszimow (1994) classent le *kera* dans la famille Tchadique, branche Tchadique oriental, sous-branche Sud, groupe Kwang-Kera.

1. Dans cet article, nous ne reproduirons pas les tons des langues citées, pour des raisons de simplification typographique. Cela n'aura aucune incidence sur le sujet en question.

Les interrogations de S. Ruelland

S. Ruelland, qui est la spécialiste de la langue *tupuri*, faisait état, dès 1978¹, de ses interrogations relatives à la composition du lexique *tupuri*. Elle donnait déjà plusieurs mots *kera* ou *masa* qui se retrouvaient en *tupuri* :

	<i>kera</i>	<i>tupuri</i>	<i>masa</i>
labret	gawlaŋ	gawlaŋ	
initiation	gunagay	gɔnɔgay	gɔnɔgayda ²
tabouret	gudbul	gudubuli	
cou	kur	gɔrɛ, gɔr ³ .	

L'auteur poursuivait par cette remarque :

« Les langues Adamawa ont un seul terme pour désigner 'l'aile' et 'la plume' : *tay*. Le *tupuri* conserve *tay* pour 'plume' mais utilise le terme *graŋ* pour 'aile', terme que l'on retrouve en *kera* : *gɔraŋ*. » (Ruelland 1978¹, p. 67.)

Elle constatait ensuite (Ruelland 1978²), en étudiant le lexique *kera* de K. Ebert (1976) que 200 mots, soit 10%, « auraient pu passer pour des termes *tupuri* ». Elle identifie une trentaine de ces lexèmes communs comme des emprunts à des langues tierces⁴.

Dans le même article, S. Ruelland note ceci :

« Plus déroutante est la grande majorité des termes de la liste commune aux deux langues et dont rien ne permettait au départ de supposer un emprunt. [...] On ne peut que constater que ces termes, qui ne recouvrent d'ailleurs pas toujours des 'objets' ou 'concepts' susceptibles d'être empruntés, forment une aire commune aux deux langues. »

Elle cite alors une liste de quatorze verbes *tupuri*, suivie de quatre « adjectifs » et de neuf autres conjonctions ou éléments grammaticaux. Les verbes cités sont manifestement construits sur des racines tchadiques :

<i>tupuri</i>	<i>kera</i>	
baw	baawe	terrasser
bir	biiri	ranimer, ressusciter
bus	buusi	divorcer, répudier
sɔb	sobe	sucer
etc.		

Elle conclut de sa comparaison qu'il y a un « vocabulaire commun au *tupuri* et aux autres langues de populations voisines avec lesquelles les *Tupuri* sont quotidiennement en contact ».

Confrontation *tupuri* / Proto-Tchadique

Si l'on confronte le lexique *tupuri* aux reconstructions de H. Jungraithmayr et D. Ibriszimow (1994), on peut y relever les réflexes d'une dizaine de racines astérisquées (considérées par les auteurs comme remontant à la strate la plus ancienne du Tchadique) :

	Proto-Tchadique	<i>tupuri</i>
écorce	*6kl/6lk	6ɔlɔge

2. « Période d'initiation. »

3. « Partie de la nuque. »

4. On peut ajouter que la liste considérée comprend d'autres emprunts non détectés par l'auteur à l'époque : « pipe », « aiguille », « âne », « merci »...

corps	*zk	se
enfant	*w-l	wele
buffle	*ɬ	cay
boire	*s ₂ w-	jo.ge
éléphant	*lb	bale (<i>métathèse</i>)
feu	*kw	wuu
mûrir	*nwk	ruk.gi
trois	*s-b	suwa'a
dent	*s ₃ n	saŋ.

Tupuri et racines tchadiques aréales

Jungrauthmayr et Ibrizimow (*ibid.*) donnent également, dans leur ouvrage, des racines ou des formes lexicales d'extension moindre que les formes astérisquées, qui ne remontent pas au Proto-Tchadique. Dans cette gamme de formes, on trouve également plusieurs rapprochements possibles avec le *tupuri* :

	<i>formes aréales</i>	<i>tupuri</i>
haricot	nay	'ay
amer	glg	gelage
noir	rm	rumrum ⁵
manger	d ₂ -	re.ge
sortir	kal	kal.ge
panthère	br	bele
cracher	tp	tuf.gi
sucer	s ₂ b	sɔb.ge
avalier	slk	silik.gi
dix	klw	huwale.

Tupuri et langues tchadiques voisines

Si l'on confronte maintenant le *tupuri* avec les langues tchadiques voisines – nous nous contenterons ici d'un survol partiel du *munjuk*, du *kera* et du *masa* –, la moisson devient beaucoup plus impressionnante. Sans prétendre à aucune exhaustivité, nous livrons ci-dessous les rapprochements qui nous paraissent les plus incontestables :

	<i>tupuri</i>	<i>munjuk</i>	<i>kera</i>	<i>masa</i>
abîmer	ɓalak.ge	ɓ-l-k	ɓalge	
accrocher	hak.ge	h-g ⁶		
aile	garaŋ	graŋ	gəraŋ	
aîné (d'initiation)	pay	pay ⁷	pay ⁸	
aligner	saraʔ.ge	z-r		
allumer (feu)	ŋgal.ge	ŋ-l		
allumer (lampe)	çɛd.ge	s-d ⁹		
âne	gɛerhɛ		agerhɛ	
antilope Cob	baryam	baryam		

3. Adverbe qui précise une teinte de noir.

6. « Etre coincé. »

7. « Chef. »

8. « Initié. »

9. « Eclairer. »

arriver	day.ge	d-y ¹⁰	deye ¹¹	
aussi, également	laay	lay		
baisser (se)	ham.ge	cf. h-m ^w -k ¹²		
<i>Balanites</i>	mbaga	amagay ¹³		
bélier	gamla		gamla	
brimer	sak.ge	s-k ¹⁴		
brouiller	gulup.gi	k-l ^w -p ¹⁵		
brousse	ful ¹⁶	ful		ful
cabrioles (faire des)	per.ge	p-r ¹⁷		pir
casser	haw.ge			haw
champ	pay	vəway		
chasser	lim ¹⁸	ɣ-m		
chauffer au soleil	həl.ge	h-w-l ¹⁹	hoole ²⁰	
chauve-souris	bəybəy			baybay
clouer	ɓal.ge	ɓ-l ²¹	ɓele	
coincer	ŋgid.gi	ŋ-d ²²		
coincer	sək.ge	s-k ²³		
cotiser	tar.ge	t-r ²⁴		
courber	gun.gi	g ^w -n ²⁵		
couvrir	bar.ge	b-r		bar
cracher	tuf.gi	t-f	tuf	tuf
cuire	kar.ge ²⁶	k-r-h ²⁷		
cuire, préparer	def.ge	d-y-v	defe	
cuisse	kumni		dəgmə (<i>métathèse</i>)	
damer	dək.ge	d-g		
danser (en groupe)	bəl.ge	b ^w -l		bol
déchirer (se)	bərəs.ge	b-r-ɣ ²⁸		
déchirer	ŋgarge	ŋ-r-w		
détacher	but.gi	b-d	biti	
détacher	fək.ge	f ^w -k ²⁹	foge	
déterrer	furuk.gi	v-r ^w -g	fərgi	
disséminer	dusgi	d-w-z ³⁰		
dissoudre	ŋgərɔɓ.ge	ŋurbɔk ³¹		ŋuruɓ

10. « Germer. »

11. « Croître ; arriver. »

12. « Être courbé. »

13. « Feuilles de *Balanites aegyptiaca*. »

14. « Empêcher. »

15. « Tourner à l'envers. »

16. « Lieu éloigné du village. »

17. « Sauter. »

18. « Nom propre d'une divinité de la chasse. »

19. « Être sec. »

20. « Se chauffer. »

21. « Percer. »

22. « Boucher. »

23. « Bloquer »

24. « Collecter de l'argent. »

25. « Contourner. »

26. « Cuire (de la viande, des arachides). »

27. « Cuire (des poteries). »

28. « Rompre. »

29. « Enlever. »

30. « Mettre en désordre. »

diviser (se)	ḅerɛw.ge	ḅ-r-w		ḅuraw
dot	faray ³²	faray ³³		fari
écorce	ḅəɔge	ḅolok	ḅəɔgi	ḅulok-
effriter (s')	herɛs.ge	h-r ^w -s		
émietter et étaler	yɛk.ge	y-k ³⁴		
émietter	hɔrɔs.ge	h-r ^w -s ³⁵		
enseigner	hat.ge	h-t-r	hate	
entrer, sortir	kal.ge	k-l ³⁶		kal ³⁷
esclave	gebɛɛ	bege (<i>métathèse</i>)		
essayer	gus.gi		gose	
essuyer	girit.gi	g-r-d		
éventail	fɛdɛ	v-d ³⁸		
éventer	fit.gi ³⁹	v-d		
faire couler...	sɛr.ge	s ^w -r ⁴⁰		
fatiguer	gay.ge	k-y	geye	
feu	wuu	(a)fu		
foncer	rum.gi	r-m ⁴¹		
fondre	yɔr.ge	yw-r ⁴²	yoore	
génie aquatique	gangan ⁴³	gaŋgaŋ		
gratter fort	wurak.ge	(v-r ^w -g ⁴⁴)	pirki	hurok
gratter	fɛrɛk.ge	v-r ^w -g ⁴⁵		
griller	saw.ge	s-w ⁴⁶	saawe	
habituer (s')	hat.ge	h-t-r		
harpe	dilna	adil	dil-na	dil-la
hoquet	hidgi		ahəðhədi	
jachère	mbasga	basga ⁴⁷	maska	
joie	ferey.gi	f-r-y ⁴⁸		
mâchonner	tam.ge			tam ⁴⁹
maigrir	ŋgɔk.ge	h ^w -g		ŋok
mare	gɔɔŋ	golon ⁵⁰	golon	golon
mettre ensemble	tap.ge	t-p ⁵¹	tepe	tap
mettre face à face	ŋgaf.ge	ŋ-v ⁵²		

31. « Boue. »

32. « Compensation matrimoniale (en bétail ou en argent). »

33. « Bétail ; richesse. »

34. « Eparpiller. »

35. « S'en aller en petits morceaux. »

36. « Aller, partir. »

37. « Partir. »

38. « Eventer. »

39. « Activer le feu avec un éventail. »

40. *Tupuri* : « faire couler par un orifice étroit » ; *munjuk* « fuir par un trou d'un sac, d'un grenier ».

