

SOCIOLOGIE et PSYCHO-SOCIOLOGIE

RAPPORTS D'ACTIVITE 1969

Les chercheurs ont souvent manifesté le désir d'être tenu au courant des activités de l'ensemble de la Section ; la publication de la partie scientifique des rapports d'activité de l'année 1969 a paru le meilleur moyen de répondre à ce désir.

Cette publication ne constitue pas à proprement parler un compte-rendu complet des activités de la Section ; elle est plutôt l'esquisse d'un bilan des tendances de la recherche sociologique à l'ORSTOM et des préoccupations de méthodes partagées par l'ensemble des chercheurs. Un tel bilan appelle réponse et devrait aider les intéressés à suggérer eux-mêmes des thèmes de recherche pour les années à venir. C'est avec ce souci que nous nous en sommes tenus de préférence aux aspects méthodologiques des rapports d'activité, nous contentant pour le reste à propos de chaque rapport d'indiquer le lieu, la durée et l'état de la recherche en cours.

On retrouve aisément dans ces rapports les 4 thèmes de recherche retenus précédemment par le Comité Technique. Indépendamment des thèmes auxquelles elles se rapportent, les recherches semblent se diviser, par leur forme, en deux grandes tendances : la tendance monographique, prenant en compte la totalité de la société ou du groupe étudié -idéalement exhaustive ; la tendance expérimentale, plus ponctuelle, s'intéressant aux effets d'une action donnée (scolarisation, animation rurale...) sur un milieu donné. Du point de vue des méthodes, il semble qu'on puisse distinguer également deux tendances,

qui ne recouvrent pas absolument les deux premières. Certaines recherches, tendent à se limiter au domaine social correspondant strictement à leur technique sociologique, d'autres de plus en plus nombreuses semble-t-il, tendent à poser le problème de l'articulation des différentes instances d'une société donnée et à étudier dans cette perspective la position du changement auquel se trouvent nécessairement confrontées toutes les recherches actuelles.

Le fait que ces deux tendances coexistent souvent dans une même recherche montre assez les difficultés propres aux études du terrain.

J.L. AMSELLE - M. AUGÉ

C A M E R O U N

René DOGNIN , sociologue, a été affecté au CAMEROUN en Mars 1968. Son travail porte sur les problèmes d'adaptation des pasteurs mbororos venus du Nord-Nigéria au Nord-Cameroun et affrontés de ce fait à des conditions écologiques nouvelles.

I - Problématique de la Recherche

Deux niveaux de recherche :

- une investigation ethnographique : le groupe des pasteurs retenu pour cette étude est le groupe de lignages dits jafun (pasteurs transhumants). Elle doit fournir des éléments de solution au deuxième niveau de la recherche ;

- une étude sociologique portant sur l'ensemble des pasteurs mbororos du Nord-Cameroun : examen du passage du nomadisme et de la transhumance pastoraux à l'élevage conventionnel.

L'investigation ethnographique (en cours). Le choix de la région de hauts-plateaux (tcaBBe) sis au nord-est de Banyo et à l'ouest de Galim : c'est là que, pendant une trentaine d'années, la première vague des ardos jafun est venue s'implanter. Les groupes qui y subsistent sont parents de ces précurseurs. Des Foulbés se sont installés à leur tour dans ces pâturages et il est intéressant d'observer la coexistence et les relations de ces deux stocks différents d'une même ethnie.

Cette étude ethnographique s'est orientée, sur les conseils de M. le Pr BALANDIER, dans quatre directions :

- l'ardo, qui polarise sur sa personne autorité, expérience, décisions et propriété.

- la parenté, qui, par le renforcement de l'endogamie, protège le troupeau des démembrements, mais peut aboutir aussi à son morcellement par la règle de l'adoption.

- le troupeau et les attitudes des hommes à son égard. (Altération ou abandon des techniques pastorales, division du travail à l'intérieur du groupe, cycles d'activité pastorale).

- l'espace, il s'agit ici de pasteurs transhumants, non de nomades, mais ils peuvent se déplacer en bloc d'une région à une autre après vingt ans de résidence. L'étude ethnographique livre les raisons de ces "fuites".

Parallèlement à ces orientations, l'enquête devait permettre de construire l'idéologie de ces pasteurs en accumulant systématiquement des informations par des enquêtes intensives auprès d'un nombre restreint de personnes, et la notation minutieuse des événements les mettant en cause.

L'enquête sociologique. Problématique : les pasteurs mbororos du CAMEROUN peuvent-ils et sont-ils en train de devenir des éleveurs ? Deux rationalités différentes s'opposent : recherche de la quantité, personnalisation de l'animal, dépendance du pasteur de son troupeau ; et recherche de la qualité, séparation affective d'avec l'animal, tendance à un élevage statique et dirigé.

Cette enquête devra faire intervenir à titre de comparaison le propriétaire de bétail dit foulbé (par exemple de Banyo), dont l'attitude à l'égard du bétail est parfois très différente de celle du pasteur mbororo. Elle étudie les facteurs et les processus de désintégration de la société mbororo et les parades qu'elle invente pour se reconstituer.

A partir des contacts fournis par l'investigation ethnographique à Banyo et à Meiganga, elle pourrait se dérouler dans ces deux zones d'abord et comprendre des sondages dans des régions très excentriques (Bamenda, Bénoué).