41. « Se presser. »

42. « Fondre (métal). »

43. « Lamantin ; esprit du lamantin. »

44. « Creuser. »

45. « Creuser. »

46. « Chauffer. »

47. « Brousse, zone inculte. »

48. « Se réjouir. »

49. « Pétrir. »

50. « Marigot ; bord de l'eau. »

51. « Entasser ; se réunir. »

52. « Lutter. »

mordre	lɔŋ.ge	l-m		
mouche	kuway		kəkəw	
moucher (se)	fɛe	f-ŋ		
moudre gros	har.ge	h-r		
moustique	tuway	adəway ⁵³		
<i>négation</i>	bay...wa	kay, pay, bay		
nettoyer	kər.ge	k ^w -r	koore	
ouvrir g ^d les yeux	ŋgir.gi	ŋ-r-ɟ		
paralyser	laɓ.ge ⁵⁴	l-ɓ ⁵⁵		
partager	ɓes.ge	ɓ-s ⁵⁶		
petit de taille	gedɛŋ		godogroy	
peur	heene	hunay		
piétiner	dak.ge	d-g ⁵⁷		
planter	coʔ.ge	s ^w -k ⁵⁸		cuk ⁵⁹
poisson électrique	niini	amər-nəniy		
poser contre	jak.ge	z-g		
postillonner	pur.gi	p-r ^w -f ⁶⁰		
provoquer à la lutte	gifit.gi	g-v-d ⁶¹		
raboter	gur-gi	g-r ⁶²		
repiquer (sorgho)	herge	h-r ⁶³	gere	
rien, pour rien	kɔɗɛ	kaday		
ronfler	hɔŋgɔr.ge		horme (<i>métathèse</i>)	
rouler	legat.ge	l-k-t	lakte	
saupoudrer	fɛt.ge	f-t ⁶⁴		
scarifier	ŋgɔrɔk.ge	ŋ-r ^w -k ⁶⁵		
secouer	gas.ge	g-z	gese	
six	hiira'a	ɬaara		
sorgho jaune	dɔŋlɔŋ		dɔŋlɔŋ ⁶⁶	
sucer	sɔɓ.ge	s-ɓ	sobe	
sucré	jibidi	zibet	jibidi	
ternir	cɔr.ge	sw-r ⁶⁷		
trace, empreinte	balam	balam ⁶⁸		
trempe (être)	ŋguruɓ.gi	ŋurbɔk		ŋuruɓ
troubler l'eau	dɔɓ.ge	d ^w -ɓ ⁶⁹	dɔɓe	
verser (un liquide)	mee.ge	m		
verser en filet	dɛr.ge	d-g-r		

53. « Mouche. »

54. « Paralyser, rendre inerte. »

55. « Etre épuisé. »

56. « Couper en deux. »

57. « Damer. »

58. « Faire le trou avant de semer. »

59. « Semer. »

60. « Vaporiser avec la bouche. »

61. « Ouvrir la lutte par des gestes rituels. »

62. « Limer. » Cf. *marba gur* « aiguïser ».

63. « Faire une pépinière. »

64. « Semer à la volée. »

65. « Egratigner. »

66. « Sorgho repiqué, de saison sèche. »

67. « Rouiller. »

68. « « Sentier. »

69. « Etre trouble (eau). »

Il est absolument évident que nous ne sommes pas là face à un phénomène d'emprunt. Les changements sémantiques que l'on constate entre *tupuri* et *munjuk* sont analogues aux changements sémantiques observables entre une langue tchadique et une autre langue tchadique.

Le lexique *tupuri* contient donc à la fois un fond tchadique, reconnaissable par comparaison avec les langues tchadiques contemporaines voisines, et un fond proprement Adamawa.

Le linguiste, après un tel constat, doit céder sa place à l'historien, pour qu'il essaie de retrouver dans les traditions orales une trace de cette incontestable dualité.

Les différentes expressions de la dualité du peuplement toupouri

En première lecture, le pays toupouri exprime une profonde unité : paysage monotone pris entre l'excès d'eau durant la saison des pluies et le manque le reste de l'année, parcs de *Faidherbia albida*⁷⁰ sous lesquels divague le bétail, habitat dense, mais dispersé, à concessions ouvertes, marqué par les enclos des associations de jeunes gens (gurna) qui suivent des « cures de lait » pendant la saison sèche. La très forte cohésion de la société toupouri a maintenu jusqu'à ce jour un rejet de toute influence de l'islam et des Peuls, leurs voisins conquérants du Nord.

Pourtant, si l'on y regarde de plus près, le pays toupouri est loin d'être unitaire. Il y a déjà une différence de faciès entre les « Toupouri des lacs » et les « Toupouri de l'intérieur » ; en outre, on observe encore une assimilation en cours (ou « toupourisation ») des groupes antérieurs, comme les Kéra, assimilation qui s'exerce aussi à l'Ouest, par voisinage, chez les Moundan.

Les régions de Golompoui et de Hounyo sont des zones de « toupourisation » relativement récentes. La langue *kerā* n'est plus parlée à Datchéka, non plus qu'à Mangra. Elle recule aussi dans la région de Koumarki, mais là, davantage devant le *masa* que devant le *tupuri*. Le centre religieux de Doré (dɔɔɾɛ), bien qu'il soit coupé en deux par la frontière tchado-camerounaise, maintient son influence vers le Nord, grâce aux clans qui en sont issus « historiquement » ou qu'il a ralliés⁷¹. La réussite des fractions qui se revendiquent de Doré est telle, que, dans le Diamaré, on appelle généralement les Tupuri « gens de Doré ». Toutefois, dans la mise en place du peuplement tupuri, les Doré sont présentés comme les derniers arrivés. Leur origine est située à « Péfé », c'est-à-dire dans le pays des Pévé, dans la région de Lamé. Ils sont opposés aux Banré, qui les avaient précédés anciennement, et aux Gouwa, qui partagent avec les Doré la même origine méridionale. Les Banré [bɑare]⁷² sont des groupes détachés du Chari, qui franchirent le Logone et transitèrent par l'actuel pays massa, ainsi que par la région de Guisey ; de là leur vient leur nom de « Massa ». Les Gouwa représenteraient des fractions évincées du pouvoir, dont les Doré ne seraient qu'une réplique qui, elle, aurait réussi et qui s'est maintenue à la tête de l'organisation politico-religieuse toupouri.

La confrontation fondamentale recouvre Doré, Gouwa et Banré ; c'est ce qu'en d'autres termes Cournaire exprime ainsi :

« En fait, les Toupouri appartiennent à deux grandes tribus : les Toupouri-Doré et les Toupouri-Guizeï. Les différents clans, mieux groupés qu'en pays moundang, appartiennent soit aux Doré, soit aux Guizeï. » (Cournaire et al. 1937.)

Ces « tribus » illustrent deux apports géographiques, l'ancien venu des écheveaux migratoires orientés Nord-Est / Sud-Ouest, les plus récents leur étant diamétralement opposés.

70. Excepté sur le large front pionnier tupuri progressant vers le Nord, et que l'on pourrait appeler le front du dɔŋlɔŋ (sorgho repiqué). Cette remontée qui submerge les cantons peuls de Horlong, Kolara, Daram, Korré, aussi bien que ceux de Kalfou et de Moulvoudaye, est conditionnée par l'exploitation des sols hydromorphes réservés aux sorghos repiqués.

71. Sur les marges orientales du pays toupouri, « on voit se dessiner un cycle religieux commun aux quatre cultures, dans la mesure où Massa, Mousseï et Kéra adoptent, pour point de référence dans le temps, les rituels accomplis par le chef toupouri de Doré ». (De Garine 1974.)

72. C'est le nom que les Toupouri donnent actuellement aux Massa (Ruelland 1988, p. 33).

Origine des clans et perdurance des strates de peuplement

Les clans ou pseudo-clans toupouri, nés de scissions récentes, ne témoignent pas toujours de leur bipolarisation. Leurs mouvements browniens les font généralement partir de points déjà situés en pays toupouri, et dont la simple revendication suffit à les intégrer dans le concert des parentés. Toutefois, les Toupouri regroupent leurs nombreux clans en trois phratries : les Banré, les Gouwa et les Doré, qui renvoient, chacune, à une strate de peuplement.

Dans le bassin du lac Tchad et sur ses marges, outre le problème de la chronologie, une difficulté majeure touche à l'identification des groupes au long de leurs parcours migratoires, tels que nous les rapportent les traditions orales. Les transformations survenues en cours de route et les amalgames aboutissant parfois à de véritables mutations ethniques, en font souvent perdre le fil. D'autre part, les différents niveaux de perception que les groupes ont d'eux-mêmes, ou ceux qu'en ont leurs voisins, ont varié dans le temps. Comment, alors, dégager à travers les strates de peuplement les filiations des pseudo-clans ou lignages actuels, qui sont souvent le résultat de truquages et de manipulations ? Les indices que peut apporter le trait culturel véhiculé (élevage de bovins ou de poneys, céréaliculture pure, forge, etc.) sont essentiels, mais ils induisent nécessairement une simplification et demeurent peu opératoires pour des groupes qui partagent le même agrosystème ou le même genre de vie. Ce sera donc de la confrontation du plus grand nombre de dires de fondation ou de départs de lignage, de chartes de cohabitation de clans ou d'ensembles de clans, que pourra s'extraire une Histoire, qui demeurera toujours l'hypothèse la plus plausible dans l'état actuel de nos connaissances.