II - Résultats de l'enquête en cours

En guise de préliminaire, une précision : on oppose trop souvent pasteurs mbororos et pasteurs foubés dans l'Adamaoua, les uns nomades et les autres sédentaires. En fait, il n'y a qu'un seul mode d'activité pastorale, celle de pasteurs transhumants. Parmi les différents propriétaires de bétail bovin appartenant à l'ethnie peule, les uns dits Foubés, descendants très métissés des conquérants musulmans de l'Adamaoua au siècle dernier, se sont sédentarisés et confient leurs troupeaux à des bouviers salariés. Ils peuvent par ailleurs être agriculteurs, commerçants, voire chauffeurs de cars.... Les autres, dits Mbororos, bien qu'issus de lignages cousins du Nord-Nigéria, n'ont pas participé à leur conquête et vinrent au CAMEROUN à des époques différentes, en quête de nouveaux pâturages. Ceux-là accompagnent leurs troupeaux.

Appelations. Lorsqu'un Camerounais (même Peul) parle en français des Peuls sédentarisés, il dit : un Foubé, des Foubés. Dans cette région du CAMEROUN (Banyo, Galim), les Peuls descendant des anciennes familles conquérantes et sédentarisées sont appelés par les Mbororos des "huya'en". Les Peuls qui n'ont pas participé à la conquête et dont les ancêtres ont nomadisé au CAMEROUN avant ou après la conquête peule, qui appartiennent d'autre part à ces grands groupes de lignages : "jafun", "woDaaBe", "daneeki", "'aku'en", sont appelés par les Huyas "mbororo'en". Alors que les Huyas ne voient aucun inconvénient à être appelés ainsi par les Mbororos (ce qui signifie "sédentaire"), les Mbororos refusent de s'appeler eux-mêmes Mbororos. Et un Mbororo dira : "mbororo'en bee fulBe fu gooteɓ" (Mbororos et Foubés sont de même).

Ce qui suffit à définir les attitudes réciproques des Foubés et des Mbororos : les premiers considèrent les seconds avec condescendance, voire mépris. Ils cherchent à exploiter les avantages qui peuvent leur conférer leur statut au sein du lamidat, leurs relations à la sous-préfecture, pour

faire face aux Mbororos qui les concurrencent sur les mêmes pâturages, tandis que ces derniers les craignent tout en aspirant à leur ressembler le plus possible (enseignement coranique des enfants, améliorations apportées dans le confort de la vie quotidienne, alimentation ...). Mais la société foubée subit elle-même une crise grave : elle reposait sur l'esclavage agricole et le travail domestique des concubines.

Historique rapide. Les Jafun dont nous avons entrepris l'étude ethnographique, sont originaires de la région de Kano. Il n'est pas possible de rencontrer des vieillards qui fassent remonter leur entrée au CAMEROUN avant la fin du siècle dernier. Peut-être s'agit-il seulement d'une limitation due à la profondeur utile de la mémoire généalogique. Des ardos éclaireurs arrivent alors de Yola, vers 1890, et nomadisent dans la région citée plus haut, débordant sur la Nigeria actuelle, de Tignère à Gashaka. Ils sont venus avec des boeufs à robe rouge, alors que les Jafun du Nigeria ont des boeufs à robe blanche (excepté le lignage rahaji), ce qui pourrait confirmer cette date (grande peste bovine de 1889 au Nigeria).

Les ardos sont alors vassaux du lamido de Banyo à qui ils payent zakkat et soffal (dîme religieuse et impôt de pacage). Malgré les exactions dont ils sont l'objet de la part des lamidos et la guerre qu'ils mènent contre les Galim à qui ils disputent des sources natronnées, il semble que les troupeaux s'accroissent rapidement, au point que la nouvelle administration française songe à les sédentariser à Lonta (sud de Tinègre). Cette sédentarisation avortée amène l'éclatement du groupe vers Bamanda et Meiganga (1920).

C'est ce qui explique qu'aujourd'hui, un Jafun de Bamenda puisse être en relation suivie avec des parents habitant à des centaines de kilomètres de là, à Tinègre, à Banyo ou à Meiganga (mariages, héritages, prestations de parenté, ...).

Le rôle de l'ardo. En milieu nigérien, l'ardo est un responsable du mouvement. En milieu camerounais, il n'est plus que le garant d'une stabilité fictive, car les individus circulent librement d'un groupe à l'autre : un ardo peut être installé depuis vingt ans et avoir vu dix fois se gonfler son groupe au gré des passages, des amitiés et des hasards. Paradoxalement, il perd son titre dès qu'il se déplace et doit, pour le reconquérir, être à nouveau "homologué" par le chef traditionnel dont dépend son nouvel emplacement.

Ce n'est plus une fonction, c'est un titre. Et néanmoins, il reste le plus envié - avec celui d'Al Haji - car il signifie un certain degré d'importance sociale : un chef traditionnel - peul ou d'une autre ethnie - nomme ardo un homme suivi d'une nombreuse famille et bien pourvu en boeufs. Quand il lui a remis le ngapalewol d'apparat et le turban en échange d'un important cadeau (parfois trente têtes), il ne lui a pas pour autant assigné de fonction précise, car le recrutement de l'impôt dépend de plus en plus directement de la sous-préfecture. A son tour, l'ardo fait de la même façon des wakili, des wajiri, des sarkin sanu, des chiroma..., tous titres haoussa qui permettent d'éviter d'être appelé par son nom.