Les Banré représenteraient le fond de peuplement le plus ancien du pays toupouri, ou, plus exactement, c'est sous ce nom que sont enregistrés les couches de peuplement les plus archaïques. Actuellement, les Toupouri appellent les Massa « Baḡare », et ceux-ci appellent « Toḡoyna⁷³ » les groupes qui les ont précédés et qu'ils ont progressivement repoussés vers le sud, dans le pays toupouri. Il s'agit là d'un même fond de peuplement paléo-massa pour les uns, paléo-toupouri pour les autres. Ce n'est pas, comme certains auteurs l'ont dit, une première vague toupouri conquérante qui se serait avancée vers le Nord, jusqu'au Logone, pour refluer ensuite par paliers vers son aire de départ.

La présence des clans banré est plus évidente encore chez les Kéra que chez les Toupouri. Le peuplement banré, dans sa principale composante, provient d'un refoulement du Nord-Est, qui s'est produit de façon continue pendant plusieurs siècles, en suivant naturellement les voies d'eau qui aboutissent à ce que les géographes appellent « la dépression du Toubouri ». On le retrouve sous plusieurs appellations, qui peuvent correspondre à diverses étapes de leur parcours. Les Mérényé⁷⁴, par exemple, partis du pays mouzouk, longèrent le mayo Guerléo, passèrent le seuil de Dana et rejoignirent les lacs de Guisey, de Fianga et de Tikem. Les clans Mérényé sont attestés dans les villages de Mangra, Domaye, Pitpiti, etc., en pays kéra. La toponymie a enregistré leur passage (sur le mayo Guerléo, au nord-est de Bangana, au sud du pays kéra...). Auprès des Mérényé, les Koumakwé, Bomélé et Dirdenga vinrent de Guisey, ainsi que les Gamdou, en provenance de Domo-Soumaya. Les clans banré s'associèrent alors à d'autres, originaires de l'est du Logone, mais à une latitude plus basse, ainsi que de la Kabia. Ces clans les auraient précédés, à moins que leurs mouvements n'aient été concomitants.

Ces clans banré, qui s'étaient repoussés les uns les autres sous la pression des Mouzouk et des Massa en formation, ainsi que, parfois, sous les coups de boutoir du Baguirmi, se sont particulièrement illustrés le long du mayo Guerléo et sur les rives du lac de Guisey. La plupart

73. Appellation globalisante utilisée dans les traditions orales, notée par tous les administrateurs (Privat 1937, Mouchet 1938, etc.) et reprise après eux.

74 Cette appellation tire son nom de la cité pré-baguirmienne de Mérényé, sur le Bahr-Erguig (Tourneux, Seignobos et Lafarge 1986). Lors de la constitution de l'empire du Baguirmi, une partie de sa population dut fuir. Après plusieurs étapes, elle se reconstitua sur les bords du mayo Guerléo (pays mouzouk). D'autres groupes eurent une aire de dispersion plus réduite. C'est le cas des Kalak, ou Makalak, peuplement ancien des berges du Guerléo. On notera que les Kéra appellent les Massa Wina « Kalak ».

des représentants de ce fond de peuplement qui sont encore de nos jours sur les bords du lac de Guisey, font référence à leur origine à diverses latitudes de la berge orientale du Logone. Ceux de Rouane disent venir de Vouloum⁷⁵ (pays mousgoum). Les Vengué, de Toukoum Vengué, se réfèrent au pays bayga⁷⁶ (« bahiga » des administrateurs) ; les Boskoy affirment avoir quitté le pays kargou (région de Bongor, au Tchad). Les gens de Rouane (Rwan ou Rawan) refoulèrent les Souay (Swa), qui chassèrent à leur tour les Boskoy, tandis que les Vengué étaient repoussés à Moulvoudaye, toujours vers le Sud.

Dans la complexité et l'enchevêtrement des clans, ici vaincus, là vainqueurs, mais qui, inexorablement glissèrent par paliers vers l'actuel pays toupouri, des ensembles s'individualisèrent, dénommés « Toubouri-Vengué », ou « Toubouri-Djorok » dans les rapports de tournées des administrateurs coloniaux, qui les qualifièrent de « fonds de peuplement ».

Ces sociétés étaient alors structurées par le travail du fer, et il faut rechercher leurs racines dans les cités pré-baguirmiennes du Chari⁷⁷, puis dans un long séjour sur la berge orientale du Logone (pays vouloum⁷⁸, bayga, régions de Koumi au nord de Bongor, et de Kargou au sud). Leur traversée du Logone fut suivie par des stations plus ou moins prolongées en pays mousgoum⁷⁹, puis ils se concentrèrent au sud du seuil de Dana, sur le prolongement du lac de Fianga. Il est difficile d'estimer l'épaisseur chronologique de leur passage ; en tout cas, ils disparurent avant la fin du XVIII^e siècle. Lors de leur émergence historique, ils se différenciaient fortement des peuplements actuels. Ils étaient organisés en petites unités, appuyées sur un fortin de terre appelé *ηulmuη*, toujours à la recherche de l'eau (mare, lac ou fleuve). Leurs dénominations étaient multiples : Demdem, Dédé, Kédédé, Digam, etc.

Au fur et à mesure que ces éléments de peuplement forgeron – ou dont le pouvoir reposait sur une symbolique liée à la forge – subissaient un refoulement, ils tendaient à fusionner, si bien que Mérényé, Vengué, Djorok et Kargou sont vus par les Toupouri et les Kéra comme participant de la même entité. Sur les bords du lac de Guisey, on les a souvent recouverts de l'appellation globalisante de « Mulfuday », appellation qui désigne un point d'aboutissement de leur refoulement, où ils se maintinrent enclavés en pays kéra. En dépit de ces parcours enchevêtrés, il existe donc une filiation directe entre Mérényé, Vengué, Djorok, Kargou, et les clans Kédam (ou Gadam), appelés encore Mogouri ou Mougouri, clans forgerons communs aux pays kéra et toupouri. Il est moins malaisé de suivre ces « gens du fer », car leur comportement est très démarqué par rapport à ceux qui les ont précédés ou suivis.

Des strates antérieures apparaissent parfois, comme les Gonyo, groupes pêcheurs des bords du lac de Guisey, dans la région de Dangabissi. Ceux qui ont rejeté ou assimilé les Banré sont des groupes bien connus : Massa, Guisey, Mousse et Toupouri. Pourtant, il ne faut pas ignorer les étapes intermédiaires où des groupes hybrides les ont précédés pendant des périodes très variables. Les unités banré des bords du lac de Guisey, par exemple, furent recouvertes par plusieurs vagues de peuplement venues de Har, ancien pays kargou, situé entre Bongor et Ham, sur la rive orientale du Logone. Ces nouveaux venus, qui se revendiquent de Marsou, le héros de Guisey, unifièrent et stabilisèrent le peuplement de la berge orientale du lac de Guisey, tout en glissant eux-mêmes peu à peu dans l'éthique des Massa qui les pressaient au Nord.

Les clans forgerons, de par leur fonction, sont actuellement dispersés dans l'ensemble du pays toupouri, à Toungoui, Lokoro, Balani, Djadani, Souaye... Pourtant, leur ancienneté et leur origine transparaissent dans la densité de leur présence, très forte autour des lacs de Fianga et de Tikem⁸⁰, à Dolé, Langa, Youwé, Goala, Domaye, Mérényé, Baskiling...

75 Privat (1937) mentionne des « Mousgoums refoulés des rives du Logone par les Barmas [Baguirmiens] » comme composante du peuplement toupouri.

76. On y parle un dialecte *munjuk*.

77. Hervouet (1950) indique que cette migration de peuplement nord-est / sud-ouest a pour origine le Baguirmi.

78. De langue *munjuk*.

79. Appellation administrative de peuples de langue *munjuk*.

80. La même observation se trouve dans l'essai de répartition des clans toupouri, fait par Feckoua (1997).

La forge est d'une telle importance chez les Banré que l'on a parfois tendance à identifier Banré et forgerons :

« Certains prétendent que les Mongouri, actuellement dispersés et complètement assimilés à la masse toupouri, mais exerçant le métier de forgeron, seraient les descendants de ces premiers occupants du pays. » (Guillard 1965, p. 63.)

Hervouet le souligne également :

« ... Dans presque tous les villages toupouris se trouvent des Bananas [i.e. des Massa ou Banré] qui parlent ... uniquement le toupouri. Ces gens sont appelés Gadam, ils sont tous du même clan (génie protecteur matérialisé par le singe, sacrifice rituels effectués à l'aide du gombo). Seuls les Gadam peuvent être forgerons (un Toupouri ne peut l'être que s'il est de mère Gadam). Il est fréquent de voir un Gadam adjoint au chef toupouri, coutume qui découle du fait que, lorsqu'un chef de famille toupouri décidait de créer un village, il s'adjoignait un forgeron. » (Hervouet 1950, p. 2.)

Les Kadam représentent un clan constitué de pièces rapportées, résultat de la fusion de tous les éléments demeurés forgerons⁸¹ parmi les Banré. Ce clan n'a trouvé son unité que tout récemment, mais il est toutefois loin de représenter tous les Banré. Il existe d'autres clans banré, comme les Folmiri, Ndartou, Sonokri, Sabga, Djoura, Dagoum...

Dans certains récits relatifs à la période antérieure à celle des conquérants Doré, que nous avons recueillis dans la région de Fianga, on fait état d'une charte de peuplement entièrement ou partiellement banré qui a subsisté dans une de leurs zones de forte implantation. On y voit le héros fondateur venir du Sud (Péfé), revendication probablement apocryphe, puisqu'elle reprend, en fait, l'origine de Doré. Lorsque ce héros s'installe sur les bords du lac à Koumarkoué, il place sa « sœur » à Illi et la marie à un homme chassé de chez les Moussey (un paléo-Moussey). Il laisse ses « frères » Djioudi à Fianga, Bongora à Guisey (ou Guisey-Wayda), Kargou à Kargoubou (au nord de Fianga). Ces deux derniers (Bongora et Kargou) appartiennent au peuplement banré ; Bongora vient des pays bayga et mouzouk ; Kargou vient du pays kargou, au sud de Bongor. La « sœur » symbolise, en fait, les gens qui étaient en place avant l'arrivée du héros.

Les chartes de peuplement⁸² de ce type ont généralement subi des réaménagements qui expliquent leur déséquilibre, voire leur incohérence. Elles sont réajustées en fonction de la conjoncture historique, à chaque changement notable dans la composition du peuplement. Elles expriment l'état respectif des forces des différentes composantes, sous le couvert d'une fiction qui présente le conquérant comme le premier arrivé, lui conférant ainsi une légitimité indiscutable.

81 Il existe encore des forgerons, comme les Gouyouri, qui ne sont pas affiliés au clan des Kadam. Au sein de ce vaste clan Kadam ? Il apparaît des différences d'origine entre ceux qui sont issus de la région de Mangra et ceux de Moulvoudaye ; elles transparaissent dans le choix des ingrédients sacrificiels.

82 Les derniers mouvements banré venus du pays mouzouk par Dana sont rapportés par des mythes dans lesquels on voit arriver le héros sur un radeau d'herbes aquatiques qui s'est détaché de la berge du fleuve. Ce motif mythique se retrouve aussi sur le Logone. Il est souvent associé à celui de la rencontre d'une femme libre autochtone, déjà mère, avec un étranger chasseur.

Les mouvements antérieurs, qui concernent davantage les groupes forgerons, sont rapportés dans des mythes construits autour du motif de « la vengeance de la marâtre » (voir Tourneux, Seignobos et Lafarge 1986). Une femme dont le fils a été assassiné par ses demi-frères, fait appel à des voisins pour se venger. Trahis par leur marâtre, les frères doivent fuir. Ce mythe jalonne des séquences migratoires particulièrement longues qui, partant du Chari, traversent l'interfluve (arrière-pays de Bongor), transitent par le pays mouzouk, le lac de Guisey pour aboutir au pays kéra.

A Moulvoudaye, dernier haut lieu du pouvoir forgeron, on trouve un autre mythe de refoulement. Les autochtones Gamgué cohabitent avec les Voula, nouveaux venus arrivant de l'est du Logone (Vouloum). Un jour, les jeunes gens s'amusaient à se lancer des javelots en bois, lestés de boules d'argile cuite. Dans une des versions locales du mythe, il s'agissait, en fait, d'une ordalie. Un Voula fut tué. Les Gamgué, effrayés, « ramassèrent de leur terre dans leurs mains » et s'enfuirent à Illi.

Un mythe identique régit les rapports entre les cités de Mouskoum et de Mala, sur la rive orientale du Logone (pays mousgoum).

Les Toupouri se revendiquent partiellement des Banré qui peuplaient les régions de Ouro-Zangui [wuro Zangi] et de Dargala, qui constituent, en fait, l'ancien pays zoumaya. A la chute de leur royaume, à la fin du XVIII^e siècle, certains Zoumaya purent trouver refuge chez les Toupouri. Toutefois, la mention du pouvoir zoumaya, qui régna sur les plaines du Diamaré avant la conquête peule, peut se justifier par le fait que les Zoumaya eux-mêmes sont originaires de Guisey. Ils faisaient alors partie de cette vague de peuplement banré, qui s'est trouvée peu à peu refoulée par la formation du groupe Massa.

Les mouvements de peuplement banré sont la lointaine résultante de pressions exercées du X^e au XVIII^e siècle par les mises en place successives du royaume du Kanem, des Etats Boulala, et surtout du Baguirmi. Ces pressions généreront des refoulements en chaîne, qu'accentueront encore les raids à longue distance que mèneront ces royaumes prédateurs. Ils seront relayés plus à l'Ouest par le Bornou et le Wandala. Ces derniers concourront à infléchir vers le Sud, en direction des lacs de Guisey, Fianga et Tikem, certains mouvements migratoires orientés Nord-Est / Sud-Ouest.

Les migrations provenant du Sud (Péfé) seront provoquées, elles, par la mise en marche de l'énorme agrégat de peuplements Sara-Ngambay, précédé d'un élément tampon constitué par les Laka. Cette masse sara-ngambay prendra une orientation Est-Ouest à la latitude du 9^{ème} parallèle. Les groupes refoulés, eux, adopteront partiellement une direction de migration orientée vers le Nord. C'est dans cette remontée que s'inscrivent les Gouwa et les Doré.

A ces moteurs principaux de migrations, s'ajoutent des causes plus locales, comme celles de l'émergence de nouveaux groupes tels que les Massa et les Moussey, qui provoqueront de multiples départs en direction du pays toupouri. Toutefois, le pays toupouri lui-même, à la différence des aires de peuplement massa, moussey, voire moundan, alimenta peu de mouvements de départ. Tout se passa comme si la construction ethnique toupouri s'était faite de façon moins violente, et que l'assimilation des réfractaires avait été opérée plus habilement.

Lorsque Doré atteignit ce qui deviendra le pays toupouri, il s'installa au sud de Fianga, au pied d'une colline dont le nom de « Moswang » aurait pour sens étymologique « femme déjà mère ». Ce nom désignerait le lieu d'un ancien pouvoir, ou d'une succession de pouvoirs (Kéra et Gouwa), qui auraient précédé Doré. On dit que les Doré prirent aux Gouwa, qui le leur abandonnèrent, l'emblème de la panthère⁸³. En échange, les Gouwa adoptèrent le culte de Méné, divinité à l'effigie d'un taureau, dont le grand maître sera le chef de culte de Ganhou.

Dans les fragments mythiques, ce sont tantôt Banré, tantôt Gouwa (ou Dawa⁸⁴) qui sont présentés comme les frères aînés de Doré⁸⁵. « Gouwa », phonétiquement [guwaa], signifierait « le reste ». L'appellation de Gouwa regroupe des clans disparates issus du Sud, revendiquant parfois la région de Gagat comme lieu d'origine ; certains auraient été en place avant les Doré, mais d'autres seraient arrivés après eux et ne les auraient pas ralliés. C'est un ramassis de clans qui n'appartiennent ni aux Banré ni aux Doré ; parmi eux, on cite les suivants : Fékné, Gouédjéré, Dingri, Intéré, Guémaré, Mounkéra, Doŋlonre, Gouyouri, Momboui, Darbéré, Mindaoré, Movéné, Gambouri, etc.

Les Doré sont entourés d'une connotation de noblesse. Ils ont les clans les plus nombreux et les plus prolifiques – entendre les plus assimilateurs. En voici quelques-uns : Goudoum, Dablakri, Mo-waŋ-Séré, Mo-waŋ-Dawa, Mo-waŋ-Kidifi⁸⁶, Nimbakri, Yowé, Ngaré...⁸⁷

83 Nous avons là un mythe typique et stéréotypé d'une prise de pouvoir d'un groupe étranger sur un groupe « autochtone ». Dans toute la région, la panthère est l'emblème du chef, voire son double.

84. Dawa représenterait, en fait, des proto-Doré, qui donnèrent leur nom aux collines qui dominent l'actuel site de Doré, et d'où ils furent repoussés.

85. Parfois, au contraire, on dit que Gouwa est le frère cadet de Doré. Cependant, on présente aussi Gouwa comme « l'adjoint de Doré », c'est-à-dire comme celui qui avait pour fonction d'introniser le chef, rôle qui est dévolu obligatoirement à un membre d'un groupe antérieur.

86. *Mo waŋ* signifie « ceux du chef de ».

87 Des listes de clans sont données par Cournarie et al. 1937 (p. 8), Hervouet 1950 (pp. 11-13), Ruelland, 1977 (pp. 39-40), Feckoua 1977 (p. 117).

A côté de ces grands ensembles de clans, on en recense d'autres, venus plus récemment de chez les Moundan⁸⁸, de chez les Wina, ou encore de chez les Mousse⁸⁹. Chaque établissement toupouri, du fait du fort brassage de peuplement, comporte actuellement toujours plusieurs clans, parfois même jusqu'à quinze ou vingt.

Gombo contre Grewia, ou les rituels et leurs ingrédients comme arsenal de différenciation et de ralliement

La société toupouri fut et demeure animée par deux mouvements inverses, mais qui concourent sans doute à des objectifs voisins. Le premier vise à sécréter un fond commun et, pour cela, langue et règles sociales sont essentielles et peuvent s'associer, par exemple, au droit de la terre. La terre est désacralisée : elle se loue et se vend, si bien que l'installation de nouveaux Toupouri dans un village ne crée pas de difficulté majeure. Le religieux s'attache plutôt aux zones de chasse, domaines du grand chef de Doré, ou bien il se concentre sur les bois sacrés. On a partout la même structure d'encadrement, qui permet une percolation facile du peuplement dans toute l'aire toupouri.

Le deuxième mouvement cherche, au contraire, à renforcer la cohésion des entités pseudo-lignagères ou claniques, qui jouent comme des unités de solidarité, par où transitent les échanges et se règlent les conflits.