Mode de vie. Le campement (avec des huttes à parois de terre pour les plus âgés, des bukarus de paille pour les jeunes) est établi au coeur des pâturages de saison des pluies. Celui de l'ardo, ou de chef de groupement, avec une ou plusieurs cases pour les "étrangers" de passage, est au centre d'une série de campements satellites, ceux des frères, des fils, des neveux ou parfois même d'un bouvier.

Après sept heures du matin, la traite faite et les vaches égaillées sans gardien en différents troupeaux, les hommes se réunissent au campement central pour y deviser, profiter des visites continuelles ou tout simplement ne rien faire. Le soir seulement, ils rentreront retrouver leur troupeau.

En saison sèche, les jeunes partent avec le gros du bétail dans un fond de vallée humide. C'est le seul moment de l'année où le bétail devrait faire l'objet d'une surveillance assez attentive : trous, abreuvement, mauvais fouillages etc... Ils reviendront fréquemment au campement principal pour raconter à l'ardo qui y est resté les péripéties du gardiennage.

A côté du corral principal et entouré de barbelés, parfois au milieu du campement pour le mieux protéger du bétail, un champ de maïs et de courges est aménagé sommairement : il couvrira dans certains cas à peine le tiers des besoins annuels. La paresse des jeunes gens interdit de l'améliorer et de l'agrandir.

Le do'a. (ici au sens strict de fête de fin d'études coraniques). Les do'a sont très différents chez les Jafun de ceux auxquels on peut assister chez les Foulbés des alentours. Chez ces derniers, la viande d'un bovin abattu est partagée et portée à toutes les connaissances. Il n'y a pas de contre-don.

Chez les Jafun au contraire, c'est l'occasion d'un important échange de cadeaux de bétail sur la tête du garçonnet-mallum. Le père qui reçoit a égorgé cinq vaches. Mais son fils peut recevoir quatre fois plus de génisses de la part de l'assistance. A charge pour le père, lorsqu'il aura été convié à un autre do'a, de donner s'il le peut plus qu'il n'a reçu, c'est-à-dire une génisse de deux ans pour une génisse d'un an. Ce système, qui paraît récent, favorise la circulation du bétail entre groupes d'âges différents et tend à remplacer le prêt traditionnel de génisses (avec cadeau de leur croît). En même temps qu'il souligne par le choix de ceux qui sont ainsi favorisés, l'adhésion des Jafun aux valeurs musulmanes de la communauté foulbée.

pastorale

Fragilité de la société/jafun. Autrefois, l'institution du soro était au centre des préoccupations des jeunes Jafun. Bien se comporter sous la bastonnade pouvait vous procurer épouses et cadeaux de bétail. Par l'entremise d'un ardo

influent, l'administration française l'interdit vers 1925. Des soros de brousse continuèrent, mais la publicité était indispensable à l'épreuve : ils disparurent définitivement après la fin de la guerre.

Les jeunes gens ont tenté de remplacer par des danses exécutées au son d'un tambour d'aiselle. Ils portent alors le nom de ceux-là même qui, sortis du soro, protégeaient leurs cadets de la fureur d'un antagoniste : les kori'en.

Il semble bien que la différence d'âge ne suffise pas à expliquer l'écart qui sépare le système de valeurs forgé par le soro chez les adultes agés et celui en pratique chez les jeunes gens qui n'ont pas subi cette espèce d'initiation. Les aînés se défendent mieux contre les tentations des villages, leurs étrangers, leurs commerces, leurs femmes. Par contre, beaucoup de jeunes voient fondre en quelques années un troupeau dont ils avaient demandé la séparation précoce d'avec celui de leur père et dont l'importance réduite exigeait la préservation.

Les pasteurs appartenant aux lignages woDaaBe, qui ont pu pour des raisons folkloriques, conserver leur gerewol -grande danse statique des jeunes gens- paraissent beaucoup moins affectés par ces bouleversements.

Conscients de ces risques de fuite du bétail, les chefs de groupement accentuent le caractère endogamique du premier mariage (avec la fille de l'oncle paternel) : 72 % des cas sur 90 mariages relevés parmi des moins de 30 ans. Mais les mariages secondaires se font au gré des jeunes conjoints.

Après avoir dilapidé leur troupeau, il ne reste plus aux jeunes gens qu'à se faire recueillir par un oncle paternel ou s'engager comme bouviers (de mauvais bouviers) chez des Foulbés.

Jafun et Foulbés, rôles pastoraux complémentaires. Certains groupements jafun, victimes de ces attaques internes, surexploitent leurs troupeaux. Tout l'élément mâle en a bientôt

disparu, puis c'est au tour des vieilles vaches. A présent chaque nouvelle vente entame le capital de reproduction : les génisses, puis les veaux sont vendus aux propriétaires foulbés avoisinants, qui les achètent très au dessous de leur valeur, à un prix qui ne rémunère pas le travail et les risques du naisseur. Ces veaux sont mis ensuite à une sorte d'embouche extensive pour être revendus six ans plus tard dix fois plus cher.