Cette fluidité du peuplement toupouri a entraîné une segmentation rapide des clans, comme l'a remarqué Cournarie (1937), repris par Hervouet (1950) qui ajoute :

« Si un clan prospère rapidement et qu'une partie aille s'installer sur une autre terre, ce dernier groupement contient un nouveau clan en formation : encore quelques générations et les mariages seront autorisés entre le groupement resté en place et les dissidents. »

Au moment de la création de ce nouveau clan, s'opèrent des « naturalisations » de familles étrangères vivant auprès de lui. La cohabitation l'emporte sur la parenté, distendue dans l'espace, et l'alliance s'exprime, fictivement, en termes de parenté.

Pour pouvoir s'y retrouver dans cette segmentation rapide, on prend comme références une série de fêtes. Les ingrédients sacrificiels qui y sont consommés prennent une valeur communautaire telle que leur nature détermine celle du groupe, et qu'on les brandit comme de véritables emblèmes. La célébration des grandes fêtes, comme le choix des dates, détermine ce que l'on a appelé les phratries. La « fête du poulet » [few kak] ou nouvelle année toupouri, qui marque la fin de la récolte du sorgho rouge, est célébrée par tous les Toupouri. Amorcée par les Doré en octobre, elle s'achève fin décembre chez les Banré, créant ainsi un véritable cycle festif. La fête de la nouvelle lune de mars [few ka'araŋ] marque la fin du cycle agraire, avec la récolte des sorghos repiqués [babu], qui étaient les plus tardifs avant l'introduction des mouskouaris. Elle donne aussi le signal des feux de brousse et des grandes chasses collectives. Cette fête, au cours de laquelle on demande la pluie, est la propriété des Doré ; elle est plutôt une fête de différenciation. Elle constitue le pendant du culte de Méné, qui est célébré pendant deux mois par les Gouwa. La fête de ralliement des Banré a sans doute disparu, reconvertie en fête des forgerons (tous Banré), célébrée entre janvier et février.

Le calendrier des fêtes suit une sorte de répertoire des principaux clans. Les marques ostentatoires de ralliement données en ces occasions sont le signe de l'unité très affirmée du peuple toupouri. Le suivi de ces fêtes permet de se passer de territoires claniques proprement dits.

Si fêtes et repas sacrificiels forment le blason de chaque clan, les ingrédients sacrificiels en déterminent les partitions. Ils traduisent l'origine, voire la composition du clan, entérinant parfois des manipulations généalogiques. Pour la « fête du poulet », les Doré prennent un jarret de bœuf, un poulet, une boule de sorgho rouge ; mais l'élément discriminant est la

88. Les clans d'origine moundan, à la différence de ceux des Banré, sont d'introduction récente et se comportent comme des alliés obligés de Doré, qu'ils viennent de la région de Lara ou des zones plus méridionales de Doué.

89. Tout le problème est de déterminer l'époque de leur venue, antérieure ou postérieure à l'établissement des fractions mousey actuelles (Holom, Gounou, Gamé...).

« sauce longue », à base d'aubier d'un *Grewia*⁹⁰, qui fournit du mucilage. Chez les Banré, le *Grewia* est remplacé par le gombo (*Abelmoschus esculentus*). Cette différence est ressentie comme fondamentale ; elle traduit l'opposition entre deux strates de peuplement, l'une issue du Nord, l'autre du Sud.

Cette reconnaissance par le partage de la même nourriture sacrificielle est renforcée par des éléments secondaires, le tout déterminant l'armorial du clan. Pour la « fête du poulet », les Gouyouri ajoutent une sauce de sésame et emploient le mil pénicillaire comme céréale. Dans les clans proches des Wina, la différenciation secondaire se fait par l'éleusine (*Eleusine coracana*), ingrédient réservé aux sacrifices de l'eau. Les clans d'origine moundan opposent leurs niébés au *Grewia* et au gombo. Les produits consommés par les Gouwa lors de leurs sacrifices – poisson, sésame, niébés... – reflètent leur hétérogénéité.

D'autres différences s'expriment dans la recette de préparation de la bière des fêtes ou dans le choix du mil destiné au brassage. Le choix des ingrédients sacrificiels peut être obligé pour certains, au choix pour d'autres. Ainsi, l'abattage d'un mouton est-il obligatoire chez les clans du fleuve, tandis qu'ailleurs, on est libre du choix de l'animal. Dans les clans d'origine moundan, on doit choisir une chèvre, mais dans le registre de la volaille, le choix est libre.

Au cours de restructurations de clans, des conversions et des ralliements s'opèrent. Certains sont même accusés d'avoir abandonné leurs anciens rituels pour ceux des clans de leurs femmes. Toutefois, si la démarcation passe par le sacrifice, il existe également d'autres traits de reconnaissance⁹¹.

Un agrosystème mixte

Entre le pays massa au Nord et les voisins du Sud, Moussey, Pévé, Moundan, l'agrosystème toupouri se distingue par la combinaison des traits économiques qu'il en a retenus. La dualité acceptée a renforcé l'économie toupouri, très ouverte, et y a favorisé l'emprunt.

Si l'on reprend les récits étiologiques qui fondent la prééminence des éléments Doré dans le groupe toupouri, on constate que les traits civilisateurs viennent de Péfé. Doré se rendait chaque année à Manang et, de là, allait à Péfé d'où il rapportait le feu nouveau. On éteignait alors tous les foyers et on les rallumait à cette flamme.

Nous ne rappellerons pas ici tous les traits qui caractérisent le héros civilisateur, qui, dans ce cas comme dans d'autres, est une non-personne. Il apporte la pratique du sacrifice célébré avec la « sauce longue », ainsi que la recette de la bière de sorgho fermenté⁹². Grâce à celle-ci, il séduit les autochtones, qui se rallient à lui, et il supprime le chef qui l'avait recueilli. L'association de la sauce de *Grewia* et de la bière de sorgho symbolise l'apport méridional. La « sauce longue » est, en effet, une recette caractéristique des populations du Tchad méridional.

90. Cet aliment cultuel est présent dans le mythe d'arrivée du héros des Doré. La structure du mythe est commune à l'ensemble Toupouri-Massa. On y voit un esclave étranger l'emporter sur les fils légitimes, motif qui serait plutôt caractéristique des Bañré. L'esclave, fuyard de Péfé où il est accusé de crime, se réfugie sur la montagne de Illi. Affamé, il vole de la nourriture chez le chef Komagué de Illi. Grâce à une ruse, il sera capturé : une « sauce longue » versée dans unealebasse trouée permettra qu'on le suive à la trace. Devenu serviteur du chef, il trouvera grâce à ses yeux, évincera ses fils et assurera sa succession. Ce mythe gigogne, avant d'être repris par les Doré, a dû être utilisé par les Gouwa et même par les Illi (ou Kéra). Dans certaines versions, le gombo remplace le *Grewia*.

91. Certains clans bañré, par exemple, ont conservé le trait massa qui consiste à démolir le grenier à la mort de son propriétaire, ce que ne font pas les Doré. Toujours chez les Bañré, on attache le cadavre de la femme avec des cordelettes en fibres de haricot textile. Ou bien on obture les orifices du cadavre avec la même fibre. Chez les Kéra, on fait la même chose avec des cordelettes d'*Hibiscus asper*. Des clans toupouri issus du pays kéra continuent cette pratique.

92. S'agissait-il vraiment d'une nouvelle recette ? Cela n'est pas exclu, car les populations déjà en place, comme les Mouzouk, ne connaissaient, jusqu'à une époque récente, qu'une bière peu alcoolisée, servie chaude. Les groupes sara-ngambay, en revanche, passent pour être des spécialistes du brassage de la bière, mais, à l'heure actuelle, les Toupouri n'ont rien à leur envier.

Quant à la bière, elle signifie la prééminence de la céréaliculture sur les autres activités économiques, par suite d'une acculturation au contact des groupes du Sud. Les Toupouri possèdent, en effet, un vaste éventail de sorghos, ce qui les différencie totalement des Massa, qui eux, ne possèdent qu'une gamme restreinte de sorghos rouges hâtifs, de type *Durra* et *Durra caudatum*, qui se récoltent tous en même temps. Les Toupouri cultivent des sorghos blancs tardifs (*Guinea* et *Guinea margaritifera*), en provenance du Sud. Ces sorghos constituèrent pendant longtemps le gros de leur production. Les sorghos [babu] repiqués en fin de saison des pluies pourraient avoir été diversifiés au Sud, plutôt du côté des plaines d'épandage du Logone et de la Kabia. La pratique de la culture des [babu] permit très tôt aux Toupouri d'adopter une autre famille de sorghos repiqués, à savoir les mouskouaris des Kanouri et des Peuls, appelés [dɔŋlɔŋ] en *tupuri*⁹³. Certains Tupuri du Tchad attachent une importance particulière au [babu], auquel s'identifie le chef de terre. Celui-ci en choisit un plant qui lui fournira les prémices du sacrifice des récoltes. Si ce plant connaît des difficultés de croissance, ou s'il crève, c'est qu'un malheur va s'abattre sur le chef de terre⁹⁴.

Il faut ajouter à cela le soin que les Toupouri apportent aux cultures, la superficie des emblavures et la complexité du terroir, qui s'opposent aux simples soles de sorghos rouges qui entourent l'habitat massa. Les Toupouri tiendraient du Sud leur sensibilité à l'arbre, qui leur fait protéger les grands caïlcédrats, ainsi que d'une discipline agraire visant à élaborer des parcs sélectionnés, attitude aujourd'hui compromise par la densité de l'habitat et les besoins en bois.

Selon d'autres mythes, Doré vint de Péfé, avec un couteau de jet, une longe de poney et des grains de sorgho. Les Doré, en effet, sont issus de groupes éleveurs de poneys, ou plutôt, comme chez les Moundan, d'un métis stabilisé⁹⁵. La conquête Doré, présentée comme le résultat de la ruse et de la séduction, eut, en fait, des aspects guerriers que l'on a du mal à avouer. L'élevage d'équidés a disparu du pays toupouri, hormis dans quelques chefferies⁹⁶.

Il a été remplacé par l'élevage de bovins, qui servent dans les compensations matrimoniales et alimentent les circuits d'échanges. Ce que le héros civilisateur n'apporte pas avec lui, il le découvre sur place. Les gens de Doré disent avoir découvert à Illi le bœuf, autre trait culturel majeur, mais ce sera un Banré qui, après les avoir rejoints, en deviendra le bouvier (Marin 1937). On cherche ainsi à montrer, par voie détournée, que l'élevage du bovin, ou du moins son insertion dans la société, est massa.

Chez les Doré, l'influence massa opère à deux niveaux : d'abord, on nie l'apport du fond banré (paléo-massa), ou on le limite à la forge ; en revanche, on valorise l'apport massa récent (bovin). Les Massa ont réussi à communiquer aux Toupouri, par osmose, leur nouvelle éthique de l'élevage de la vache, avec son système de prêt [golla], son insertion obligatoire

93. Les Massa ont résisté, jusqu'à ces dernières années, à la culture des mouskouaris. La culture de l'éleusine, récemment encore culture maîtresse chez les Kim, et qui a son importance chez les Mousey et les Wina, fut peu développée chez les Toupouri, et elle n'existe plus que pour les besoins rituels.

94. Feckoua 1977, p. 38. L'association du règne d'un chef de terre avec un végétal, appartenant généralement au groupe des plantes médicinales et rituelles (*Crinum* et *Cissus*), semble avoir été répandue dans la région. Chez les Guiziga et les Zoumaya, ces plants étaient laissés à la surveillance de notables (Seignobos 1986). Chez les Toupouri, le lien entre chef de terre et plante cultivée annuelle, participe sans doute, au départ, de la même symbolique. La différence réside dans la nature même du pouvoir chez les Toupouri, qui ne s'exprime pas à travers une dynastie.

95. Les Toupouri continuent de respecter un interdit alimentaire sur la viande de cheval et sur le milan ; cet oiseau est lui-même interdit parce qu'il se nourrirait de cadavres de chevaux (Cournarie 1937). Pour la fête de la nouvelle lune de mars, on rassemble encore les quelques chevaux qui restent.

96. Les deux cents chevaux que la « chefferie » de Doukoula prétend avoir possédés au début du siècle sont plutôt à mettre en rapport avec son rôle de relais de traite au service de Kalfou.

A Viri, chez les Wina, groupe intermédiaire entre les Toupouri et les Massa, le clan dominant de Dadé, présenté comme l'aîné, prit trois poneys en héritage lorsqu'il se sépara de ses frères, et il laissa les bœufs à ses cadets. La préférence pour le poney est ici significative. Ce groupe, exposé aux razzias, préféra s'allier aux Peuls de Kalfou. Son centre de Djondong devint ainsi un relais important, et développa en conséquence l'élevage du poney.

dans la « dot », et l'institution de la cure de lait [gurna]. Les vaches toupouri portent encore des noms massa, et les anciennes chansons des *gurna* étaient en *masa*. L'influence massa touche encore certains éléments de la culture matérielle. L'habitation, par exemple, a adopté le type massa (case ronde en terre, avec toit de paille), alors que l'ancienne architecture toupouri était en sekko⁹⁷.

Au-delà du système économique, l'influence du genre de vie massa s'est prolongée avec l'initiation. Originellement, l'initiation [laβa] fut promue par des éléments mouzouk réfugiés dans la région de Guisey, au début du XIX^e siècle. Elle passa chez les Toupouri d'abord par les clans banré. Les premiers centres d'initiation, chez les Toupouri, ont été installés à l'est du pays, comme à Golompoui. Sa généralisation est récente. L'organisation politico-religieuse, dominée par Doré, ne put la récupérer et dut se contenter de la tolérer.

Un encadrement original né de l'ajustement de deux modes d'autorité dissemblables

L'expression du peuplement banré était le fortin de terre [ηulmuη], dont on retrouve la trace dans la toponymie kéra. Ces petites unités, jalouses de leur indépendance, vivaient en constante rivalité. Elles sont les derniers avatars d'une civilisation de la cité, que l'on trouve dans tout le bassin du lac Tchad, provenant plus directement, en l'occurrence, des cités pré-baguirmiennes du Chari, des cités mousgoum et bayga de la rive orientale du Logone, et des fortins du pays kargou. Ces cités se révélèrent très vulnérables face aux menées des grands royaumes musulmans de la région, et face aussi aux formations ethniques organisées sur de vastes territoires.

L'apport des migrations méridionales (fin du XVII^e siècle et début du XVIII^e siècle) dans la région des lacs, mais aussi dans les plaines du moyen Logone a introduit un ferment d'unité, une volonté de rassemblement induisant un tout autre contrôle de l'espace, qui allait à l'encontre de l'organisation banré.

L'unification massa s'est faite sous l'influence de groupes méridionaux qui « convertirent » les gens des ηulmuη⁹⁸. Le même processus a produit le même résultat chez les Moussey et les Gabri-Tobanga. Cette idéologie unificatrice a cependant subi un échec chez les pêcheurs des plaines d'épandage du moyen Logone, des Kabalay aux Kim, qui eux, sont restés barricadés derrière leurs murailles.

Les mouvements venus de Péfé étaient également porteurs de cette idéologie du rassemblement. Très prosélytes et naturalisateurs, ils s'y employèrent avec succès. Progressivement, les groupes banré disparates et indépendants furent dissous par la mise au point d'un encadrement politique de compromis, simple et approprié, dont la clef de voûte est l'institution du « wang-son-kulu »⁹⁹.

Le *wang-son-kulu* de Doré a peu à peu étendu son emprise morale et politique sur l'ensemble toupouri, qui reconnaît en lui son chef spirituel. Il est désigné par les anciens de trois villages (Dawaré, Bermé et Digué) du clan Mohabak. Il est intronisé par un « go »¹⁰⁰, le chef de Illi, qui l'oingt d'ocre à Koumarkoué.

Le couple *wang-son / go*, représenté dans l'instance suprême (Doré), sera reproduit dans chaque établissement toupouri¹⁰¹, et certains d'entre eux – ceux de Dawa et de Séré – seront perçus comme des relais du pouvoir de Doré. Le chef de Dawa, qui jouit encore d'une certaine autonomie, ne peut « voir » le *wang-son-kulu* de Doré, et vice versa. Ils communiquent à distance, le dos tourné, chacun derrière un arbre.

97. Cette architecture en sekko s'est maintenue pour les cuisines et pour l'habitat de la première femme du chef de terre.

98. Voir Tourneux, Seignobos et Lafarge 1986.

99. [waŋ sɔo kuluu] Litt. « grand chef de divinité », traduit parfois par « chef des sacrifices ».

100. [gɔɔ] « assistant du chef de terre ».

101. Un couple analogue forme la structure de commandement chez les Kéra (kumnə bə sɔŋga / gaŋ) « chef de terre / adjoint ».

D'autres chefs de terre adoptent la même attitude d'évitement et revendiquent également une antériorité par rapport à Doré, comme celui de Ganhou, de Nembagré, de Forkoumay, et celui de Bouzar, qui se veut indépendant des juridictions de Doré et de Dawa.

Il existe des limites entre juridictions, comme Taala¹⁰², mais aussi des zones plus confuses où les pouvoirs sont en concurrence, et d'autres encore qui manifestent des velléités d'indépendance.

Le *wang-son*, appelé aussi *wang-siri* « chef de terre » reproduit dans chaque village les gestes du *wang-son-kulu* de Doré, mais à son échelle. Le *go* est un ritualiste strict. C'est lui qui accomplit les gestes du sacrifice – il égorge, dépèce – et perçoit les amendes. Par sa présence, il valide le sacrifice. Le couple indissociable *wang-son / go* assume une majorité clanique et permet la stabilité du village. L'habitat toupouri étant dispersé, chaque ensemble de quartiers a sa façon de nommer son *wang-son*. Soit il est désigné par le clan du *go*, soit il est élu par des quartiers qui sont répartis entre éligibles et électeurs. L'élection du *wang-son* peut également se faire au sein de son propre clan. Le *go* entérine alors le choix par un rituel, et procède à l'intronisation.

Le *wang-son* dispose de *regalia* ; en général : couteau de jet, chasse-mouches en lanières de cuir, sac contenant de l'ocre provenant de Doré. Il peut aussi avoir le couteau de jet en bois, que l'on jette à terre après une querelle pour en marquer la fin et prévenir toute récidive. Le *go* n'a pas d'objet spécifique, sinon parfois un couteau de jet.

Le *wang-son* est établi auprès de son bois sacré¹⁰³ où il est intronisé et où il sera inhumé. C'est là aussi que se déroule une partie des rituels. Près de l'habitation du *wang-son*, on remarque sous un abri le grand tambour *titiri*, symbole de son pouvoir. Les modalités de son intronisation relèvent partout des mêmes gestes, mais chaque village entretient des séquences de rituels qui lui sont propres. Les différentes phases des rituels font partie d'une machinerie qui, comme les ingrédients sacrificiels, ont incontestablement une fonction médiatique, et elles rappellent le rôle des principaux clans contractants, lors de ce point fort de la vie sociale que constitue l'intronisation.