Il y a peut-être là l'indice d'une vocation de naisseurs pour les Jafun dans une association pastorale de type ranching, mais les prix payés pour les jeunes animaux devraient alors être plus élevés, toutes proportions gardées, que ceux payés pour des animaux adultes. Ce qui éviterait à certains troupeaux jafun de subir un taux d'exploitation tel qu'ils disparaissent en trois ans.

On voit qu'à certains points de vue, les Jafun, plus près de leurs bêtes que les Foulbés, ne sont pas toujours les meilleurs pasteurs, et que, corollairement, les Foulbés, qui ne pratiquent pas directement les techniques pastorales, ne sont pas les plus médiocres éleveurs. Les Jafun vivent essentiellement de lait, consommation qui freine beaucoup la croissance des jeunes animaux. Le bouvier de l'éleveur peut ne peut, à lui seul, consommer tout le lait du troupeau, pas plus que le vendre : les veaux grandissent plus vite. Enfin, le propriétaire foulbé se méfie de son salarié, il peut exiger de lui un certain travail, ce que ne peut pas faire le Jafun pour ses enfants de crainte de les voir l'abandonner.

Conclusion. La société jafun, malgré tous ces déséquilibres ou peut-être à cause, donne cependant l'impression d'être une société bien vivante. Démographiquement, elle se renouvelle bien. Les individus sont affectés de changements constants dans leurs statuts, aussi bien les adultes -remise en question du titre d'ardo- que les jeunes -qui mangent leur bien-. Changement d'espace aussi, chaque fois qu'une amélioration des conditions de vie du troupeau paraît réalisable.

Enfin, désaffection lente d'un système de valeurs spécifiques (orientation vers le troupeau) pour celui du mode de vie foubé, au moment même où celui-ci doit reconsidérer les bases mêmes sur lesquelles est fondée sa société.

III - Résumé des Publications de l'année

- Remarques sur un cas de complémentarité pastorale (Hauts-plateaux de l'Adamaoua camerounais occidental). Communication faite au Colloque O.C.A.M. sur l'Elevage de Fort-Lamy :
Dans une région de l'Adamaoua camerounais, des pasteurs mbororos, sous la pression du besoin, sont amenés à jouer le rôle de naisseurs au profit de propriétaires foubés.

Jean-Yves MARTIN , sociologue, a été réaffecté en Novembre 1968 au CAMEROUN où il a séjourné jusqu'au début de 1970.

Il a étudié le processus de modernisation des sociétés traditionnelles du Nord CAMEROUN, et plus précisément les incidences de l'éducation scolaire et extra-scolaire sur ces sociétés.

I - Problématique de la recherche et résultats scientifiques

Lors de notre premier séjour au CAMEROUN, notre travail avait porté sur l'analyse de l'organisation et de l'évolution d'une formation sociale traditionnelle, l'ethnie Matakam. Ce travail a été publié sous la forme d'une thèse de 3ème cycle. L'analyse de cette formation sociale avait débouché sur une problématique relevant de la modernisation. Parmi les multiples processus de transformation, l'enseignement nous a paru jouer un rôle dominant, et pour cette raison nous l'avons proposé comme nouveau thème d'étude dans le CAMEROUN Septentrional : étude générale des incidences de l'éducation scolaire et extra-scolaire dans le contexte des sociétés traditionnelles du Nord CAMEROUN.

Peu à peu, à partir d'une problématique générale reposant sur les relations dialectiques entre l'école et les structures sociales, nous avons pu dégager une problématique plus spécifique :

Dans le CAMEROUN Septentrional, l'école, institution étrangère et héritage colonial, agit comme un système d'intervention culturelle massive sur un ensemble de sociétés traditionnelles largement différenciées, mais participant toutes à une même histoire spécifique. Dans quelle mesure l'école voit-elle l'autonomie (puisque entièrement déterminée de l'extérieur) de sa dynamique affectée par le jeu des structures sociales particulières auxquelles elle est affrontée ? De quelle manière la mobilité sociale massive provoquée par un système de différenciation sociale moderne est-elle orientée par le chemine-

ment historique et les dynamismes sociaux particuliers de l'ensemble des formations sociales traditionnelles sur lesquelles elle intervient ?

L'école nous apporte un éclairage particulier sur les rapports entre une tradition spécifique et une modernité générique, rapports dont le procès conduit à une situation originale que nous commençons à identifier : une socialisation au niveau d'une société globale de type étatique moderne, mais dont la différenciation est contaminée par une histoire qui tire ses impulsions dominantes d'un passé pré-colonial et par des types de rapports sociaux qui restent traditionnels et singuliers.

Les premiers résultats de notre recherche peuvent se formuler de la manière suivante :

A travers le phénomène de la scolarisation, nous assistons actuellement dans le CAMEROUN Septentrional à un affrontement entre une modernité générique et une tradition spécifique. Cette modernité générique se traduit par un double procès :

- procès de socialisation : construction d'une société globale étatique au niveau de la nation, ce qui implique donc une disparition des particularismes ethniques et l'émergence d'une conscience nationale. L'institution d'état qu'est l'école est l'instrument privilégié (avec le Parti Unique) de cette socialisation. Elle est à la fois norme sociale et norme d'action. Elle pénètre, identique à elle-même dans tout le pays, dans les milieux sociaux les plus divers, et les fins qui lui sont assignées sont entièrement déterminées de l'extérieur (de l'état et, nous le verrons, de l'ex-métropole). Elle applique partout le même système de contraintes. Le but à atteindre et la fonction sont de "développer chez l'enfant un certain nombre d'états physiques, intellectuels et moraux que réclament de lui et la société politique dans son ensemble et le milieu auquel il est particulièrement destiné. (DURKEIM, Les règles de la méthode sociologique). L'école qui fonctionne aujourd'hui au CAMEROUN comporte tous les traits -mais caricaturaux-

de l'institution décrite et rêvée par DURKEIM : anti-particularisme, anti-anomie, anti-entropie sociale. C'est à son niveau que se révèle la dénomination de l'idéologie étatique et corollairement l'hégémonie des classes au pouvoir.