Le statut prééminent du *wang-kulu* de Doré vise à en faire le ritualiste majeur, et l'arbitre dans les conflits entre villages toupouri. Ce « grand chef de Doré » est élu parmi les hommes d'âge mûr, sinon âgés, pour éviter qu'il ne « pèse » sur son peuple en cherchant à s'enrichir grâce à ses fonctions, et qu'il ne crée une lignée de chefs. Il perçoit une dîme en petit bétail, à raison d'une tête par quartier, que des envoyés marqués d'ocre lui amènent avant la « fête du poulet ». La dîme ainsi perçue servira à recevoir et entretenir les personnes qui viennent rendre visite au chef ou se placer sous sa protection. Le *wang-kulu* de Doré est le grand chef des cérémonies ; il donne le signal des semailles et de la récolte. Il a pour rôle de « refroidir » la terre et de l'apaiser. C'est le maître de la pluie, et le devin. Il ouvre les grandes chasses collectives et les pêches. De vastes domaines de chasse dépendent de lui.

Le *wang-kulu* est la copie du chef de terre massa, et surtout guisey. Agé au moment de sa nomination, il reçoit pour toute cérémonie publique un rituel de deuil. Il ne doit garder auprès de lui que les femmes qui ne sont plus en âge de procréer. En d'autres termes, il lui faut être socialement disqualifié pour mieux pouvoir jouer son rôle d'arbitre et exercer son autorité morale.

Il existe pourtant une différence essentielle entre le *wang-kulu* toupouri et le chef de terre massa. Chez les Massa, la fonction de chef de terre est exercée par un membre du groupe le plus ancien de la région, ou du moins installé antérieurement, mais vaincu et minoritaire. Chez les Toupouri, le rôle de chef de terre est réévalué : il est confié à un membre du clan conquérant, le plus important numériquement. Sa fonction est dédoublée grâce à l'institution du *go*, dont les attributs et l'origine sont davantage conformes à ceux du chef de terre massa. Le *wang-kulu* est toujours pris chez les Doré, les clans banrés fournissant le *go*.

102. Taala ne serait-elle pas une limite entre Kéra et paléo-Toupouri, reprise par les juridictions de Doré et de Dawa ?

103. [jak sir] Litt. « bouche de terre ».

Le *wang-son-kulu* exerce les fonctions d'un chef de terre supérieur¹⁰⁴. Ses prérogatives en matière d'arbitrage entre villages sont essentielles. Il avait autrefois les moyens de faire appliquer ses décisions, en levant éventuellement un groupe de guerriers afin de mettre aux pas les récalcitrants. L'étiquette qui l'entoure est stricte, bien que dérisoire. Ses sorties sont régies par un calendrier rituel. Marqué d'ocre, toujours accompagné de son adjoint (*go*) qui porte son bâton de commandement, il ne peut résider chez quelqu'un, ni partager sa nourriture.

L'aspect théocratique de son pouvoir l'apparente au *gon* moundan de Léré ; mais, le pouvoir du *gon* est dynastique. La présence continuelle du *go* aux côtés du *wang-kulu* rappelle d'autres organisations anciennes, comme celles des Mboum et des Dourou, chez qui le notable forgeron, deuxième personnage après le chef, intronisait celui-ci, l'accompagnait, et dirigeait les conclaves de notables. Sa fonction était souvent héréditaire.

Rappelons que les Pévés¹⁰⁵ ont été en contact avec ces peuples de la Bénoué. En pays pévé, revendiqué par les Doré comme lieu d'origine, l'ancien centre du pouvoir, antérieur à celui de Lamé, était Badjé. Les clans qui y disposent du pouvoir se réclament de la haute vallée de la Bénoué. Ils se disent être de souche dourou (*dii*), apparentée aux Dama, l'ethnie de Rey-Bouba (Cabot 1956). Ils auraient été repoussés de la Bénoué vers Djibao, puis Daguirki et Badjé par la conquête peule. En réalité, leurs mouvements sont antérieurs à cette période, et peut-être contemporains de la venue des Doré de « Péfé ». Quoiqu'il en soit, ils se trouvèrent en contact avec les grandes confédérations théocratiques mboum-dourou. Les rituels d'intronisation et d'enterrement du chef renvoient à ces cercles de cultures méridionales, de même que l'importance accordée au notable forgeron.

Le système local d'organisation toupouri, fondé sur le couple *wang-son / go*, n'est pas sans rappeler également celui des Moundan, voire des Guiziga. Chez ces populations, dans chaque village, un maître de la terre à la fonction héréditaire, issu des populations « autochtones », assure les charges culturelles, tandis qu'auprès de lui est placé un fils ou un frère du chef, révocable – et révoqué suivant certaines modalités à chaque changement de règne –, qui commande aux hommes et sert de relais à la chefferie-centre.

L'organisation politico-religieuse du pays toupouri représente un compromis entre les traits banrés et ceux venus de « Péfé ». Ce système de pouvoir modulaire, non centralisé, très souple dans ses différentes pratiques électives, ne repose, apparemment, que sur la référence morale à un modèle supérieur résidant à Doré. Toutefois, l'institution de Doré se trouve au centre d'un vaste tissu de cellules semblables qui sentent et réagissent ensemble, créant ainsi l'étonnante cohésion du pays toupouri. Chaque module *wang-son / go* représente moins un relais du *wang-kulu* de Doré, que celui, plus complexe mais plus prégnant, de l'éthique qu'il personnifie.

La langue toupouri dans son environnement ancien

L'origine des différents clans toupouri, peut, comme il est de règle pour un groupe humain de cette importance, qui dépasse les 200.000 représentants, solliciter les quatre points cardinaux. Pourtant, les directions de peuplement significatives sont le nord-est et le sud-est. Le groupe kéra, que l'on a parfois associé improprement aux Toupouri, forme autour des lacs de Fianga et de Tikem une strate de peuplement ancien, composée de clans originaires principalement du Nord et de l'Est. Cette région des lacs, dans les plaines du Logone, s'est offerte comme une terre d'élection, puis comme une zone refuge. Au fur et à mesure que se mettaient en place les deux ethnies unificatrices voisines – Moussey et Massa –, les rives des lacs accueillirent exclus et refoulés.

104. L'administration coloniale s'est toujours interrogée sur le pouvoir de ce chef traditionnel, tantôt le surévaluant (Privat 1937), tantôt annonçant sa disparition prochaine (Hervouet 1950).

105. Le pays pévé est appelé « Péfé » par les Toupouri. Ce terme n'est pas un terme géographique ; il désigne un groupe humain et sa langue (rattachée au *masa*).

Les mouvements d'Est semblent avoir été porteurs de la langue kéra actuelle¹⁰⁶. C'est une langue *dam*, proche de celle qui était jadis parlée dans les puissantes cités pré-baguirmiennes de Mondo, Mafaling et Bouso¹⁰⁷. Cette langue touchait jadis le Logone, du pays har (sud de Bongor) jusqu'au pays besmé, et peut-être plus en amont encore. Actuellement, il existe encore un parler *dam* chez les Kwang des régions de Ngam et de Tchaguine. Un autre, très proche, en voie d'extinction, se trouve à Gono-Gono, à l'est de Kim.

Cette coulée de populations de langue *dam*, appartenant à la branche Est de la famille tchadique, a pu atteindre les lacs de Fianga et de Tikem, ou, du moins, des populations de langue *dam* ont pu être refoulées dans cette région. Les groupes kwang et kéra évoluèrent séparément, coupés par l'intrusion d'autres locuteurs de part et d'autre du Logone. À l'Est, une remontée de locuteurs de langue tobanga, poussés eux-mêmes par les Gabri, assimila les locuteurs de parlers *dam*. Sur le Logone, les langues kim – *kosop*, *gerep*, *garap* et *kolob* –, appartenant au groupe Adamawa, firent vraisemblablement disparaître ces mêmes parlers¹⁰⁸. Véhiculées par des populations descendant le Logone depuis la zone de Pili, à la confluence Pendé-Logone, elles furent en contact avec le parler *mbum* le plus oriental. Les Mboum sont aujourd'hui repliés au Tchad dans la région de Baïbokoum, du fait du mouvement sara-ngambay en marche vers l'Ouest.

Sur les rives occidentales du Logone, c'est l'irruption des locuteurs moussey et qui submergea les locuteurs kéra, ou du moins les cantonna vers les lacs.

Chez les Toupouri, l'élément de peuplement conquérant, présenté comme étant d'origine pévé-moundan, a eu une influence majeure sur la langue. Le *mundq* est explicitement reconnu par les Toupouri comme apparenté à leur langue. L'arbitraire culturel en matière de choix linguistique fit que le *tupuri* n'a pas reçu son héritage prépondérant de la langue kéra, alors que le pouvoir politico-religieux toupouri s'est construit vraisemblablement sur un pouvoir antérieur kéra, à Illi, de l'autre côté de la colline de Doré.

Essai de conclusion

La mise en évidence d'un pourcentage non négligeable de lexèmes *munjuk* au sein de la langue *tupuri* peut conforter les hypothèses avancées sur l'origine du peuplement toupouri. Ce substrat tchadique particulier est à mettre à l'actif de l'élément de peuplement banré, dont nous avons clairement désigné, sinon l'origine ultime, du moins les principaux paliers migratoires, qui sont le pays mouzouk et le pays bayga, deux zones où la langue *munjuk* est encore présente (bien qu'en pays mouzouk, elle soit en voie de disparition face à la poussée des Massa).

Actuellement, les Toupouri sont séparés des Mouzouk par le groupe des Wina et par les Massa Waliya. Les groupes de forgerons Jorok, Vengué et Mérényé ont bien pu, pour une fraction importante d'entre eux, parler des dialectes *munjuk* avant d'être refoulés ou absorbés par les Massa ; leur habitat et leur structure politique en petites unités fermées favorisaient certainement la multiplication des dialectes. On peut donc penser qu'à travers le *tupuri* actuel, on a accès à des dialectes disparus de langues tchadiques.