- procès de différenciation sociale : La citation "le milieu auquel il est particulièrement destiné" nous y conduit. La scolarisation, avec ses différents étages et ses degrés de spécialisation entraîne une division sociale du travail et donc un mode singulier de stratification. Or, en EUROPE, du temps de MARX, de DURKEIM et encore aujourd'hui (où la mobilité sociale est encore faible) l'école participe à l'entretien et à la reproduction d'un certain type de structure sociale qui maintient une certaine classe au pouvoir, classe que MARX a qualifiée de "bourgeoise". Le mode de production "capitaliste" étend sa domination jusque dans un certain nombre de pays d'AFRIQUE -dont le CAMEROUN- et y entraîne la production et la reproduction des structures sociales analogues. La structure du mode dominé ne/^{ne}peut être en contradiction avec celle du mode dominant. Une société de classes est en voie d'émergence (que l'on peut différencier sommairement en prolétariat rural, prolétariat urbain et cols blancs). Ce qu'on a appelé le mimétisme des Africains n'est pas une cause mais une conséquence "Cette adhésion au genre de vie occidental (...) résulte/^{moins}d'une décision libre que d'une absence de choix.". (LEVI-STRAUSS -Race et Histoire). Les sociétés africaines ne peuvent résister à l'inégalité des rapports de force. A l'appui de tout cela, il nous faut ajouter que les instituteurs ne sont pas venus seuls en AFRIQUE, ils étaient précédés et suivis par les marchands, les missionnaires, les administrateurs et les gendarmes. Dans le CAMEROUN Septentrional, l'école entretient avec les structures sociales émergentes les mêmes types de relations qu'en EUROPE : une élite se crée qui entend se perpétuer. (Les données dont nous disposons sur l'enseignement secondaire sont à cet égard très significatives.

II - Cette modernité générique affronte une tradition spécifique

Nous n'allons pas rappeler ici les traits caractéristiques du Nord. Disons brièvement que les variables historiques (peu de contacts avec l'Occident), sociologiques (société à état, sociétés segmentaires), religieuses (ISLAM, animistes), géographiques (montagnes, plaines), démographiques (ethnies très progressives, d'autres en régression) se conjugent pour former un ensemble singulier. Relativement au problème de l'éducation, cet ensemble singulier se trouve différencié : il y a d'une part les sociétés à tradition orale, où tout le système de communication du savoir et de la parole opère en circuit fermé, et où ce système de communication orale détermine toute la structure de l'organisation sociale et politique (répartition du pouvoir). C'est le cas des sociétés segmentaires fortement intégrées (Matakam, Moundang, Guiziga).

Il y a d'autre part les sociétés qui se sont appuyées sur l'écriture (à partir de leur islamisation) pour communiquer, diffuser le savoir. Cela a entraîné une autre répartition du pouvoir : centralisation politique dans une structure étatique. Le système de communication dans ces sociétés opère en circuit ouvert : elles sont universalistes et expansionnistes (Foulbé-Mandara).

Face à la modernité, dont l'éducation est l'un des traits les plus pénétrants, ces deux types de société (à système fermé et à système ouvert) offrent un ensemble inégal de correspondances et d'incompatibilités (à explorer dans le domaine des représentations, comportements, attitudes, et aussi dans celui des institutions ; en particulier éducatives et politiques). C'est surtout dans les sociétés à tradition orale (où toutes les institutions sont éducatives, c'est-à-dire parlantes pour tous) que l'on rencontre le maximum d'incompatibilités. Quand l'écriture peut y pénétrer, cela entraîne une grande perturbation dans les canaux de communication, dans les systèmes

de représentation, dans les pouvoirs et donc dans les structures. Quand l'école vient dans les villages parler aux enfants, la communication est coupée avec le reste, les autres institutions villageoises ne leur parlent plus. Il y a beaucoup moins d'incompatibilités dans l'autre type de sociétés. L'introduction de la modernité par l'écriture, par l'école dans un système déjà ouvert et s'appuyant sur l'écriture (et possédant même une institution scolaire ; les écoles coraniques), entraîne beaucoup moins de bouleversements. Nous y reviendrons plus loin. Tout cela nous conduit à nous interroger sur le rapport de la parole et de l'écriture dans le fondement et la structure du pouvoir politique, sur le rapport de l'écriture avec la connaissance et la domination, et sur les différences dans le caractère éducatif des institutions dans des sociétés diverses.

A l'époque pré-coloniale ces deux types de sociétés se sont affrontées, militairement. Tant qu'il s'est agi d'avoir du courage physique -une meilleure utilisation du terrain chez les Kirdi compensant l'avance technique et la meilleure organisation des islamisés- on peut dire qu'elles ont lutté à armes égales. L'arrivée des colonisateurs est venue bouleverser les données du problème, la supériorité technique (1) de ces derniers leur ayant assuré rapidement la victoire militaire. Le combat s'est alors déplacé sur le terrain politique, et les Foulbé se sont trouvés beaucoup plus à l'aise que les Kirdi. Il n'y avait pas d'incompatibilités entre leurs structures politiques et celles des Européens. L'institution d'un état moderne par les Allemands et les Français n'a pu que profiter aux Foulbé qui en connaissaient déjà le système de communication et de hiérarchie, et ils sont sortis grands vainqueurs de l'épisode colonial. L'état des Européens est devenu le leur.

(1) Corollaire d'un plus haut niveau de développement des forces productives.

Nous retrouvons ici ^{les} deux procès de la modernité que nous avons décrits plus haut.

Face au procès de socialisation, les sociétés à système fermé peuvent seulement maintenir un front défensif et ce front résiste ou se trouve débordé. Ces deux types de réaction peuvent être repérés (toujours à travers le phénomène de la scolarisation) dans diverses sociétés du Nord-CAMEROUN : chez les Matakam par exemple, le front est toujours solide, chez les Moundang il a été complètement débordé (une piste de recherche intéressante pourrait en être l'élucidation des causes). Par contre, face à ce courant, les Foulbé ont procédé par adaptation fine d'une stratégie séculaire, leur front n'en étant jamais un (hormis sur le plan religieux). Ils ont su saisir toutes les implications du jeu politique instauré par les Européens. Ils ont changé, certes, mais ce changement -assimilation pure et simple de la modernité- ne leur a pas fait perdre leur identité. Ils sont plus Foulbé que jamais, mais des Foulbé à syncrétisme moderne - traditionnel (un exemple : le mode d'exercice du pouvoir des préfets du Nord (tous Foulbé (1)) ne diffèrent formellement en rien de celui des Lamibé traditionnels.

Quant au procès de différenciation sociale, il s'effectue en fonction de cette histoire ancienne et des rapports sociaux qui régnaient à l'arrivée des Allemands. Il se fait au profit des Foulbé qui consolident actuellement leur hégémonie en s'arrogeant tous les postes politiques et en continuant leur politique assimilationniste des autres groupes sociaux. Une élite moderne d'obédience Foulbé s'est créée, et tous les mécanismes de sa perpétuation sont en place. Ils orientent à leur profit la mobilité sociale provoquée par la scolarisation de masse. De plus, le Parti Unique et l'Etat moderne sont leurs choses.

(1) Quoique pour la plupart non issus des familles aristocratiques.

Tout ceci peut être considéré comme une mise au point extrêmement sommaire et même grossière des premiers résultats de notre recherche. C'est une sorte de cadre d'analyse qui nous permettra d'intégrer les données de la théorie sociologique sur les systèmes d'éducation, de l'histoire et de la recherche empirique. D'ailleurs la recherche à ces 3 niveaux est toujours en cours, et il nous faut donc considérer cette problématique et ce cadre d'analyse comme provisoires. Dans l'avenir -notre prochain séjour- outre l'approfondissement de la théorie et de la recherche historique, nous pensons surtout orienter notre investigation sur les types d'éducation, la tradition orale, les systèmes de communication en relation avec les structures politiques et les changements sociaux. Notre projet dans l'im-médiat est la rédaction avant le mois de juillet d'un travail d'élaboration des données empiriques relatives à l'enseignement primaire et secondaire, dans le cadre de la Convention particulière ORSTOM-CAMEROUN.

III - Publications de l'année : cf. travail en cours

IV - Bibliographie :

- a) MAGOUMAZ : Une communauté rurale en pays MATAKAM
Etude sociologique. ORSTOM, Yaoundé, 116 p. multigr.
1966
- b) Etude des zones d'accueil dans 4 cantons au Nord de
Mokolo. ORSTOM, Yaoundé, 25 p. multigr. 1967
- c) Les MATAKAM du CAMEROUN Septentrional. A paraître
dans la série des "Mémoires ORSTOM".

Guy PONTIE : sociologue, a été réaffecté en août 1968, pour douze mois au CAMEROUN. Il a consacré la majeure partie de l'année 1969 à la poursuite de l'étude entreprise en 1968 sur les problèmes de migrations d'une population Kirdi du Nord. CAMEROUN : les Guiziga.

I - Diverses publications

- Rapport de stage sur Mussurtuk ; 40 p dactylographiées en 4 exemplaires (Mai 1966)
- "Les Guiziga du Sud de Maroua : étude des structures sociales" 198 p. dactylographié en 4 exemplaires (Juillet 1968) Ce rapport doit être prochainement multigraphié par le centre ORSTOM de Yaoundé
- Résumé d'un exposé présenté au colloque des Géographes tenu à Mokolo en Juillet 1969 (9 p. dactylographiées, Octobre 1969).

A - Dépouillement des recensements

Notre but en dépouillant les recensements administratifs était de mesurer l'ampleur des mouvements migratoires et leurs axes principaux, avant d'étudier plus précisément les migrations des Guiziga vers la ville de Maroua et plus généralement vers les zones extérieures à l'aire Guiziga. A cet effet nous nous sommes rendus dans toutes les sous-préfectures du Nord-CAMEROUN susceptibles d'avoir des Guiziga sur le territoire de leur juridiction.