Pour affiner l'analyse, il serait indispensable de faire un véritable dictionnaire étymologique du *tupuri*, en élargissant la comparaison à l'ensemble des langues *masa* et à tous les dialectes du *munjuk*¹⁰⁹. Le *kera* devrait, bien sûr être examiné de façon plus complète. On peut ajouter que bien des mots *tupuri* répertoriés par S. Ruelland dans son dictionnaire ont un indéniable profil tchadique (reconnaissable au schème consonantique et vocalique), mais qu'il n'est pas absolument certain que l'on puisse leur trouver de correspondants dans les langues tchadiques contemporaines voisines ; il serait cependant important de les isoler.

106. Voir Ebert 1976.

107. Voir Tourneux, Seignobos et Lafarge 1986.

108. Lafarge 1978.

109. Nous avons trouvé un terme commun au *tupuri* et au *mbara* : *tupuri* *tindiŋ* / *tidŋ* ; *mbara* *ti?ndiŋ* « tambour sur pieds ». La même racine se retrouve dans des parlers « kotoko ».

Reste à savoir pourquoi ce fond linguistique tchadique a pu se greffer de façon définitive sur un tronc Adamawa.

Bibliographie

- Adler A., 1982, *La mort est le masque du roi. La royauté sacrée chez les Moundang du Tchad*, Paris, Payot, 429 p.
- Bendor-Samuel J. (éd.), 1989, *The Niger-Congo Languages*, Lanham / New-York / Londres, University Press of America, XIII + 505 p.
- Boyd R., 1989, Adamawa-Ubangi, in Bendor-Samuel 1989, *The Niger-Congo Languages*, pp. 178-215.
- Cabot J., 1956, Enquête démographique et économique sur le village de Badjé (Région du Mayo-Kebbi, District de Pala), 27 p. dactyl.
- Cabot J., 1965, *Le bassin du moyen Logone*, Paris, ORSTOM, 327 p.
- Capelle R.P., s.d., Us et coutumes des Tupuri. Recueil de textes, Mission de Doukoula, 164 p. dactyl.
- Cournarie, Cédile et Dietman, 1937, Monographie du secteur de Kaélé, Situation politique et économique.
- Ebert K., 1974, « Tuburi » und Kera : Identifikation und Korrektur des Lukas'schen 'Tubiri'-Wordlisten, *Africana Marburgensia* 7, 1, pp. 9-33.
- Ebert K., 1975, *Sprache un Tradition der Kera (Tschad)*, Teil 2 : Lexikon/Lexique, Berlin, D. Reimer, 213 p.
- Ebert K., 1987, A first comparison of Kera and Kwang, in H. Jungraithmayr (éd.), *Langues tchadiques et langues non tchadiques en contact en Afrique centrale*, Lacito-Documents, Paris, SELAF, pp.61-70.
- Feckoua L.L., 1977, *Les hommes et leurs activités en pays Toupouri au Tchad*, Thèse de 3^{ème} cycle, Université de Paris VIII-Vincennes, 407 p.
- Garine I. de, 1974, Traditions orales et cultures au Mayo-Kebbi (Tchad), in *L'homme hier et aujourd'hui. Recueil d'études en hommage à A. Leroi-Gourhan*, Paris, Cujas, pp. 421-433.
- Garine I. de, 1981, Contribution à l'histoire du Mayo-Danaye (Massa, Toupouri, Moussey et Mousgoum), in C. Tardits (éd.), *Colloques internationaux du CNRS. Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, Paris, CNRS, vol. 1, pp. 171-186.
- Greenberg J., 1970 (3^{ème} éd.), *The Languages of Africa*, Bloomington, Indiana University ; The Hague, Mouton and Co, VII + 180 p.
- Guillard J., 1965, *Golonpoui. Analyse des conditions de modernisation d'un village du Nord-Cameroun*, Paris, Mouton et Cie, 502 p.
- Herse P., 1934, Rites funéraires des Toubouris, Archives du poste de Fianga, juin 1934, 4 p.
- Hervouet, 1950, Notes pour servir à l'étude historique du district de Fianga, Archives du poste de Fianga, 15 p.
- Jungraithmayr H., 1978, The Zime dialect cluster ('Kado', 'Dari') in southern Chad : its verbal aspect system, *Afrika und Uebersee* 61, pp. 1-27.
- Jungraithmayr H. et D. Ibrizimow, 1994, *Chadic Lexical Roots*, 2 vols, Berlin, D. Reimer, XLI-193 p. + XX-347 p.
- Lafaille H.R., 1952, Histoire et géographie du pays Toubouri, N'Djaména, INTSH, 29 p. dactyl.
- Lafarge F., 1978, *Etude phonologique des parlers kosop (Kim) et gerep (Djouman)*, Thèse de 3^{ème} cycle, Paris, Université de la Sorbonne nouvelle, 245 p.
- Lafarge F. et Ch. Seignobos, 1977, Des gens du fleuve entre Kim et Laï, *Annales de l'université du Tchad*, Numéro spécial (octobre), pp. 49-99.
- Lukas J., 1937, *Zentralsudanische Studien. Wörterverzeichnisse der Deutschen Zentral-Afrika-Expedition 1910/11, nachgelassene Aufnahmen von Gustav Nachtigal und eigene Sammlungen*, Hamburg, 192 p.
- Marin (Chef de la subdivision de Fianga), 1937, Histoire du « Ouankoulou » et des Toubouris d'après l'interprète Djioum et quelques vieux Toubouris, 3 p.
- Milbratt (Lieutenant), 1912, Toubouris et Bananas, leurs coutumes et leurs moeurs. N'Djaména, Archives du Bureau des Affaires politiques du Tchad, 8 p. dactyl.
- Mohammadou Eldridge, 1970, *Les traditions historiques des Peuls de l'Adamawa. Histoire des Peuls Féroobé du Diamaré, Maroua et Petté*, Niamey, 482 p.
- Mohammadou Eldridge, 1976, *L'Histoire des Peuls Féroobé du Diamaré : Maroua et Petté*, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo, VIII + 409 p.
- Mouchet J.J., 1937, Sur une tournée de recensement effectuée dans la subdivision de Yagoua (canton de Saavou'sou), 15 p. dactyl.

- Mouchet J., 1938¹, Vocabulaires comparés de 15 parlars du Nord-Cameroun, *Journal de la Société des Africanistes* VIII/2, pp. 123-143.
- Mouchet J.J., 1938², Rapport de tournée (effectuée par l'Adjoint principal des services Mouchet) dans le canton de Yagoua, 16 p. dactyl.
- Newman P., 1996, *Hausa and the Chadic Language Family. A Bibliography*, Cologne, R. Köppe, 152 p.
- Pahai J., 1978, *Les paysans Massa du Nord-Cameroun*, Thèse de 3^{ème} cycle, Université de Paris X-Nanterre.
- Privat M. (Chef de subdivision de Yagoua), 1937, Rapport de tournée dans les quatre cantons de Dokoula et Tchatibali en pays toupouri.
- Privat M., 1937-1938, Rapport de tournées dans les cantons Mousseye et Guisseye.
- Ruelland S., 1975, Rapport préliminaire pour une étude des toponymes du pays tupuri, in *L'Homme et le milieu, Annales de l'université du Tchad*, pp. 1-66.
- Ruelland S., 1978¹, Comparaison lexicale du kèra et du tupuri, *Lacito-Information* 8, pp.64-67.
- Ruelland S., 1978², Le tupuri (langue Adamawa) et les langues tchadiques voisines : comparaison lexicale, in J.P. Caprile et H. Jungraithmayr (éds), *Préalables à la reconstruction du proto-tchadique*, Paris, SELAF, pp. 157-175.
- Ruelland S., 1988, *Dictionnaire tupuri-français-anglais*, Paris, Peeters-SELAF, 343 p.
- Sachnine M., 1982, *Le lamé, vùn dzàpàò. Un parler zimé du Nord-Cameroun (langue tchadique). Phonologie – Grammaire*, Paris, SELAF, 250 p.
- Sachnine M., 1982, *Dictionnaire lamé-français. Lexique français-lamé*, Paris, SELAF, 307 p.
- Seignobos Ch., 1986, Les Zumaya ou l'ethnie prohibée, Communication au colloque de Méga-Tchad Relations inter-ethniques et cultures matérielles dans le bassin du Tchad, Paris, ORSTOM-CNRS, 81 p. dactyl.
- Seignobos Ch. et alii, 1987, *Le Poney du Logone, s.l.* (Maisons-Alfort), I.E.M.V.T., 213 p.
- Seignobos Ch. et H. Tourneux, 1978, Chronique des Peuls de Bindir, *Annales de l'Université du Tchad*, (numéro spécial), 121 p.
- Shryock A., 1997, The Classification of the Masa Group of Languages, *Studies in African Linguistics*, 26, 1, pp. 29-62.
- Tourneux H., Ch. Seignobos et F. Lafarge, 1986, *Les Mbara et leur langue*, Paris, SELAF, 320 p.
- Tourneux H., 1990, Place du masa dans la famille tchadique, in *Proceedings of the Fifth International Hamito-Semitic Congress*, 1987, vol. 1, Wien, Beiträge zur Afrikanistik, Band 40, pp. 249-260.
- Tourneux H., 1978, *Le Mulwi ou vulum de Mogroum (Tchad), Phonologie. Eléments de grammaire*, Paris, SELAF, 331 p.
- Tourneux H. (avec la collaboration de Hamat Patan), 1991, *Lexique pratique du munjuk des rizières. Dialecte de Pouss*, Paris, P. Geuthner/ORSTOM, 130 p.
- Vossart J., 1971, *Populations de la République du Tchad*, Paris, CHEAM, pp. 127-230.
- Westermann D. et M.A. Bryan, *The Languages of West Africa*, with a supplementary bibliography compiled by Prof. D.W. Arnott, International African Institute, Folkestone et Londres, Dawsons of Pall Mall, 277 p., cartes.