- En l'absence de fiches récapitulatives, nous avons dû dans la plupart des cas dépouiller toutes les fiches individuelles, souvent incomplètes d'ailleurs ;

- les anciens recensements étant égarés (ou dans un état de délabrement indéfinissable), nous avons dû nous contenter du dernier recensement, ce qui ne nous permettra pas d'établir les comparaisons dans le temps, comme nous l'aurions souhaité.

Le dépouillement de ces recensements, lorsqu'il sera complètement exploité, devrait nous permettre de définir :

- l'importance du phénomène des migrations internes (nous entendons par là les changements de villages à l'intérieur même de l'aire Guiziga)

- les principaux lieux d'implantation des Guiziga à l'extérieur de cette aire d'extension (Kurgui-Pivou ; Kaélé-Dumru ; Pitoa-Sicandé ; soit, respectivement en pays Mandara, Mundang, Fulbé-Falli) ;

- le degré d'intégration aux autres ethnies (fondation de quartiers Guiziga, ou au contraire dispersion dans les quartiers déjà existants)

- les principales zones de départ ;

- éventuellement le jumelage qui peut exister entre les villages de départ et les villages d'arrivée.

B - Enquête par questionnaire

Cette enquête portant essentiellement sur les Guiziga installés à Maroua et plus particulièrement sur les Guiziga venus à Maroua, à la suite de migrations, avait plusieurs objectifs :

- connaissant à la suite de notre premier travail chez les Guiziga, l'organisation politique, sociale, économique et religieuse des Guiziga du Sud de Maroua (Muturua -Lulu essentiellement) et ayant complété notre information au cours de ce dernier séjour auprès des Guiziga situés au Nord de Maroua, nous désirions connaître les raisons qui pouvaient pousser le Guiziga à quitter son village d'origine pour aller s'installer en ville. Nous comptons ainsi vérifier une hypothèse émise à la suite de notre premier séjour, à savoir : que le Guiziga quitte son village et s'installe en ville beaucoup plus par refus de la société traditionnelle que pour l'attrait constitué par la ville ;

- nous voulions également connaître la nature des relations que les Guiziga continuaient ou non d'entretenir avec les parents ou amis restés au village (relations religieuses, économiques, matrimoniales ...) susceptibles d'entraîner, à plus ou moins longue échéance, le retour au village ou la détribalisation (par le biais de l'Islamisation notamment) ;

- nous voulions tenter enfin de déceler les modifications qu'un séjour en ville pouvait apporter à la manière de vivre traditionnelle du Guiziga (transformation des attitudes religieuses, économiques ..., évolution des besoins, perspectives d'avenir, pour leurs enfants notamment) et le jugement qu'il pouvait porter sur la ville.

Notre questionnaire comportait cinq rubriques essentielles :

- Identification

- origine clanique et lignagère ;
- situation familiale ;
- degré d'instruction ;
- antécédants au point de vue des migrations ;
(peut-on tracer en somme le portrait robot du migrant Guiziga).

- Situation dans l'ancien village

- situation économique ;
- statut social au regard de la tradition ;
- les raisons qui ont poussé l'individu à quitter le village

- Situation à Marcoua

- situation familiale et professionnelle ;
- circonstances de son installation.

- Relation avec l'ancien village

- fréquence des visites au village et raisons de ces visites ;
- relations économiques (achat de mil, demande de prêt cadeaux reçus ou donnés)

- La ville et sa représentation

- Pourquoi est-il venu en ville ?
- Qui lui a conseillé de venir ?
- Lui-même conseillera-t-il à un ami ou parent de son ancien village de venir à Maroua ?
- Attitude vis-à-vis de la tradition (croyance en la puissances des devins, au pouvoir des divinités du village, de l'esprit de ses ancêtres, attitude vis-à-vis de l'initiation...)
- Perspectives d'avenir pour les enfants...

Ces enquêtes par questionnaire, réalisées à Maroua, Pitoa, Sicandé, ne sont pas encore complètement exploitées et il est difficile à ce stade du travail, de donner des résultats, même approximatifs.

C - Enquête auprès des Guiziga du Nord de Maroua

L'enquête essentiellement menée par interviewes non directives auprès des Guiziga Bi-Marva et Kaliao du Nord de Maroua a confirmé ce que quelques sondages menés au cours de notre premier séjour nous avait amené à penser.

Il n'y a pas de différence significative entre l'organisation politique, religieuse, sociale et économique des Bi-Marva et Kaliao et des Mutturua. Toutefois, une histoire relativement récente, différente, a modifié quelque peu la situation. Alors que les Guiziga Mutturua avait su garder l'intégrité de leur territoire au cours de l'invasion Fulbé, puis la colonisation allemande et française, les Bi-Marva ont été chassé de leur territoire (Maroua) et refoulés au nord de Maroua, dans de petits massifs où ils cohabitent avec les Mofu. La conséquence a été un brassage beaucoup plus important qu'à Mutturua, de lignages, de clans, voir même d'ethnies. Ainsi par exemple est-il très difficile pour les Guiziga de cette région de faire la différence entre certains clans d'origine Mofu et d'autres d'origine Guiziga.

De même si les Guiziga Bi-Marva et Kaliao disent ne plus toujours respecter l'exogamie clanique, c'est davantage par ignorance des anciennes relations claniques, que de propos délibéré.

PROJET D'ETUDES SUR LES MIGRATIONS (NORD-CAMEROUN)

I - Résultats acquis au cours du premier séjour

L'étude de la répartition des clans et des lignages dans les divers villages du Canton de Maturua nous a montré que le groupe de parenté n'était généralement plus un groupe de résidence.

- le village regroupe les membres de plusieurs clans et lignages ;
- les membres d'un même clan et même d'un même lignage sont répartis dans plusieurs villages ;
- les Guiziga changent très souvent de villages.

Causes :

- Expansion démographique : les habitants d'un même village désirant posséder un "champ de case", et si possible des champs plus importants à distance raisonnable de leur lieu de résidence, le village ne peut dépasser une taille maximum (nombre de concessions) qu'il est difficile de fixer ; le clan ou même le lignage, au fur et à mesure qu'il prend de l'extension, ne peut plus résider dans le même village.

- Constitution de chefferies non homogènes : c'est le cas à Mindif par exemple où les Guiziga sont placés sous le commandement d'un Lamido (Fulbé)

- Recherche de la liberté vis-à-vis de la famille

- Recherches de terres pour le coton et le mil de Karal :

une des raisons des migrations vers le Nord du Canton de Maturua (Mussurtuk notamment) et vers Kurgui.

- Mésentente avec les chefs ou les villageois

Ces migrations sont rendues possibles par :

- la nature de l'organisation politique et religieuse traditionnelle

Quel que soit le village du Canton de Muturua dans lequel le Guiziga décide de s'installer, il sera toujours placé sous le commandement d'un chef Guiziga du clan Muturua et du lignage Ngi Bui et protégé par les divinités de ce village quelle que soit l'origine clanique et lignagère du Chef religieux. Il n'a donc pas intérêt de ce point de vue de rester dans un village déterminé.

- le système d'appropriation des terres : sauf s'il y a vente, les champs appartiennent à ses débrousseurs ou à ses descendants ; l'individu n'aura donc aucun scrupule à aller tenter sa chance ailleurs, persuadé que s'il ne réussit pas, il pourra toujours retourner dans son village d'origine et récupérer ses champs.

Conséquences :

- déclin de l'importance des relations claniques et lignagères (dans une certaine mesure) au profit des relations de voisinage,

- le mouvement de migrations s'autoamplifie dans la mesure où les membres de son clan ou lignage étant représentés dans plusieurs villages, l'individu aura la possibilité de s'y fixer sans être considéré comme un étranger,

- individualisation de la production et de la consommation rendue possible par la diminution de l'importance des liens de parenté entraînant une diminution des dépenses traditionnelles (mariage, enterrement, prestation de biens et de services) contrée au niveau du village par les autorités politiques dont le statut social dépendant de sa position généalogique n'est pas élevé.

C'est certainement là une des causes des migrations à l'aire Guiziga.

PROJET POUR LE PROCHAIN SEJOUR

Etudier les phénomènes de migrations des Guiziga vers la ville et plus généralement vers les zones extérieures à l'aire Guiziga (Début d'enquête réalisée à Kurgui et Pivou en zone Mandara).

I - Essai de mise en évidence de courants de migrations

- Directions supposées : Maroua, Kaélé, Garoua, Pays Mandara.

- ces migrations sont-elles définitives ou temporaires?

II- Causes des migrations et origine des migrants

- origine clanique lignagère et villageoise

- âge, spécialisation, degré de scolarisation

- position dans l'ancien village - poids relatif des diverses causes de migrations :

. Mal accepté dans le village ?

. désir d'indépendance ?

. recherche d'un revenu monétaire ?

- lieux des migrations en fonction des rubriques précédentes.

III- Situation dans le nouveau lieu de résidence

- relations avec les autorités du lieu (Fulbé-Mandara)

- intégration ou tendance à se regrouper entre migrants et éventuellement nouvelle répartition du pouvoir politique et religieux.

- Changement des techniques culturelles et de la nature des productions éventuellement.

- système foncier : location, achat ou attribution des terres,

- évolution des besoins au contact de sociétés différentes.

IV - Relations entre les migrants et leur village d'origine

- économiques, échange de biens avec les parents restés au village ;

- religieuses : retour au village à l'occasion des fêtes et des sacrifices ?

- matrimoniales : choix des épouses dans le village d'origine ?

Appel ou non à de nouvelles migrations en vantant les mérites du nouveau lieu d'implantation ?

Naissance dans la conscience des villageois de représentations plus ou moins erronnées de la ville.

V - Conséquences de ces migrations

- au niveau du village :

• pertes d'indésirables et (ou) de leaders éventuels (scolarisés, agriculteurs dynamiques) susceptibles d'amener le progrès dans le cadre du village traditionnel.

• mobilité de la population rend plus difficile la tâche d'éducation en vue du développement exercée par les agents de la C.T.D.T. et éventuellement les animateurs ruraux.

- au niveau du Nord-Cameroun

• les migrants Guiziga de plaine quittent une zone non surpeuplée (Canton de Muturua) et prennent possession de terres libres qui seraient d'une grande utilité aux Kirdis Montagnards; si ces derniers acceptent un jour de descendre et de ne pas remonter ?
